N12<511443053 021

UB Tübingen

theol

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

73
1998

73. Jahrgang · Heft 1 · 1998 TR

ABHANDLUNGEN

Hermann Josef Sieben S. J.
Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur ‚Nachahmung' derselben 1

Wilhelm Christe
Der Glaube vor dem Forum der Vernunft. Ein Blick auf Schleiermachers „Glaubenslehre" 29

Gerhard Gäde
Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks 46

Gudrun Morasch
Der Mensch als Struktur. Heinrich Rombachs Strukturontologie am Beispiel der menschlichen Identität 70

BEITRÄGE

Jörg Splett
Antigottesbeweis? 84

Norbert Lohfink S. J.
Distanzierung von der neutestamentlichen Christologie? Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament 90

Herder Freiburg · Basel · Wien

96
Kd 2
Gd 861
ZID

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. WILHELM CHRISTE	Habsburgerstraße 107 79104 Freiburg i. Br.
DR. GERHARD GÄDE	Weserstraße 19 49090 Osnabrück
DR. GUDRUN MORASCH	Kirchenstraße 2 81675 München
PROF. DR. JÖRG SPLETT	Isenburgring 7 63069 Offenbach
PROF. DR. NORBERT LOHFINK S. J.	Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt/M.

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 74,– DM, der Jahrgang kostet 260,– 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

73. Jahrgang · 1998

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

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

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

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.



Gd 861

Inhalt des 73. Jahrgangs

Abhandlungen

Anglet, Kurt, Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne 481
Benz, Hubert, Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker? 196
Blumer, Karin, Sind Tiere Personen? Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter Singer 524
Christe, Wilhelm, Der Glaube vor dem Forum der Vernunft. Ein Blick auf Schleiermachers „Glaubenslehre" 29
Enders, Markus, Das Transzendenz-Verständnis Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext 383
Gäde, Gerhard, Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks 46
Krause, Andrej, Sind die von Johannes Scotus entwickelten ordines essentiales auf alle Naturen anwendbar? 364
Kruck, Günter, Christlicher Glaube und Moderne. Eine Analyse des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie in der Theologie Karl Rahners im Rekurs auf die Philosophie G. W. F. Hegels 225
Löser, Werner S. J., „Jetzt aber seid ihr Gottes Volk" (1 Petr 2, 10). Rechtfertigung und sakramentale Kirche 321
Morasch, Gudrun, Der Mensch als Struktur. Heinrich Rombachs Strukturontologie am Beispiel der menschlichen Identität 70
Müller, Anselm Winfried, Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden? Eine aristotelische Alternative zu Nicolai Hartmanns Position 173
Ricken Friedo S. J., Aristoteles über Gerechtigkeit und Gleichheit 161
Ruhstorfer, Karlheinz, Das moderne und das postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola 334
Sieben, Hermann Josef S. J., Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur ‚Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter 1
Witschen, Dieter, Amnestie – Wahrheitskommission – Strafrecht. Rechtsethische Überlegungen zum Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen 507

Beiträge

Bösch, Michael, Pluralität und personale Referenz in Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen" 260
Greshake, Gisbert, Auferstehung im Tod. Ein parteiischer Rückblick 538
Hauser, Linus, „Götzendienst am Werkzeug" (Paul VI)? Eine Anfrage an die Religiosität der wissenschaftlichen Technik 247
Leonhardt, Rochus, Paradigmenwechsel in der Philosophischen Ethik? Eine kritische Würdigung des Entwurfs von Hans Krämer 415
Löffler, Winfried, Bemerkungen zur zeitgenössischen „Christlichen Philosophie" in Nordamerika
Lohfink, Norbert S. J., Distanzierung von der neutestamentlichen Christologie? Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament 90
Ollig, Hans-Ludwig S. J., Habermas und das Religionsproblem. Bemerkungen zu zwei neuen Sammelbänden 558
Splett, Jörg, Antigottesbeweis? 84

Besprechungen 96 268 429 578

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Angstenberg, P. 279
Arens, E. (Hrsg.) 558
Augustinus 277

Bauer, D. R. (Hrsg.) 588
Baumgartner, E. (Hrsg.) 125
Baumgartner, W. (Hrsg.) 125
Beck, U. 479
Bernet, R. 466
Beutler, J. 580
Beykirch, U. 318
Bienert, W. A. 280
Biesinger, A. 620
Bischof, Fr.-X. 290
Bleistein, R. 597
Blondel, M. 108
Böckle, F. 157
Bösl, A. 448
Bongardt, M. 607
Borstner, B. (Hrsg.) 125
Bourdieu, P. 629
Braulik, G. 90
Braun, G. 620
Braungart, W. (Hrsg.) 596
Brieskorn, N. 150
Brunner, O. † (Hrsg.) 288
Büchele, H. 477

Cattaneo, E. (Hrsg.) 270
Claret, B. J. 618
Conze, W. † (Hrsg.) 288
Corecco, E. 626

Dahl, E. (Hrsg.) 609
Dascal, M. (Hrsg.) 458
Dautzenberg, G. 269
Daxecker, Fr. 594
Dichgans, J. 157
Dinzelbacher, P. (Hrsg.) 287
Dohmen, Ch. 268
Doran, R. 301

Ebeling, G. 302 590
Engel, H. 90
Esterbauer, R. 607
Fessard, G. 453
Fiedrowicz, M. 275
Forschner, M. 469
Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.) 558
Francisco de Vitoria 437
Friedrich, Ch. 158
Fuchs, G. (Hrsg.) 596
Fuhrer, Th. 278

Ganoczy, A. 306
Geiselhart, H. 633
Gerosa, L. 313
Gerhardus, D. (Hrsg.) 458
Gesang, B. 84
Giesen, H. 578
Girard, R. 305
Glucker, J. 97
Görler, W. 97
Goethe, J. W. 595
Goller, H. 149
Goris, H. J. M. J. 431
Grean, St. (Hrsg.) 460

Haas, A. M. 283
Haldane, J. J. 460
Hallermann, H. 314
Hampicke, U. 476
Hartmann, W. 589
Hasenfratz, H.-P. 296
Haslinger, F. 475
Hauser, L. 601
Heckmann, H.-D. 142
Hefling, Ch.C. jr. 302
Heid, St. 585
Heidegger, M. 114, 117
Heimbach-Steins, M. (Hrsg.) 631
Held, M. (Hrsg.) 474
Helmstädter, E. 476
Henckmann, G. (Hrsg.) 595
Henry, M. 466
Hepp, H. 157
Herbers, Kl. 589
Hiestand, R. (Hrsg.) 588
Hildt, E. 472
Höhn, H.-J. (Hrsg.) 627
Hölscher-Lohmeyer, D. (Hrsg.) 595
Hoffmann, A. 273
Hogg, J. L. (Hrsg.) 287
Holdt, J. 599
Honnefelder, L. (Hrsg.) 155 157
Horn, Chr. (Hrsg.) 277 278
Horst, U. (Hrsg.) 437
Horvath, T. (Hrsg.) 460
Hossfeld, F. L. 90
Houston, J. 615
Huff, P. A. (Hrsg.) 613

Inglit, M. 289
Institut für Geschichtliche Landeskunde und historische Hilfswissenschaften an der Universität Tübingen (Hrsg.) 588

Jüngling, H.-W. 90
Jung, M. 106
Justenhoven, H.-G. (Hrsg.) 437

Kasten, Br. (Hrsg.) 588
Kawamura, K. 105
Kehl, M. 151
Kehrer, G. 296
Kerber, W. (Hrsg.) 295
Klein, R. P. 318
Knoblauch, U. 475
Koch, M. (Hrsg.) 596
Kodalle, K.-M. 110
Kölbl, A. (Hrsg.) 621
Koelle, L. 608
Koltermann, R. (Hrsg.) 147 148
Koselleck, R. (Hrsg.) 288
Kreiner, A. 137
Kremsmair, J. (Hrsg.) 316
Krettek, Th. (Hrsg.) 460
Krieger, G. 279
Kühn, R. 466
Kunz, E. 151

Lacoste, J.-Y. (Hrsg.) 603
LaFollette, H. 154
Langthaler, R. 462
Larcher, G. (Hrsg.) 606 621
Levinson, H. S. 614
Lienkamp, A. (Hrsg.) 631
Long, A. A. 96
Lorenz, S. (Hrsg.) 588
Lüdecke, N. 318

McEvenue, S. E. (Hrsg.) 299 301
Mannemann, J. 607
Maraval, P. 282
Marböck, J. 90
Mayer, C. (Hrsg.) 583 584
Meggle, G. (Hrsg.) 458
Meixner, U. 129
Meyer, B. F. (Hrsg.) 299 300
Meyer, I. 90
Meynell, H. 300
Miles, M. R. 583
Molnár, G. von 445
Morgenstern, M. 452
Müller, H. † (Hrsg.) 317 318

Müller, Kl. (Hrsg.) 606
Müller, W. A. 158 470
Mutschler, H.-D. 147

Nebenzahl, K. 587
Neuhaus, G. 606
Niehr, H. 90
Niewiadomski, J. (Hrsg.) 304 305

Palaver, W. (Hrsg.) 304
Pérez Luño, A.-E. 101
Pleines, J.-E. 464
Potrč, M. (Hrsg.) 125
Powell, J. G. F. (Hrsg.) 96
Pree, H. (Hrsg.) 316
Quesnell, Q. 300

Rader, M. S. J. 592
Rager, G. (Hrsg.) 144 155
Ramelow, T. 441
Rapp, C. 123
Rauchenberger, J. (Hrsg.) 621
Reck, A. J. (Hrsg.) 460
Reemts, C. 582
Reitinger, Fr. 456
Rheinbay, P. 591
Ricken, F. 149
Robra, M. 312
Rösch, A. 597
Rouco Varela, A. 626
Rusecki, M. 617
Rutte, Th. 152

Saame, O. † (Hrsg.) 114
Saame-Speidel, I. (Hrsg.) 114
Sammer, M. 594
Sandler, W. 305
Sattler, D. 308 309
Seifert, J. 134
Shawe-Taylor, J. (Hrsg.) 125
Shea, W. N. (Hrsg.) 613
Siedlaczek, K. 623
Sievernich, M. 149
Smart, J. J. C. 460
Speyer, W. 296
Suchanek, A. 476
Synek, E. M. 272

Schaber, P. 152
Scheiner, Ch. S. J. 594
Scherhorn, G. 476
Schieffer, R. 589
Schlette, H. R. (Hrsg.) 611
Schmid, A. (Hrsg.) 592
Schmidt-Leukel, P. (Hrsg.) 609
Schmitz, Ph. 311
Schöndorf, H. 148
Scholz, W. 449
Schroer, S. 90
Schüller, T. 319
Schwienhorst-Schönberger, L. 90

Stachoviak, H. (Hrsg.) 120
Steins, G. 90
Stemberger, G. 268
Stobbe, H.-G. 606
Strodel, S. 592
Strube, C. (Hrsg.) 117
Stubenrauch, B. 608
Stüben, J. (Hrsg.) 437
Sturm, R. 475

Tracy, D. T. 615
Troisfontaines, C. (Hrsg.) 108
Tuninetti, L. F. 98

Unruh, P. 443

Valentin, J. 297
Valentine, E. (Hrsg.) 125
Vargas, Y. 103

Waldenfels, H. 151 612
Walther, R. (Hrsg.) 288
Weigand, R. (Hrsg.) 317
Weise, P. 476
Weissmahr, B. 149
Wendel, S. 607
Wengenroth, A. 286
Werner, Y.-M. 293
Wieland, J. 475
Wingendorf, R. 279
Wöhler, H.-U. (Hrsg.) 100
Wolf, U. 429

Zäh, H. 592
Zenger, E. 90, 148
Zwick, R.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anderwalt, A. 617–618
Anglet, K. 481–506

Baumert, N. 578–580
Benz, H. 196–224
Beutler, J. 269–270
Blumer, K. 524–537
Bösch, M. 260–267
Bordt, M. 154–155 429–430
Bormann, F.-J. 155–158
Brieskorn, N. 101–103 158–160 437–441 443–445 477–479
Brüntrup, G. 142–144

Christe, W. 29–45

Damast, Th. 103–105
Disse, J. 283–285

Enders, M. 383–404

Gäde, G. 46–69
Gniosdorsch, I. 601–603
Gösele, A. 474–477
Greshake, G. 538–557

Haeffner, G. 114–120 435–456
Hauser, L. 247–259
Heesch, M. 286–287
Hengsbach, Fr. 312 479–480 627–633
Hofmann, P. 445–447 595–596

Kern, U., 110–113
Knauer, P. 302–304 590–591 633–634
Koltermann, R. 306–308 472–474
Krause, A. 364–382
Kruck, G. 225–246

Leonhard, C. 272–273
Leonhardt, R. 415–428
Löffler, W. 125–129 405–414
Löser, W. 308–310 321–333
Lössl, J. 96–98
Lohfink, N. 90–95

Morasch, G. 70–83
Müller, A. W. 173–195

Ollig, H.-L. 106–108 129–134 147–152 452–453 462–466
Oswald, J. 587–588 591–594

Phieler, E. M. 470–472

Raffelt, A. 108–110
Rhode, U. 626–627
Ricken, F. 123–125 152–154 161–172 460–462 469–470 596–597 613–615
Ruhstorfer, K. 334–363

Sala, G. B. 299–302
Sebott, R. 98–99 268 304–306 311–312 313–319
Sieben, H. J. 1–28 270–272 273–282 288–289 582–587 603–605
Splett, J. 84–89 134–142 144–147 295–299 448–449 456–458 466–469 599–601 606–609 611–613 618–623
Switek, G. 287–288
Schatz, Kl. 282–283 289–295 588–590 597–599
Schniertshauer, R. 100–101, 431–437
Schöndorf, H. 105–106 120–123 441–443 449–452 458–459
Scholtissek, K. 580–582
Schuster, J. 623–626

Wiertz, O. 609–611 615–617
Witschen, D. 507–523

Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur ‚Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter

Von Hermann Josef Sieben S. J.

Nach traditioneller Auffassung wurde die Philokalie[1], die berühmte ‚Blütenlese' aus den Werken des Origenes, die uns zahlreiche Passagen im griechischen Urtext erhalten hat, von dem Freundespaar Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz um 360 zusammengestellt, als diese in Annisi am Irisfluß, dem Familiengut des ersteren, für eine Zeitlang in klösterlicher Gemeinschaft zusammenlebten und ihren Studien nachgingen. Es ist wahr, man hat gegenüber dieser Annahme Zweifel geäußert[2], aber es sprechen nach wie vor gute Gründe für sie[3]. Die Existenz der Philokalie, der ältesten auf uns gekommenen Anthologie eines nicht-biblischen christlichen Verfassers, ist damit als solche ein Beleg für das frühe Interesse der beiden Kirchenväter an dem großen alexandrinischen Theologen[4]. Dafür daß man Origenes auch 20 Jahre später, selbst nach der scharfen Attacke des Epiphanius auf den Alexandriner, noch hochschätzte, stellt der Begleitbrief, den Gregor von Nazianz im Jahre 382/3 der Übersendung eines Exemplares der Philokalie an seinen neuen Oberhirten Theodor von Tyane beigab[5], ein eindeutiges Zeugnis dar[6].

Wichtiger jedoch als diese äußeren Belege der Hochschätzung ist die Tatsache, daß die Theologie aller drei kappadokischen Kirchenväter stark von den Ideen und Anschauungen des genialen Alexandriners geprägt ist. Dies ist der einschlägigen Forschung seit langem bekannt[7], und so kann denn ein

---

[1] Ausg. *J. A. Robinson,* Cambridge 1893. – Zur Einführung vgl. *E. Junod,* Remarques sur la composition de la Philocalie d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, in: PHPhR 52 (1972) 149–156; *J. Gribomont,* Philocalia, in: Enyclopedia of the Early Church, New York 1992, II, 682.

[2] Vgl. *M. Harl,* SC 302, 24: „Même si nous savons que Basile et Grégoire ont beaucoup étudié l'oeuvre d'Origène dans leur jeunesse, nous ne pouvons pas dire qu'ils ont composé eux-mêmes, et ensemble, la Philocalie."

[3] Vgl. *Junod* und *Gribomont.*

[4] Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. Die Sammlung bezeugt nicht nur allgemein das Interesse der Philokalisten für die Theologie des Origenes, sondern ganz speziell auch für das Thema, das uns im folgenden beschäftigen wird. Sie haben in der Tat ihrer Sammlung einen Text über die Polymorphie Christi, einen wichtigen Teilaspekt der Epinoiailehre des Origenes, beigegeben: Philokalie 15, § 12–14.18.20, Ausg. *Robinson* 79–86 (vgl. auch SC 302, 426–444) = Contra Celsum 6,75–77. Zu dieser Stelle vgl. weiter unten.

[5] Ep. 115; GCS (1969) 88; vgl. auch BGL 13, 152 und SC 302, 170.

[6] Vgl. BGL 13,152: „Damit du auch ein Andenken von uns bekommst, und zugleich eines an den heiligen Basilius, schicken wir dir ein Exemplar (πυκτίον) der Philokalie des Origenes, die eine Auswahl der nützlichen (Sätze) für Gebildete (φιλόλογοι) enthält."

[7] Zu Basilius vgl. *J. Gribomont,* L'origénisme de Saint Basile, in: L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac, Paris 1963, Bd. I, 281–294; – zu Gregor von Nazianz vgl. *C. Moreschini,* Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo, in: Atti e memorie dell' Academia toscana di scienze e lettere La Colombaria 44, nuova serie 30, Firenze 1979, 33–57; *J. Rousse,* Grégoire de Nazianze,

Kenner wie Jean Gribomont die ganze Theologie der kappadokischen Kirchenväter auf einen freilich geläuterten Origenismus zurückführen[8]. Origenes war für Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa ein Gelehrter, dessen wissenschaftliches Werk sie selber weiterführen wollten, vor allem wollten sie sich von den von Origenes aufgestellten Prinzipien der Bibelauslegung leiten lassen. Das zeigt die tatsächlich in der Philokalie getroffene Auswahl. Die Mehrzahl der Texte betrifft in der Tat die Interpretation der Heiligen Schrift.

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, die Rezeption einer für Origenes besonders charakteristischen Anschauung, die man als einen der Schlüssel[9] zu seiner Christologie oder sogar als deren Zentrum[10] bezeichnet hat, seine sog. Epinoiailehre, durch die kappadokischen Väter näher zu beleuchten. Zwei Formen der Rezeption dieser Lehre lassen sich dabei unterscheiden: Auf der einen Seite gelegentliche Bezugnahmen auf dieselbe bei allen drei Kirchenvätern, auf der anderen die Abfassung eines Traktates, in dem der Epinoiailehre des Origenes sowohl formal als auch inhaltlich eine zentrale Rolle zukommt. Wir meinen die Schrift *De perfectione* des Gregor von Nyssa. Da wir zunächst die genannte Epinoiailehre darzulegen haben, ergeben sich somit drei Schritte für unsere Untersuchung: 1. die Epinoiailehre des Origenes, 2. beiläufiges Vorkommen derselben in verschiedenen Werken und Zusammenhängen der drei kappadokischen Väter, 3. ihre zentrale Rolle im Traktat *De perfectione* des Gregor von Nyssa.

I. Die Epinoiailehre des Origenes

Da unser Thema die Rezeption der Epinoiailehre des Origenes durch die kappadokischen Väter ist, kann es uns im folgenden nicht in erster Linie darum gehen, diese Theorie zu interpretieren oder sie gar aus eventuell vorliegenden Quellen und Vorlagen abzuleiten – dies hat die ältere[11], und

in: DSp 6, 1967, 932–971, hier 932–942; – zu Gregor von Nyssa *W. Völker,* Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955; *H. Crouzel,* Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la Théologie mystique? Une controverse récente, in: RAM 33 (1957) 189–202; *M. Canévet,* Grégoire de Nysse, in: DSp 6, 1967, 971–1011, hier 982–984.

[8] *Gribomont* 281: „C'est donc de l'origénisme, mais d'un origénisme évolué, chargé d'une tension latente, que procède la théologie des Cappadociens."

[9] *A. Orbe,* La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν, Rom 1955, 17: „una de las claves de su Cristología".

[10] *H. Crouzel,* Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène, in: Origeniana secunda. Second colloque international des études Origéniens. Quaderni di VetChr 15, 1980, 131–150, hier 133: „La doctrine des ἐπίνοιαι ou dénominations du Christ est le centre de la christologie d'Origène ..."

[11] Vgl. *H. Koch,* Pronoia und Paideusis, Berlin 1932, 65–74; *R. Cadiou,* La jeunesse d'Origène, Paris 1935, 158–162; *J. Daniélou,* Origène, Paris 1948, 255–258; *F. Bertrand,* Mystique de Jésus chez Origène, Paris 1951, 15ff.; *Orbe* 16–32; *M. Harl,* Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné, Paris 1958, 121–137, 391–392; *C. Hanson,* Allegory and event. A study on the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture, London 1959, 272–276; *G. Gruber,* Ζωή. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, München 1962, 241–267.

neuere Forschung[12] bereits getan –, sondern sie möglichst getreu zu referieren, so daß sie mit der Wiedergabe durch die Kappadokier verglichen werden kann. Origenes ist bekanntlich ein äußerst kreativer Kopf, und so ist sein Werk denn voll von zahlreichen bisweilen ohne großen Nachdruck vorgetragenen Hypothesen. Seine Epinoiailehre gehört nicht zu dieser Kategorie von leicht hingeworfenen Ideen, sondern stellt ein im Gesamtsystem seiner Theologie zentrales Lehrstück dar. Deswegen kommt Origenes an zahlreichen Stellen seines Werkes auf es zu sprechen. Am gründlichsten legt er es in seinem Johanneskommentar dar. Mit diesem ist die Untersuchung deswegen zu beginnen.

1. Haupttext

Origenes entfaltet in diesem ganz am Anfang seiner literarischen Karriere stehenden Werk[13] seine Lehre über die ἐπίνοιαι in einer Auslegung von Joh 1,1: „Am Anfang war das Wort", indem er zunächst das „im Anfang" als „in der Weisheit" näher bestimmt. Hinter dieser Auslegung von ‚im Anfang' steht natürlich Spr 8,22: „Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege." Die Weisheit als solche enthält in sich die Vielheit der λόγοι, der Bestimmungen, nach denen die Welt geschaffen ist. Die ganze Welt ist mit aller ihrer Vielheit nach dem von Christus erdachten Plan entstanden. Auch die ‚Weisheit' selber, die für ‚Anfang' steht, ist ihrerseits eine ἐπίνοια, eine Zubenennung Christi, aber nicht irgendeine, sondern die erste, in der alle anderen enthalten sind[14].

Hier wird als Ansatz der Epinoiailehre des Origenes das Bedürfnis des systematischen Denkers deutlich, zwischen der absoluten Einheit und Einfachheit des Vaters und der Vielheit des Geschaffenen ein Mittleres einzuführen, das beides zugleich ist, sowohl eine gewisse Einheit[15] als auch Viel-

---

[12] *J. Rius-Camps*, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales segun Orígenes, Rom 1970, OrChrA 188, 188–161; *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I, Freiburg 1979, 270–274; *Crouzel*, Contenu; *E. Schockenhoff*, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, Mainz 1990, 198–208; *A. Stock*, Poetische Dogmatik. Christologie, Paderborn 1995, 107–110; *J. Wolinski*, Le recours aux ‚epinoiai' du Christ dans le commentaire sur Jean d'Origène, in: Origeniana sexta. Origène et la bible. Actes du colloquium Origenianum sextum, Chantilly 1993, Löwen 1995, 465–492. – Die genannten Autoren deuten die Epinoiailehre des Origenes jeweils aus ihrem eigenen Fragehorizont, so z. B. *Schockenhoff* 198: „Der Lehre von den ἐπίνοιαι Christi liegt eine eindringliche theologische Erkenntnisbemühung zugrunde, die zu verstehen sucht, wie Christus für alle Menschen und zugleich für jeden einzelnen in der ihm angemessenen Weise der Weg sein kann, der ihn zum Guten zurückführt."

[13] Die Bücher I–V werden um 224/5 datiert, die restlichen nach 232.

[14] Joh. Kom I,19,109–116; GCS 4,23–24.

[15] Auf diese Einheit des ‚Subjektes' Christi hebt Origenes mehrmals ab, vgl. Hom. in Jeremiam 3,3; GCS 8, 313, 21: Unum subiacens est domino meo Jesu Salvatori. Hoc uno subiacente alio intellectu (im verlorenen griechischen Original steht für intellectus sicher ἐπίνοια) medicus est … alio intellectu pastor est … alio intellectu rex … alio intellectu vitis vera … Iuxta alium intellectum sapientia est, iuxta alium veritas, iuxta alium iustitia. Verumtamen subiacens unum est. – Vgl. im selben Sinne Hom. in Jeremiam 8,2; GCS 8, 57,8: Ἀλλὰ τό μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπίνοιαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστι.

heit: „Gott ist schlechthin eines und einfach; unser Heiland wird jedoch wegen des vielen – denn Gott bestimmte ihn zum Sühnopfer und zum Erstling der ganzen Schöpfung – vieles oder vielleicht sogar dies alles, was die ganze zur Erlösung fähige Schöpfung von ihm braucht."[16] Unter dem vielen, was die Schöpfung von ihm braucht, unterscheidet Origenes schon im Ansatz seiner Darlegungen zwischen solchen ἐπίνοιαι, die es nur deswegen an Christus gibt, weil die Menschen ihre ursprüngliche Seligkeit verloren haben (z. B. ‚Licht', ‚Hirte'), und solchen, die ihm auch unter Absehung des Falls der Menschen zukommen: „Vielleicht wären dann – d. h. ohne den Fall – nur geblieben ‚Weisheit' oder auch ‚Logos' oder auch ‚Leben', sicher jedoch auch ‚Wahrheit'."[17]

Origenes beginnt seine näheren Darlegungen über die einzelnen ἐπίνοιαι Christi mit der Feststellung, daß die Schrift außer der Bezeichnung λόγος eine Fülle sonstiger ‚Namen' für ihn kennt. Er stellt sie im folgenden zunächst sorgfältig zusammen und unterscheidet im einzelnen: 1. Bezeichnungen, die Christus sich selber gibt, 2. solche, die ihm von Autoren des Neuen Testamentes zugeschrieben werden, 3. solche, die ihm schon die Propheten gegeben haben, 4. die ihm von Johannes gegebene Bezeichnung ‚Logos'.

Unter den Bezeichnungen, die Christus sich selber gibt, differenziert Origenes nochmals zwischen denen, die in den Evangelien festgehalten sind (Licht, Auferstehung, Weg, Wahrheit, Leben, Tür, Hirte, Christus, Herr und Meister, Sohn Gottes, König, Weinstock, Brot des Lebens)[18], denen, die die Geheime Offenbarung bezeugt (Erster, Letzter, Lebender, Alpha und Omega)[19] und schließlich denen, die sich bei den Propheten befinden (Pfeil, Gottesknecht, Licht der Völker, Lamm)[20].

Als Autoren des Neuen Testamentes, die Christus bestimmte ἐπίνοιαι gegeben haben, nennt Origenes erstens Johannes den Täufer (Lamm Gottes, Mann), zweitens Johannes den Evangelisten, d. h. den Verfasser der Johannesbriefe (Fürsprecher, Sühnung) und drittens Paulus (Sühneopfer, Weisheit und Kraft Gottes, Heiligung und Erlösung, Hoherpriester)[21]. Die alttestamentlichen Propheten, vor allem Jesaja und die Psalmen, gaben Christus folgende Bezeichnungen: Löwe, Jakob, Israel, David, Reis, Blüte, Stein.

Als letzte der an der genannten Stelle des Johanneskommentars aufgeführten ἐπίνοιαι nennt Origenes das ‚Wort': „Einer der dem Heiland zugeteilten Namen, der von ihm selber nicht gebraucht wurde, sondern von Johannes aufgeschrieben wurde, ist ‚das Wort, das am Anfang war, Gott das

[16] Joh. Kom. I,20,119; GCS 4,24,23. – Vgl. hierzu *F. Ricken*, Origenes über Sprache und Transzendenz, in: Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, hrg. von *L. Honnefelder* und *W. Schüssler*, Paderborn 1993, 75–92, hier 88–90.

[17] Joh. Kom. I,20,123; GCS 4,25,14. – Zu den verschiedenen von Origenes vorgelegten oder angedeuteten Einteilungen der ἐπίνοιαι vgl. *Orbe* 23–29 und *Crouzel*, Contenu.

[18] Joh. Kom. I,21,126–131; GCS 4,26.

[19] Joh. Kom. I,22,132; GCS 4,26.

[20] Joh. Kom. I,22,133–135; GCS 4,26–27.

[21] Joh. Kom. I,22,137–141; GCS 4,27–28.

Wort, ‚bei Gott'."[22] Ausdrücklich betont dabei Origenes, daß die Zubenennung ‚Wort' zu ihrem rechten Verständnis gleich allen anderen ἐπίνοιαι einer näheren Interpretation bedarf. Er kritisiert in diesem Zusammenhang gewisse Häretiker – gemeint sind wohl die Valentinianer –, die auf solche Interpretation verzichten und damit in bezug auf eine Stelle wie Ps 45,2 die Subsistenz, den Eigenstand Christi, in Gefahr bringen. Mit voller Absicht stellt Origenes also die Zubenennung ‚Wort' an den Schluß und deutet damit an, daß diese ἐπίνοια vor dem Hintergrund aller übrigen Zubenennungen näherhin zu interpretieren ist[23].

Die genauere Untersuchung über den Sinn einer jeden der oben genannten ἐπίνοιαι legt Origenes nun im Anschluß an seine Liste vor, und zwar in der Reihenfolge, in der sie dort zusammengestellt worden waren. Ihre Kommentierung füllt den Rest des ersten Buches des Johanneskommentares aus und dokumentiert, wie sehr Christologie und Soteriologie bei Origenes praktisch in eines fallen[24]. So beginnt er denn mit der Zubenennung ‚Licht' und stellt die verschiedenen verwandten Formulierungen zusammen als da sind: ‚Licht der Menschen', ‚wahres Licht', ‚Licht der Völker', diskutiert jede einzelne und vergleicht sie miteinander[25].

Als letzte aus der langen Reihe der ἐπίνοιαι, auf die wir im vorliegenden Zusammenhang nicht eingehen können, behandelt Origenes schließlich ‚Logos':

> „Auf die gleiche Weise, wie Christus aufgrund seiner Tätigkeit, die Welt zu erleuchten, ‚Licht der Welt'genannt wird, und aufgrund seines Bewirkens, daß diejenigen, die aufrichtig zu ihm kommen, das Totsein ablegen und auferweckt die Neuheit des Lebens anziehen, ‚Auferstehung' genannt wird, und aufgrund weiteren Tuns ‚Hirte' und ‚Lehrer' und ‚König', ‚Pfeil', ‚Auserwählter' und ‚Knecht', dazu ‚Fürsprecher', ‚Versöhnung' und ‚Sühneopfer', wird er auch ‚Logos' genannt, weil er alles Unvernünftige von uns wegnimmt und uns in Wahrheit vernünftig macht und zu solchen, die bis zum Essen und Trinken hin alles zur Ehre Gottes tun und die die niedrigen und vollkommenen Werke des Lebens, durch den Logos, zur Ehre Gottes verrichten. Denn wenn wir durch unsere Teilnahme an ihm auferstehen und erleuchtet werden, vielleicht auch von einem Hirten geweidet und von einem König geleitet werden, dann ist es klar, daß wir auch auf eine göttliche Weise vernünftig werden, weil er das Unvernünftige in uns und das Totsein beseitigt, insofern er ‚Logos' ist und ‚Auferstehung'."[26]

2. Sonstige Texte

Außer an der vorstehend behandelten Stelle, dem Haupttext, kommt Origenes an zahlreichen sonstigen Stellen seines Werkes auf die ἐπίνοιαι Christi zu sprechen und erweitert dabei auch ihre Liste. Beschränken wir uns

---

[22] Joh. Kom. I,23,150; GCS, 4,29.

[23] Joh. Kom. I,21,125; GCS 4,27 und 24,153–154; GCS 4,29–30.

[24] Joh. Kom. I,24–39,151–292; GCS 4, 29–51.

[25] So heißt es z. B.: „Ich frage mich, ob ‚Licht der Welt' dasselbe besagt wie ‚Licht der Menschen'. Ich meine, daß man sich bei der Formulierung ‚Licht der Welt' eine größere Fülle von Licht vorstellt, als wenn von ‚Licht der Menschen' die Rede ist. Denn ‚Welt' meint nach einer bestimmten Auffassung nicht nur die ‚Menschen'" (Joh. Kom. I,26,168; GCS 4,31).

[26] Joh. Kom. I,37,267; GCS 4,47.

zunächst auf Stellen noch innerhalb des Johanneskommentars! In ihm wird Christus zusätzlich als ‚Kraft' und ‚Ausdauer'[27] bezeichnet. Anderswo wird die weiter oben angedeutete Unterscheidung zweier grundsätzlich verschiedener Kategorien von ἐπίνοιαι, solcher, die den Fall der Menschen voraussetzen und solcher, die davon absehen, verdeutlicht[28]. Daß der Epinoialehre letztlich die Vorstellung zugrunde liegt, daß Jesus selber den Inbegriff aller Güter darstellt, die den Menschen geschenkt werden, geht aus einer anderen Stelle des Kommentars hervor, an der Origenes näher auf den Inhalt des Evangeliums eingeht[29].

Weiter untersucht Origenes die Frage, warum Johannes der Täufer nur für ‚Licht' und nicht auch für die übrigen ἐπίνοιαι Christi Zeugnis abgelegt hat. Es gibt in der Tat in der Zuwendung der verschiedenen Gaben Christi eine bestimmte Reihenfolge. Zunächst müssen die Menschen, die in der Finsternis sind, erleuchtet werden; deswegen legt der Täufer zunächst Zeugnis nur für ‚Licht' ab. Dem entspricht, daß Origenes an der oben analysierten Hauptstelle ‚Licht' als erste ἐπίνοια aufführt und ausführlich behandelt.

---

[27] Joh. Kom. XIX,23,157; GCS 4,325,27: „Wir sagen ‚meine Kraft und meine Ausdauer ist der Herr', weil wir, wenn wir Mühen gegenüber nachgeben, dem Herrn nicht glauben, insofern er ‚Ausdauer' ist; und wenn wir schwach sind, dann haben wir ihm keinen Glauben geschenkt, insofern er ‚Kraft' ist. Wenn wir auf die gleiche Weise die übrigen ἐπίνοιαι Christi zusammenstellen, dann wird es aufgrund des Gesagten nicht schwierig sein herauszufinden, auf welche Weise der, der Christus nicht glaubt, in seinen Sünden stirbt. Weil er sich im Gegensatz zu dem befindet, was der ἐπίνοια nach zu Christus gehört, stirbt er in eben diesen Sünden."

[28] Joh. Kom. II,18,125; GCS 4,75,11: „Man muß freilich wissen, daß der Heiland Gewisses nicht für sich selbst ist, sondern für andere, Gewisses jedoch für sich selbst und für andere. Zu fragen ist auch, ob er Gewisses nur für sich selbst ist und für keinen anderen. Klar ist, daß er für andere ‚Hirte' ist … Doch auch ‚Weg' ist er für andere ähnlich wie ‚Tür' und nach allgemeiner Auffassung auch ‚Zweig'. Für sich selber und für andere ist er ‚Weisheit', vielleicht auch ‚Wort' bzw. ‚Vernunft'. Doch da sich in ihm, insofern er ‚Weisheit' ist, ein ganzes System von Ideen (θεωρήματα) befindet, ist zu fragen, ob es in ihm gewisse Ideen gibt, die der gesamten geschaffenen Natur anders als ihm unzugänglich sind und die er nur für sich selbst kennt."

[29] Joh. Kom. I,9,52–57; GCS 4,14–15: Das Evangelium spricht von einer Vielzahl von Gütern, wenn es Jesus ankündigt; denn er ist diese alle. „Ein Gut nämlich ist das Leben, Jesus aber ist das Leben. Ein anderes Gut ist das ‚Licht der Welt', das das ‚wahre' Licht ist, und das ‚Licht der Menschen', was alles der Sohn Gottes ist. Ein anderes Gut ist unter begrifflicher Rücksicht (κατ' ἐπίνοιαν) außer dem Leben und dem Licht die ‚Wahrheit' und ein viertes außer diesen der ‚Weg', der zu ihr führt. Unser Heiland lehrt uns, daß er dies alles selber ist, wenn er sagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6). Wie sollte das nicht ein Gut sein, wenn Tote die Erde von sich schütteln und auferstehen und sie dies von unserem Herrn erlangen, insofern er ‚Auferstehung' ist, er, der gesagt hat: ‚Ich bin die Auferstehung' (Joh 11,25). Doch auch ‚Tür', durch die jemand in die allerhöchste Glückseligkeit eingeht, ist ein Gut. Christus aber hat gesagt: ‚Ich bin die Tür' (Joh 10,9) … Ein Gut ist die ‚Weisheit Gottes', das zusammen mit den Vorgenannten diejenigen ankündigen, deren Füße schön sind (vgl. Jes 52,7). Doch auch die ‚Kraft' Gottes ist als ein achtes Gut für uns aufzuzählen. Nach dem Vater des Alls dürfen wir Gott das ‚Wort' nicht verschweigen; denn auch dieses Gut ist nicht geringer als die übrigen." – Vgl. auch Hom. in Jeremiam 8,2; GCS 8, 57,8: „Du denkst nicht dasselbe über Christus, wenn du ihn als ‚Weisheit' denkst, wie wenn du ihn als ‚Gerechtigkeit' denkst. Denn wenn du ihn als ‚Weisheit' denkst, dann hast du das Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge vor Augen, wenn du ihn jedoch als ‚Gerechtigkeit' denkst, dann hast du seine nach Verdienst zuteilende Macht im Ganzen vor Augen. Wenn du ihn als ‚Heiligung' denkst, hast du seine Sorge vor Augen, daß die Gläubigen und Gott Anhängenden heilig werden. So sollst du ihn auch als Sorge denken, wenn er das Wissen um das Gute und das Böse und das keines von beidem ist."

Unser ‚Leben' ist noch mit Christus in Gott verborgen, wie hätte da Johannes Zeugnis für dieses verborgene ‚Leben' ablegen können? Ähnliches ist vom ‚Wort' zu sagen, das im Anfang bei Gott ist. Johannes hätte höchstens vom fleischgewordenen Wort Zeugnis ablegen können. Wie sollte der Täufer von der ‚Weisheit' Zeugnis ablegen vor Menschen, die die Wahrheit noch nicht unverstellt, sondern nur ‚im Spiegel und Rätsel' (1 Kor 13,12) erkennen können? Vielleicht wird bei der zweiten, göttlicheren Ankunft Christi Johannes oder Elias für ‚Leben', ‚Wahrheit' und ‚Weisheit' Zeugnis ablegen. Jedenfalls ist die Frage zu prüfen, ob das Zeugnis des Johannes nicht den verschiedenen ἐπίνοιαι Christi jeweils vorausgeht[30].

Die letztere Stelle deutet indirekt an, daß Origenes die verschiedenen ἐπίνοιαι Christi durchaus als einen Stufenweg konzipieren kann. Ausdrücklich ist davon an einer anderen Stelle des Johanneskommentars die Rede:

> „Wie es am Tempel gewisse Stufen gab, über welche man zum Allerheiligsten einging, so ist der Einziggeborene Gottes alle unsere Stufen. Und wie es unten eine erste Stufe gibt, dann eine nächsthöhere und so weiter bis zur obersten, so sind alle unsere Stufen unser Erlöser. Gleichsam die erste unten, das ist seine Menschheit. Auf sie uns stellend, gehen wir den ganzen Stufenweg empor, der Reihe nach über alles gehend, was er ist, so daß man aufwärts geht durch ihn ... Und dementsprechend, als was er sich uns darbietet ... müssen wir ihn zuerst betreten als den ‚Weg', um danach zur ‚Tür' zu gelangen; und ihn, sofern er der ‚Hirte' ist, zum Vorgesetzten haben, damit wir uns seiner als ‚König' erfreuen dürfen; und von ihm Nutzen haben zuerst als dem ‚Lamm', damit er zuerst unsere Sünde hinwegnehme und wir danach gereinigt sein Fleisch essen, die wahre Speise."[31]

Etwa gleichzeitig mit dem Johanneskommentar entsteht das geniale ‚Jugendwerk *De principiis*'[32]. Das zweite Kapitel des ersten Buches *(De Christo)* ist formal und in seinem Aufbau nichts anderes als ein Kommentar der verschiedenen *nomina* und *appellationes* d. h. ἐπίνοιαι Christi[33]. Hier heißt es zusammenfassend von denselben: „Alle diese Benennungen *(operationes)* sind von seinen (d. h. Christi) Wirkungen und Kräften *(opera ac virtutes)* hergenommen, und keine von ihnen läßt auch nur die geringste Vermutung zu, daß sie ein körperliches Element enthielte, das Größe, Gestalt oder Farbe bezeichnete."[34] Etwa folgende ‚nomina' kommen im einzelnen, zum Teil sehr ausführlich, zur Sprache: Weisheit, Erstgeborener, Wort Gottes,

---

[30] Joh. Kom. II,37,225; GCS 4,96. – Vgl. auch Fragmenta in evangelium Johannis in catenis, Frg. 17,1; GCS 4,496,21: Johannes ist πρόδρομος κατὰ διαφόρους ἐπίνοιας τοῦ σωτῆρος ὑπάρχων ὡς θεοῦ προφήτης, ὡς φωτὸς λύχνος.

[31] Joh. Kom. XIX,6,38; GCS 4,305. – *Schockenhoff* 205–206, von dem die Übersetzung übernommen wurde, hat den Passus treffend kommentiert.

[32] Vgl. hierzu *L. Lies,* Origenes' ‚Peri Archon'. Eine undogmatische Dogmatik (Werkinterpretationen), Darmstadt 1992.

[33] Ausg. *H. Görgemanns* u. *H. Karpp,* Darmstadt 1976, 122–156. – Ähnlich wie im Johanneskommentar hebt Origenes auch hier ausdrücklich auf die Vielheit der Bezeichnungen Christi ab. Interessant ist, wie schwer sich Rufinus, ebd. 122,3, mit der Übersetzung des im griechischen Original offensichtlich vorkommenden ἐπίνοιαι tut: (filius dei) *multis quidem et diversis nominibus pro rebus vel opinionibus appellantium nuncupatur.* – Auch hier ergibt sich die Vielheit der ‚nomina' wiederum durch den Rekurs auf Spr 8,22–25!

[34] De principiis 1,24; *Görgemanns/Karpp* 128,8.

Wahrheit, Leben, Auferstehung, Weg, Bild des Unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Kreatur, Glanz seiner Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens, Dunsthauch von Gottes Kraft, Ausfluß der Herrlichkeit, Licht, Kraft Gottes, Herrlichkeit, ewiges Licht, Wirkkraft, Güte. Origenes beschließt seinen christologischen ‚Traktat' mit der Feststellung: „Es ginge aber zu weit und wäre Sache eines anderen Werkes und einer anderen Zeit, alle Benennungen *(appellationes)* des Gottessohnes zu sammeln, z. B. inwiefern er das wahre Licht, die Pforte, die Gerechtigkeit, die Heiligung und die Erlösung ist und unzählige andere, und darzulegen, aus welchen Gründen, wegen welcher Kräfte und Eigenschaften *(virtutes vel affectus)* ein jeder dieser Ausdrücke gebraucht wird."[35]

Nennen wir noch zwei weitere Stellen zur Epinoiailehre außerhalb des Johanneskommentars! An der einen leitet Origenes die wichtige ἐπίνοια ‚Arzt' aus einem Psalmvers ab[36], an einer anderen faßt er kurz und bündig zusammen: „Christus kennenlernen heißt das gleiche, wie die Tugend kennenlernen; ihn zu hören bedeutet nichts anderes als den Sinn der Bezeichnungen (ἐπίνοιαι) des Sohnes Gottes verstehen."[37]

3. Polymorphie

In engstem Zusammenhang mit seiner Epinoiailehre steht die Auffassung des Origenes, daß Christus sich den Menschen je nach ihrem Auffassungsvermögen bzw. ihrem Tugendgrad in verschiedener Gestalt offenbart. Die Forschung spricht in diesem Zusammenhang von der Polymorphie Christi. Im Grunde handelt es sich um eine Variante der Epinoiailehre, um eine Anwendung derselben auf den fleischgewordenen Christus als solchen. Origenes entfaltet diese Lehre von der Polymorphie Christi im Zusammenhang der Perikope der Verklärung[38]. Der Haupttext für diese Anschauung findet sich in seiner Schrift gegen Celsus. Origenes knüpft hier zunächst in aller Deutlichkeit an seine Epinoiailehre an:

> „Obgleich Jesus nur einer war, so war er doch unter begrifflicher Rücksicht (τῇ ἐπίνοιᾳ) eine Vielheit und wurde nicht in gleicher Weise von allen, die ihn sahen, geschaut[39]. Und daß er unter begrifflicher Rücksicht eine Vielheit war, erhellt deutlich aus folgenden Aussprüchen: ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6) und: ‚Ich bin das Brot' (Joh 6,35) und: ‚Ich bin die Tür' (Joh 10,9) und aus vielen anderen."[40]

---

[35] De principiis I,2,13; *Görgemanns/Karpp* 156,9.

[36] Frag. zu Ps 106,20, in: Analecta sacra spicilegio Solesmensi, hrg. von J. Pitra, III,217: „‚Er sandte sein Wort und heilte sie und er entriß sie aus ihrem verschiedenen Verderben.' Das Wort heilte sie gemäß der Zubenennung ‚Arzt' (κατὰ τὴν ἐπίνοιαν ἰατροῦ)."

[37] Fragmente zum Epheserbrief 4,20; JThS 3,417.

[38] Kommentar zum Matthäus-Evangelium XII,36–38; GCS 10. 150–155. – Vgl. umfassend zu dieser Perikope *M. Eichinger,* Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie, Wien 1969, 113–198.

[39] Contra Celsum II, 64; GCS 1, 185,26: Ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπίνοια ἦν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος.

[40] Ebd.

Dann leitet Origenes zu seiner speziellen Theorie von der Polymorphie des Leibes Christi als solchen über:

„Daß er aber auch, wenn er gesehen wurde, denen, die ihn sahen, nicht in derselben Weise erschien, sondern je nach ihrer Fassungskraft verschieden, wird klar werden, wenn man erwägt, weshalb er nicht alle Apostel, sondern nur den Petrus, Jakobus und Johannes mit sich auf den hohen Berg nahm, auf dem er umgestaltet (μεταμορφόω) werden sollte, da nur sie allein imstande waren, seine Herrlichkeit bei dieser Gelegenheit zu schauen, und fähig, auch die Erscheinung des Mose und Elias in ihrer Herrlichkeit zu erkennen und ihre Unterredung und die himmlischen Stimmen aus den Wolken zu hören (vgl. Mt 17,1–5). Auch als Jesus vor seinem Aufstieg auf den Berg, wo nur die Jünger zu ihm traten, die er über die Seligpreisungen belehrte (vgl. Mt 5,1–12), am Fuße des Berges weilte und ‚als es Abend geworden war', die Kranken zu ihm gebracht wurden, heilte und von allen Leiden und Gebresten befreite (Mt 8,16), da sahen wohl die Kranken, die heilende Hilfe bei ihm suchten, etwas anderes in ihm als diejenigen, die wegen ihrer Gesundheit mit ihm den Berg zu ersteigen fähig waren."[41]

Vielgestaltigkeit ist dabei nicht auf das Sehen beschränkt: „Aber auch wenn er seinen Jüngern die Gleichnisse besonders erklärte, die er den außenstehenden Volksmassen mit verborgenem Sinne gesagt hatte, so besaßen wohl die Hörer der Auslegung der Gleichnisse ein besseres Gehör als jene, welche die Gleichnisse ohne die Auslegung hörten, und ebenso ein besseres Auge, und zwar nicht nur des Geistes, sondern, wie ich glaube, auch des Leibes."[42] Origenes untermauert seine Auffassung von der Polymorphie außer durch die Verklärungsperikope noch durch andere Schrifttexte[43].

In besonderer Weise gilt diese Polymorphie für den Leib des Auferstandenen: „Da wir nun von Jesus diesen Glauben haben, daß er so groß war nicht nur nach seiner Gottheit, die in ihm war und die der großen Menge verborgen blieb, sondern auch nach seinem Leibe, der sich verwandelte, wann er wollte und vor wem er wollte, deshalb sagen wir: Alle konnten ihn sehen, ehe er ‚die Herrschaften und die Mächte entwaffnet hatte' (vgl. Kol 2,15), als er aber ‚die Herrschaften und Mächte entwaffnet' und nichts mehr an sich hatte, was die Augen der großen Menge zu schauen vermochten, waren die nicht mehr imstande, ihn zu schauen, die ihn früher alle gesehen hatten. Wenn er also nach seiner Auferstehung von den Toten nicht allen erschien, so tat er dies, weil er auf (ihr Unvermögen) Rücksicht nahm."[44]

An einer anderen Stelle der gleichen Schrift geht Origenes, nachdem er auf den Kontrast zwischen der Niedrigkeitsgestalt nach Jes 53,1–3 und der Herrlichkeitsgestalt von Mt 17,1–3 verwiesen hatte, näher auf die Voraussetzung dieser Verwandlungsfähigkeit ein:

---

[41] Contra Celsum II,64; GCS 1,185,30.

[42] Contra Celsum II,64; GCS 1,186,12.

[43] Contra Celsum II,64; GCS 1,186,17: „Daß er aber nicht immer als derselbe erschien, beweisen die Worte: ‚Den ich küssen werde, der ist es' (Mt 26,48), die Judas, im Begriff, Jesus zu verraten, zu den Volkshaufen sprach, die mit ihm ausgezogen waren, als ob ihn diese nicht gekannt hätten. Solches scheint mir auch der Heiland selbst anzudeuten, wenn er sagt: ‚Täglich war ich bei euch und lehrte im Tempel, und ihr habt mich nicht ergriffen' (Mt 26,55)."

[44] Contra Celsum II,64; GCS 4,186,22.

„Es ist auch nicht zu verwundern, daß die von Natur wandelbare und veränderliche Materie (ὕλη), die fähig ist, sich zu allem, was der Schöpfer will, umzugestalten und jede Eigenschaft, die der Meister will, anzunehmen, bald so beschaffen ist, daß das Wort gilt: ‚Er hatte nicht Gestalt noch Schönheit' (Jes 53,2), bald so herrlich und eindrucksvoll und bewundernswert, daß die drei Jünger, welche mit Jesus auf den Berg hinaufgestiegen waren, ‚auf ihr Angesicht fielen' (Mt 17,6), da sie diese große Schönheit sahen."[45]

Im gleichen Zusammenhang führt Origenes die Verschiedengestaltigkeit der leiblichen Erscheinung Christi auf den grundlegenderen Kontrast zwischen den beiden Gestalten des Wortes Gottes, nämlich einerseits der Torheit der bloßen Verkündigung, andererseits deren vertieftes geistiges Verständnis, zurück. Gleichzeitig leitet der Alexandriner die unterschiedlichen Fähigkeiten der Menschen, die verschiedenen Gestalten Christi zu erkennen, aus deren Fortschritt in der Christusnachfolge und deren Tugendgrad ab[46]. Auf den Fortschritt in der Tugend als Bedingung für die Erkenntnis der Herrlichkeitsgestalt kommt Origenes noch an einer weiteren Stelle von *Contra Celsum* zu sprechen:

„Es sind nämlich gleichsam verschiedene ‚Gestalten' des Wortes, so wie es jedem von denen, die zur Erkenntnis hingeführt werden, erscheint, entsprechend dem Zustand des Anfängers oder des ein wenig oder mehr in der Erkenntnis Fortgeschrittenen oder desjenigen, der bereits nahe an die Tugend herankommt oder schon in der Tugend selbst lebt. Daher wurde ... unser Gott ‚umgestaltet' (μεταμορφόω) und zeigte, als er ‚auf den hohen Berg' hinaufstieg, sich dort in einer anderen und weit herrlicheren Gestalt, als jene war, in welcher ihn diejenigen schauten, welche unten blieben und ihm auf die Höhe nicht folgen konnten. Denn die Augen der letzteren waren zu schwach, um den Glanz dieser herrlichen und göttlichen Verklärung des Wortes schauen zu können."[47]

Daß unsere Erkenntnis Christi davon abhängig ist, wie nahe wir ihm kommen, diese Nähe wiederum vom Grad unserer Tugend abhängt, ist ein Gedanke, den Origenes unter Zuhilfenahme der verschiedensten Bilder und Stellen der Heiligen Schrift zum Ausdruck bringt[48]. Auf die Frage nach der

---

[45] Contra Celsum VI,77; GCS 2,146,19.

[46] Contra Celsum VI,77; GCS 2,147,2: „Die Lehre schließt aber auch etwas Geheimnisvolles (μυστικόν) in sich, wenn sie ausspricht, daß die verschiedenen Gestalten Jesu auf die Natur des göttlichen Wortes zurückzuführen seien, das sich dem großen Haufen nicht in gleicher Weise offenbart wie denen, die ihm auf den erwähnten ‚hohen Berg' zu folgen fähig sind. Für die noch unten Stehenden und noch nicht zum Aufstieg Vorbereiteten hat ja das Wort ‚nicht Gestalt noch Schönheit' (Jes 53,2); denn seine Gestalt ist für solche Leute ‚ungeehrt und verschwindend' gegenüber den von Menschen gebildeten Worten, die hier übertragen ‚Menschenkinder' genannt werden. Wir möchten sagen, die Worte der Philosophen, welche die ‚Menschenkinder' sind, sehen viel schöner aus als das Wort Gottes, das der großen Menge verkündet wird und auch die ‚Torheit der Verkündigung' (1 Kor 1,21) aufweist. Und wegen der ‚Torheit der Verkündigung', wie sie zutage tritt, sagen diejenigen, welche diese allein ins Auge fassen: ‚Wir sahen ihn, und er hatte nicht Gestalt noch Schönheit' (Jes 53,2). Für solche aber, die aus seiner Nachfolge Kraft gewonnen haben, um ihm auch beim Hinaufstieg ‚auf den hohen Berg' folgen zu können, hat es eine göttlichere Gestalt. Diese kann man schauen, wenn man ein Petrus ist, der den durch das Wort bewirkten Bau der Kirche in ihm erfaßte ... oder wenn man zu denen gehört, die ihren Ursprung aus gewaltigen und weit vernehmbaren Worten haben und die durchaus nicht geistigen Donners (vgl. Mk 3,17) ermangeln."

[47] Contra Celsum IV,16; GCS 1,285,23.

[48] Vgl. Hom. in Gen. I,7; GCS 6,9,1: Verum non aequaliter omnes qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent. Et

Herkunft der hier in aller Kürze vorgestellten Polymorphie-Theorie, die Origenes selber als eine auf ihn gekommene Tradition bezeichnet[49], braucht in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden, zumal sich die Forschung hiermit schon ausführlich beschäftigt hat[50].

II. Beiläufiges Vorkommen der Epinoiailehre des Origenes bei den Kappadokischen Vätern

1. Basilius von Cäsarea

Begeben wir uns zunächst bei Basilius, dem älteren und unter dem kappadokischen Dreigestirn hervorragenden Theologen, auf Spurensuche! Es sind bei ihm hauptsächlich zwei Stellen, an denen wir die Epinoiailehre des

---

sicut non aequaliter oculi corporis nostri illuminatur a sole, sed quanto quis in loca altiora conscenderit et ortus eius editioris speculae intuitione fuerit contemplatus, tanto amplius et splendoris eius percipiet et caloris, ita etiam mens nostra quanto elatius et excelsius appropiaverit Christo ac vicinior splendori lucis eius obiecerit, tanto magnificentius et clarius eius lumine radiabitur ... Non similiter tamen venimus ad eum omnes, sed unusquisque ‚secundum propriam suam virtutem' (vgl. Mt 25,15). Aut enim cum turbis venimus ad eum et per parabolas nos reficit ad hoc tantummodo, ne multis ieiuniis deficiamus in via (vgl. Mt 15,32); aut certe semper et indesinenter eius pedibus assidemus, vacantes ad hoc solum, ut audiamus ‚verbum eius' (vgl. Lk 10,39f.), nequaquam perturbati ‚erga multum ministerium' sed ‚optimam partem' eligentes, quae non ‚auferetur a nobis'. Et utique qui sic accedunt ad eum, multo amplius ex eius lumine consequuntur. Si vero sicut Apostoli nusquam omnino moveamur ab eo, sed semper cum eo permaneamus in omnibus tribulationibus eius, tunc nobis secreto ea, quae ad turbas locutus fuerat, exponit atque ‚dissolvit' (vgl. Mk 4,34) et multo clarius illuminat nos. Si vero etiam talis quis fuerit, ut possit et in montem adscendere cum eo, sicut Petrus et Jacobus et Johannes, iste non solum Christi lumine, sed etiam Patris ipsius illuminabitur voce.

[49] Kom. Mt., Ser. 100; GCS 11,218,18: Venit autem traditio talis ad nos de eo, quoniam non solum duae formae in eo fuerunt (una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis suis in monte ...) sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus. – Im folgenden vergleicht Origenes die Vielgestaltigkeit Christi mit dem den Israeliten in der Wüste gegebenen Manna. Dieser Hinweis ist deswegen von Bedeutung, weil die kappadokischen Väter diesen Hinweis auf das Manna ebenfalls bringen. – Hinter dieser Auslegungstradition scheint Philo von Alexandrien zu stehen. Basilius berichtet jedenfalls in einem Brief an Amphilochius: „Das Manna (Ex 16,31) erklärt Philo, von einer bestimmten jüdischen Auslegungstradition belehrt, folgendermaßen: Seine Beschaffenheit sei derart, daß es sich in der Einbildung des Essenden verwandle, daß es für sich wie in Honig gekochte Hirse sei, bald sich als Brot darstelle, bald als Fleisch, und zwar als eine bestimmte Fleischsorte, wie von Geflügel oder Landtieren, bald als Gemüse, und zwar als Gemüse, wie jeder es sich wünscht, bald als Fisch, so daß die jeder einzelnen Art eigentümliche Beschaffenheit im Geschmack des Essenden sich bemerkbar mache" (Ausg. *Y. Courtonne,* Saint Basile, Lettres, II, Paris 1957, 143; Übersetzung BGL 3,115, ebd. Anm.: „Diese Auslegung befindet sich nicht in den unter Philos Namen erhaltenen Schriften").

[50] Natürlich hat sich die Forschung näher mit den Quellen der origenischen Polymorphieanschauung befaßt. Einhelligkeit besteht zwischen den Forschern über den gnostischen Hintergrund seiner Anschauung. Forscher wie *J. E. Menard,* Transfiguration et polymorphie chez Origène, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou, hrg. von *Ch. Kannengiesser,* Paris 1972, 367–372; *J. A. McGuckin,* The changing forms of Jesus, in: Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985), hrg. von *L. Lies,* Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck 1987, 215–222, betonen die kreative Leistung der christlichen Uminterpretation der gnostischen Vorlagen durch Origenes. Vgl. auch *D. G. Bostock,* Egyptian influence on Origen, Origeniana. Quaderni VetChr 12, Bari 1975, 243–256, bes. 249, Anm. 45; *E. Junod/J.-D. Kaestli,* Commentaire des Actes de Jean, in: Acta Johannis, textus alii – commentarius – indices, CChr, series Apocryphorum 2, 466–493.

Origenes antreffen. Die erste Stelle befindet sich in seiner um 363/65 verfaßten Schrift gegen Eunomius, die zweite in seinem *De spiritu sancto* aus dem Jahre 375. In der Schrift gegen Eunomius geht es Basilius näherhin um die Widerlegung der These des Neuarianers, das von ihm vom Vater ausgesagte ἀγέννητος sei nicht κατ' ἐπίνοιαν, d. h. gehe nicht auf menschliche Begriffsbildung zurück, sondern sei die von Gott selbst stammende Offenbarung seiner οὐσία[51]. Was κατ' ἐπίνοιαν gesagt sei, sei ein *flatus vocis* und bezeichne nichts Wirkliches, sondern nur Phantasiegebilde[52]. Zur Widerlegung dieser Position, die auf die Leugnung der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater abzielt, arbeitet Basilius zunächst heraus, was im normalen, allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Begriff ἐπίνοια gemeint ist, nämlich keineswegs ein bloßer *flatus vocis,* sondern die nähere begriffliche Erfassung einer Vielzahl von Aspekten an einer zunächst intuitiv als Einheit erkannten Sache[53]. Zum Beispiel wird ein Körper zunächst als etwas Einfaches wahrgenommen, dann durch die ἐπίνοια als etwas aus verschiedenen Elementen Zusammengesetztes näher analysiert, eben aus Farbe, Gestalt, Aggregatzustand, Größe usw. Ähnlich läßt sich an ‚Getreide' verdeutlichen, was κατ' ἐπίνοιαν erkannt ist. Es erscheint bei einem ersten Hinsehen allen als etwas Einfaches. Genauere Prüfung aber ergibt eine Fülle von Aspekten und entsprechenden Bezeichnungen. Es ist Frucht, Same, Nahrung usw. Alle diese Aspekte und Bezeichnungen werden κατ' ἐπίνοιαν erkannt und vergehen keineswegs, wie Eunomius behauptet, wie ein *flatus vocis.*

Zum Beweis der Richtigkeit seiner Darlegungen über die ἐπίνοια rekurriert Basilius nun auch auf die Heilige Schrift. Auch ihr ist dieser Gebrauch von ἐπίνοια bekannt. Als konkretes Beispiel verweist der Kirchenvater auf die verschiedenen ἐπίνοιαι des göttlichen Logos:

> „Als unser Herr Jesus Christus in den Worten über sich selbst die Menschenliebe Gottes und die den Menschen aus der Heilsgeschichte zukommende Gnade offenbarte, bezeichnete er dieselbe mit eigentümlichen Ausdrücken, die auf ihn hin transparent sind (ἰδιώματα θεωρούμενα περὶ αὐτοῦ), indem er sich ‚Tür', ‚Weg', ‚Brot', ‚Weinstock', ‚Hirte' und ‚Licht' nannte. Damit wird er nicht zu einem Vielnamigen (πολυώνυμος)[54], denn alle diese Namen beziehen sich nicht auf dasselbe. Etwas anderes nämlich ist mit ‚Licht', etwas anderes mit ‚Weinstock', etwas anderes mit ‚Weg' und etwas anderes mit ‚Hirte' bezeichnet. Nein, während er hinsichtlich des Subjektes

[51] Zum folgenden vgl. *B. Sesboué*, L'apologie d'Eunome le Cycique et le Contre Eunome (L. I–III) de Basile de Césarée. Présentation, analyse théologique et traduction française (Excerpta), Rom 1980, hier 35–42 über ἐπίνοιαι; *M. S. Troiano,* I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, in: VetChr 17 (1980) 313–346, bes. 314–317; *ders.,* La polemica sull'origine dei nomi nell'Adversus Eunomium di Basilio, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, Atti del Congresso Internazionale, Messina 1983, 523–531 (nichts Neues im Vergleich zu vorher angezeigtem Artikel).

[52] Basilius, Adv. Eun. I,5; SC 299, 180: „Denn das κατ' ἐπίνοιαν Gesagte hat sein Sein nur in den Namen und im Aussprechen und verschwindet mit dem Schall der Stimme."

[53] Adv. Eun. I,6; SC 299, 184: Τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἁπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτὸν ἐξετάσεσι ποικίλα φαινόμενα καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα ἐπινοίᾳ μόνῃ διαίρετα λέγεται.

[54] Basilius denkt hier wohl an Götter wie Bacchus oder Artemis, die diesen Beinamen trugen.

einer ist, eine einfache und nicht zusammengesetzte Wesenheit[55], gibt er sich jeweils einen anderen Namen und verwendet Bezeichnungen, die sich voneinander durch ihre Begriffe (ἐπίνοιαι) unterscheiden. Je nach den verschiedenen Wirkungen und Beziehungen gegenüber dem Gegenstand seines Wohltuns (εὐεργούμενα) gibt er sich verschiedene Namen ... Wer so jeden einzelnen dieser Namen durchmustert, stößt auf eine Vielzahl von Begriffen (ἐπίνοιαι), während es hinsichtlich des Wesens (οὐσία) nur ein einziges Subjekt (ὑποκείμενον) für sie alle gibt." [56]

Kein Zweifel, Basilius bleibt mit diesem Rekurs auf die Epinoiailehre des Origenes der ursprünglichen Konzeption des Alexandriners noch sehr nahe: die ἐπίνοιαι werden hier in der Tat als das Ensemble der den Menschen in Christus zugewendeten Heilsgüter konzipiert. Nicht viel anders ist es an der zweiten Stelle, an der Basilius auf die Epinoiailehre des Origenes zu sprechen kommt, in seiner Schrift *De spiritu sancto*. Auch hier ist wie an der ersten Stelle der unmittelbare Kontext kontroverstheologischer Art. Diesmal geht es um eine Widerlegung des Neuarianers Aëtios, der sich auf die 1 Kor 8,6 auf Christus angewandte Präposition ‚durch' beruft, um die Wesenseinheit von Vater und Sohn zurückzuweisen[57]. Basilius setzt dieser technologisch-grammatischen Auslegung des ‚durch Christus' von 1 Kor 8,6 das nicht weniger paulinische ‚durch Christus' von Röm 1,5 und Röm 5,2 entgegen, indem er beide Stellen im Rahmen der origenischen Epinoiailehre auslegt. Näherhin sieht er in Röm 5,2 eine Bewegung von unten nach oben: ‚durch Christus', d. h. durch seine ἐπίνοιαι, werden die verlorenen Menschen zum Vater zurückgeführt. In Röm 1,5 geht es dagegen um die uns ‚durch Christus' gewissermaßen von oben zugewendeten Heilsgüter.

Was die Bewegung von unten nach oben angeht, „unsere Aufnahme und Vertrautheit mit Gott, die *durch* Christus gewirkt wurde" [58], so nennt Basilius zunächst einige ἐπίνοιαι[59], die sich auf seine göttliche Natur beziehen, um dann fortzufahren:

„Bald wiederum bezeichnet ihn die Schrift wegen der Vielfalt der uns erwiesenen Gnade mit einer großen Zahl von Benennungen (προσηγορία). Im Reichtum seiner Güte gewährt er diese Gnade gemäß seiner mannigfaltigen Weisheit denen, die ihrer bedürfen. So nennt sie ihn denn bald ‚Hirt', bald ‚König', dann wiederum ‚Arzt', gleichzeitig ‚Bräutigam', ‚Weg', ‚Tür', ‚Quelle', ‚Brot', ‚Axt', ‚Felsen'. Diese Namen beziehen sich nicht auf seine Natur, sondern, wie ich schon sagte, auf sein mannigfaches Wirken, mit dem er aus Barmherzigkeit gegenüber seinem eigenen Gebilde jeweils ihren persönlichen Bedürfnissen diejenigen begleitet, die sich an ihn wenden."

---

[55] κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ μία οὐσία καὶ ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος.

[56] Adv. Eun. I,7; SC 299,188–189.

[57] Vgl. De spiritu 2,4; FC 12,80: „‚Was in seiner Natur ungleich ist, muß auch ungleich ausgedrückt werden ... Das ungleich Ausgedrückte ist auch in seiner Natur ungleich'. Zum Beleg seiner Meinung zitiert er (scil. Aëtios) den Apostel, der da sagt: ‚Ein Gott und Vater, aus dem alles, ein Herr Jesus Christus, durch den alles' (1 Kor 8,6). Wie sich nun die Wörter zueinander verhalten, so verhalten sich auch, sagt er, die durch sie bezeichneten Naturen. Ungleich in der Tat sind das ‚aus ihm' und das ‚durch ihn', ungleich ist also auch der Sohn im Vergleich zum Vater."

[58] De spiritu 8,17; FC 12,118.

[59] Tatsächlich gebraucht Basilius an unserer Stelle nicht ἐπίνοιαι, sondern ὀνόματα bzw. προσηγορίαι.

Ähnlich wie wir es im Johanneskommentar des Origenes gesehen haben, folgt jetzt auf die Liste der ἐπίνοιαι die nähere Rechtfertigung ihrer Anwendung auf Christus bzw. ihre Auslegung:

„Die in seine Obhut geflohen sind und aufgrund ihrer Langmut zur Freigebigkeit gelangt sind, die nennt er Schafe. Er bekennt sich dazu, ‚Hirte' derer zu sein, die auf seine Stimme hören und fremden Lehren keine Beachtung schenken ... ‚König' ist er für die, die schon in der Höhe angelangt sind und die einer gerechten Führung bedürfen. ‚Tür' ist er, indem er durch gerechte Anordnungen zu tugendhaftem Handeln anhält und wiederum denen, die aufgrund ihres Glaubens an ihn zum Gut der Erkenntnis gelangt sind, sicheren Freiraum gewährt ... ‚Fels' wird er genannt, weil er für die Gläubigen eine feste Burg ist, stark und unerschütterlich und unzerstörbarer als jede andere Schutzwehr. In den genannten Verbindungen, also, wenn man ihn zum Beispiel ‚Tür' oder ‚Weg' nennt, wird das ‚durch ihn' überaus passend und treffend verwendet." [60]

Nachdem Basilius an die Grundkonzeption der ἐπίνοιαι noch einmal erinnert hat – „durch ihn kommt in der Tat den Seelen alle denkbare Hilfe zu. Für jede Art von Zuwendung ist eine eigene Bezeichnung (προσηγορία) erdacht worden (ἐπινοέω!)" [61] – setzt er seine Erläuterung der einzelnen Zubenennungen Christi fort:

„‚Bräutigam' heißt er, wenn er sich eine reine Seele, die keine Flecken und Runzeln hat (vgl. Eph 5,27), wie eine reine Jungfrau zuführt. Wenn er eine durch schlimme Schläge des Teufels übel zugerichtete Seele aufnimmt und sie, die durch ihre Sünden schwer geschwächt ist, heilt, dann heißt er ‚Arzt'... Auch wenn der Herr ‚Weg' genannt wird, denken wir groß über ihn und nicht so, wie es uns spontan in den Sinn kommt. In der Tat, unter ‚Weg' verstehen wir den aus Werken der Gerechtigkeit und der Erleuchtung der Erkenntnis bestehenden und geordneten Fortschritt auf die Vollkommenheit zu, indem wir nach dem, was vor uns liegt, trachten und nach dem uns ausstrecken, was noch aussteht (vgl. Phil 3,13), bis wir zum glückseligen Ziel, der Erkenntnis Gottes gelangen, das der Herr denen, die ihm Glauben geschenkt haben, *durch* sich gewähren wird." [62]

Wir kommen, zweitens, zur Bewegung von oben nach unten, nämlich „auf welche Weise uns die Heilsgüter vom Vater her *durch* den Sohn vermittelt werden" [63]. Auch diese Bewegung konzipiert Basilius im Rahmen der origenischen Epinoiailehre:

„Da alle Natur, sowohl in der sichtbaren als auch in der unsichtbaren Schöpfung, zu ihrem Bestand der Hilfe Gottes bedarf, gewährt das Schöpferwort, der eingeborene Gott, nach Maßgabe der Bedürfnisse eines jeden seine Unterstützung. Wegen der Verschiedenartigkeit derer, denen Wohltaten erwiesen werden, schenkt er vielfache und mannigfache Hilfe, für jeden einzelnen ist sie genau angemessen, so wie es jeweils notwendig ist." [64]

Das heißt im einzelnen:

„Die in der Finsternis der Unkenntnis Gottes Festgehaltenen zum Beispiel erleuchtet er, weswegen er das ‚wahre Licht' ist. Er richtet und mißt je nach dem Verdienst der Werke die Belohnung zu. Auf diese Weise ist er der gerechte ‚Richter'... Er hebt vom Fall auf den, der von der Höhe des Lebens zur Sünde hinuntergefallen ist. Deswegen ist er ‚Auferstehung'. Er tut dies alles, indem er seine Macht anwendet und seinen Willen zum Guten wirken läßt. Er weidet, erleuchtet, ernährt, geleitet, heilt, richtet auf.

[60] De spiritu 8,17; FC 12,118–120.
[61] De spiritu 8,18; FC 12,122.
[62] De spiritu 8,18; FC 12,122–124.
[63] De spiritu 8,19; FC 12,126.
[64] De spiritu 8,19; FC 12,126.

Er bringt, was noch nicht ist, zum Existieren und erhält seine Schöpfung im Sein. Auf die genannte Weise also kommt uns alles Gute vom Vater durch den Sohn zu." [65]

Bedingt durch den kontroverstheologischen Kontext enthält dieser Rekurs auf die Epinoiailehre des Origenes zwar einen diesem noch fremden Akzent, wir meinen die Betonung der die Gottheit des Sohnes aussagenden ἐπίνοιαι, alles in allem sind jedoch die für diese Lehre charakteristischen Elemente noch deutlich vorhanden: auf der einen Seite die Vielzahl der ‚Namen', auf der anderen ihre inhaltliche Bestimmung als die den verschiedenen Bedürfnissen der Menschen entsprechende Summe der in Christus geschenkten Heilsgüter.

2. *Gregor von Nazianz*

Bei Gregor von Nazianz, dem schwierigen und sensiblen Freund des Basilius, begegnen wir insgesamt viermal der Epinoiailehre des Origenes. Der ursprünglichen Konzeption des Alexandriners kommt am nächsten die zeitlich früheste Stelle, seine zweite Rede von vor 362. Im Zusammenhang geht es um die geistlich-geistigen Voraussetzungen, die die Priester für die fruchtbare Ausübung ihres Amtes mitbringen müssen. Der Priester ist für seine Aufgabe nur ausgerüstet, wenn er zuvor „die Bezeichnungen und Kraftwirkungen Christi (προσηγορίαι καὶ δυνάμεις τοῦ Χριστοῦ), in Praxis und Theorie (ἔργῳ καὶ θεωρίᾳ), sowohl die höheren und ersten als auch die unsertwegen niedrigeren und am Schluß kommenden, durchwandert hat (ὁδεύω) als da sind: ‚Gott', ‚Sohn', ‚Bild', ‚Wort', ‚Weisheit', ‚Wahrheit', ‚Licht', ‚Leben', ‚Kraft', ‚Hauch', ‚Ausfluß', ‚Glanz', ‚Schöpfer', ‚König', ‚Haupt', ‚Gesetz', ‚Weg', ‚Tür', ‚Fundament', ‚Fels', ‚Perle', ‚Friede', ‚Gerechtigkeit', ‚Heiligung', ‚Erlösung', ‚Mensch', ‚Knecht', ‚Hirte', ‚Lamm', ‚Hoherpriester', ‚Opfer', ‚Erstgeborener vor aller Schöpfung', ‚Erstgeborener der Toten', ‚Auferstehung'." [66]

Auf die Aufzählung von 34, etwa zur Hälfte mit den ἐπίνοιαι des Johanneskommentars des Origenes deckungsgleichen Zubenennungen folgt dann deren nähere Charakterisierung ganz im Geiste des Alexandriners: „(Wer wagt es priesterliche Funktionen auszuüben), wenn er alle diese Namen und Dinge (ὀνόματα καὶ πράγματα) noch ohne Nutzen hört und so noch keine Gemeinschaft mit dem Wort erlangt und noch nicht an ihm Teil hat, insofern das Wort jedes einzelne von diesen Dingen ist und danach auch benannt wird?" [67] Damit ist gesagt: Die Priester müssen für eine fruchtbare Ausübung ihres Amtes sich zunächst persönlich das ‚Wort' angeeignet haben. Dies geschieht konkret im ‚Durchwandern' (ὁδεύω) seiner verschiedenen ‚Namen'oder ‚Bezeichnungen' oder ἐπίνοιαι. Im Vergleich mit Origenes ist der Akzent schon leicht versetzt. Es wird deutlicher als bei dem Alexandri-

[65] De spiritu 8,19; FC 12,126.
[66] Gregor von Nazianz, Or. 2,98; SC 247,216–218.
[67] Or. 2,98; SC 247,218.

ner auf die persönliche Anstrengung des zukünftigen Priesters abgehoben. Die ἐπίνοιαι sind fast schon Tugenden, die der zukünftige Priester selber „in Praxis und Theorie" verwirklichen muß, während sie bei Origenes bloße Gaben und Güter waren, die der ‚Heiland' den Menschen je ihrem Bedürfnis entsprechend schenkt und gewährt. Die Unterscheidung zwischen höheren und niedrigeren Zubenennungen deckt sich übrigens nicht einfach mit der des Origenes zwischen solchen, die durch den Fall notwendig wurden, und denen, die davon absehen. In der Unterscheidung zwischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen spiegelt sich die durch Arius gekennzeichnete theologische Situation. Aus den Niedrigkeitsaussagen darf nicht auf die Wesensverschiedenheit des Sohnes im Vergleich zum Vater geschlossen werden. Niedrigkeits-ἐπίνοιαι gibt es ‚unsertwegen'.

Fast 20 Jahre später, im Jahre 380, rekurriert Gregor von Nazianz in seiner berühmten vierten theologischen Rede wieder auf die Epinoiailehre des Origenes. Der Kontext ist diesmal überhaupt das Problem der Namen Gottes. Nachdem Gregor zunächst ausführlich über die verschiedenen Bezeichnungen Gottes des Vaters referiert hat, geht er in einem zweiten Schritt auf diejenigen des Sohnes ein. Im einzelnen nennt er 23 Bezeichnungen (κλήσεις) und teilt dabei in zwei Kategorien ein, solche, die „über uns und für uns" sind, und solche, die bloß „für uns" sind. Zur ersten Kategorie gehören: Sohn, Eingeborener, Wort, Weisheit, Macht, Wahrheit, Bild, Licht, Leben, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, Auferstehung. Zur zweiten Kategorie sind zu rechnen: Mensch, Menschensohn, Christus, Weg, Tür, Hirte, Schaf, Lamm, Hoherpriester, Melchisedek[68]. Ausführlich wird dabei jede einzelne der genannten ἐπίνοιαι kommentiert und ihre Anwendung auf Christus gerechtfertigt[69]. Wir stellen im Vergleich zur vorausgehenden Stelle und natürlich erst recht im Vergleich zu Origenes selber und auch noch zu Basilius eine deutliche, durch den kontroverstheologischen Kontext bedingte Umakzentuierung in der Verwendung der ἐπίνοιαι fest. Sie sind nicht mehr in erster Linie die Summe der in Christus den Menschen geschenkten Heilsgüter, sondern ein Ensemble von Grundbegriffen, aus denen sich so etwas wie ein christologischer Traktat aufbauen läßt und die im übrigen gute Dienste in der Auseinandersetzung mit dem theologischen Gegner leisten. Die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung der

[68] Or. 31 (4. theol. Rede), 20–21; FC 22, 264–271.

[69] So lautet z. B. der Kommentar zu der ἐπίνοια ‚Wort': „‚Wort (wird er genannt), weil er sich als Wort zum Vater verhält, eben wie ein Wort zum Geist, also nicht nur, weil er ohne Erleiden erzeugt wurde, sondern auch, weil er mit dem Vater eng verbunden ist und ihn nach außen kundtut. Vielleicht könnte man auch sagen, daß es sich um ein Verhältnis wie das einer Definition zum Definierten handelt; denn auch in diesem Sinn gebraucht man ‚Wort'. Denn es heißt: ‚Wer den Sohn erkannt hat' – dies steht hier für: ‚Wer gesehen hat' (Joh 14, 9) – der hat den Vater erkannt, ja, der Sohn ist die bündige und einfache Offenbarung der Natur des Vaters. Denn jedes erzeugte Wesen ist ein schweigendes Wort dessen, der zeugt. Wenn man ihn auch deswegen ‚Wort' nennen will, weil er in allen Dingen ist, so verfehlt man sich nicht gegen das Wort. Was nämlich gibt es, was nicht durch das Wort existiert?" (Or. 31, 21; FC 22, 264).

ἐπίνοιαι ist jedoch noch keineswegs ganz abhanden gekommen. Ganz zum Schluß heißt es bezeichnenderweise: „Jetzt kennst du die Bezeichnungen (προσηγορίαι) des Sohnes. Wandle[70] in ihnen, in den hohen auf göttliche Weise, in denen, die sich auf Leibliches beziehen, auf menschlich mitfühlende oder vielmehr ganz auf göttliche Weise, damit du Gott wirst, indem du von hier unten aufsteigst wegen dessen, der unsertwegen von oben herabstieg."[71] Es gilt also in den ἐπίνοιαι zu ‚wandeln' und sich dadurch doch wiederum die in ihnen bezeichneten, hier mit dem Stichwort Vergöttlichung zusammengefaßten, Heilsgüter anzueignen. Aber auch so liegt der Akzent wie schon in der vorausgehenden Stelle auf dem eigenen Tun, nicht auf dem Tun Christi! Gregor von Nyssa wird dieses noch ziemlich vage ‚wandeln' dann zu einem ‚nachahmen' präzisieren.

Viel deutlicher noch als in der vierten Rede steht der Rekurs auf die Epinoiailehre in der dritten theologischen Rede im Dienste der antiarianischen Kontroverstheologie. Hier werden überhaupt nur noch die Hoheitsaussagen aufgeführt, eben als unmittelbare Argumente für die wahre Gottheit des Sohnes, die auch das Thema der ganzen Rede darstellt[72]. Gab es in der vierten Rede wenigstens am Schluß der Reihe der ἐπίνοιαι noch einen Hinweis auf den geistlich-asketischen Aspekt ihrer Aneignung durch ‚Wandel' in ihnen, so unterbleibt derselbe hier vollständig. Die ἐπίνοιαι dienen ausschließlich der Abwehr der arianischen Negation der Gottheit des Sohnes. Zu dieser Zusammenstellung ausschließlich von Hoheitsaussagen paßt Gregors Aussage in der 34. Rede: „Ich für meinen Teil verehre die Bezeichnungen (προσηγορίαι) des Wortes, die so zahlreich sind, so hoch und groß, und von denen die Dämonen beschämt wurden."[73]

Gewissermaßen ein Pendant zur Verwendung der Epinoiailehre in der dritten theologischen Rede stellt der Rekurs auf sie in der 37. Oratio aus dem Jahre 379/380 dar. Berief sich Gregor dort zur Abwehr des Arianismus ausschließlich auf die Hoheitstitel, so hier vorwiegend auf diejenigen Zubenennungen, die sich auf den Abstieg Christi zu uns beziehen und die Heilsgüter benennen, die uns durch ihn zukommen. Der Kontext ist jedoch auch hier die Abwehr der arianischen Leugnung der Gottheit des Sohnes. Niedrigkeitsaussagen über den Sohn haben, so Gregor, ihren Grund darin, daß Christus unsertwegen Mensch geworden ist. Was ihm eigentlich zur Ehre angerechnet werden müßte, mißbrauchen die Arianer, um ihn zu erniedrigen[74]. Erwähnen wir zum Schluß noch einmal die dritte theologische Rede.

---

[70] Das βαδίζειν greift dabei das ὁδεύειν von Or. 2,98 auf.

[71] Or. 31,21; FC 22,272.

[72] Es handelt sich um folgende ‚Stimmen' (φωναί): Gott, Wort, der am Anfang, Eingeborener Sohn, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, Weisheit, Macht, Abglanz, Abbild, Bild, Siegel, Herr, König, Seiender, Allherrscher (Or. 30 [= 3. theol. Rede], 17; FC 22,206).

[73] Or. 34,11; SC 318,218.

[74] Or. 37,4; SC 318,278: „Du wirst ‚Wort' genannt und du bist doch über dem Wort; du bist über dem Licht und wirst doch ‚Licht' genannt; du wirst ‚Feuer' genannt, nicht weil du mit den Sinnen wahrgenommen werden kannst, sondern weil du die haltlose und schlechte Materie läu-

Vielleicht kann man in folgender Stelle eine Anspielung auf die origenische Anschauung von der Polymorphie des Wortes erkennen: „Weder Gestalt noch Schönheit (vgl. Jes 53,2) hatte er in den Augen der Juden, doch für David war er der Schönste unter den Söhnen der Menschen (vgl. Ps 45,3), doch auf dem Berg strahlte und leuchtete er heller als die Sonne (vgl. Mt 17,2) und gab damit eine geheimnisvolle Einführung in die kommende Zeit."[75]

3. Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa, der jüngere Bruder des Basilius, ist dafür bekannt, daß er nicht wenige der schöpferischen Intuitionen und Ansätze seines großen Bruders aufgegriffen und konsequent weiter und zu Ende gedacht hat. Auch in der uns hier interessierenden Frage der Rezeption der origenischen Epinoiailehre kann man in ihm jemanden sehen, der vollendet, was sein Bruder begonnen hat. Und dies gilt unter doppelter Rücksicht: er verteidigt des Bruders Ausführungen über die ἐπίνοια gegen Eunomius, er entfaltet den in der Epinoiaitheorie liegenden Ansatz zu einer Tugendlehre in einer selbständigen, systematisch aufgebauten Schrift mit dem Titel *De perfectione.*

Auf Basilius' *Contra Eunomium* von 364 hatte Eunomius mit seiner *Apologia apologiae*[76] geantwortet. Zahlreiche Fragmente dieser Schrift sind in Gregors Gegenschrift aus dem Jahre 381 (Buch I und II) und 381/3 (Buch III-XII) erhalten. Eunomius wiederholt und vertieft in seiner ‚Apologie der Apologie' seine Kritik an Basilius' Ausführungen zum Begriff der ἐπίνοια: dieser bezeichne entweder überhaupt nichts Wirkliches oder nur Phantasiegebilde[77]. Gregor verteidigt seinen Bruder und erklärt die ἐπίνοιαι für völlig unverzichtbar. Sie kommen in allen Lebensbereichen, vor allem in den Wissenschaften, so in der Arithmetik und Geometrie, ständig zur Anwendung[78].

---

terst; ‚Schwert', weil du das Schlechte vom Guten trennst; ‚Dreschflegel', weil du die Tenne reinigst und alles Haltlose und Nichtige vertreibst und alles Volle in die Speicher dort oben einsammelst; ‚Axt', weil du den unfruchtbaren Feigenbaum nach langem Zuwarten umhaust und die Wurzeln der Bosheit beseitigst; ‚Tür', weil du uns einführst; ‚Weg', weil wir geraden Weges schreiten; ‚Schaf', weil du Opfer bist; ‚Hoherpriester', weil du deinen Leib darbringst; ‚Sohn', weil du vom Vater abstammst."

[75] Or. 30,20; FC 22,212.

[76] Die beiden ersten Bücher: 377, das dritte Buch: um 381. – Zur Kontroverse zwischen Eunomius und den Kappadokiern und zur Datierung der betreffenden Schriften vgl. neuerdings *J. A. Röder,* Contra Eunomium I, 1–146, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. A. R., Frankfurt 1993, 40–72.

[77] Zitiert in: Gregor von Nyssa, Contra Eunomium II,179, Gregorii Nysseni opera, Ausg. W. Jäger (= im folgenden GNO) I, 276,23: Τῶν γὰρ οὕτω κατ' ἐπίνοιαν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν ἔχειν μόνην τὴν ὕπαρξιν ὡς τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν διάνοιαν wie z. Kolosse und Pygmäen.

[78] Contra Eunomium II,182; GNO I,277,20: „Durch die ἐπίνοιαι werden alle diese Dinge für das menschliche Leben gefunden. Denn die ἐπίνοια ist nach meinem Verständnis der Zugang zum Auffinden dessen, was unbekannt ist; sie findet aufgrund des Anschließenden und des der ersten Erkenntnis über einen untersuchten Gegenstand Folgenden das, was danach kommt. Wenn wir nämlich etwas über einen gesuchten Gegenstand begreifen wollen, dann passen wir dem Anfang

Während Eunomius in dieser Auseinandersetzung den göttlichen Ursprung einer Bezeichnung wie ἀγέννητος behauptet, betont Gregor von Nyssa ganz allgemein den menschlichen Ursprung aller Namen[79]. In dieser Kontroverse zwischen Gregor und Eunomius über den Ursprung der Sprache prallen alte philosophische Schulmeinungen aufeinander, einerseits die wissenschaftliche Theorie der Grammatiker, andererseits die mehr mystische Theorie bestimmter Neuplatoniker[80]. Beide Seiten, Gregor von Nyssa und Eunomius, argumentieren übrigens auch mit Schriftargumenten, der erstere mit Gen 3,19–20, der letztere mit Gen 1,3.

Basilius hatte eine stark von der Stoa beeinflußte Definition der ἐπίνοια gegeben. Sie bestehe in einer subtileren und genaueren Prüfung des uns in der Sinneserkenntnis Gegebenen[81]. Hiergegen hatte Eunomius den Einwand erhoben, daß, wo das Denken nicht das erste und zweite ist, auch von einem subtileren und genaueren Denken und folglich von einer ἐπίνοια keine Rede sein könne[82]. Orbe kritisiert[83], wie uns scheint zu Recht, die Replik, die Gregor auf diesen Einwand gibt. Statt von Eunomius einen Beweis für seine Unterstellung zu verlangen, daß es Sinneserkenntnis gebe, die nicht von einem ersten und zweiten gedanklichen Element begleitet ist, erklärt er die Definition des Bruders für nicht universell gültig. Die Definition des Bruders treffe nur für eine species von ἐπίνοιαι zu. Weil Eunomius im gleichen Zusammenhang leugnet[84], daß die ἐπίνοιαι Christi in der Schrift bezeugt sind, leitet Gregor anschließend einige von ihnen ausdrücklich aus bestimmten Bibelstellen ab[85]. Gregor beschließt seine Replik auf des Eunomius Kritik

---

dessen, was aufgegriffen wurde, aufgrund der aufgefundenen Begriffe, das darauf Folgende an und führen unseren Versuch bis zum Ende unserer Bemühungen fort."

[79] Vgl. hierzu *Troiano* 317–328, außerdem *B. Pottier,* Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du „Contre Eunome" avec traduction inédite des extraits d'Eunome, Brüssel 1994, 143–220. Die Arbeit eignet sich bestens zur Orientierung in den oft mäanderartigen Gedankengängen von Gregors *Contra Eunomium.*

[80] Vgl. Näheres bei *L. Abramowski,* Eunomius, in: RAC 6, 1966, 936–947, bes. 943–944; *Troiano* 337–346.

[81] Contra Eunomium II,344; GNO I,326,15: φησίν ὁ Βασίλειος μετὰ τὸ πρώτον ἐγγενόμενον ἡμῖν περὶ τοῦ πράγματος νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέρον τοῦ νοηθέντος ἐπίνοιαν λέγεσθαι.

[82] Contra Eunomium II,344; GNO I,326.

[83] *Orbe* 43–44, vgl. jedoch auch *Pottier* 201.

[84] Contra Eunomium II,347; GNO I,327,10.

[85] Contra Eunomium II,347–350; GNO I,327–328: „Kein Prophet oder Apostel soll den Herrn, ‚Brot' oder ‚Stein' oder ‚Quelle' oder ‚Axt' oder ‚Licht' oder ‚Hirt' genannt haben? Wie steht es mit David und von wem sagt der: ‚Der Herr weidet mich' (Ps 22,1), und: ‚Der du Israel weidest, merke auf (Ps 79,2)'? Besteht ein Unterschied zu sagen ‚Hirt' oder ‚der da weidet'? Ferner heißt es: ‚Bei dir ist die Quelle des Lebens' (Ps 35,10). Also ist es erlaubt, den Herrn ‚Quelle' zu nennen, und ‚Stein, den die Bauleute verworfen haben' (Ps 118,22). Und wenn Johannes die Macht des Herrn, das Böse zu beseitigen mit dem Namen ‚Axt' bezeichnet dort, wo er sagt: ‚Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt' (Mt 3,10), erscheint er dann nicht als ein glaubwürdiger Zeuge für diese Bezeichnung? Und wenn Moses Gott im Licht sieht (vgl. Ex 3,2) und Johannes ihn das ‚wahre Licht' (Joh 1,9) nennt und Paulus in seiner ersten Theophanie von Licht umstrahlt wird und danach aus dem Licht die Stimme hört: ‚Ich bin Jesus, den du verfolgst' (Apg 9,5), genügt das dann nicht als Beleg? Was ‚Brot' angeht, so lies das Evangelium: die von Mose dem Volk Israel vom Himmel her gegebene Speise ist vom Herrn selber als Typos für den Herrn verstanden worden (vgl. Joh 6,32)."

an der von seinem Bruder Basilius gegebenen Definition der ἐπίνοια mit einer Stellungnahme, die zwar einzelne Elemente derselben aufgreift, aber auf eine Distanzierung hinausläuft: „Der edle Hörer des Gesetzes (gemeint ist Eunomius) behauptet, keiner von den Propheten und Aposteln habe Christus diese Namen gegeben! Wie steht es aber dann, wenn der Herr sich selber mit diesen Namen bezeichnet hat? Weil von den Namen des Heilandes jedenfalls keiner der ‚erste und zweite' und auch nicht der eine ‚subtiler' als der andere und ‚genauer' ist, da der Heiland alle im gleichen Moment mit der gleichen Genauigkeit erkennt, so ist es auch nicht möglich, die von der ἐπίνοια gegebene Definition mit einem dieser Namen gleichzusetzen."[86]

Noch ein dritter Passus seines *Contra Eunomium* verdient in unserem Zusammenhang Beachtung. Gregor von Nyssa äußert sich hier grundsätzlich zur metaphorischen Sprache der ‚Namen'. Im Zusammenhang geht es um die Verteidigung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Eunomius gibt jetzt zu, daß die Schrift Christus solche Bezeichnungen gibt[87], behauptet aber, daß keine dieser ἐπίνοιαι im unmittelbaren Wortsinn genommen werden dürfe, sondern alle, natürlich auch der Name ‚Sohn', in einem nichtwörtlichen, übertragenen Sinn zu verstehen sind[88].

Gregor antwortet auf diese These zunächst mit einer Gegenthese, die er dann im folgenden näher erläutert. Sie lautet: ‚Sohn' ist die einzige ἐπίνοια, die als solche eine Wesensbeziehung zum Vater besagt[89]: „In der Tat, nicht so wie wir ihn ‚Sohn' des Vaters nennen, übertragen wir ‚Stein' oder ‚Auferstehung' oder ‚Hirt' oder ‚Licht' oder anderes derartiges auf den Herrn des Alls."[90] Dann holt er weiter aus, um die behauptete Sonderstellung des Namens ‚Sohn' näher zu begründen. Bei der näheren Bestimmung und Auslegung der ἐπίνοιαι ist so etwas wie ein ‚doppelter Kanon' zu beachten. Grundsätzlich sind in der Tat zwei Kategorien von ἐπίνοιαι zu unterscheiden: solche, die „die hohe und unaussprechliche Herrlichkeit" bezeichnen und solche, die auf die mannigfachen Aspekte der Heilsgeschichte bezogen sind. Indem Gregor hier die auf die Heilsgeschichte bezogenen ‚Namen' unter der Bezeichnung Wohltaten (εὐεργεσία) zusammenfaßt, wird deutlich, wie stark seine Vorstellung von ἐπίνοια Christi noch unter dem Einfluß des Origenes steht. Die nicht auf die Heilsgeschichte bezogenen Namen werden unmittelbar von Gott selber ausgesagt. Im folgenden gibt er Beispiele für beide Kategorien. Beispiel für die Kategorie der Hoheitsnamen sind ‚Sohn', ‚Rechte', ‚Eingeborener', ‚Wort', ‚Weisheit' und ‚Kraft'. Alle diese Namen sind Beziehungsbegriffe. Sie werden alle πρός τι, auf etwas,

[86] Contra Eunomium II,350; GNO I,328,6.

[87] Contra Eunomium III,127; GNO II,46,21. Er nennt im einzelnen folgende ‚Namen': Stein, Axt, Fels, Fundament, Brot, Weinstock, Tür, Weg, Hirte, Quelle, Holz, Auferstehung, Lehrer, Licht.

[88] Contra Eunomium III,129; GNO II,47,12.

[89] Contra Eunomium III,131; GNO II,47,29: οὐδὲν τῶν ἄλλων (ὀνομάτων) τῇ πρὸς τὸν γεγεννηκότα φαμὲν ἀναφορᾷ τὸ προσφυὲς ἔχειν.

[90] Contra Eunomium III,131; GNO II,47,30.

genauer auf Gott, bezogen verwendet[91]. Tatsächlich spricht man von der „Kraft Gottes" und der „Rechten Gottes" und von „Weisheit Gottes" und vom „Sohn des Vaters" usw. Beispiele für die heilsgeschichtlichen Namen sind dagegen ‚Weinstock', ‚Hirte', ‚Arzt'. „Wenn es diese Wohltaten nicht gäbe, dann würden ihm (d. h. Christus) diese Bezeichnungen (φωναί), die das Wohltun anzeigen, auch nicht gegeben. Bezeichnungen hingegen, die seine göttlichen Eigenschaften auslegen, werden unter Absehung von den heilsgeschichtlichen Aspekten auf den eingeborenen Gott auf natürliche Weise und im eigentlichen Sinn angewandt."[92]

Der gleiche Grundsatz nun, der für die Interpretation aller dieser Hoheitsnamen gilt, nämlich daß sich Aussagen ergeben müssen, die zur göttlichen Natur passen, gilt auch für die Bezeichnung ‚Sohn'. So wie die Interpretation der Namen ‚Licht' oder ‚Brot' oder ‚Weg' nichts Gott ungeziemlich Materielles, seiner Geistigkeit Widersprechendes zum Ergebnis haben darf, sondern der Majestät des Wortes Gottes voll entsprechen muß, hat auch das nähere Verständnis der Bezeichnung ‚Sohn' mit seiner hohen Gottheit in Übereinklang zu stehen. Was nun für die übrigen Namen gilt, nämlich daß sie jeweils das Höchste und Größte vom Eingeborenen auszusagen haben, gilt auch für den Namen ‚Sohn'. Tatsächlich aber ist keine höhere und größere ‚Auslegung' des Namens ‚Sohn' dankbar als sein wörtliches Verständnis; denn ‚Sohn' besagt die echte Abkunft vom Erzeuger. Was könnte Größeres vom Eingeborenen ausgesagt werden? Gregor beschließt seine Ausführungen zum Namen ‚Sohn' so: „Mit dem Gesagten dürfte aufgewiesen sein, daß es nicht richtig ist, auch die Bezeichnung ‚Sohn' entsprechend den übrigen Namen zu interpretieren"[93], mit welcher Feststellung er der oben angeführten These des Eunomius direkt widerspricht.

III. Zentrale Rolle der ἐπίνοιαι im Traktat *De perfectione* des Gregor von Nyssa

Die vorausgehenden Abschnitte betrieben in den Werken der drei kappadokischen Väter Spurensicherung zur Epinoiailehre des Origenes. Gemeinsam ist allen behandelten Stellen, daß sie nur beiläufig auf das genannte Theologumenon des großen Alexandriners zu sprechen kommen. Im Unterschied dazu steht der jetzt zu behandelnde Text. In der bis heute nicht genauer datierten Schrift Gregors *De perfectione* ist nicht nur beiläufig und gelegentlich von ἐπίνοιαι die Rede. Die Zubenennungen stellen vielmehr das formale Strukturprinzip des gesamten Textes dar, die im Traktat vorgetragene geistliche Lehre hat dieselben inhaltlich zur Grundlage.

---

[91] Contra Eunomium III, 133; GNO II, 48, 20: τοιαῦτα πάντα ὅσα πρός τι λέγεται, καθάπερ ἐν συζυγίᾳ τινὶ σχετικῇ τῷ πατρὶ πάντως συνονομαζόμενος λέγεται.

[92] Contra Eunomium III, 133; GNO II, 48, 5.

[93] Contra Eunomium III, 138; GNO II, 50, 3.

1. Formales Strukturprinzip

Die wohl zum Spätwerk Gregors von Nyssa gehörende Schrift *De perfectione* hat einen denkbar klaren Aufbau. Dem mittleren Hauptteil (§ 5–13)[94] geht eine ausführliche Einleitung (§ 1–4)[95] voraus und folgt ein etwas kürzerer Schlußteil (§ 14–15)[96]. Die Einleitung erklärt die beiden tragenden Begriffe des Traktates, nämlich ‚Christ' und ‚Christus', der Schlußteil rundet das erzielte Ergebnis ab. Der Hauptteil selber hat als Gliederungsprinzip einfach eine Liste von ἐπίνοιαι. Formal besteht das Werkchen wesentlich in nichts anderem als in einem Kommentar dieser ἐπίνοιαι. Die Besonderheit dieser dem Traktat zu Grunde gelegten Liste von etwa 30 Zubenennungen Christi besteht nun darin, daß die ἐπίνοιαι – mit vier Ausnahmen – alle aus den Paulusbriefen entnommen sind[97]. Es handelt sich also in *De perfectione* rein formal gesehen um einen Kommentar von 26 aus den Paulusbriefen und von vier aus weiteren biblischen Schriften entnommenen ἐπίνοιαι Christi[98]. Die meisten dieser Zubenennungen sind uns dabei aus Origenes bekannt, andere hat Gregor ergänzt. Er bezeichnet diese ἐπίνοιαι übrigens mit folgenden Termini: ὄνομα[99], προσηγορία[100], κλῆσις[101], und

---

[94] Gregor von Nyssa, De perfectione; GNO VIII,1; 181,16–209,14. – Eine neue deutsche Übersetzung des Traktates liegt vor in: Ausgestreckt nach dem, was vor mir liegt. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, übersetzt und eingeleitet von *H. J. Sieben*, Trier 1998. – Eine Übersicht über den Inhalt des Traktates gibt *M. E. Keenan, De professione christiana* and *De perfectione.* A study of the ascetical doctrine of saint Gregory of Nyssa, in: DOP 5 (1950) 167–207, hier 183–205.

[95] De perfectione; GNO VIII,1; 173,1–181,15.

[96] De perfectione; GNO VIII,1; 209,14–214,6.

[97] Vgl. die nähere Begründung für die Auswahl der ἐπίνοιαι gerade aus Paulusbriefen: „Indem wir ... den heiligen Paulus als Lehrer nehmen, werden wir eine sehr verläßliche Unterweisung bekommen. Denn Paulus hat ganz besonders gründlich darüber nachgedacht, was mit ‚Christus' gemeint ist, und hat durch sein Tun gezeigt, wie jemand sein muß, der mit diesem Namen benannt wird. So offensichtlich hat er Christus nachgeahmt, daß er mit sich selber auf die Gestalt seines Herrn zeigen konnte, hatte er doch durch genaueste Nachahmung seine eigene Seele auf ihr Vorbild hin verwandelt. Nicht mehr Paulus schien es zu sein, der da lebte und der da sprach, sondern Christus selbst lebte in ihm. Paulus war sich dieses Vorzugs bewußt und so sagte er: ‚Ihr sucht nach einem Beweis dafür, daß Christus in mir spricht' (2 Kor 13,3) und: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir' (Gal 2,20)" (De perfectione 2; GNO VIII,1; 174,24).

[98] Es handelt sich um folgende Zubenennungen: Gottes Macht und Weisheit (1 Kor 1,24), Friede (Eph 2,14), Unzugängliches Licht (1 Tim 6,16), Heiligung und Erlösung (1 Kor 1,30), Hoherpriester (Hebr 4,14), Osterlamm (1 Kor 5,7), Versöhnung (Röm 3,25), Abglanz der Herrlichkeit und Abglanz seines Wesens (Hebr 1,3), Schöpfer der Welten (vgl. Hebr 1,2), Geistige Speise und geistiger Trank (1 Kor 10,3–4), Fels (1 Kor 10,4), Wasser (vgl. Joh 4,14!), Grundlage des Glaubens (1 Kor 3,11), Eckstein (Ps 118,22!), Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15), Großer Gott (Tit 2,13), Haupt des Leibes der Kirche (Kol 1,18), Erstgeborener der Neuen Schöpfung (vgl. Kol 1,15), Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15,20), Erstgeborener von den Toten (Kol 1,18), Erstgeborener unter vielen Brüdern (Röm 8,29), Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5), Eingeborener Sohn (Joh 3,18!), Herr der Herrlichkeit (1 Kor 2,8), König des Friedens (Hebr 7,2), König aller Dinge (vgl. Lk 1,33!). – Vgl. die Aufzählung De perfectione 3; GNO VIII,1,175,15.

[99] De perfectione, GNO VIII,1; 174,1.

[100] De perfectione, GNO VIII,1; 176,19.

[101] De perfectione, GNO VIII,1; 177,7.

ἐπωνυμία[102], m.a.W. er vermeidet den Terminus ἐπίνοια. Es ist daran zu erinnern, daß Origenes selber neben ἐπίνοια auch ὄνομα und προσηγορία verwendet hat.

2. Inhaltliche Grundlage

Wenn wir uns jetzt der inhaltlichen Seite des Traktates zuwenden, so ist festzustellen, daß Gregor von Nyssa an der Epinoiailehre des Origenes einige markante Veränderungen vorgenommen hat. Als erstes ist hier der Ersatz der ‚Weisheit' als die übrigen umfassende ἐπίνοια durch den Namen ‚Christus' zu nennen[103]. Der Grund für diesen Austausch von ‚Weisheit' durch ‚Christus' liegt auf der Hand. Gregor schafft sich damit die Voraussetzung, aus dem Tragen des Christusnamens[104] ein diesem Namen entsprechendes Tugendleben zu fordern[105]. Name verpflichtet, lautet auf eine Kurzformel gebracht, das sittlich-aszetische Programm Gregors. Wer Christ heißt, muß auch als Christ leben, d. h. muß die im Christusnamen enthaltenen ἐπίνοιαι in seinem Leben verwirklichen. Soweit das eben möglich ist!

Gregor führt, zweitens, in diesem Zusammenhang den Begriff der Nachahmung[106] ein und gibt damit der Epinoiailehre des Origenes eine entschei-

---

[102] De perfectione, GNO VIII,1; 177,9.

[103] De perfectione 3; GNO VIII,1; 176,17: „Da die Vollmacht des Königtums alle andere Würde und Macht und Herrschaft übertrifft, mit der Bezeichnung ‚Christus' aber im eigentlichen und ursprünglichen Sinn königliche Macht bezeichnet wird – aus den Geschichtsbüchern erfahren wir, daß der Einsetzung ins Königtum die Salbung vorausging – und die Bedeutungen der übrigen Namen im Königtum miteingeschlossen sind, deswegen denkt, wer das Mitenthaltene denkt, auch den Begriff mit, der die Teile enthält, das heißt das Königtum. Der Name aber, der dieses Königtum zum Ausdruck bringt, lautet ‚Christus'." – Ebd. 3; GNO VIII,1; 176,11: „Indem alle diese Bezeichnungen ihren Sinngehalt zum Aufweis der Bedeutung beisteuern, geben sie uns, alle miteinander vereinigt, eine gewisse Vorstellung davon, was mit dem Namen ‚Christus' gemeint ist, und zeigen uns soviel von seiner unaussprechlichen Größe, als wir in unserer Seele davon neu zu erfassen vermögen."

[104] Sich als Christ bezeichnen zu dürfen ist eine große Gnade; vgl. De perfectione 2; GNO VIII,1; 17,15: „Unser guter Herr Jesus Christus läßt uns an seinem anbetungswürdigen Namen gnädigerweise teilhaben, so daß wir nach nichts anderem, was zu uns gehört, mehr benannt werden. Ob einer nun reich ist und vornehme Eltern hat, oder von unedler Geburt oder arm ist, ob er aufgrund seiner Berufstätigkeit oder seiner Ämter bekannt ist, alle diese Eigenschaften haben keine Bedeutung mehr, weil für jemand, der zum Glauben an Christus gelangt ist, nur noch ein Name zählt, nämlich ‚Christ'."

[105] De perfectione 3; GNO VIII,1; 173,15: „Da uns unser guter Herr also an dem größten und göttlichsten und ersten unter den Namen Anteil gewährte, so daß wir mit der Bezeichnung Christi geehrt Christen heißen, ist es notwendig, daß alle Namen, die dieses Wort näherhin auslegen, auch an uns sichtbar werden, so daß diese unsere Bezeichnung kein falscher Name ist, sondern durch unser Lebenszeugnis gedeckt ist. Denn nicht daraus, daß etwas einen Namen hat, entsteht das Sein, sondern umgekehrt, welcher Art die jeweilige Natur ist, das erkennt man an den zu dieser Natur gehörenden Bezeichnungen und Namen."

[106] Bei Origenes selber spielt der Begriff der Nachahmung Gottes bzw. Christi eine nicht unwichtige Rolle; vgl. *W. Völker,* Das Vollkommenheitsideal bei Origenes, Tübingen 1931, 215–228. Was nun Gregor von Nyssa angeht, so fällt zunächst auf, daß weder *J. Daniélou,* L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970, noch *M. Altenburger/F. Mann,* Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Leiden 1988, μιμέομαι bzw. μίμησις in ihr Register der griechischen Begriffe aufgenommen haben. Nach *Völker,* Gregor von Nyssa 272, gibt es bei Gregor „nur spärliche Hinweise auf den Imitatio-Christi-Gedanken". Nach dem genannten Forscher fällt auf, daß die Imitatio

dende Neuinterpretation. „Merkmale eines wahren Christen sind aber alle die, die wir an Christus erkannt haben. Davon ahmen wir nach (μιμέομαι), was uns möglich ist, was unsere Natur davon nicht nachahmen kann, das verehren wir. Alle Namen also, die die Bezeichnung ‚Christus' näher ausdeuten, müssen im Leben eines Christen aufleuchten, entweder durch Nachahmung oder durch Verehrung." [107]

Es handelt sich um eine Neuinterpretation, insofern als die ἐπίνοιαι nicht mehr einfach als im Glauben geschenktes Heil, als Heilsgüter in Christus konzipiert sind, wie das bei Origenes der Fall war, sondern als durch Bemühung, durch willentliche, aszetische Bemühung anzueignende Tugenden und Haltungen. Wenn gleichzeitig von der Verehrung derjenigen ὀνόματα die Rede ist, die nicht nachgeahmt werden können, weil sie schlechthin über die menschliche Natur hinausgehen, so geschieht das aus einer gewissen Verlegenheit heraus. Die Verehrung ist jedenfalls ein neben der Nachahmung sinnvolles Tun. Der bei Origenes in seinen verschiedenen ἐπίνοιαι leuchtende und als Inbegriff der göttlichen εὐεργεσία den Menschen im Glauben geschenkte Christus wird zur Tugendfülle, die vom einzelnen Asketen anzueignen ist. An der Neuinterpretation der Epinoiailehre des Origenes durch Gregors Traktat läßt sich mit aller Deutlichkeit ablesen, daß der Kirche durch das zu Gregors Zeit sich formierende Mönchtum eine neue innere Dimension zugewachsen ist. Stichworte dieser neuen Dimension sind bewußtes Tugendstreben, Askese, Nachahmung Christi, diese letztere freilich in einer Weise, die sich noch sehr von der typisch mittelalterlichen unterscheidet [108].

So lautet denn das von Gregor als Weg zur Vollkommenheit vorgestellte Programm, nach dem er von seinem Auftraggeber gefragt worden war [109]:

„... für die Freunde der Tugend gibt es nur einen einzigen Weg zu einem reinen und göttlichen Leben, nämlich zu erkennen, was der Name ‚Christus' bedeutet, dem auch unser Leben gleichgestaltet werden muß. Zur Tugend hin wird es dabei ausgerichtet auch durch das, was die übrigen oben erwähnten Namen zum Ausdruck bringen. Die Bezeichnungen und Namen (ῥήματα καὶ ὀνόματα), die wir eingangs aus Texten des heiligen Paulus zusammengestellt haben und die die Bezeichnung ‚Christus' näherhin auslegen, wollen wir jetzt für die uns gestellte Aufgabe vornehmen und als sehr ver-

---

Christi hinter der μίμησις θεοῦ „zurücktritt und eigentlich nur in dem Traktat de perfectione eine Rolle spielt, dem ungefähr die Hälfte der Belegstellen entstammen. Fast erscheint sie wie eine Dublette zur Nachfolge Gottes; denn Eigenart und Wirkungen beider gehen wie schon bei Clemens parallel. Es finden sich auch kaum Reflexionen darüber, wie sich beide zueinander verhalten, sie werden vielmehr unbefangen nebeneinander gestellt" (272/3). Weitere Einzelheiten zum Begriff der Nachahmung Christi bzw. Gottes bei Gregor von Nyssa ebd. 269–274. – Zum Begriff der Nachahmung Christi in der griechischen Tradition vgl. *I. Hausherr*, L'imitation de Jésus Christ dans la spiritualité byzantine, in: Mélanges F. Cavallera, Toulouse 1948, 231–259.

[107] De perfectione 4; GNO VIII, 1; 178, 11.

[108] Zum Wandel in der Vorstellung der Nachahmung Christi vgl. AA, Imitation du Christ, in: DSp 7, 1971, 1536–1587.

[109] De perfectione 1; GNO VIII, 1; 173, 1: „Der Eifer, mit dem du dich danach erkundigst, wie man es mittels eines tugendhaften Wandels erreicht, ein in jeder Hinsicht untadeliges Leben zu führen, paßt zu dem Weg, den du dir vorgenommen hast."

läßliche Wegweisung zu einem tugendhaften Leben verwenden, indem wir die einen, wie oben gesagt, nachahmen, die anderen verehren und anbeten."[110]

Oder etwas anders formuliert: „Also, wenn wir in der Tat immer daran denken, an dem anbetungswürdigen Namen teilzuhaben, heißen wir doch nach der Bestimmung der Apostel ‚Christen' (Apg 11,26), und damit notwendigerweise auch an den anderen Namen, unter denen ‚Christus' gedacht wird, werden wir auch an uns deren Bedeutung sichtbar machen, indem wir durch unseren Lebenswandel an allen diesen Bezeichnungen teilnehmen."[111]

Im Schlußteil seines kleinen Traktates über den Weg zur Vollkommenheit wendet Gregor seinen Grundgedanken der Nachahmung Christi mittels der Verwirklichung der Vielzahl seiner ἐπίνοιαι auf die bekannte Trias Gedanken, Worte, Werke an: „Wenn unser Leben, so wie es seinen Gang nimmt, uns zu einem dieser drei Dinge führt, so ist es jedenfalls richtig, bei jedem Wort, jedem Werk und jedem Gedanken genauestens diese göttlichen Begriffe, unter denen Christus gedacht und mit denen er benannt wird, vor Augen zu haben, damit keines unserer Werke, Worte und Gedanken sich aus dem Bannkreis dieser hohen Namen herausbewegt."[112]

So kann Gregor denn schließlich zusammenfassen: „Dies also ist meiner Meinung nach die Vollkommenheit im christlichen Leben, nämlich drinnen in der Seele, im Wort und in den äußeren Verrichtungen des Lebens an allen Bezeichnungen teilzuhaben, die den Namen ‚Christus' näher kennzeichnen, so daß jemand nach dem Segenswort des Paulus (vgl. 1 Thess 5,23) in sich vollständige Heiligung erlangt in unversehrtem Leib, Seele und Geist, indem er sich beständig von aller Vermischung mit dem Bösen fernhält."[113]

3. Beispiele

Der Weg zur christlichen Vollkommenheit besteht in der ‚Nachahmung' der ἐπίνοιαι Christi, der ‚Namen' unseres Heilandes. Nachdem dieser Grundgedanke unseres Werkchens erkannt ist, soll jetzt abschließend noch ein Blick auf Gregors nähere konkrete Ausführungen zu einzelnen dieser ἐπίνοιαι geworfen werden. Es versteht sich dabei von selbst, daß aus der großen Zahl von 30 von Gregor kommentierten ἐπίνοιαι nur einige wenige exemplarisch ausgewählt werden können.

Der Name ‚Christus' enthält in sich an allererster Stelle nach 1 Kor 1,24 die ἐπίνοιαι ‚Gottes Macht und Weisheit'. Was bedeutet es nun für Gregor konkret, diese beiden ‚Namen' ‚nachzuahmen'? Hier die Antwort:

„Für uns ist es zum Erwerb des Guten nicht frucht- und nutzlos, an Christus als ‚Macht' und ‚Weisheit' zu glauben. Was nämlich jemand im Gebet anruft und worauf er mit dem Auge seiner Seele blickt, das zieht er durch das Gebet auf sich herab. Und so wird an Macht dem inneren Menschen nach stark, wie der Apostel sagt (vgl. Eph

[110] De perfectione 5; GNO VIII,1; 181,16.
[111] De perfectione 14; GNO VIII,1; 209,23.
[112] De perfectione 14; GNO VIII,1; 210,11.
[113] De perfectione 15; GNO VIII,1; 212,17.

3,16), wer auf die Macht schaut – Christus ist Macht – und weise, wie das Buch der Sprichwörter sagt (vgl. Spr 2,2), wer die Weisheit anruft, die wiederum niemand anderes ist als der Herr. Wer also mit Christus, der Macht und Weisheit ist, den gleichen Namen hat, der wird auch nach seiner Macht benannt, insofern er gegen die Sünde Macht erhält, und er wird Weisheit in sich dadurch an den Tag legen, daß er das Gute wählt. Zeigen sich in uns Weisheit und Macht, das eine, indem wir das Gute wählen, das andere, indem wir das als gut Erkannte verwirklichen, dann erreicht unser Wandel die Vollkommenheit, die aus beidem besteht."[114]

Problemlos ist die ‚Nachahmung' einer ἐπίνοια wie ‚Frieden"[115] oder ‚Erlösung'[116], bei einer solchen wie ‚Abglanz der Herrlichkeit und Abbild der Substanz (Hebr 1,3)' ist natürlich keine ‚Nachahmung' möglich, und so gilt denn die oben gegebene Auskunft, statt nachzuahmen zu verehren. Zu dieser Verehrung führt Gregor durch tiefschürfende theologische Erörterung der genannten ἐπίνοιαι hin[117], nachdem er zunächst bemerkt hat: „Wenn Christus als ‚Abglanz der Herrlichkeit und Abbild der Substanz' (Hebr 1,3) bezeichnet wird, dann kommen wir mit diesen beiden Namen wieder auf Begriffe seiner anbetungswürdigen Größe zurück."[118]

Bei der ἐπίνοια ‚Schöpfer der Welten' (Hebr 1,3) geht Gregor zunächst auf die nutzlose Fragerei der Philosophen ein[119], bevor er auf die ‚Nachah-

---

[114] De perfectione 5; GNO VIII,1; 183,4.

[115] De perfectione 5; GNO VIII,1; 183,19: „Nachdem wir Christus als ‚Frieden' bestimmt haben, werden wir die Bezeichnung ‚Christ' dadurch als für uns zutreffend erweisen, daß wir durch Frieden in uns Christus in unserem Leben aufweisen. Er hat ‚die Feindschaft vernichtet', sagt der Apostel (Eph 2,16). Also dürfen wir diese Feindschaft in uns nicht wieder zum Leben erwecken, sondern müssen sie in unserem eigenen Leben als tot erweisen. Wir wollen nicht die Feindschaft, die von Gott zu unserem Heil getötet wurde, zum Verderben unserer Seelen durch Zorn und Nachtragen von gegen uns ausgeübtem Unrecht wieder auferstehen lassen, indem wir eine schlechte Auferstehung einer glücklicherweise toten Sache bewirken. Wenn wir Christus haben, der Friede ist, dann wollen wir in uns die Feindschaft töten, und so, was wir von ihm glauben, auch in unserem Leben verwirklichen ... Wenn der in unserem Innern stattfindende Kampf unserer Natur beseitigt ist, dann haben wir in uns Frieden geschaffen, ja sind wir Frieden und erweisen den Namen ‚Christen' an uns als zutreffend und gültig."

[116] De perfectione 5; GNO VIII,1; 185,11: „Wenn wir nun hören, daß Christus, der sich als Lösegeld für uns dahingegeben hat, ‚Erlösung' sei, dann wird uns mit diesem Wort deutlich gemacht, daß er uns dadurch die Unsterblichkeit schenkte, daß er für jede einzelne Seele gleichsam einen Preis zahlte, und daß er die von ihm aus dem Tod durch das Leben Erkauften zu seinem Eigentum erworben hat. Wenn wir also Knechte dessen sind, der uns erlöst hat, dann müssen wir unbedingt auf unseren Herrscher schauen, so daß wir nicht mehr für uns selber leben, sondern für ihn, der uns durch das Lösegeld seines Lebens zum Eigentum erworben hat. Denn wir sind nicht mehr unsere eigenen Herren, sondern, der uns beigestanden hat, ist Herr über sein Eigentum, und wir sind sein Besitz. Gesetz unseres Lebens ist also der Wille dessen, der über uns herrscht. Wie das Gesetz der Sünde in uns herrschte, als der Tod noch seine Herrschaft über uns ausübte, so müssen wir uns jetzt, nachdem wir Besitz des Lebens geworden sind, an die siegreiche Lebensform angleichen und dürfen uns nicht mehr vom Willen des Lebens abwenden und wiederum zum bösen Tyrannen unserer Seelen, ich meine dem Tod, überlaufen."

[117] De perfectione 5–6; GNO VIII,1; 187,12–189,17.

[118] De perfectione 5; GNO VIII,1; 187,12.

[119] De perfectione 7; GNO VIII,1; 189,16: „Paulus sagt auch, er trage das All durch sein mächtiges Wort (vgl. Hebr 1,3) und beseitigt damit die Ratlosigkeit derer, die sich geschäftig mit dem Unerforschlichen beschäftigen. Diese Leute suchen die Materie zu erklären und kommen mit ihrem geschäftigen Fragen an kein Ende: Woher kommt dem Immateriellen die Materie zu, fragen sie. Wie entsteht aus dem Nichtquantitativen das Quantitative und aus dem Gestaltlosen die Gestalt und aus dem Unsichtbaren das Sichtbare und aus dem Unbegrenzten das in seinen eigenen

mung' zu sprechen kommt: „Wir aber sollen hieraus lernen, auf den zu blikken, von dem die Seienden ihr Sein haben. Wenn wir nämlich von ihm ins Dasein gebracht wurden und in ihm Bestand haben, dann müssen wir unbedingt glauben, daß nichts der Erkenntnis dessen entgeht, in dem wir sind, von dem wir unseren Ursprung haben, in den hinein wir uns auflösen werden. Diesen Gedanken vor Augen vermeiden wir, wie es recht ist, die Sünde in unserem Leben. Wenn jemand nämlich glaubt, aus ihm, durch ihn und in ihm zu leben (Röm 11,36), wird er dann wagen, gerade den, der in sich das Leben eines jeden umfaßt, zum Zeugen eines davon abweichenden Lebens zu machen?"[120] In seinem Kommentar zu ‚Geistige Speise und geistiger Trank' (1 Kor 10,3–4) fällt dann eine Bemerkung, die auf Gregors Kenntnis der origenischen Polymorphie-Anschauung hinzudeuten scheint[121].

Bei der ἐπίνοια ‚Abbild des unsichtbaren Gottes' (Kol 1,15) findet Gregor bei der näheren Beschreibung dieses ‚Abbildes', das die Christen nachzuahmen haben, genauerhin bei der Beschreibung seiner Langmut (μακροθυμία), Akzente, die schon mittelalterliche Jesus-Frömmigkeit antizipieren. Da ist die Rede von „Schwertern, Knüppeln, Fesseln, Geißeln, mit der Rute geschlagenen Wangen, einem angespieenen Antlitz, einem sich den Schlägen darbietenden Rücken, einem gottlosen Gerichtshof, einer unerbittlichen Verurteilung, Soldaten, die die sinistre Verurteilung in vollen Zügen genießen, mit Spott, ironischen Bemerkungen, Beschimpfungen, aber auch mit

---

Ausmaßen Umgrenzte? Und wenn es für das Einfache und Nichtzusammengesetzte keine Qualität gibt, so fragen sie weiter, wieso ist dann die Materie von ihren Qualitäten umschlungen? Alle diese Fragen und noch weitere löst der Apostel mit einem einzigen Satz, indem er sagt, daß das Wort alles mit dem Spruch seiner Macht vom Nichtsein zum Sein befördert. Denn alles, sowohl was mit Materie verbunden ist, als auch was eine immaterielle Natur erlangt hat, hat einen einzigen Grund für sein Bestehen, nämlich das Wort der unaussprechlichen Macht."

[120] De perfectione 7; GNO VIII,1; 190,7.

[121] De perfectione 7; GNO VIII,1; 191,11: „Bei dem Gesagten muß man die Fähigkeit des Wortes vor Augen haben, die Seele ihrem Bedürfnis entsprechend zu nähren. Sie empfängt die von diesem Wort ausgehende Gnade gemäß der Andeutung des Propheten, der mit ‚Ort der Weide' und ‚Wasser der Erquickung' (Ps 23,2) auf den den Erschlafften vom Wort zukommenden Trost dunkel hinweist." – In diesem Zusammenhang ist auf zwei weitere Texte im Werk Gregors von Nyssa hinzuweisen, in denen ebenfalls auf die Polymorphie angespielt wird. Im ersten Text, Vita Moisis 337; GNO VII,1; 76,23ff. schildert Gregor zunächst die Eigenschaften des vom Himmel gefallenen Mannas: Das Manna war eine Nahrung, „die zugleich mannigfaltig als auch ein und dieselbe war. Vom Ansehen her war sie ein und dieselbe, ihre innere Beschaffenheit aber war verschieden und richtete sich jeweils nach dem Verlangen eines jeden einzelnen." Dann erklärt er dieses Manna zum Typos, zum Vor-Ausbild des Wortes Gottes: „Du erkennst die wahre Natur dieser Nahrung im Bild der Geschichte, daß nämlich das Brot, das da vom Himmel herabsteigt, nicht etwas Unkörperliches ist … Den Körper dieses Brotes haben nicht Saat und Ackerland hervorgebracht, sondern die Erde, die unverändert blieb, wurde voll von dieser göttlichen Nahrung gefunden, an der die Hungrigen teilnehmen, schon im voraus durch dieses Wunder auf das Geheimnis der Jungfrau verwiesen. Dieses Brot nun, das nicht aus der Erde gewonnen wird, ist das Wort, das seine Kraft mannigfach verändert, entsprechend dem Verlangen derjenigen, die es zu sich nehmen. Das Wort weiß nicht nur Brot zu sein, sondern auch Milch zu werden und Fleisch und Gemüse und was immer dem Aufnehmenden zukommt und wunschgemäß ist, wie uns Paulus der Apostel Gottes lehrt, der uns diesen Tisch vorgesetzt hat, indem er den ziemlich Vollkommenen sein Wort wie eine feste und fleischige Speise, der Schwächeren wie Gemüse und den Kindlichen wie Milch darreicht." – Nicht ganz so deutlich im Sinne der Polymorphie-Anschauung ist der Passus aus *Adversus Appollinarem ad Theophilum*, GNO III,1; 123,1–19.

Rohrschlägen, Nägeln, Galle und Essig und all den anderen schrecklichen Dingen, die ohne eine Verschuldung seinerseits über unseren Herrn gekommen sind, genauer mit denen man seine vielfältigen Wohltaten vergalt."[122]

„Wie man sich gegenüber den Gegnern verhalten muß, dürfte sich leicht aus diesen knappen Bemerkungen ergeben und als Hilfe zur Erkenntnis der Wahrheit genügen. Wie die genannten Begriffe aber zu einem tugendhaften Leben beitragen können, das wollen wir jetzt noch kurz erörtern."[123] So oder ähnlich heißt es, wenn Gregor seine theologischen Darlegungen abschließt – im vorliegenden Fall Abwehr arianischer Auslegung der ἐπίνοια Erstling der ‚Entschlafenen' (1 Kor 15,20) – um zum eigentlichen Thema seines Kommentars, der Nachahmung der Namen überzuleiten. Zitieren wir zum Schluß unserer Auswahl von Kommentaren zu den ἐπίνοιαι Christi noch, was Gregor zu ‚Mittler zwischen Gott und den Menschen' (1 Tim 2,5) notiert, weil hier noch einmal der wichtige Terminus ‚nachahmen' vorkommt: „Wie der ‚Erstling' des ‚Teiges' (vgl. Röm 11,16) auf Grund seiner Reinheit und Leidenschaftslosigkeit dem wahren Vater und Gott zugeeignet wurde, so werden auch wir, der ‚Teig', auf ähnlichen Wegen dem Vater der Lauterkeit dadurch anhangen, daß wir die Leidenschaftslosigkeit und die Lauterkeit des Mittlers, soweit wie immer möglich, nachahmen."[124]

Aus dem Vorstehenden dürfte deutlich geworden sein, daß der Schlüssel zum Verständnis von Gregors *De perfectione* sowohl im Formalen als auch im Inhaltlichen in der Epinoiailehre des Origenes zu suchen ist. Was mit Nachahmung der ‚Namen Christi' gemeint ist, kann nicht vom späteren, mittelalterlichen Begriff der Nachahmung Christi her verständlich gemacht werden, sondern ausschließlich von der vorausgehenden Tradition der origenischen ἐπίνοιαι her. Der Traktat *De perfectione* stellt ein wichtiges Zeugnis für die Rezeption der origenischen Epinoiailehre dar, er dokumentiert sowohl die Kontinuität mit dem genialen Alexandriner als auch die neuen Akzente, die die Kappadokischen Väter in diese Lehre eintrugen. Sah Origenes das Heil noch in eben diesen vielen Namen Christi geschenkt, so sind sie für Gregor von Nyssa nicht nur Heilsgabe, sondern auch ein aszetisches Programm, eben Tugenden, die nachzuahmen sind. Um den kappadokischen Vätern gerecht zu werden und ihre Neuakzentuierung richtig einzuschätzen, ist zu beachten, daß sie weder mit der Verwendung der ἐπίνοιαι in der dogmatischen Kontroverse noch mit ihrer Konzeption derselben als nachzuahmenden Tugenden die Fußstapfen des Origenes verlassen. Denn auch der Alexandriner benutzte sowohl in seinem Johanneskommentar als auch in seinem *De principiis* die Zubenennungen Christi, um bestimmte häretische Positionen zu bekämpfen, und er sah in ihnen selbstverständlich Tugenden, die die Christen sich anzueignen haben.

---

[122] De perfectione 8; GNO VIII,1; 196,20.
[123] De perfectione 11; GNO VIII,1; 202,19.
[124] De perfectione 12; GNO VIII,1; 206,9.

ThPh 73 (1998) 29–45

Der Glaube vor dem Forum der Vernunft

Ein Blick auf Schleiermachers „Glaubenslehre“ [1]

Von Wilhelm Christe

Die christliche Theologie als die methodisch kontrollierte Reflexion des christlichen Glaubens hat eine doppelte Aufgabe: die im Binnenraum und die im Außenraum des Glaubens. In der ersten Aufgabenstellung geht es darum, mit den Mitteln begrifflichen Denkens den Glauben „von innen heraus“ zu verstehen und seine innere Mitte, seine innere Logik und Plausibilität herauszuarbeiten. Man könnte diese Aufgabenstellung die dogmatisch-hermeneutische nennen. Untrennbar, aber doch unterschieden von ihr ist die Funktion der Theologie im Außenraum des Glaubens: Hier gilt es, eine Brücke zu den (noch) Nichtglaubenden und zur allgemein menschlichen Vernunft zu schlagen. Es soll der Glaube sowohl als menschlicher Akt als auch seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach vor dem außertheologischen Denken zwar nicht bewiesen, aber doch als Glaube verantwortet und mit ihm vermittelt werden. Hier wird deshalb gefragt, wie der Glaube mit dem, was die Vernunft von sich aus in Frage und Antwort über Sinn, Bestimmung und Erfüllung des Menschen zu sagen weiß, zusammenhängt. Dabei kommt die Aufforderung zu solcher Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft nicht nur von außen, sondern auch aus dem Inneren des Glaubens selbst: Der Glaube will kein blinder, irrationaler Akt sein, sondern ein Akt des ganzen Menschen, also auch seiner Vernunft. Insofern kann nicht ungeklärt bleiben, wie beide sich zueinander verhalten. Weiter möchte dieser Glaube aufgrund seiner universalen Sendung in die Welt alle Menschen erreichen, so daß die Aufgabe denkerischer Vermittlung zu den (noch) Nichtglaubenden nicht zu umgehen ist.

In den folgenden Ausführungen soll es um die Konzeption Friedrich Schleiermachers (1768–1834)[2] gehen, mit der er (im Unterschied zur mehr

---

[1] Um Anmerkungen erweitertes Referat, das am 25.1.1997 im Rahmen einer Schleiermacher-Tagung der katholischen Akademie Rabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod) gehalten wurde.

[2] Angeführt werden folgende Werke Schleiermachers: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hrg. von *M. Redeker*, 2 Bde, Berlin ^{7}1960 (zit. mit bloßer Band- und Seitenangabe); Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Krit. Ausgabe hrg. v. *H. Scholz*, Darmstadt ^{5}1982 (= KD; zit. nach Paragraphen); Theologische Enzyklopädie (1831/32), Nachschrift D. F. Strauß (SchlA 4), hrg. v. *W. Sachs*, Berlin/New York 1987 (= ThEnz); Über seine Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke, in: Schleiermacher-Auswahl, hrg. v. *H. Bolli*, München/Hamburg 1968, 120–175 (= An Lücke I bzw. II); Der Brief Schleiermachers an Jacobi, ZThK 68 (1971), 208–211 (= An Jacobi); Dialektik, hrg. v. *R. Odebrecht* (1942), Nachdruck Darmstadt 1976 (= DialO); Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833), hrg. v. *A. Arndt*, Hamburg 1988 (= DialA). – Zur Einordnung der vorliegenden Schleiermacher-Interpretation in den Versuch einer Gesamtsicht seiner Theologie vgl. *W. Christe*, Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie F. Schleiermachers (FTS 50), Frankfurt a. M. 1996.

dogmatisch-hermeneutischen) diese fundamentaltheologisch zu nennende Aufgabe der Theologie im Außenbereich wahrgenommen hat. Sein diesbezüglicher Entwurf kann als der Prototyp einer neuzeitlichen, anthropologisch gewendeten Theologie gelten. In ausgereifter Fassung liegt er in der Einleitung zu der 1830/31 erschienenen 2. Auflage von Schleiermachers Dogmatik, der sog. „Glaubenslehre", vor. In einem *ersten Abschnitt* soll Schleiermachers Vermittlungsmodell von christlichem Glauben und philosophischer Vernunft vorgestellt werden. Ein *zweiter Abschnitt* wird diesen Vermittlungsversuch einer kritischen Prüfung unterziehen. Und zwar in doppelter Hinsicht: Einmal im Blick auf das, was vermittelt werden soll, also den Glauben selbst. Ist er wirklich vermittelt worden oder bleiben nicht zentrale Bereiche des Glaubens unterbestimmt oder gar ausgeklammert? Zum andern aber in Hinsicht auf das zur Vermittlung in Anspruch genommene philosophische Denken: Ist dieses für die Vermittlungsleistung geeignet oder weist es nicht Verengungen, Verkürzungen und bisher ungenutzte Möglichkeiten auf, die gerade in seiner Begegnung mit dem christlichen Glauben offenbar werden? Denn klar ist: So sehr der christliche Glaube sich vor dem Forum der Vernunft ausweisen soll, so ist doch zu fragen: vor dem Forum welcher Vernunft? Die Vernunft ist immer erst auf dem Weg zu sich selbst, zu ihrer eigenen Wahrheit und Weite, weg von ihren Verengungen und Verfremdungen. Und deshalb kann es sein, daß solche Verengungen und Verfremdungen der Vernunft gerade in der Begegnung mit dem Glauben manifest werden, ja die Vernunft allererst durch den Glauben zu ihrer eigenen Vernünftigkeit und Autonomie geführt wird. So wie es eine berechtigte Theologiekritik der Philosophie gibt, so gibt es auch eine legitime Philosophiekritik der Theologie[3]. Schleiermacher selbst hat gesehen, daß nicht jedes philosophische Denken zur Vermittlung des Glaubens geeignet ist, sondern es bestimmten Mindestanforderungen genügen muß[4].

I.

Schleiermacher hat die Aufgabe der Verantwortung des christlichen Glaubens vor dem Forum der Vernunft in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" einer eigenen theologischen Disziplin anvertraut, der sog. „philosophischen Theologie."[5] Stellt Theologie insgesamt das Ensemble derjenigen „Kenntnisse und Kunstregeln" bereit, die zu „einer zusammenstimmenden Leitung der christlichen Kirche" (KD § 5) erforderlich sind, so hat hierbei die philosophische Theologie die Aufgabe, eine Wesensbestimmung des Christentums zu liefern. Zu dieser gelangt sie aber

[3] Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 50–66; *Th. Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: *E. Schockenhoff, P. Walter* (Hrg.), Dogma und Glaube. FS W. Kasper, Mainz 1993, 165–192, hier 175 f.

[4] Vgl. I 155 f; KD §§ 167, 214, 240; ThEnz 204 f, 230–233.

[5] Vgl. dazu *M. Rössler*, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (SchlA 14), Berlin/New York 1994.

weder rein spekulativ noch rein empirisch, sondern in einer produktiven Korrelation apriorischer und geschichtlicher Momente, die Schleiermacher „kritisches Verfahren" nennt (KD § 32)[6]. Als solche ist sie von der Dogmatik unterschieden, die – der historischen Theologie zugehörend – nur eine empirische Analyse und Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins darstellt[7]. Die philosophische Theologie hat demgegenüber zum Ziel, „sowohl das Wesen desselben [sc. des Christentums] in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen, als auch das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes zu verstehen" (KD § 21; vgl. § 33). Zunächst geht es also darum, die Frömmigkeit oder Religiosität samt ihrer Tendenz zur Sozialisation als ein konstitutives Moment menschlichen Geistes nachzuweisen (KD § 22). Hier lehnt sich die philosophische Theologie an die philosophisch-spekulative Disziplin der Ethik an[8]. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, wie sich diese religiöse Anlage zu verschiedenen Religionen zu differenzieren vermag, wozu auf die Religionsphilosophie zurückzugreifen ist (KD § 23). Diese stellt eine kritische Disziplin dar, d. h. sie eruiert die verschiedenen Religionstypen durch die Kombination deduktiver und geschichtlicher Daten. Von hier aus ist dann in einem dritten Schritt das spezifische Wesen des Christentums zu bestimmen (KD § 24). In diesem Arbeitsschritt ist die philosophische Theologie Apologetik[9], d. h. das Wesen des Christentums nach außen, gegen andere Religionen oder gar areligiöse Positionen abgrenzend und verteidigend (KD § 39, ThEnz 41–44). Auch hier werden wieder spekulative und geschichtliche Momente kombiniert (KD §§ 32, 37).

Schleiermacher hat den beschriebenen Dreischritt zur Wesensbestimmung des Christentums und damit den Hauptteil der philosophischen Theologie[10] in der Einleitung zur „Glaubenslehre" inhaltlich ausgeführt.

---

[6] Dieses Verfahren besteht in der Subsumtion des empirisch Gegebenen unter deduktiv erhobene Allgemeinbegriffe, eine Operation, die sich dann an der Fülle der Einzelphänomene immer wieder bewähren muß. Vgl. I 12f; KD §§1 27, 59; ThEnz 23f, 34, 65f, 68. – Zum kritischen Verfahren bei Schleiermacher siehe *Rössler* 31–44, 78–94; *M. Schröder*, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (BHTh 96), Tübingen 1996, 124–183.

[7] Dogmatik ist die „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (I 119).

[8] Unter Ethik versteht Schleiermacher nicht primär eine Begründung sittlichen Sollens, sondern eine Strukturtheorie geschichtlicher und kultureller Phänomene. Nach KD § 35 stellt sie die „Wissenschaft der Geschichtsprinzipien" dar, nach I 14 die „spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit".

[9] Inhaltlich ist die Apologetik natürlich ein (auf das Christentum konzentrierter) Teilbereich der Religionsphilosophie, der nur innerhalb der christlichen Theologie als Subdisziplin der philosophischen Theologie geführt wird. In letztgenannter Hinsicht werden die von der Apologetik aus Ethik und Religionsphilosophie entlehnten Elemente dann zu Teilen der Apologetik. Vgl. *Rössler* 158ff.

[10] Da das Christentum geschichtlich nur in verschiedenen Modifikationen seines Wesens, den Konfessionen, gegeben ist, hat die Apologetik jeweils auch das Spezifische derjenigen Konfession zu bestimmen, aus der heraus sie betrieben wird. Vgl. KD §§ 36, 50–53; I 134–142. Darüber hin-

Erkennbar wird das daran, daß er hier (explizit freilich erst in der 2. Auflage) die Schritte zur Wesensbestimmung des Christentums als „Lehnsätze" aus der Ethik, der Religionsphilosophie und der Apologetik kennzeichnet. Schleiermacher führt also exakt das in der „Kurzen Darstellung" anvisierte Programm durch. Der dafür erforderliche Argumentationsgang, wie er in den genannten „Lehnsätzen"[11] zurückgelegt wird, sei jetzt im einzelnen nachvollzogen[12].

Schleiermacher bestimmt die Religiosität – oder wie er sagt: die Frömmigkeit – als eine „Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins" (I 114). Frömmigkeit ist daher weder ein Wissen um etwas – und sei es auch um mich selbst – noch ein Wollen oder Handeln. Als Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein ist sie vielmehr eine unmittelbare, d. h. nicht gegenständliche Weise der Selbsthabe, des Sich-selbst-Gegenwärtigseins – und zwar in einer spezifischen Bestimmtheit und Befindlichkeit. Dabei ist das das Gefühl Verursachende, es Bestimmende im Gefühl in einer nicht-gegenständlichen Weise „mitgesetzt". Das Spezifische des frommen, religiösen Gefühls im Unterschied zu anderen Gefühlen besteht darin, „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind" (I 23).

Um diese Aussage zu begründen, geht Schleiermacher von einer doppelten Erfahrung aus, die wir ebenfalls im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein machen: die Erfahrung des „Sichselbstsetzens" und die des „Sichselbstnichtsogesetzthabens", die des „Seins" und die des von außen „Irgendwiegewordenseins" (I 24). Schleiermacher spricht auch vom Gefühl der Freiheit, mit der wir uns selbst und die Dinge in der Welt bestimmen, und vom Gefühl der Abhängigkeit, mit der die Dinge der Welt ihrerseits auf uns einwirken. Der Mensch ist also fundamental durch die Struktur der Selbsttätigkeit und der Empfänglichkeit, der Freiheit und der Abhängigkeit geprägt. Entscheidend ist nun, daß im Verhältnis zur Welt, d. h. zu den Dingen, aber auch zu den Mitmenschen, Freiheit und Abhängigkeit immer relativ, nie absolut sind. In jeder Freiheit ist daher auch Abhängigkeit und in jeder Abhängigkeit auch Freiheit partiell mitgesetzt[13].

Weil der Mensch fundamental durch die Struktur der Freiheit und Abhängigkeit bestimmt ist, deshalb ist für Schleiermacher ein schlechthinniges, absolutes Freiheitsgefühl generell nicht möglich. Denn all unsere Freiheit

---

aus gehört zur philosophischen Theologie auch die Polemik, welche das Wesen des Christentums bzw. einer Konfession als kritischen Maßstab gegen Fehlentwicklungen innerhalb der Kirche zur Geltung bringt. Vgl. KD §§ 40f, 54–62; I 127–134.

[11] „Lehnsätze" heißen sie deshalb, weil ihre Bezugswissenschaften selbst nicht der Dogmatik angehören. Dies weist nochmals auf den nicht-dogmatischen, fundamentaltheologischen Charakter der umrissenen Aufgabe hin.

[12] Zum folgenden vgl. auch *Schröder,* bes. 12–55, der seinen Ausführungen allerdings die 1. Auflage der „Glaubenslehre" zugrunde legt.

[13] Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist prinzipiell ein Verhältnis der „Wechselwirkung" (I 26).

bleibt an Empfänglichkeit gebunden. Dagegen folgt aus der Duplizität von Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl ipso facto das Gegebensein eines Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit:

> „Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten." (I 28)

Gerade an der Duplizität von Freiheit und Abhängigkeit geht der menschlichen Freiheit also auf, daß sie endlich und sich selbst vorgegeben ist, daß sie sich nicht selbst dazu bestimmt hat, frei zu sein, sondern radikal „von anderwärts her", d. h. schlechthin abhängig ist.

Wenn Schleiermacher das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Gottesbewußtsein identifiziert, als Bewußtsein unserer Beziehung zu Gott, dann ist dies eine zwar notwendige, aber sekundäre reflektierende, sprachliche Vermittlung der ursprünglichen Erfahrung[14]. In jedem Gefühl wird ja ungegenständlich, unthematisch dessen „Woher" miterfahren, das in einem zweiten Schritt auch benannt werden kann – als das, „worauf wir unser Sosein zurückschieben" (I 24, 30). Gott wird daher im Gefühl erfahren als „das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins" (I 28). Im Unterschied zu den gegenständlichen Korrelaten der Weltgefühle ist Gott radikal welttranszendent, ungegenständlich. Denn wäre er dies nicht, so wäre ja eine Gegenwirkung auf ihn möglich und die Abhängigkeit nicht absolut. Und deshalb ist auch eine „Offenbarung", eine „Selbstmitteilung" Gottes allein im Gefühl, im unmittelbaren Selbstbewußtsein möglich, weil dieses eine unmittelbare, nicht-objektivierende Wahrnehmungsweise darstellt (I 30). Dabei denkt Schleiermacher Gott nicht nur als das „Woher" des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und des frei-abhängigen menschlichen Daseins, sondern auch als das „Woher" der ganzen Welt. Die Welt ist in die schlechthinnige Abhängigkeit einbezogen. Allein im Menschen aber kommt diese Abhängigkeit zum Bewußtsein, und in dem Maße, in dem sie das tut, ist der Mensch fromm, religiös (ebd.).

Schleiermacher hebt bei seiner anthropologischen Grundlegung der Frömmigkeit auf die Ursprünglichkeit der Religion ab. Die religiöse Gotteserfahrung und Gottesgewißheit ist nicht abhängig von einem vorgängigen Wissen von Gott bzw. einem philosophischen Gottesbegriff, an dem sich dann das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit festmachte. Vielmehr ist es umgekehrt: An erster Stelle steht die religiöse Erfahrung schlechthinniger Abhängigkeit, als deren Implikat der Gottesbegriff sich dann ergibt

[14] Beide Momente – den sekundären und doch notwendigen Charakter der Gottesvorstellung – bringt Schleiermacher zum Ausdruck, wenn er sie die „unmittelbarste Reflexion" über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nennt: I 29 f.

und fortschreitend denkerisch entfaltet werden kann. Die Möglichkeit philosophischen Nachdenkens über Gott ist damit nicht negiert, nur sind der religiöse Glaube und seine theologische Reflexion davon unabhängig.

Schleiermacher leitet – so kann man den dargelegten Gedankengang zusammenfassen – das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bzw. das Gottesbewußtsein in einer transzendentalphilosophischen Reflexion als für die Konstitution endlicher Vernunft bzw. endlicher Freiheit notwendig ab. Im Vollzug des Weltverhältnisses in Freiheit und Abhängigkeit ist die Erfahrung absoluter Abhängigkeit von Gott eo ipso mitgesetzt. Das Gottesbewußtsein ist eine Wesensanlage, ein „Existential" des Menschen[15].

Freilich ist das bis jetzt eruierte Gottesbewußtsein für Schleiermacher noch abstrakt und nicht konkret faßbar. Es läßt sich vor allem nicht in zeitlich unterschiedene Momente aufteilen, da es „ein ganz einfaches" ist und „immer sich selbst gleich" (I 34). Dies gründet letztlich darin, daß das in diesem Gefühl mitgesetzte Korrelat – nämlich Gott – radikal ungegenständlich, nicht raum-zeitlich ist. All das widerspricht aber der realen religiösen Erfahrung, in welcher der Gottesbezug gerade zeitlich differenziert erfahren wird – in unterschiedlicher Intensität und unterschiedlicher inhaltlicher Qualifizierung. Damit das Gottesbewußtsein zum „wirklichen zeiterfüllenden Bewußtsein" (I 37) wird und „Begrenztheit und Klarheit" (I 36) gewinnt, muß es mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein, d. h. mit all jenen Gefühlen, deren Korrelat ein innerweltlich Begegnendes ist, eine Verbindung eingehen und auf sie bezogen werden. Darin besteht gerade die Frömmigkeit: daß die Welterfahrung auf das Gottesbewußtsein hingeordnet, „relativiert", in ihrer schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott gesehen wird, und daß gerade so das Gottesbewußtsein seine inhaltliche und zeitliche Konturiertheit erhält. „Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmer ist es." (I 36)

Hiermit ist für die Theologie Schleiermachers eine wichtige Weichenstellung getroffen, die auch für seine positive Verhältnisbestimmung von Glaube und Kultur wegweisend ist: Frömmigkeit, Religiosität besteht in der Hinordnung und Relativierung aller Selbst- und Welterfahrung auf das Gottesbewußtsein. Nicht im Exodus, im Rückzug aus der Welt gelangt sie zur Vollendung, sondern darin, daß der rezeptive und aktive Umgang mit der Welt fortschreitend von ihr bestimmt und durchdrungen wird.

Ein Gedanke ist noch nachzutragen, weil er in der Folge wichtig werden wird: Das sinnliche Selbstbewußtsein oder Weltbewußtsein ist wesentlich

[15] I 41 spricht von einem „wesentlichen Element der menschlichen Natur", An Lücke I, 126 von einem „unmittelbaren Existentialverhältnis". I 30 ist von einer „ursprünglichen Offenbarung Gottes" im Selbstbewußtsein die Rede, und nach I 175 ist die „Richtung auf das Gottesbewußtsein" von der „Intelligenz in ihrer subjektiven Funktion" (= Gefühl) unabtrennbar.

durch den „Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen oder der Lust und Unlust" (I 37) bestimmt. Durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein erhält das Gottesbewußtsein daran Anteil. Nicht, daß es einfach die Wertung des sinnlichen Selbstbewußtseins im Blick auf Lust und Unlust, Freude und Schmerz übernimmt. Sondern Lust und Unlust, Freude und Schmerz stellen sich für das Gottesbewußtsein danach ein, ob das sinnliche Selbstbewußtsein, also eine bestimmte Welterfahrung, sich leicht oder schwer mit ihm verbindet, sei sie nun in sich betrachtet Freude oder Schmerz (I 38). Genau dieses leichte bzw. gehemmte Hervortreten des Gottesbewußtseins in der Welterfahrung wird Schleiermacher später Gnade bzw. Sünde nennen[16].

Die „Lehnsätze aus der Ethik" finden ihren Abschluß in dem Gedanken, daß das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit „wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur" (I 41) auch Grundlage einer Gemeinschaft wird. Aufgrund des Gattungsbewußtseins hat jeder Mensch sowohl das Bedürfnis, seinen Gefühlen in Gesichtsausdruck, Gebärde, Ton und Wort Ausdruck zu verschaffen, als auch das Verlangen, die Gefühle anderer in sich aufzunehmen. So kann es geschehen, daß wir wechselseitig durch Mitteilung und „lebendige Nachbildung" (I 43) Gefühle in uns erregen. Und gerade vom Gottesbewußtsein weiß jeder, daß es „durch die mitteilende und erregende Kraft der Äußerung zuerst in ihm [...] geweckt worden" (ebd.) ist. So sehr das Gottesbewußtsein im Menschen wesensmäßig angelegt ist, so bedarf es doch der äußeren Anregung und Entfachung. Die so entstehende Gemeinschaft des religiösen Gefühls ist für Schleiermacher einerseits eine „ungleichmäßig fließende", die sich in vager Form und in unterschiedlichen Graden auf alle Menschen erstreckt, andererseits aber eine „bestimmt begrenzte" (I 41), wenn sie aufgrund natürlicher Verbindungen (Familie, Stamm, Nationalität, Sprache, Sitte) und aufgrund der vorwiegenden Konzentration des Gottesbewußtseins auf ein bestimmtes sinnliches Datum feste Form annimmt, d. h. zur bestimmten Religionsgestalt und Kirche wird.

Die nun folgenden „Lehnsätze aus der Religionsphilosophie" beschäftigen sich mit den Differenzierungsmöglichkeiten innerhalb der allgemein religiösen Anlage. Ab jetzt bedient sich Schleiermacher des kritischen Verfahrens, d. h. inhaltliche Aussagen werden durch eine schöpferische Korrelation von spekulativen und empirischen Daten gewonnen.

Schleiermacher sieht zwei Möglichkeiten, die allgemeine religiöse Anlage zu spezifizieren: einmal nach verschiedenen Entwicklungs- bzw. Vollkommenheitsstufen, zum andern durch verschiedene Arten auf einer, hier spe-

[16] Schleiermacher stellt im Grunde schon hier die Kategorien für die Christologie bereit. Es ergibt sich nämlich das Postulat, daß das Gottesbewußtsein in jedem Moment „leicht" und – auf die Gesamtheit der Momente bezogen – kontinuierlich hervortrete (I 38f). Genau dies ist im Leben Christi zuhöchst realisiert. Vgl. *Schröder* 65f.

ziell der höchsten Stufe. Die erste Differenzierungsmöglichkeit ergibt sich aus dem Grad der Unterscheidung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit vom sinnlichen Selbstbewußtsein oder von Gott und Welt. Diese Unterscheidung ist noch unvollkommen durchgeführt, wenn das „Woher" der schlechthinnigen Abhängigkeit selbst nach Art eines innerweltlich Begegnenden gedacht wird. Dies geschieht für Schleiermacher im Fetischismus, wo einem „Götzen" innerhalb eines beschränkten Gebietes Einfluß und Macht eingeräumt wird, aber auch im Polytheismus, wo die gesamte Wirklichkeit auf eine Vielzahl von Göttern zurückgeführt wird. Erst im Monotheismus sind sinnliches und höheres Selbstbewußtsein klar unterschieden und können so in der rechten Weise aufeinander bezogen werden: Alles Endliche, die gesamte Wirklichkeit steht in der Abhängigkeit von einem Prinzip, das eben deshalb selbst nicht nach Art der Weltwirklichkeit verstanden werden darf. Allein im Monotheismus wird das „Woher" der schlechthinnigen Abhängigkeit in radikaler Einheit und Universalität begriffen. Schleiermacher sieht ihn in den drei großen Religionen von Judentum, Christentum und Islam verwirklicht, am reinsten im Christentum.

Die zweite Differenzierungsmöglichkeit – nach verschiedenen Arten innerhalb einer Entwicklungsstufe – untersucht Schleiermacher primär auf der monotheistischen Ebene. Hier ergibt sich die Unterscheidung von teleologischer und ästhetischer Frömmigkeit, von sittlicher und Naturreligion. Unterscheidungspunkt ist die wechselseitige Unter- bzw. Überordnung der mehr aktiven und mehr passiven Gefühlsmomente im Blick auf das Gottesbewußtsein. In der teleologischen, sittlichen Religionsform verbindet sich ein passiver, d. h. mehr durch das Bestimmtsein von außen geprägter Gefühlsmoment nur insofern mit dem Gottesbewußtsein, als er in einen tätigen, vorwiegend durch Freiheit bestimmten übergeht, mithin Veranlassung zu einem aktiven Tun wird, wobei das Gottesbewußtsein als „Impuls" (I 61) wirkt. Die Religiosität, das Gottesbewußtsein ist hier bezogen auf eine „sittliche Aufgabe" (ebd.), auf die „Idee einer Gesamtheit sittlicher Zwecke" (I 62). Umgekehrt verbindet sich in der ästhetischen Frömmigkeitsform ein aktiver Gefühlsmoment nur dann mit dem Gottesbewußtsein, wenn er nochmals als Ergebnis des allgemeinen Naturzusammenhangs begriffen wird, der dann seinerseits als in der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott gründend aufgefaßt wird.

Unter den monotheistischen Religionen sieht Schleiermacher den teleologischen Typus im Christentum am reinsten ausgeprägt, von dem gilt: „Was irgend auf diesem Gebiete Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Tätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorstellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebnis aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Christentum [...] immer so fremd geblieben ist." (I 63) Ebenso ist das Judentum dem teleologischen Typus zuzuordnen, ist hier doch „die vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens" (ebd.), freilich in

minder vollkommener Weise, insofern der Anstoß zum sittlichen Tun hier primär in der Form göttlicher Belohnungen und Strafen gegeben ist. Der Islam dagegen gehört der ästhetischen Frömmigkeitsart zu, „da diese Gestaltung der Frömmigkeit in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe kommt" (ebd.).

Um nun noch Judentum und Christentum voneinander abheben und so das spezifische Wesen des Christentums herausarbeiten zu können, rekurriert Schleiermacher auf Individualisierungsmerkmale, die besonders die höher entwickelten Religionen kennzeichnen: Jede von ihnen erhält ihre äußere Einheit durch einen historischen Ausgangspunkt und ihre innere Einheit durch eine eigentümliche Ausprägung all dessen, was den Glaubensweisen derselben Art und Abstufung gleichermaßen zukommt. Jede komplexere Religion hat also eine Stifterpersönlichkeit, an welche die religiöse Gemeinschaft geschichtlich gebunden ist. Und alle Elemente, die dieser Religion zukommen – also etwa Monotheismus und teleologische Ausrichtung – liegen in einer spezifischen Abwandlung und Färbung vor, indem ein sinnliches Datum, mit dem sich das Gottesbewußtsein verbindet, für alle anderen konstitutiv wird. Je höher eine Religionsform steht, desto ausgeprägter sind äußere und innere Einheit und in desto engerem Zusammenhang stehen beide.

Jetzt sind die Elemente bereitgestellt, damit die „Lehnsätze aus der Apologetik" eine Wesensbeschreibung des Christentums geben können: „Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung." (I 74) Die erste Hälfte des Satzes ordnet das Christentum nochmals dem Monotheismus und der ethischen Religion zu. Das es von dem ihm koordinierten Judentum Unterscheidende ist der geschichtliche Ursprung in Jesus von Nazareth und die alles andere bestimmende Zentralidee der Erlösung. Und zwar so, daß äußere und innere Einheit engstens verbunden sind: Jesus ist der Stifter einer religiösen Gemeinschaft gerade dadurch, daß er der Erlöser ist.

Ausgangspunkt für die Bestimmung des Erlösungsbegriffs ist ein schon bekannter Sachverhalt: Durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein gewinnt das Gottesbewußtsein Anteil an den Gefühlen der Lust und Unlust, der Förderung und Hemmung. Momente des sinnlichen Selbstbewußtseins können sich nämlich leicht oder nur schwer mit dem Gottesbewußtsein einigen, was eben als Lust bzw. Unlust, Förderung bzw. Hemmung in bezug auf das religiöse Leben erfahren wird. Das Christentum geht nun davon aus, daß das Gottesbewußtsein des Menschen zunächst einmal unerlöst ist, d. h. die Beziehung der Welterfahrung auf die Abhängigkeit von Gott sich nicht oder nur schwer einstellen will. In der Welterfahrung wird der Gottesbezug immer schon unterdrückt und niedergehalten. Schleiermacher nennt dies – da auf eine schuldhafte Tat des Menschen zurückge-

hend – den Zustand der Sünde, die er freilich nicht als völliges Erloschensein des Gottesbewußtseins, sondern nur als „nicht vorhandene Leichtigkeit [...], das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten" (I 77), versteht.

Es ist nun Christus, der im Menschen die Erlösung bewirkt, d. h. das Gottesbewußtsein befreit, so daß es die aktive und passive Welterfahrung wieder mehr und mehr auf Gott zu „relativieren" vermag. Christus ist deshalb der Erlöser, weil er selbst ein schlechthin kräftiges, alle Welterfahrung dominierendes und daher selbst nicht erlösungsbedürftiges Gottesbewußtsein besitzt[17]. Das, worauf der Mensch angelegt ist, nämlich Subjekt des Gottesbewußtseins zu sein, ist in Christus vollkommen aktualisiert. Er stellt das „Urbild des Gottesbewußtseins"[18] dar. Dabei ist es die durch die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, vermittelte Begegnung mit diesem Urbild, welche das eigene Gottesbewußtsein befreit, „entfacht" und so zunehmend in den Zustand des Erlöstseins, in den Zustand der Gnade überführt (II 21 f). Der Glaubende wird so mehr und mehr zum Abbild Christi. Gnade ist dieses Neuwerden deshalb, weil es vom Menschen allein, ohne erlösende Einwirkung Christi, nicht zu erreichen wäre. An Christus glauben heißt, in ihm die Ursache für die fortschreitende Befreiung des eigenen Gottesbewußtseins zu erkennen, so wie der Glaube an Gott sich auf das im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl verursachende „Mitgesetzte" bezieht (I 194 f). Diese gläubige Gewißheit im Blick auf Christus kann nicht deduziert oder bewiesen, sondern nur je persönlich erfahren werden.

Schleiermacher will natürlich nicht behaupten, daß Momente der Erlösung und Befreiung nicht auch in anderen Religionen vorkommen, aber ihm zufolge sind sie nur im Christentum zur alles bestimmenden Zentralidee geworden. „Alle andere fromme Erregungen [werden] hierauf bezogen [...], und dieses also das in allen andern Mitgesetzte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigentümlich christliche werden." Zum andern wird in christlicher Perspektive die Erlösung „als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth Vollbrachtes gesetzt" (I 78).

II.

Nachdem wir im ersten Teil die entscheidenden Schritte kennengelernt haben, die Schleiermacher zu einer philosophischen Vermittlung des christlichen Glaubens unternimmt, soll im zweiten Teil diese Vermittlungsleistung kritisch gewürdigt und geprüft werden. Dabei ist – wie eingangs schon angekündigt – eine doppelte Blickrichtung maßgebend: einmal die

[17] Vgl. II 43: „die stetige Kräftigkeit seines [Christi] Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war".

[18] Vgl. *M. Junker*, Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre (SchlA 8), Berlin/New York 1990. Ferner II 34.

auf den christlichen Glauben selbst. Ist dieser in seinen wesentlichen, seine Identität ausmachenden Momenten der Vernunft vermittelt worden oder bleiben nicht zentrale Themen des Glaubens unterbestimmt oder gar ausgeklammert? Zum andern ist das für die Vermittlung in Anspruch genommene philosophische Denken in Augenschein zu nehmen, insofern dieses selbst kritikbedürftig sein und gerade vom Glauben her korrigiert und zu wahrer Vernünftigkeit befreit werden kann.

Schleiermachers „philosophische Theologie" stellt einen Typus von Glaubensbegründung dar, der dem christlichen Glauben einen anthropologischen Ort zuweist[19]. Dieser ist die allgemeine Wesensanlage des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls bzw. des Gottesbewußtseins. In diesen „Rahmen" wird das spezifisch Christliche eingetragen und als Konkretisierung und Näherbestimmung eines allgemeinen Existentials begriffen. Dabei wird dieses religiöse Existential als für menschliche Subjektivität und endliche Freiheit konstitutiv aufgewiesen: Endlicher Freiheitsvollzug ist ohne die schlechthinnige Abhängigkeit und den Gottesbezug nicht möglich. Insofern kann man von einer transzendentalphilosophischen Ableitung des Gottesbezuges bei Schleiermacher sprechen, die dann zur Basis für eine „transzendental-anthropologische Hermeneutik des Glaubens"[20] wird.

Dieser Ansatz beim Menschen, d. h. bei der Frage, was menschliche Subjektivität eigentlich konstituiert, scheint auch heute für eine philosophische Vermittlung des Glaubens gangbar zu sein, zumal damit der zentralen Stellung der Anthropologie in der neuzeitlichen Geistesgeschichte Rechnung getragen und dem Verdacht heteronomer Bevormundung durch den Glauben entgegengetreten wird[21]. Und es scheint auch der Ausgang von jenem Moment menschlichen Wesens fruchtbar zu sein, auf das Schleiermacher letztlich rekurriert: die endliche Freiheit. Dieses Moment ist es ja, das die neuzeitliche Philosophie in seiner Unbedingtheit entdeckt hat, und Freiheit und Befreiung sind zudem zentrale Inhalte des christlichen Glaubens. Freilich wird sich zeigen, daß Schleiermacher die menschliche Freiheit philosophisch wie theologisch unterbestimmt hat.

Maßgeblich ist Schleiermachers fundamentaltheologischer Ansatz auch im Blick auf das darin intendierte Verhältnis von Philosophie und Theologie[22]. Schleiermacher hat gesehen, daß sich philosophische und theologische Wahrheit einerseits nicht beziehungslos voneinander absondern lassen, andererseits aber auch nicht ineinander aufgelöst werden können. Sie bleiben die beiden Pole einer Ellipse (An Jacobi 209). Deshalb versuchte er, beider

---

[19] Der Glaube wird nicht a priori demonstriert, ihm wird vielmehr nur eine „Ortsbestimmung" angewiesen: An Lücke II, 162. Vgl. auch ThEnz 23, 36, 49.

[20] So *Th. Pröpper*, Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung, ThQ 168 (1988), 193–214, hier 195.

[21] Vgl. *W. Kasper*, Das Wahrheitsverständnis der Theologie, in: *E. Coreth* (Hrg.), Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf 1987, 170–193, hier 187.

[22] Zu diesem Grundthema Schleiermachers vgl. *H.-J. Birkner*, Theologie und Philosophie. Einführung in die Probleme der Schleiermacher-Interpretation (TEH 178), München 1974.

Verhältnis als ein Bestimmungsverhältnis[23] zu denken: Die Philosophie kann die konstitutive Bedeutung der religiösen Thematik und eines allgemeinen Gottesbezuges für den Menschen aufweisen. Sie vermag aber nicht die konkrete Bestimmung dieser allgemeinen Offenheit zu erbringen; diese kann nur in der Begegnung mit den geschichtlichen Religionen und zuhöchst in der Begegnung mit dem Christentum und der Gestalt Jesu von Nazareth erfolgen. So hat Schleiermacher immer Wert darauf gelegt, daß Philosophie und Theologie sich zwar nicht widersprechen, aber die Philosophie keinen begründenden Einfluß auf den Glauben in seiner christlichen Besonderheit hat[24]. Philosophie kann zwar einen Begriff von Frömmigkeit überhaupt, nicht aber die spezifisch christliche Frömmigkeit deduzieren. Allerdings wird sich ergeben, daß bei Schleiermacher die Philosophie in weit stärkerem Maße auch die Inhalte des christlichen Glaubens bestimmt und „vorprogrammiert", als es seiner eigenen Theorie zufolge der Fall sein dürfte.

Schleiermachers philosophische Vermittlung des Glaubens sei nun an einigen inhaltlichen Momenten kritisch geprüft.

1. Zunächst eine Anfrage zu der von Schleiermacher behaupteten *Gottesgewißheit.* Er verlegt diese ursprünglich in das Gefühl, und das bedeutet nichts anderes, als daß sie unmittelbar gegeben ist. Mag die Gotteserfahrung auch unterentwickelt, in gewissen Graden auch verdrängt sein, so ist sie doch als Existential des Menschen nie ganz ausgelöscht und im Kontext der Welterfahrung immer irgendwie realisiert und greifbar (I 175). Zudem ist sie, da eine Wesensanlage des Menschen, letztlich unabhängig von der menschlichen Freiheit gegeben. Der Atheismus als theoretische Möglichkeit ist für Schleiermacher deshalb eigentlich nicht erklärbar (I 176f). Zu fragen ist aber, ob diese Behauptung einer unmittelbaren Gottesgewißheit wirklich unserer Erfahrung entspricht oder ob hier nicht doch in viel stärkerem Maße die freie Entscheidung und die vermittelnde Reflexion sowie bestimmte Welterfahrungen beteiligt sind.

Schleiermacher scheint dies indirekt zu bestätigen, wenn er – unbeschadet der affirmierten Unmittelbarkeit des Gottesbezuges – das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit philosophisch aufzuweisen versucht und als Gottesbewußtsein fortbestimmt. Das, was unmittelbar sein soll, wird also doch vermittelt. Können dann aber die Gottesgewißheit und vorher schon das Bewußtsein der Faktizität unseres Daseins noch ins Gefühl verlegt werden?

Was den philosophischen Aufweis des menschlichen Gottesbezuges und damit Gottes selbst betrifft, so vollzieht er sich in drei Schritten: a) Wahrnehmung der invarianten Struktur endlicher Freiheit als Einheit von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, b) Reflexion auf diese Struktur als der Freiheit unverfügbare und in ihr nicht begründete, c) Identifizierung des

[23] Zu diesem Begriff vgl. *Kasper* 187–189.

[24] Vgl. I 160; An Jacobi 209; An Lücke I, 137f; An Lücke II, 170–173; KD § 180.

„Woher" der so verfaßten Freiheit mit dem welttranszendenten Gott. Gerade der letzte Reflexionsschritt scheint aber – darauf hat bes. Th. Pröpper hingewiesen[25] – durch das Denken allein nicht mehr verbürgbar zu sein, insofern er die freie Entscheidung impliziert, auf eine Letztbegründung hin auszugreifen, damit Freiheit in ihrer unbedingten Sinnintention sinnvoll sein kann. Hieran schließt sich die Frage an, ob das philosophische Denken tatsächlich zu einer Gottesgewißheit oder nicht vielmehr nur zu einer Denkbarkeit Gottes und Ansprechbarkeit des Menschen für ihn zu gelangen vermag[26]. Im zweiten Fall gründete die Vermittlung der Gottesgewißheit in der geschenkten freien Selbsterschließung Gottes selbst und wäre im letzten untrennbar an das Christusereignis gebunden[27].

2. Des weiteren ist zu sehen, daß Schleiermachers Ansatz beim Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als der Grundbeschreibung des Gottesverhältnisses jede *Freiheit* des Menschen gegenüber Gott ausschließt. Das „Sich-schlechthin-abhängig-Finden" ist „die einzige Weise", wie das eigene Sein und das Sein Gottes im Selbstbewußtsein zusammenkommen können (I 171; vgl. I 173). Gott gegenüber ist der Mensch rein passiv, nur empfangend. Dem korrespondiert, daß Gott seinerseits gegenüber dem Menschen und der Welt „schlechthinnige Ursächlichkeit" (I 263) sowie „reine Tätigkeit" (II 45; vgl. I 188, 261) ist und er vom Menschen nichts empfangen kann. Menschliche Freiheit hat ihren Ort allein im innerweltlichen Bereich, sei er nun natürlicher oder gesellschaftlicher Art, steht aber auch als solche nochmals unter der absoluten Abhängigkeit von Gott. Hier ist aber zu fragen, ob dies der Grundvorgabe des christlichen Glaubens entspricht. Ist es nicht eine Basisüberzeugung der biblischen Tradition, daß Gott den Menschen aus freier Liebe geschaffen hat und daß er die freie Antwort, die freie Gegenliebe des Menschen will? Das Geschehen zwischen Gott und Mensch wäre demnach in all seinen Phasen ein dialogisches, ein Wechsel- und Freiheitsgeschehen, in welchem dem Menschen auch eine Freiheit *coram deo* zukommt und Gott auch zum Empfangenden wird. Geschöpflichkeit besagt eben nicht nur, in radikale Abhängigkeit von und Verwiesenheit auf Gott gestellt zu sein, sondern auch Selbstand und Eigenständigkeit empfangen zu haben. Für Schleiermacher ist aber eine „Wechselwirkung [...] zwi-

[25] Vgl. *Pröpper*, Schleiermachers Bestimmung 210ff, bes. Anm. 45.

[26] Die unbedingte Sinnintention der Freiheit besteht im Seinsollen und der Bejahung der Freiheit der Anderen. Da die Freiheit aber nur formal und nicht auch real unbedingt ist, kann solche unbedingte Anerkennung der Anderen immer nur bedingt und fragmentarisch geschehen. Somit ergibt sich der Ausgriff auf eine Freiheit, die auch real unbedingt ist und die so in ihrer freien Selbsterschließung die unbedingte Anerkennung der Anderen zu schenken vermag. Gott wäre somit philosophisch denkbar als vollkommene Freiheit, d. h. als liebende Allmacht oder allmächtige Liebe. Vgl. *H. Krings*, System und Freiheit, Freiburg/München 1980; *ders.*, Artikel „Gott" (zus. mit *E. Simons*), in: HPhG 3, 614–641, hier 629–641; *Pröpper*, Freiheit 184–187; *ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ^{2}1988, 182–194, 274–277.

[27] Schleiermacher ist selbst der Überzeugung, daß Gott als Liebe sich eindeutig nur von Jesus Christus her erschließt. Vgl. II 446–450; I 351; II 28; An Lücke II, 140f, 141f, 144. Das ist übersehen bei *Junker* 81ff.

schen Geschöpf und Schöpfer" (II 381; vgl. I 448) per definitionem ausgeschlossen.

Von philosophischer Seite wäre an dieser Stelle einzuwenden, daß Schleiermacher zwar die Relativität, die reale Bedingtheit menschlicher Freiheit gesehen hat, daß er aber ihr formal unbedingtes Moment, ihr ursprüngliches Sichentschließen und Verhaltenkönnen (auch zu ihrem Ursprung), nicht in Betracht zieht[28].

In dieser theologischen wie philosophischen Unterbestimmung menschlicher Freiheit ist wohl auch begründet, daß Schleiermacher die Sünde nur als nicht vorhandene Leichtigkeit, nur als „Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins" (I 353) zu sehen vermag, die letztlich nicht in der Freiheit, sondern in den Naturbedingungen des Menschen gründet und eine notwendige Durchgangsstufe zur Erlösung darstellt. Schleiermachers optimistisches Menschen- und Geschichtsbild, welches die Negativität des Bösen nur eingeschränkt wahrnimmt, findet hier seinen dogmatischen Ausdruck.

3. Ein dritter Punkt betrifft die *Christologie.* Es ist eine zwangsläufige Folge von Schleiermachers Ansatz, daß Christus nur als die „höchste Steigerung" (I 39) des Humanum, nur als der vollkommene Mensch erscheinen kann. In ihm ist die allen Menschen zukommende Anlage des Gottesbewußtseins extensiv und intensiv voll aktualisiert[29], und seine erlösende Wirkung auf die anderen besteht darin, die in ihnen durch die Sünde gehemmte Anlage mehr und mehr zu befreien und zu entfachen. Daß in Christus Gott selbst, der ewige Logos des Vaters Mensch geworden ist und er ein menschliches Leben ganz zu seiner Ausdrucksgestalt gemacht hat, dies ist bei Schleiermacher nicht denkbar, insofern der Präexistenz- und Inkarnationsgedanke nicht übernommen werden[30]. Eine Offenbarung Gottes anders als durch die Kräftigkeit eines menschlichen Gottesbewußtseins ist von seinem Gottesbegriff her nicht konzipierbar (I 30). Die klassische Inkarnationschristologie und die Trinitätslehre wollten demgegenüber den Sachverhalt sichern, daß in Christus Gott selbst sich offenbart und in seiner Liebe mitteilt, daß er selbst in die Abgründe unseres Lebens hinabgestiegen ist und uns erlöst hat. Mag Schleiermacher das kräftige Gottesbewußtsein Christi auch ein „eigentliches Sein Gottes in ihm" (II 43) nennen, so bleibt bei ihm Gott selbst doch in radikaler Ferne und Transzendenz zur Welt. Gott bleibt hinter seiner Vermittlungsgestalt stehen (I 74). Er ist nicht anders am Offenbarungs- und Erlösungsgeschehen beteiligt als durch die allgemeine Relation der absoluten Abhängigkeit und seinen Schöpfung und Erlösung umgreifenden ewigen Ratschluß. Dem entspricht, daß bei Schleiermacher die Christologie nur den Inhalt affirmieren kann, den die Anthropologie schon vorgibt[31]. Läßt sich so

[28] So *Pröpper,* Schleiermachers Bestimmung 210ff, bes. Anm. 44; *Junker* 86–89.

[29] In Christus ist der „Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet" (II 38; vgl. II 23; I 337).

[30] „Die Person Christi [fing] doch erst mit seiner Menschwerdung an [...]" (II 145)

[31] Vgl. *Pröpper,* Schleiermachers Bestimmung 205, 209; *Junker* 86, 130f, 191f, 210f.

aber die bleibende Angewiesenheit des Glaubens auf Jesus Christus begründen? Hier wird wohl wie an keiner Stelle sonst deutlich, daß das für die Glaubensvermittlung in Anspruch genommene philosophische Denken den Inhalt des Glaubens restriktiv „vorprogrammiert“[32] und der Einfluß der Philosophie auf die Dogmatik kein bloß formal-begrifflicher ist, wie Schleiermacher insinuiert (I 111f, 155–161; KD § 213)[33].

4. Daß Schleiermacher die Freiheit des Menschen unterbestimmt, wurde schon erwähnt. Ähnliches gilt aber auch für die *Freiheit Gottes.* Gott kommt eigentlich nur in den Blick als das „Woher“ des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls bzw. als „schlechthinnige Ursächlichkeit“ (I 263). Wenn Schleiermacher auch betonen kann, daß das nur unsere begrenzte Sichtweise und Perspektive auf Gott ist, die wir Gott nur in Beziehung auf uns und nicht in seinem „Ansich“ erfassen können[34], so setzt sich bei ihm doch primär die Tendenz durch, Gottes Wesen mit dieser „schlechthinnigen Ursächlichkeit“ zu identifizieren. Gott scheint notwendig Gott der Welt, Grund der Welt zu sein[35]. Gott ist Liebe nur in seiner invarianten Beziehung auf die Welt hin[36]. Gott und Welt werden so zu notwendigen „Korrelata“[37]. Die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, seine Freiheit zur Schöpfung und zum heilschaffenden Handeln in ihr – Grunddaten des christlichen Glaubens – gehen damit aber verloren bzw. können nur abstrakt behauptet werden. Für Schleiermacher ist dagegen nur durch jene untrennbare Korrelierung von Gott und Welt die Einheit und Differenzlosigkeit Gottes, sein radikales Enthobensein über alle Gegensätze gesichert[38].

5. Ein letzter, aber entscheidender Punkt ist mit dem Ausfall der klassischen *Trinitätslehre* bei Schleiermacher benannt, der doch auch zentral mit seinem fundamentaltheologischen Ansatz zusammenhängt[39]. Deutlich ist

---

[32] Dieser Sachverhalt wird bei *Schröder,* bes. 48–55, unterschätzt, wenn er – in der Auseinandersetzung mit Junker – eine „Abhängigkeit der Bestimmtheit des christlichen Glaubens aus der deduktiven Religionstheorie“ (52) bei Schleiermacher bestreitet.

[33] Keine zur Vermittlung des Glaubens beanspruchte Philosophie wird sich auf die materiale Dogmatik nur formal, sondern immer auch inhaltlich auswirken. Dennoch sind diese „Inhalte“ nochmals kritisch auf ihre Kompatibilität mit der Mitte des Glaubens zu überprüfen, was evtl. Anlaß für ihre philosophische Korrektur sein kann.

[34] Vgl. I 74, 255, 257f, 260; II 470.

[35] Vgl. I 201–204, 262, 267f, 270, 275, 286: Wir können „Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt“ voneinander nicht trennen. „Denn will er sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter.“ Vgl. DialO 303: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott.“

[36] Vgl. II 449 mit I 278ff.

[37] Vgl. DialA 68f. Siehe ebd. 65.

[38] *W. Pannenberg,* Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken, SBAW.PH 1996/3, führt Schleiermachers Umdeutung des Schöpfungsgedankens in ein Moment des Erhaltungsbegriffs auf dessen „kritische Reserve gegenüber der Vorstellung von Gott als frei handelndem, persönlichen Wesen“ (15) zurück, eine Vorstellung, die sich eben gerade mit Gottes souveränem Handeln „am Anfang“ (= Schöpfung) verbinde.

[39] Tritt man theologisch für ein trinitarisches Gottesverständnis ein, dann stellt sich die Frage nach der Personalität des einen Gottes nicht. Obwohl Gott streng unitarisch denkend, steht Schleiermacher aber auch dieser kritisch gegenüber, da er sie für einen (religiös unvermeidlichen) Anthropomorphismus hält. Vgl. An Jacobi 210. Hier wirken der Einfluß Spinozas und der Atheismusstreit von 1798/99 nach.

schon geworden, daß Gott für Schleiermacher als das „Woher" des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls radikal welttranszendent gedacht wird. Und das bedeutet für ihn: Gott ist wesentlich den Gegensätzen und der Vielheit der Welt enthoben, er ist differenzlose Einheit. Ist die Welt „in sich selbst geteilte und zerspaltene Einheit", so stellt Gott die „absolute ungeteilte Einheit" (I 173) dar. Die Welt ist „Einheit mit Einschluß aller Gegensätze", Gott „Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze" (DialO 303; vgl. DialA 68). Daß Schleiermacher in seiner „Glaubenslehre" keinen Zugang zur immanenten Trinitätslehre gewinnt[40], scheint in dem Schema begründet zu sein, Gott als differenzlose Einheit, als differenzloses Absolutes zu denken. Sohn und Geist sind ihm Erscheinungsweisen, Modi des einen göttlichen Wesens, nicht aber Differenzen in Gott selbst, während der Vater mit dem einen göttlichen Wesen selbst identifiziert wird (II 472f).

Es ist aber gerade der Skopus der Trinitätslehre[41], daß sie Gottes Einheit nicht als differenzlose, monologische Einheit begreift, sondern als Einheit in Vielheit, als Einheit in Differenz. Gott ist eine Einheit im Sinne der vollkommenen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. In Gott gibt es Wort und Antwort, Empfangen und Geben, Liebe und Gegenliebe. Dabei ist jede der Personen gerade dadurch unverwechselbar sie selbst, daß sie ganz von den anderen her und auf sie hin ist und alle so die untrennbar eine Gottheit ausmachen. Gottes Wesen ist *communio*, die sich durch die Gleichursprünglichkeit und vollkommene Vermittlung von Einheit und Vielheit auszeichnet[42]. Insofern wird die Einheit Gottes christlich anders gedacht als etwa im Judentum oder Islam. Durch den christlichen Glauben ist deshalb eine entscheidende Veränderung im Denken des Absoluten wie der gesamten Wirklichkeit eingeleitet worden: Nicht nur das Moment der Einheit, sondern auch das der Differenz ist wichtig. Die höchste Form des Seins ist nicht das In-sich-Sein, sondern das Füreinander- und Miteinander-Sein. Wahre Wirklichkeit, wahres Sein ist communio. Eine philosophische Vermittlung des christlichen Glaubens darf sich daher nicht unter philosophische Prämissen begeben, die einem starren Einheitsdenken verhaftet sind.

Gott nicht als monadische, sondern als trinitarische, communiale Einheit zu denken, das könnte auch einige Aporien von Schleiermachers Denken „lösen". Einmal ließe sich von hier aus die Freiheit Gottes gegenüber der Welt und der Schöpfung wahren: Gott ist in sich immer schon das vollkommene Liebes- und Dialoggeschehen zwischen Vater und Sohn, die im Hl. Geist eins sind; er bedarf nicht der Welt und des Menschen, um sich als

[40] Sie ist ihm „nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein" (II 458).

[41] Für das Folgende vgl. *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, bes. 172–243, 277–325; *ders.*, Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens, in: *A. Bsteh* (Hrg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam (SzR 2), Mödling 1996, 327–342; *ders.*, Der drei-eine Gott der Christen, in: *V. M. Strocka* (Hrg.), Fragen nach Gott, Frankfurt a. M. 1996, 125–149.

[42] Vgl. *Greshake*, Trinität 330: „Das nennen wir *communio:* Einheit in und aus Vielheit, Vielheit in und auf Einheit hin."

Liebe zu konstituieren. Wenn es die Welt dennoch gibt, dann gründet dies in der Freiheit, in der überfließenden Liebe Gottes, welche die Welt im Leben Gottes „mitspielen" (G. Greshake) lassen will, ohne sie für irgend etwas zu funktionalisieren oder zu verzwecken.

Zweitens läßt sich von einem trinitarischen Gottesbegriff aus auch denken, daß die Welt, der Mensch nicht nur in Abhängigkeit, sondern auch in Freiheit vor Gott steht. Ein in radikaler Einheit und Differenzlosigkeit verstandener Gott kann im Grunde kein eigenständiges Sein „neben" oder „außer" sich haben. Dieses muß zu einer bloßen Emanation, zu einer *particula divina* oder zu einem Moment im göttlichen Lebensprozeß ohne wirklichen Selbstand herabsinken, wenn Gottes Absolutheit nicht eingeschränkt werden soll. Wird dagegen Gott trinitarisch gedacht, so gehört es zu seinem „absoluten" Wesen, daß die Personen wechselseitig einander immer schon Raum gegeben, daß sie ihr Sein im gegenseitigen Geben und Empfangen vollziehen. Wenn Gott – in der Verlängerung und Entfaltung des sohnlichen Seins – der Welt, den Menschen in seinem göttlichen Leben Raum und Selbstand gibt, sie gleichsam auf endliche Weise darin „mitspielen" läßt, dann ist das keine Einschränkung seines „absoluten" Wesens, weil zu Gottes communialem Wesen neben dem Sich-Bestimmen immer schon das Sich-Bestimmenlassen vom anderen gehört. Damit wird Gott aus Freiheit auch in seinem Verhältnis zur Welt, was er in sich immer schon ist: ein Gebender und Empfangender, so wie auch das Geschöpf in Freiheit empfängt und gibt.

Schließlich ermöglicht ein trinitarisches Gottesverständnis nachzuvollziehen, daß Gott in seinem offenbarenden und erlösenden Handeln an der Welt in Christus und im Geist wirklich als er selber am Werk ist, weil die Weise, wie Gott sich offenbart und erscheint, sein inneres Sein selber ausmacht, Gott also hinter seinen Vermittlungsgestalten nicht nochmals stehen bleibt.

Ein kurzes Resümee soll unsere Überlegungen abschließen. So sehr der formal-methodischen Struktur von Schleiermachers philosophischer Vermittlung des Glaubens zuzustimmen ist, so empfiehlt sich doch inhaltlich aus theologischen wie philosophischen Gründen der Rückgriff auf ein philosophisches Denken, das mit einem schärfer konturierten Freiheitsbegriff einsetzt: Es gilt, die menschliche Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit und der daraus erwachsenden unbedingten Sinnintention ernst zu nehmen. Dies könnte – wie etwa H. Krings und Th. Pröpper gezeigt haben[43] – zur Denkbarkeit Gottes und zur Ansprechbarkeit des Menschen für ihn führen, soll diese unbedingte Sinnintention der Freiheit nicht aporetisch sein. Zugleich würde hier Gott in seiner Freiheit, ja als vollkommene Freiheit klar erfaßt: als der sich in Christus und im Hl. Geist frei erschließende und doch dem Menschen notwendige erfüllende Gehalt menschlicher Freiheit.

[43] Siehe Anm. 26.

ThPh 73 (1998) 46–69

Gott und das Ding an sich

Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks

Von Gerhard Gäde

Die pluralistische Theologie der Religionen, wie sie in den letzten Jahren vor allem im anglo-amerikanischen Raum entwickelt wurde, versteht sich als Alternative zu den Weisen, wie das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen bisher verstanden wurde. Sie möchte sowohl die Position eines religionstheologischen Exklusivismus als auch die des Inklusivismus hinter sich lassen und statt dessen von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen als Heilswege ausgehen[1]. Dieser Grundgedanke zeichnet diese Position als Pluralismus aus.

Der traditionelle Absolutheitsanspruch einer religiösen Tradition gegenüber allen anderen soll damit aufgegeben werden. Alle Religionen sind grundsätzlich gleich wahr. Keine von ihnen hat das Recht, den anderen den Anspruch auf Wahrheit und auf soteriologische Effektivität abzusprechen. Dabei wird diese Wirksamkeit oftmals sogar als ein (wenn nicht sogar das) Kriterium für Wahrheit gesehen[2].

Damit aber steht die pluralistische Theologie der Religionen selbst vor einem doppelten Begründungsproblem. Sie muß zum einen begründen, warum es unzulässig sein soll, exklusive Wahrheitsansprüche auf diesem Gebiet zu erheben. Auf welcher Grundlage kann sie das tun, wo es doch auf anderen Gebieten durchaus zulässig ist, Wahrheitsansprüche geltend zu machen? Offenbar sieht sie bei ihrem spezifischen Gegenstand ein Verifikationsproblem, sofern sie Wahrheit überhaupt noch anders faßt als von einer soteriologischen Effektivität her, die aber selbst noch einmal als solche zu verifizieren wäre[3]. Auch kann sie die Augen nicht davor verschließen, daß z. B. die christliche Position augenscheinlich im Widerspruch zu anderen Wahrheitsansprüchen steht.

---

[1] Vgl. zur Geschichte der Verhältnisbestimmung die Untersuchung von *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990. Zur pluralistischen Position vgl. aus der Fülle der einschlägigen Veröffentlichungen *J. Hick*, The Non-Absoluteness of Christianity, in: *J. Hick* u. *P. F. Knitter* (Hgg.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, New York 1987, 16–36. Als kritische Entgegnung nicht nur auf Hicks Beitrag, sondern auf den gesamten Sammelband vgl. *G. D'Costa* (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, New York ²1992.

[2] Vgl. *J. Hick*, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, New Haven ²1992, 299ff. Das Buch ist inzwischen auch in deutscher Sprache erschienen: Religion. Die menschliche Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.

[3] Reicht es z. B. aus, eine durch religiöse Praxis bewirkte größere psychische Stabilität und Freiheit bereits als Verifikationskriterium für die Wahrheit dieser Praxis anzunehmen? Vgl. z. B. *P. F. Knitter*, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 194.

Zum anderen muß die pluralistische Religionstheologie ihre eigene Position begründen, nach der scheinbar konkurrierende Wahrheitsansprüche in Wirklichkeit doch nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern alle wahr sein können (nicht müssen!) und deshalb kein Recht besitzen, einander a priori Wahrheit abzusprechen. Unter Angabe welcher Hinsichten läßt sich ein solcher scheinbarer Widerspruch von einem wirklichen unterscheiden?

John Hick, der wohl exponierteste Vertreter einer pluralistischen Theologie der Religionen im anglo-amerikanischen Raum, hat dafür ein Modell vorgelegt, das auf den folgenden Seiten Gegenstand der Erörterung sein soll.

Zunächst sei die epistemologische Basis des Hickschen Denkens in aller Kürze kritisch dargestellt (I). Da Hicks Religionstheologie auf dem Begriff der religiösen Erfahrung beruht, ist der Erfahrungsbegriff selbst die Grundkategorie seiner Theologie. In einem weiteren Abschnitt soll deutlich werden, wie Hick sich die religiöse Erfahrung als Beziehung zwischen der göttlichen Wirklichkeit und dem religiösen Subjekt vorstellt. Schließlich versuche ich zu zeigen, welche erkenntnistheoretischen Grundannahmen dem Begriff der religiösen Erfahrung zugrunde liegen und welches Gottesverständnis sich hinter dem Denken Hicks verbirgt. Diese erkenntnistheoretischen Grundannahmen sollen sodann diskutiert und auf ihre Eignung für die Gotteserkenntnis überprüft werden (II). Abschließend soll deutlich werden, zu welchen Konsequenzen für die Theologie und für christliches Glaubensverständnis die Anwendung des Hickschen Religionsverständnisses führen muß (III).

I. Die Grundlagen der theologischen Erkenntnislehre John Hicks

Als führender Kopf der pluralistischen Religionstheologie hat John Hick sein Konzept seit Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen im angelsächsischen und angloamerikanischen Raum zur Diskussion gestellt, verteidigt und immer weiter ausgebaut[4]. Eine entscheidende epistemologische Grundkategorie seines Denkens bildet der Erfahrungsbegriff, der im folgenden entfaltet werden soll.

1. Erfahrung als epistemologische Grundkategorie pluralistischer Religionstheologie

Hicks Grundthese lautet, daß alle Religionen als Ausdruck menschlicher Erfahrung einer transzendenten Wirklichkeit zu verstehen seien:

[4] Aus der Vielzahl der Veröffentlichungen seien genannt: *J. Hick,* God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion, London ²1975; *ders.,* Problems of Religious Pluralism, London 1985; *ders.,* Interpretation of Religion (Anm. 2); *Hick u. Knitter* (Hgg.), The Myth (Anm. 1). In deutscher Sprache sind auch einige Aufsätze von *Hick* erschienen: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen in: *R. Bernhardt* (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 60–80; eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994) 304–318.

„religion (or a particular religious tradition) centres upon an awareness of and response to a reality that transcends ourselves and our world ...“ [5]

Damit sagt Hick, daß die transzendente Wirklichkeit, die im Bereich der monotheistischen Religionen „Gott“ genannt wird, sowohl die Welt übersteigt und damit erfahrungstranszendent ist, als auch vom Menschen erfahren wird. Um auch dem Gottesverständnis in den asiatischen Religionen Genüge zu tun, spricht Hick sich dafür aus, die transzendente Wirklichkeit mit dem Ausdruck „the Real“ zu bezeichnen [6].

Mit seinem Religionsverständnis steht Hick allerdings vor dem Problem, Gott als transzendente Erfahrungswirklichkeit oder als erfahrbare Transzendenz zu verstehen, was offenbar ein Widerspruch in sich selbst ist. Denn entweder ist Gott schlechthin absolut und unbegreiflich, was ja mit Transzendenz gemeint sein dürfte. Dann kann er jedoch nicht Gegenstand kategorialer Erfahrung sein. Oder er ist tatsächlich erfahrbar, dann aber ist es um seine Transzendenz geschehen. Er wäre dann ja eine in unserer Welt gewissermaßen „vorkommende“ Wirklichkeit. Gott und Welt wären dann zusammen mehr und Größeres als Gott allein [7]. Das aber kann nicht sein!

Hick scheint sich der angedeuteten Problematik nur zum Teil und nur sehr unzureichend bewußt zu sein. Denn anders als K. Rahner unterscheidet er nicht wenigstens zwischen kategorialer und transzendentaler Erfahrung. Daß Gott erfahrbar sein soll, scheint für ihn zunächst überhaupt kein Problem darzustellen, sondern ist ihm eine unbefragt selbstverständliche Voraussetzung.

Im Anschluß an den späten Wittgenstein definiert Hick alles Erfahren als „*experiencing-as*“ [8]. Wirklichkeit wird nicht an sich selbst erfahren, sondern immer als interpretierte, vom Subjekt bereits im Akte des Wahrnehmens so und nicht anders gedeutete und erdeutete [9]. Menschliche Erfahrung ist so immer das Zur-Eindeutigkeit-Bringen einer die Sinnlichkeit affizierenden, mehrdeutigen („ambiguity“) Wirklichkeit [10].

Unter gleichzeitiger Berufung auf Kant begreift Hick Erfahrung somit als

---

[5] *Hick*, Interpretation of Religion 3.

[6] Vgl. ebd. 10f. Jedoch ist Hick in seinen neuesten Veröffentlichungen z. T. wieder dazu übergegangen, von „God“ zu sprechen. Vgl. *J. Hick*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, London 1993, 157ff.

[7] Vgl. *R. Sokolowski*, The God of Faith and Reason. Foundation of Christian Theology, Notre Dame (USA) 1982, 8–10. Der Ausschluß einer solchen Vorstellung ist gerade das Ziel der Anselmischen Denkregel „aliquid quo nihil maius cogitari possit.“ Vgl. dazu *G. Gäde*, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989, 166–192.

[8] Vgl. *Hick*, Interpretation of Religion 140ff.

[9] Vgl. *J. Hick*, Problems of Religious Pluralism 19: „experiencing-as involves thought in the form of interpretation, i.e. becoming aware of our environment in terms of the system of concepts embodied in what Wittgenstein sometimes called language-games. He points out the important fact that the capacity to apply concepts to percepts is a necessary condition for having certain kinds of experience ...“

[10] Im Rahmen dieser Arbeit können nicht alle Implikationen des Hickschen Erfahrungsbegriffs ausgebreitet werden. Vgl. im einzelnen z. B. *Hick*, Interpretation of Religion 129ff.

synthetisches Zusammenwirken von sinnlicher Wahrnehmung, apriorischen Verstandeskategorien und den bereits im Subjekt gespeicherten Konzeptionalisierungen bisheriger Erfahrung. Erfahrung ist eine interpretative Tätigkeit des Subjekts, das die wahrgenommene vieldeutige Wirklichkeit so und nicht anders erfährt.

Indem Hick den Erfahrungsbegriff so bestimmt, definiert er zugleich die Wirklichkeit als offen für verschiedene Deutungen und Deutungsebenen. So wird die Wirklichkeit der Welt als physikalische Wirklichkeit erfahren, dieselbe Wirklichkeit als moralisch an das Subjekt appellierende, als soziale, ästhetische usw.[11], und eben auch als religiöse Wirklichkeit, wenn er sie auf eine sie überzeugende Realität hin deutet[12]. Hick drückt das folgendermaßen aus:

„I have argued that all intentional experience is experiencing-as. It arises from the interpreting and misinterpreting of ‚information' (in the cybernetic sense of that term) impacting us from an external source. Further, such interpreting always employs concepts. We describe as religious experience those in the formation of which distinctively religious concepts are employed."[13]

Religiöse Erfahrung ist die Erfahrung der Welt als dem Menschen mehr als die Welt mitteilende Wirklichkeit in ihrem Bezogensein auf Transzendenz. Doch diese Art von Erfahrung liegt epistemologisch auf der gleichen Linie, vollzieht sich völlig analog zur Erfahrung der empirischen Außenwelt. Wie diese ist sie die kooperativ-synthetische Handlung von Sinneseinwirkung von außen und ihrer Konzeptualisierung durch die menschliche Verstandestätigkeit. Allein die „concepts" sind bei der religiösen Erfahrung andere.

Hier zeigt sich die Nähe Hicks zur Kantischen Erkenntnistheorie, die zwischen subjektiv-idealistischer Konstitution der Wirklichkeit und rezeptiv-empiristischer Objektivität zu vermitteln suchte. Nur fällt gegenüber Kant auf, daß Hick religiöse Erfahrung in den gleichen epistemologischen Rahmen einordnet, in dem es um die Erkenntnis der gegenständlichen Welt geht. Gotteserfahrung vollzieht sich nach Hick nicht prinzipiell anders als die Erfahrung der gegenständlichen Außenwelt durch das erkennende Subjekt:

„This then, I suggest, is the way in which belief in the existence of God is to be justified. It is justified in basically the same way as our belief about ‚what there is and how things are' in our total environment: namely, by the impact of the environment upon us, our consciousness of which is our experience of it."[14]

Diesem univoken Erfahrungsbegriff entspricht – wie man sieht – ein ebenso univoker Glaubensbegriff. Wir „glauben" an Gott letztlich nicht anders als wie wir an die Existenz einer kategorialen und unsere Sinnlichkeit affizierenden Außenwelt „glauben". Hick begründet das folgendermaßen:

[11] Vgl. ebd. 144ff.
[12] Vgl. ebd. 153ff.
[13] Ebd. 153.
[14] Ebd. 221.

„western philosophy from Descartes to Hume has shown by default that we cannot prove the existence of an external world. None of the philosophical arguments that have been advanced has proved generally convincing; and all the empirical evidences that might be taken as confirming our ordinary belief in the reality of the perceived world ... are circular, presupposing the reality of that world." [15]

Ganz auf dieser Linie vollzieht der Mensch „Glauben" (belief) als Antwort auf eine religiöse Erfahrung:

„it (scil. Gott) seems to be given in our experience in a powerful, persistent and intrusive way which demands belief in its reality." [16]

Ebenso könnte man für „it" auch jeden anderen Gegenstand angeben; der Satz wäre auch dann richtig.

2. *Religiöse Erfahrung als Gottesaffektion*

Doch wie vollzieht sich religiöse Erfahrung als Gotteserfahrung, wenn Gott selbst nicht sinnlich wahrgenommen wird, die Art der Erfahrung aber „basically" dem entspricht, wie sich auch gegenständliche Erfahrung vollzieht?

Wie wir bereits gesehen haben, spielt die Vermittlung der sinnlich wahrnehmbaren Welt dabei eine Rolle. Sie vermittelt die religiöse Erfahrung, insofern sie religiös, d. h. dergestalt deutbar ist, daß sie mehr vermittelt als nur ihre physikalische Wirklichkeit. Doch damit ist die Frage noch nicht beantwortet, wie solches vorzustellen ist.

Religiöse Erfahrung zeigt sich für Hick grundsätzlich als

„a transformation of the ‚information' generated at the interface between the Real and the human psyche." [17]

Hick setzt also offenbar eine Schnitt- oder Nahtstelle zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der menschlichen Psyche voraus, an der jene auf diese einwirkt, sie also gewissermaßen „informiert". Die Erfahrung selbst als „experiencing-as" ist danach eine „transformation" („as") dieser ursprünglichen und zunächst diffusen Information durch die menschlich-subjektive Konzeptualisierung. Die faktische Pluralität und scheinbare Inkompatibilität der religiösen Erfahrungen und damit der religiöse Pluralismus selbst gründen auf je verschiedener „transformation", also Deutung und Erdeutung dieser zunächst rohen und offenbar rätselhaften Einwirkung der Transzendenz auf die menschliche Seele.

Hick unterscheidet dabei zwei Arten von religiöser Erfahrung und damit Einwirkung der göttlichen Wirklichkeit auf den Menschen:

„In the one kind the ‚information' is mediated through our material environment: things, events and processes in the world are experienced as having a religious character or meaning in virtue of which they manifest to us the presence of the transcendent. For example a healing is experienced as a divine miracle. In the other kind, ... as mys-

[15] Ebd. 213; Hervorhebung von mir.
[16] Ebd. 221.
[17] Ebd. 153f.

tical, the information is received by a direct influence, analogous to telepathy between two human minds, and then transformed into visual or auditory terms."[18]

Während also bei der ersten Art die religiöse Erfahrung eine indirekte Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit ist, insofern mehrdeutige Ereignisse als Symbole göttlicher Präsenz gedeutet werden, macht die zweite unmißverständlich klar, daß die Rede von einer Schnittstelle zwischen Gott und der menschlichen Psyche nicht metaphorisch gemeint war. Hick scheint tatsächlich in völlig trivialer Weise eine Affektion der menschlichen Psyche durch göttliche kausale Einwirkung anzunehmen. Gott und Welt erscheinen wie zwei Welten, die zumindest punktuell so aneinander grenzen, daß Informationen von der einen zur anderen gewissermaßen kommuniziert werden[19].

Insofern kann Hick auch bei der ersten Art von einer

„transmission of information from a transcendent source of the human mind/brain and its transformation by the mind/brain into conscious experience"[20]

sprechen, womit er im Grunde ein kategoriales Gottesverständnis verrät. Er verwechselt Gott mit einem (letztlich fiktiven) Stück Welt. Dieses »Gottes«-verständnis meldet sich an verschiedenen Stellen in Hicks Schriften immer wieder hartnäckig zu Wort. Es unterläuft ihm nicht einfach manchmal aus Unachtsamkeit in der Formulierung, sondern scheint wirklich die Weise zu sein, wie er sich Gott „vorstellt". So unterstellt er der jüdisch-christlich-islamischen Tradition

„that God exists as an unlimited personal being, so that *in addition* to all the millions of embodied human consciousnesses there is at least *one further* consciousness which is not embodied and which is the divine consciousness."[21]

Gott scheint danach eine „weitere", und das heißt „zusätzliche" Wirklichkeit zu sein, deren Hauptunterschied zum Menschen in Unendlichkeit und Körperlosigkeit besteht. Doch so kann man sich in der Tat auch einen Riesenengel vorstellen. Auf dem Hintergrund dieses Gottesverständnisses läßt sich jedenfalls verstehen, warum es für Hick überhaupt kein Problem darzustellen scheint, wie eine Affektion der menschlichen Psyche durch die transzendente Wirklichkeit möglich sein soll.

So sehr Hick jedoch einerseits von der Erfahrbarkeit der göttlichen Wirklichkeit auf der Linie von gegenständlicher Erfahrung ausgeht, weiß er doch andererseits zumindest verbal um die Transzendenz und Absolutheit Gottes:

„Further, each tradition is conscious that the divine Reality exceeds the reach of our earthly speech and thought. It cannot be encompassed in human concepts. It is infinite, eternal limitlessly rich beyond the scope of our finite conceiving or experiencing."[22]

---

[18] Ebd. 154.

[19] Vgl. ebd. 165, wo Hick die mystische Erfahrung näher beschreibt als „the presence of the Real ... as directly affecting the human psyche. These are experiences in which the ‚information' being presented to consciousness has been received by some kind of extrasensory awareness of our ultimate environment."

[20] Ebd. 244.

[21] Ebd. 173; Hervorhebungen von mir.

[22] *Hick*, Problems of Religious Pluralism 39.

Doch ob er auch der Sache nach um sie weiß, entscheidet sich spätestens dort, wo er zeigen will und zeigen muß, wie Transzendenz und Erfahrbarkeit Gottes so miteinander vereinbar sein sollen, daß beide ohne kontradiktorischen Widerspruch von Gott ausgesagt werden können. Genau von dieser Vereinbarkeit hängt denn auch die Plausibilität seiner pluralistischen religionstheologischen Hypothese ab. Dazu aber muß er erkenntnistheoretisch noch einmal ausholen.

3. Gott „als Erscheinung" und „als Ding an sich"

Hick geht davon aus, daß den verschiedenen religiösen Traditionen ebenso verschiedene Erfahrungen der einen transzendenten Wirklichkeit zugrunde liegen:

> „we always perceive the transcendent through the lens of a particular religious culture."[23]

Die Erfahrung der Transzendenz ist immer bedingte Erfahrung, nämlich bedingt durch einen historisch-kulturellen Kontext, der ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit einmal „als" („experiencing-as") Jahwe, einmal „als" Shiwa, das andere Mal „als" das Absolute usw. erdeuten und somit erfahren läßt[24]. Kantisch ausgedrückt, liefern diese Kontexte je andere Anschauungsformen, die jedoch nicht – wie die Kategorien des Königsbergers – universal und unveränderlich sind, sondern „culture-relative"[25].

Damit nimmt Hick eine fundamentale Unterscheidung in der transzendenten Wirklichkeit vor. Er unterscheidet zwischen der transzendenten Wirklichkeit, wie und als was sie von Menschen erfahren wird, und der transzendenten Wirklichkeit, wie sie an sich selber ist. Dabei bedient er sich ausdrücklich der Terminologie Kantischer Erkenntnistheorie und deren fundamentaler Unterscheidung von *Noumenon* und *Phainomenon,* von Ding an sich selbst und Erscheinung.

> „We now have to distinguish between the Real *an sich* and the Real as variously experienced-and-thought by different human communities."[26]

In fast allen seinen Veröffentlichungen seit 1976 hat Hick dieses Denkmodell immer wieder vorgetragen[27]. Das zeigt, welche grundlegende Be-

---

[23] *Hick*, Interpretation of Religion 8.

[24] Vgl. ebd. 233 f.

[25] Vgl. ebd. 243 f. Vgl. dazu auch die kritische Auseinandersetzung von *J. W. Forgie,* Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience, in: RelSt 21 (1985) 205–218.

[26] Ebd. 236.

[27] So in fast allen seinen englischsprachigen Veröffentlichungen. In deutscher Sprache hat er dieses Denkmodell außer in: Religion (Anm. 2) vorgelegt in: Gotteserkenntnis in der Vielfalt (Anm. 4) 62–73 und: Philosophie des religiösen Pluralismus (Anm. 4) 314 ff. Vgl. auch *B. J. Verkamp,* Hicks interpretation of religious pluralism, in: IJPR 30 (1991) 118, Anm. 27. Die früheste Veröffentlichung, die mir mit dieser Unterscheidung zwischen Noumenon und Phainomenon in der Gotteslehre begegnet ist, stammt von *R. A. Oakes,* Noumena, Phaenomena and God, in: IJPR 4.1 (1973) 30–38. Ob Hick von diesem Aufsatz inspiriert ist? *Hick* selbst räumt in: Interpretation of Religion 250, Anm. 10, eine gewisse Affinität dazu ein.

deutung er dieser Unterscheidung für die Plausibilität seiner pluralistischen Hypothese beimißt. Denn nur durch diese Unterscheidung vermag er die Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche nicht mehr als deren unerbittliche Konkurrenz um die Wahrheit zu begreifen. Sie alle erfahren auf je verschiedene Weise ein und dieselbe göttliche Wirklichkeit, die jedoch an sich selbst unerkennbar bleibt. So formuliert er:

„The infinite divine reality must pass out into sheer mystery beyond the reach of our knowlege and comprehension and is in this limitless transcendence *nirguna*, the ultimate Godhead, the God above the God of theism, the Real *an sich*." [28]

An diese Aussage ließe sich zunächst die Frage stellen, was Hick unter Geheimnis („mystery") eigentlich versteht. Handelt es sich dabei einfach um eine nur schwer oder gar nicht zu verstehende Sache, gewissermaßen um etwas, für das unser Erkenntnisapparat nicht ausgerüstet ist, so wie er nicht mehr als drei Raumdimensionen wahrzunehmen vermag? Oder liegt das Mysterium im Wesen Gottes selbst begründet, insofern er Gott ist und sich vom Geschöpflichen restlos unterscheidet? Theologisch betrachtet, kann nur letzterer Sachverhalt zutreffend sein. Dann aber meint „Geheimnis" nicht ein schwer zu entschlüsselndes Rätsel, wozu man mit besonderer Intelligenz und methodischer Fertigkeit ausgestattet, also „weise" und „klug" sein müßte (vgl. Mt 11,25). „Geheimnis" meint schlicht und einfach die Verborgenheit der Nähe Gottes. Denn die Nähe Gottes ist nirgendwo an der Welt abzulesen, und nur Gott vermag sie für den Glauben zu offenbaren. Sie ist aber nicht wegen irgendwelcher Unzulänglichkeiten unseres Erkenntnisapparates verborgen, so daß sie bei verbesserten intellektuellen Fähigkeiten und größeren denkerischen Anstrengungen durchaus erschlossen werden könnte. Vielmehr offenbart Gott seine Nähe durch das Evangelium wirklich den „Unmündigen", denen also, die nicht mit ihrer vermeintlichen Weisheit etwas von Gott herausbekommen wollen, sondern sich durch das Wort das sagen lassen, was nirgendwo zu sehen, zu erfahren oder auch nur ansatzweise durch hohe denkerische Leistung zu erschließen ist! Dies nicht zu sehen, scheint mir einen der Hauptfehler Hicks auszumachen. Denn so läuft er Gefahr, „Mysterium" als rätselhaften und deshalb für den menschlichen Forschertrieb interessanten Sachverhalt mißzuverstehen.

Doch in erster Linie will Hick zeigen, daß das Gottesverständnis der verschiedenen Religionen nicht Gott an sich selbst erkennt, sondern allein so, wie und als was („as") er erfahren wird. Kantisch ausgedrückt: wie er uns erscheint.

„one can say that the Real is experienced by human beings, but experienced in a manner analogous to that in which, according to Kant, we experience the world: namely by informational input from external reality being interpreted by the mind in terms of its own categorial scheme and thus coming to consciousness as meaningful phenomenal experience." [29]

[28] Ebd. 237.
[29] Ebd. 243.

Gott wird also nach demselben Muster erfahren wie die gegenständliche Welt, die an sich selbst betrachtet nach Kant unerkennbar bleibt und nur vermittels unserer apriorischen Anschauungsformen gedeutet und erdeutet und so erfahren wird.

Hick ist sich dessen bewußt, daß Kant selbst dieses sein erkenntnistheoretisches Modell nicht auf die Gotteserkenntnis angewandt hat[30]. Doch geht er auf die gewichtigen Gründe, die der Königsberger dafür hatte, nicht weiter ein. Er begnügt sich damit, festzustellen, daß Gott für Kant kein Gegenstand von Erfahrungen ist und dieser die Existenz Gottes allein als Postulat der praktischen Vernunft kenne[31]. Er setzt sich aber nicht mit den gewichtigen Argumenten Kants gegen die Erfahrbarkeit Gottes auseinander[32]. Denn Gott stellt für Kant keine Erfahrungswirklichkeit dar. Kant ist sich zu sehr der völligen Verschiedenheit Gottes von der Welt bewußt, als daß er ihn unter die möglichen Erfahrungsgegenstände zählen könnte[33]. In der Transzendentalen Dialektik weist er alles Sprechen von Gott der spekulativen Vernunft zu, welche „auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstand, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann“[34]. Gott ist für Kant kein möglicher Gegenstand menschlicher Erfahrung, und deshalb ist auch Gotteserkenntnis im Rahmen des erkenntnistheoretischen Modells von *Noumenon* und *Phainomenon* nicht möglich. Gott würde damit zum Teil der kategorialen Wirklichkeit[35].

Demgegenüber setzt Hick völlig selbstverständlich und unkritisch die Erfahrbarkeit von Transzendenz voraus. Die einfache Tatsache, daß in allen Kulturen religiöse Erfahrung vorkommt, rechtfertigt für ihn die Annahme der Existenz Gottes in Anlehnung an Kant als Postulat, doch nicht der praktischen Vernunft, sondern der religiösen Erfahrung und damit als deren Voraussetzung:

> „I want to say that the Real *an sich* is postulated by us as a pre-supposition, not of the moral life, but of religious experience and the religious life, whilst the gods ... are phenomenal manifestations of the Real occurring within the realm of religious experience.“[36]

Hier zeigt sich, daß Hick zwei verschiedene Modelle Kants miteinander verschränkt. Als göttliches *Noumenon* ist „the Real“ zugleich Postulat der

---

[30] Vgl. ebd. 242.

[31] Vgl. ebd. 242f.

[32] Vgl. *I. Kant*, KrV B 664: „Soll das empirischgültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt.“

[33] Vgl. Ebd.: „Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schließen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist: so würde dieses wiederum ein Urteil der bloß spekulativen Vernunft sein, weil der Gegenstand hier gar kein Objekt einer möglichen Erfahrung ist.“

[34] KrV B 662f.

[35] Vgl. auch KrV B 664: „Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.“

[36] *Hick*, Interpretation of Religion 243.

religiösen Erfahrung als *Phainomenon,* als Erscheinung des *Noumenon.* Doch kann diese Verschränkung nicht darüber hinwegtäuschen, daß das postulierte göttliche *Noumenon* in Wirklichkeit gar nicht die transzendente Wirklichkeit ist, deren Erkenntnisjenseitigkeit etwas anderes ist als die des Kantischen Dinges an sich selber betrachtet.

Dennoch: Die von Hick getroffene Unterscheidung nach dem Kantischen Modell hat zweifellos auf den ersten Blick etwas Bestechendes an sich. Sie scheint tatsächlich die pluralistische Hypothese um einiges mehr plausibel zu machen. Denn sie erlaubt es – wenn sie zutreffend ist –, alle religiösen Wahrheitsansprüche erheblich zu relativieren und sie als solche als zu Recht bestehend und sich doch nicht gegenseitig ausschließend zu betrachten. Diese Relativierung ist ja das eigentlich erkenntnisleitende Interesse Hicks. Er will damit zeigen, daß die einzelnen religiösen Wahrheitsansprüche keine Absolutheit für sich beanspruchen können; denn sie sind ja endliche, menschliche und kulturell-kontextuell bedingte, aber möglicherweise durchaus wahre Erfahrungen der menschlicher Erkenntnis unerreichbaren noumenalen göttlichen Wirklichkeit. So kann Hick von ihnen sagen:

> „They represent the Real as both reflected and refracted within human thought and experience. But nevertheless the Real is the ultimate ground or source of those qualities which characterise each divine *persona* and *impersona*[37] insofar as these are authentic phenomenal manifestations of the Real." [38]

Damit erreicht Hick scheinbar, daß Gott selbst („the Real *an sich*") über alle religiösen Erfahrungen unendlich erhaben bleibt und selbst nicht von einer Religion exklusiv beansprucht werden kann.

II. Zur Problematik der theologischen Erkenntnislehre Hicks

Doch hier stellen sich eben auch gewichtige Fragen an dieses epistemologische Modell. Einige wurden bereits angedeutet. Nach Hick ist Gott zwar erfahrbar aber zugleich an sich unerkennbar, transzendent. Stellt das nicht einen Widerspruch dar? Hick meint, diesem Widerspruch durch die getroffene Unterscheidung zwischen Gott an sich selbst betrachtet und Gott als Erscheinung zu entgehen. Doch gelingt ihm das wirklich? Was ist das für eine Transzendenz, die Hick der göttlichen Wirklichkeit zuspricht? Ist die Kantische Unterscheidung, die sich auf die Erkenntnis der gegenständlichen Welt bezieht, überhaupt geeignet, um auf die theologische Erkenntnislehre angewandt zu werden? Kant selbst hätte diese Frage verneint. Deshalb soll im folgenden mit dem Blick auf die Kantische Erkenntnistheorie die Frage nach der Tauglichkeit dieses Modells für die Gotteserkenntnis gestellt werden[39].

---

[37] Mit „persona" und „impersona" meint Hick die beiden grundlegenden phaenomenalen Erfahrungen des „Real" entweder als Person (wie in den monotheistischen Religionen) oder als nicht-persönliche absolute Macht (wie in asiatischen Religionen).

[38] *Hick*, Interpretation of Religion 247.

[39] In der Literatur zu Hick wird die Frage nach der Angemessenheit dieses Modells kaum je ge-

1. Gott wird zum empirischen Ding an sich

Die Unterscheidung, die Kant zwischen den Gegenständen als Erscheinung und den Gegenständen an sich selbst betrachtet vornimmt, war getragen von dem Bemühen, einerseits gegenüber einer empiristischen Auffassung die Eigenleistung des erkennenden Subjekts bei der Erkenntnis der gegenständlichen Wirklichkeit zu betonen, andererseits gegenüber dem Rationalismus auf die Grenzen der Vernunft hinzuweisen und schließlich nicht vor einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus zu kapitulieren und auf einer objektiven Eigenständigkeit der erfahrenen Außenwelt zu insistieren.

Hick ist religionsphilosophisch von einem ähnlichen Bemühen getrieben. Er möchte gegenüber einer nicht-kognitiven Interpretation von religiöser Erfahrung an der realistischen Bedeutung der sich in religiöser Erfahrung artikulierenden Sprache festhalten[40]. Der Erfahrung entspricht tatsächlich eine objektive Wirklichkeit. Andererseits will er eine naiv-realistische Religionsauffassung vermeiden, wonach die göttliche Wirklichkeit so ist, wie sie in den religiösen Bildern und Vorstellungen erscheint. Die Kantische Unterscheidung von *Noumenon* und *Phainomenon* scheint ihm deshalb zu diesem Zwecke besonders geeignet, um sowohl die objektive Eigenständigkeit der transzendenten Wirklichkeit zu wahren, als auch den subjektiven Eigenanteil des religiösen Menschen, welcher nach seiner Auffassung durchaus teilweise eine Projektion ist[41] (und sein darf!), zu würdigen. Es ist wirklich Gott, der dem Menschen erscheint, und doch wird er nicht an sich selbst erkannt, sondern nur durch die Brille (Kant würde sagen: durch die apriorischen Anschauungsformen des Verstandes) der überlieferten religiösen Konzeptualisierungen.

---

stellt. Auch wo gewisse Aspekte kritisch beleuchtet werden oder auf Konsequenzen dieses Denkens aufmerksam gemacht wird, wird doch die eigentliche Frage, ob man Gotteserfahrung nach dem Kantischen epistemologischen Modell legitim denken kann, nicht gestellt und damit der eigentliche Punkt nicht getroffen. Das gilt auch für *Forgie* (Anm. 25); *G. Loughlin,* Noumenon and Phenomena, in: RelSt 23 (1987) 493–508; *Verkamp* (Anm. 27); *T. R. Mathis,* Against John Hick. An Examination of His Philosophy of Religion, Lanham und London 1985, 6ff. Am ehesten verrät *G. D'Costa,* John Hick and Religious Pluralism: Yet another Revolution, in: *H. Hewitt jr.* (Hg.), Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick, 3–18, Problembewußtsein. Vgl. auch *G. D'Costa,* Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen, in: ThG(B) 30 (1987) 221–231. Letztlich unkritisch gegenüber dem Modell selbst, aber interessante Fragen an die Hicksche Gotteslehre stellt *Bernhardt,* Der Absolutheitsanspruch (Anm. 1), 225. Das eigentliche Problem wird – trotz kritischer Distanziertheit – auch nicht gesehen von *J. Werbick,* Heil durch Jesus Christus allein. Die „Pluralistische Theologie" und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: *M. v. Brück* u. *J. Werbick* (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologen, Freiburg 1993, 53ff. Aufgeschlossen gegenüber Hick, aber eher ohne Problembewußtsein für die von Hick vorgenommene Kant-Rezeption, sind die Ausführungen von *P. Schmidt-Leukel,* Demonstratio christiana, in: *H. Döring, H. Kreiner, P. Schmidt-Leukel,* Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg 1993, 49–145, hier 111ff.

[40] Vgl. *Hick,* Interpretation of Religion 190–209.

[41] Vgl. z. B. ebd. 175.

Die Dinge, die uns gegeben sind, sind nach Kant erfahrbar, insofern sie unsere Sinne affizieren und vom Verstand vorgestellt und begriffen werden[42]. Als solche sind sie Erscheinungen. Davon unterscheidet Kant die Dinge, insofern sie an sich selbst betrachtet werden, d. h. nicht als Erscheinung. Als solche bleiben sie für uns unerkennbar.

Kant meint damit nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten, sondern zwei Seiten desselben Gegenstandes, eben insofern er Gegenstand unserer Anschauung ist (als Erscheinung) und insofern er dies nicht ist, sondern an sich selbst betrachtet wird[43].

Diese erkenntnistheoretische Unterscheidung Kants ist nicht in einer empirischen Unterscheidung der Gegenstände begründet, sondern versteht sich als transzendental-philosophische Reflexion auf die Art unserer Erkenntnis des Gegenständlichen. Mit G. Prauss kann man von einer nichtempirischen Theorie des Empirischen sprechen[44]. Denn sie bezieht sich auf die empirische Welt, insofern sie nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis durch das Subjekt fragt. Der Ausdruck „Ding an sich selbst betrachtet" ist demnach ein transzendental-philosophischer Reflexionsbegriff, der sich auf die Erkenntnis gegenständlicher, die Sinne affizierender, mithin empirischer Realität bezieht. „Ding an sich selbst betrachtet" meint so die empirische Wirklichkeit, insofern von ihrem Erscheinungscharakter abgesehen, sie also nicht als Erscheinung, sondern eben an sich selbst betrachtet wird.

Es ist aber gleichwohl das Ding an sich selbst, das unsere Sinne affiziert, also erscheint, und von dem das Subjekt denkt, daß es es an sich selbst betrachtet nicht erkennt. Diese Erkenntnistranszendenz der gegenständlichen Wirklichkeit an sich selbst betrachtet wahrt den objektiven Charakter der erscheinenden Dinge, nicht zwar insofern er an sich erkannt, wohl aber insofern er vom erkennenden Subjekt gedacht werden muß.

Doch ist diese Erkenntnistranszendenz der empirischen Gegenstände schon dasselbe wie die Erkenntnistranszendenz Gottes? Kant hat sein erkenntnistheoretisches Modell für die empirische Welt entwickelt und die Frage der Gotteserkenntnis ausdrücklich aus diesem Modell ausgenommen.

Es scheint, daß Hick – anders als Kant – die Wirklichkeit Gottes unter die Begriffe der empirischen Gegenstände subsumiert. Einerseits insistiert Hick darauf, daß „the Real *an sich*" (selbst betrachtet) völlig transzendent und unserer Erkenntnis schlechthin entzogen bleibt, andererseits ist für ihn genau diese Wirklichkeit selbst dem Menschen erfahrbar. Wenn er dabei diese Unterscheidung im Sinne der Kantischen Epistemologie trifft, bleibt nichts anderes übrig, als Gott unter die empirischen Gegenstände zu subsumieren. Gott ist dann aber nicht deshalb, weil er Gott und vom Geschöpflichen rest-

[42] Vgl. KrV B 33; A 19.
[43] Vgl. *G. Prauss*, Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn ^{3}1989, 13–23.
[44] Vgl. ebd. 213ff.

los verschieden ist, für uns unerkennbar, sondern aufgrund der Eigentümlichkeit, mithin der Defizienz unseres Erkenntnisapparates. Die Unerkennbarkeit Gottes ist dann keine andere als die jeder empirischen Wirklichkeit um uns herum.

Hick scheint sich nicht darüber Rechenschaft abzulegen, was mit dem Wort „Gott" eigentlich gemeint ist. Die mit diesem Wort bezeichnete Wirklichkeit, ohne die nichts ist, kommt nach christlichem Verständnis nirgendwo in unserer erfahrbaren Wirklichkeit vor. Wir erkennen von ihr nur das von ihr Verschiedene, nämlich unsere Geschöpflichkeit, die als solche zwar auf Gott verweist, insofern sie nicht mit ihm verwechselt sein will, die aber zugleich restlos von ihm verschieden ist und ihn gerade nicht mitteilt. Gott ist deshalb über alle Wirklichkeit schlechthin erhaben und ihr in keiner Weise ähnlich. Seine Weise, sich vom Nichts zu unterscheiden, ist von der der Welt restlos verschieden. Somit ist auch Gottes Jenseitigkeit etwas von der Erkenntnisjenseitigkeit empirischer Wirklichkeit restlos Verschiedenes. Gott fällt nicht unter unsere Begriffe, erst recht nicht unter die unserer Erfahrung.

Insoweit Hick nun aber die transzendente Wirklichkeit in der Weise der Kantischen Erkenntnistheorie zu betrachten sucht, versteht er sie doch als empirische Wirklichkeit. Ihre Unerkennbarkeit ist nichts prinzipiell anderes als die Unerkennbarkeit jedes empirischen Gegenstandes an sich selbst betrachtet. Denn wie dieser besitzt nach Hick die transzendente Wirklichkeit die beiden Seiten der Erfahrbarkeit (Erscheinung) und der Unerkennbarkeit (an sich selbst betrachtet), wobei diese nicht prinzipiell anders aufzufassen ist als die der empirischen Gegenstände. Die transzendente Wirklichkeit wäre danach nur unter Absehung ihres Erscheinungscharakters, eben nicht als Erscheinung, „the Real *an sich*", d. h. die unzugängliche göttliche Wirklichkeit, von der wir anders als über ihre „Erscheinungen" nichts zu wissen vermögen, weil sie uns nur so gegeben ist.

„Jene Reflexion, die empirischen Dinge ‚nicht als Erscheinungen', sie ‚an sich selbst' zu betrachten, heißt zwar noch ‚etwas', eben das Empirische, doch es gerade nicht mehr ‚als etwas' zu betrachten, es nicht mehr unter einen Begriff ‚als etwas' zu begreifen, es nicht mehr durch Erkenntnis ‚als etwas' zu erkennen. Dabei von jenem Erscheinungscharakter der empirischen Dinge auch wieder abzusehen, heißt weder, statt dessen auf einen anderen Charakter dieser Dinge hinzusehen. Denn einen anderen als diesen Erscheinungscharakter besitzen sie nicht und können sie auch gar nicht besitzen, so daß ein solcher anderer Charakter, und sei er auch nur ein formal-fingierter Nichterscheinungscharakter, diesem ihren Erscheinungscharakter notwendig widerstreitet.[45]

Damit wird hinreichend deutlich, daß der Begriff des „Real *an sich*" nichts anderes ist als ein Abstrahieren von seinem wesentlichen Erschei-

[45] Ebd. 146.

nungscharakter. Es ist danach der transzendenten Wirklichkeit eigen und gehört gewissermaßen zu ihrem Wesen, dem Menschen zu erscheinen. Nicht freie Initiative also zeichnet das offenbarende Handeln Gottes aus, sondern ein mit seinem Wesen gegebener Erscheinungscharakter. Trivial ausgedrückt: Gott kann gar nicht anders, als dem Menschen zu erscheinen, ihm erfahrbar zu sein, weil er für die Erfahrung einfach vorkommt.

An verschiedenen Stellen macht Hick überaus deutlich, daß er tatsächlich dieses Verständnis von der Erfahrbarkeit Gottes besitzt. So schreibt er z. B.:

„humanity has always been conscious of the universal presence of the Real in terms of a range of concepts and modes of experience which vary from one tradition to another."[46]

Hick geht von einer „universal presence" der transzendenten Wirklichkeit aus. Das zeigt die tatsächliche religiöse Erfahrung der Menschen, der immer eine von außen kommende Affektion zugrunde liegt. So heißt es von den prophetischen Büchern des Alten Testaments:

„The scriptural pages resound and vibrate with the sense of God's presence, as a building might resound and vibrate from the tread of some mighty being walking through it."[47]

Vollends deutlich macht Hick sein Gottesverständnis, wo er einen Aspekt der Religion betrachtet, den er als „cognitive filter" bezeichnet[48]. Der Mensch besitzt danach gegenüber der göttlichen Wirklichkeit

„a dual capacity to allow the Real, to become present to us as the alltransforming reality or to shut it out of our consciousness"[49].

Diese Funktion hat der sich dem religiösen Subjekt aufdrängenden transzendenten Wirklichkeit gegenüber die besondere Fähigkeit, „to protect our finite freedom and autonomy."[50] Besonders in archaischen Religionen

„the human mind was protected from an owerwhelming direct presence of the Real by religion itself, functioning as a system for filtering out the infinite divine reality and reducing it to forms that could be coped with"[51].

---

[46] *Hick*, Interpretation of Religion 167.
[47] Ebd. 155.
[48] Vgl. ebd. 162–165.
[49] Ebd. 162.
[50] Ebd.
[51] Ebd., 163. Auch *P. L. Berger*, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980, 63, sieht in den religiösen Traditionen auch einen „Abwehrmechanismus", „der die Grenzen dieser Realität gegen die Bedrohung absichert, von den Einbrüchen des Übernatürlichen überrannt zu werden." Sicher wird hier eine authentische Erfahrung beschrieben. Fraglich bleibt jedoch, ob diese Erfahrung als Einbruch des Übernatürlichen richtig interpretiert ist. Handelt es sich nicht eher um eine menschliche Selbsterfahrung, um ein psychisch schwer zu ertragendes ozeanisches Empfinden von Grenzenlosigkeit, das als solches aber immer noch auf die Seite des Geschöpflichen gehört? Ist es als Gotteserfahrung nicht falsch gedeutet? Interessant wäre in diesem Zusammenhang auch eine neue Lektüre von *K. Barths* Rede von der Religion als Widerstand gegen Gott, d. h. „Widerspruch gegen die Offenbarung, der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens". Vgl. KD I/2, 330. Schließlich ist zu fragen, ob nicht eigentlich die kritische Vernunft eine Filterfunktion besitzt, und zwar zum Schutz vor unberechtigten Offenbarungsansprüchen, an denen bereits die Vernunft erkennen kann, daß sie als Wort Gottes nicht verstehbar sind.

Diese Sonnenbrillen- oder Gottschutzfunktion der Religion macht hinreichend deutlich, wie Hick sich Gott vorstellt: Als ein erkenntnisjenseitiges Superwesen, das einen wesentlichen Erscheinungscharakter besitzt, der sich dem Menschen auch in einer unerträglichen Weise aufdrängen kann. Nicht Gott offenbart, wem er will, sondern der Mensch ist seiner Manifestation ausgesetzt wie ein Nackter der Sonne, die nicht anders als scheinen kann und die der Mensch an sich heranlassen kann oder auch nicht, indem er sich vor ihr schützt[52].

Das hat dann natürlich auch Konsequenzen für den Glaubensbegriff. Denn Glaube wäre danach nichts anderes als das Zur-Kenntnis-Nehmen dieses Erscheinungscharakters, den Hick zumindest vom „Real *an sich*" aussagen muß.

Jedenfalls dürfte klar geworden sein, daß die transzendente Wirklichkeit für Hick im Grunde eine empirisch und letztlich kategorial gedachte Realität darstellt, deren Erkenntnistranszendenz keine andere ist als die Erkenntnistranszendenz aller geschaffenen Dinge, insofern sie an sich selbst betrachtet werden.

2. *Das Absolute wird relativ gedacht*

Hick möchte durch seine epistemologische Unterscheidung die Absolutheit Gottes wahren und zugleich Erfahrbarkeit von ihm aussagen können. Wie sich gezeigt hat, erreicht er damit aber offenbar keine andere Erkenntnisjenseitigkeit Gottes als diejenige der gegenständlichen Welt. Deshalb möchte er das „Real *an sich*" als den Grund für die erfahrenen *Phainomena* gänzlich nicht nur unserer Erkenntnis, sondern auch unserer Erfahrung entziehen. Er schreibt:

> „It follows from this distinction between the Real as it is in itself and as it is thought and experienced through our religious concepts that we cannot apply to the Real *an sich* the characteristics encountered in its *personae* and *impersonae*. Thus it cannot be said to be one or many, person or thing, substance or process, good or evil, purposive or non-purposive. None of the concrete descriptions that apply within the realm of human experience can apply literally to the unexperiencable ground of that realm. For whereas the phenomenal world is structured by our own conceptual frameworks, its noumenal ground is not."[53]

Einerseits soll also das „Real" erfahrbar sein (als phänomenale Wirklichkeit), andererseits aber wieder nicht. Das nicht Erfahrbare nennt Hick den

---

[52] Hier soll nicht bestritten werden, daß die Bibel an verschiedenen Stellen diese Vorstellung insinuieren kann. So spricht Jahwe Ex 33,20 zu Mose: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben." Doch hier geht es eher um die Wahrung der Unbegreiflichkeit Gottes als um den Schutz des Menschen. In christlicher Perspektive gewinnt die atl. Aussage noch eine ganz neue Bedeutung: Man muß in der Tat sterben, um Gott zu schauen. In dieser Perspektive ist auch die Unausweichlichkeit des Todes Jesu zu sehen und dessen Haltung zum Tod: Wer auf Gott hinlebt, geht an den Verhältnissen der Realität zugrunde. Der Christ bedarf keines Schutzes vor Gott, sondern die Gemeinschaft mit Gott schützt ihn und entmachtet für den Glauben den zu erleidenden Tod.

[53] *Hick,* Interpretation of Religion 246.

„ground of that realm", „noumenal ground of these and other modes of experience, and yet transcending all of them." [54] Es stellt sich hier unabweisbar die Frage, ob Hick damit nicht eine Unterscheidung in Gott trifft, die nicht mehr vom Modell der Kantischen Epistemologie gedeckt ist, sondern es vielmehr sprengt.

Im Verständnis Kants ist das Ding an sich selbst betrachtet zwar nicht formal-, aber materialidentisch mit dem Ding als Erscheinung. Es ist kein anderes Ding. Es ist nur an sich selbst betrachtet anders als so betrachtet, wie es dem Subjekt erscheint.

Bei Hick aber drängt sich der Eindruck auf, als sei das „Real *an sich*" eine gänzlich unerfahrbare Wirklichkeit, die mit dem Erfahrenen denn doch nicht identisch, sondern nur relational verbunden ist. So spricht er von „relationship between the Real *an sich* and its *personae* and *impersonae*" [55]. Offenbar will Hick auf diese Weise denn doch den transzendenten Charakter der göttlichen Wirklichkeit sicherstellen und ihr damit eine andere Jenseitigkeit einräumen als die Erkenntnisjenseitigkeit empirischer Gegenstände an sich selbst betrachtet. Doch gelingt ihm das?

Hick reklamiert für seine Vorstellung vom „Real *an sich*" aus der christlichen Tradition die Anselmische Gottesbezeichnung „aliquid quo nihil maius cogitari possit." [56] Dazu schreibt er:

> „This formula refers to the ultimate divine reality without attributing to it any concrete characteristics. And in this purely formal mode we can say of the postulated Real *an sich* that it is the noumenal ground of the encountered gods and experienced absolutes witnessed to by the religious traditions." [57]

Damit aber verfehlt Hick die eigentliche Aussage der Anselmischen Definition. Sie will gerade die schlechthinnige Absolutheit Gottes so zum Ausdruck bringen, daß Gott in gar keiner Weise bezogen auf die Welt, auf die erfahrbare Wirklichkeit gedacht werden kann. Denn letzteres würde bedeuten, ihn doch nicht so zu verstehen, daß darüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.

Gott fällt danach nicht unter unsere Begriffe. Er kann vom Denken nicht erfaßt und schon gar nicht als auf Geschöpfliches bezogen gedacht werden. Das zu tun, würde bedeuten, Größeres als Gott zu denken. Von vielen Theologen wird ein solches Denken allerdings nicht als Problem gesehen. Nur wenigen scheint wirklich klar zu sein, was es bedeutet, sich mit trivialer Selbstverständlichkeit ein Bezogensein Gottes auf das Geschöpf vorzustellen. Es kommt der Leugnung der Unbegreiflichkeit Gottes gleich, insofern er als Teil der Wirklichkeit im ganzen, die als ganze größer wäre als Gott, gedacht würde. So aber wird nicht Gott gedacht, sondern eine bloß vorgestellte überweltliche Wirklichkeit.

---

[54] Ebd. 247.
[55] Ebd. 246.
[56] *Anselm von Canterbury*, Proslogion 2 (I, 101,5).
[57] *Hick*, Interpretation of Religion 246.

Gott gehört offenbar nicht zu den Wirklichkeiten, die gedacht werden können. Anselm sagt von ihm deshalb an einer nur selten beachteten und in ihrer Tragweite kaum erfaßten Stelle, er sei „non solum [...] quo maius cogitari nequit, sed [...] *quiddam maius* quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit."[58]

Hick aber spricht von der transzendenten Wirklichkeit an sich selbst unproblematisch als vom noumenalen Grund unserer Erfahrung von ihr. Damit aber sagt er Relationalität des „Real *an sich*" auf das geschöpfliche Subjekt bzw. auf dessen geschöpfliche Vorstellungen vom „Real" aus. Wie aber kann das Absolute relational und damit als relativ gedacht werden? Wie kann es Grund seiner Erscheinungen sein, die nicht es selbst sein sollen? Offenbar wird es von Hick doch nicht anders gedacht wie der empirische Gegenstand an sich selbst betrachtet, der der objektive Grund seiner Erscheinung ist, konkret der (phänomenalen) Gottesvorstellungen in den verschiedenen religiösen Traditionen.

Hier drängt sich die Frage auf: Sind diese Phänomene im Sinne einer Selbstmitteilung des „Real" zu verstehen? Sind sie also mit ihm identisch? Sind sie Weisen, wie Gott selbst zu den Menschen kommt? Hick spricht von „authentic phenomenal manifestations of the Real"[59].

Andererseits beschreibt er sie aber als „our many partial human images of it"[60], welche „represent the Real as both reflected and refracted within human thought and experience"[61].

Nun ist nicht in Abrede zu stellen, daß in christlichem Verständnis Gottes Wort in Menschenwort ergeht und nur in menschlichem Wort begegnet. Damit aber begegnet es in einer menschlicher Unvollkommenheit unterworfenen Weise[62]. Doch der christliche Glaube beansprucht, daß Gott sich in diesem Wort so mitteilt, daß er genau das sagt, was er zu sagen hat: sich selbst. In seinem Wort spricht Gott den Menschen also nicht in einer undeutlichen oder schwer zu entschlüsselnden Weise an, und das bei voller Wahrung seiner Unbegreiflichkeit und Absolutheit. Gottes Wort macht sich selbst verständlich!

Bei Hick aber stellt sich unabweisbar der Eindruck ein, daß aus der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner nichtsdestoweniger unüberbietbaren Eindeutigkeit eine Rätselhaftigkeit geworden ist, die der Mensch nur mühsam zu entschlüsseln vermag. Das Hicksche „Real" ist im Grunde ein rätselhaf-

---

[58] Proslogion 15 (I, 112,14–17); Hervorhebung von mir.

[59] *Hick*, Interpretation of Religion 247.

[60] Ebd.

[61] Ebd.

[62] Auf die Problematik des Begriffs „Wort Gottes" müßte gesondert eingegangen werden. Wie kann ein menschliches Wort, das doch geschöpflich ist, Gottes Wort sein? Diese Problematik wird nur sehr selten gesehen und reflektiert. In der Regel wird der Begriff „Wort Gottes" für völlig unproblematisch, ja selbstverständlich gehalten. Vgl. dazu *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg ^{6}1991, 83–91.

tes Wesen, das vom Menschen in einer höchst undeutlichen und schwer zu entschlüsselnden Weise erfahren wird: eben als Kantisches Ding an sich.

Diese Wirklichkeit nun wird vom religiösen Subjekt in „two basic concepts" vorgestellt, als personal (z. B. Jahwe, Vater, Allah, Krishna) und als nicht-personal (z. B. als Brahman, Dharma, Tao etc.)[63]. Wie kommen diese Vorstellungen zustande? Sind sie menschliche Projektionen, Versuche, das Unaussprechliche zu sagen? Oder sind sie Offenbarungen des „Real"? Hick sagt dazu:

> „For they are at the same time both idealised projections of the character of those worshipper *and* manifestations of the Real. A divine *persona* arises at the interface between the Real and the human spirit, and is thus a joint product of transcendent presence and earthly imagination, of divine revelation and human seeking."[64]

Die kulturell verschiedenartigen Gottesvorstellungen („personae" und „impersonae" des „Real") sind Ergebnis des Zusammenwirkens von äußerer Affektion und subjektiver Verstandestätigkeit. Doch eben dieses von Gott auszusagen, scheint vom christlichen, aber auch vom philosophischen Standpunkt aus höchst problematisch.

Bereits gegenüber der Kantischen Erkenntnistheorie wurde der Einwand erhoben, wie denn das unerkennbare Ding an sich erscheinen könne, wenn es doch an sich selbst betrachtet nicht unter die Kategorien fällt. Denn wenn es als unsere Sinnlichkeit affizierend gedacht wird, wird es ja in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht. Wie aber kann Kausalität vom Ding an sich ausgesagt werden?[65]

Wie G. Prauss deutlich macht, konnte dieses Problem der Affektion der Sinnlichkeit durch das Ding an sich überhaupt nur dadurch entstehen, daß „man die ‚Dinge an sich' bereits ganz einseitig im transzendent-metaphysischen Sinn von ‚Dinge-an-sich' verstanden und damit letztlich mißverstanden hat"[66]. Dieses letztlich dualistische Mißverständnis, das sich offenbar unter der Hand immer wieder – z. T. durch Uneindeutigkeiten in den Formulierungen Kants – in die Kant-Interpretation mit nicht unerheblichen Folgen eingeschlichen hat[67], scheint nun allerdings auch das Verständnis Hicks zu sein. Zumindest insinuiert der Ausdruck „the Real *an sich*" bei Hick durchaus so etwas wie ein dem Sinnengegenstand gegenüberstehendes Etwas, das aber für ihn problemlos sich manifestieren kann.

Im Bereich der gegenständlichen Welt jedoch löst sich

> „dieses ganze Problem [der Affektion] wie von selber, nämlich indem es selbst sich einfach auflöst. Denn macht man sich klar, daß der Ausdruck ‚Dinge an sich' in seinem eigentlichen Sinne nicht jene transzendent-metaphysischen ‚Dinge-an-sich' be-

[63] Vgl. *Hick*, Interpretation of Religion 246–277.
[64] Ebd. 266.
[65] Vgl. *F. H. Jacobi*, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, Breslau 1787, 209ff; *E. Adickes*, Kant und das Ding an sich, Berlin 1924, 28ff. Kant selbst spricht in KrV wiederholt von einer Affektion der Sinne durch das Ding an sich, z. B. B 61; B 72; B 235 u.ö.
[66] *Prauss* (Anm. 43) 197.
[67] Vgl. ebd. 13ff.

zeichnet, sondern jene transzendental-philosophische Reflexion formuliert, für die es notwendig wird, die empirischen Dinge auch ‚an sich selbst zu betrachten', so ist damit auch sofort klar, daß uns danach nichts anderes als eben diese Dinge affizieren. Damit den ‚Dingen an sich' im transzendental-philosophischen Sinne lediglich ‚Dinge – an sich selbst betrachtet' gemeint sind, ist mit der ‚Affektion durch Dinge an sich' in diesem Sinne auch nichts anderes als eine Affektion durch eben diese empirischen Dinge gemeint, die transzendental-philosophische Reflexion auch ‚an sich selbst' betrachten muß." [68]

Nun ist für Hick das „Real" an sich entweder so verstanden, daß seine Erkenntnistranszendenz der eines geschöpflichen empirischen Gegenstandes entspricht, dann ist es nichts weiter als ein Teil der Wirklichkeit im ganzen und verdient es nicht, im Sinne der christlichen Tradition „Gott" genannt zu werden. In diesem Falle wäre auch das Problem der Affektion nur ein Scheinproblem, das auf einem Mißverständnis des Kantischen Dings an sich beruhte. Oder aber Hick liegt tatsächlich an einem die Erkenntnistranszendenz des empirischen Gegenstandes unendlich übersteigenden Gottesverständnis; dann aber stellt sich in der Tat das Problem der Affektion. Denn wenn die göttliche Wirklichkeit nicht unter unsere Begriffe fällt und nicht als Teil der Wirklichkeit im ganzen verstanden wird, dann kann sie auch nicht in irgendeiner Weise als real bezogen auf die Erfahrungswirklichkeit gedacht werden. Aber genau das scheint für Hick in gar keiner Weise ein Problem darzustellen. So spricht er völlig problemlos von „manifestation" und „revelation" der transzendenten Wirklichkeit, ohne sich offenbar darüber im klaren zu sein, daß er damit einen in sich widersprüchlichen Sachverhalt behauptet.

Denn entweder Gott ist absolut und wirklich transzendent, d. h. nicht unter unsere Begriffe fallend verstanden, dann kann er nicht nur nicht Gegenstand menschlicher Erfahrung sein; vielmehr ist es dann auch nicht möglich, ihn als auf die Schöpfung bezogen zu denken. Oder Gott wird – nicht nur wie bei Hick – auf die Welt bezogen gedacht, dann aber ist nicht mehr von Gott die Rede. Denn Gott auf die Welt bezogen zu denken, bedeutet zugleich, die Welt als konstitutiven Terminus dieses Bezogenseins zu sehen. Das aber kommt entweder der Leugnung des Gottseins Gottes oder aber einer Leugnung der Geschöpflichkeit der Welt gleich. Gott wäre dann als Teil der Wirklichkeit im ganzen verstanden. Er wäre dann keineswegs das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Vielmehr könnte dann durchaus darüber hinaus gedacht werden! [69]

Wenn aber von der mir dem Wort „Gott" gemeinten Wirklichkeit nichts anderes als unsere Geschöpflichkeit, die gerade nicht Gott ist, erkannt wird,

---

[68] Ebd. 197.

[69] Dies ist letztlich auch der Grund, warum Anselm von Canterbury in seiner Erlösungslehre die scheinbar plausible, aber triviale Vorstellung einer Erlösung „sola misericordia" ausschließt. Das Gottsein Gottes wäre mit dieser Vorstellung nicht gewahrt. Die Antwort auf die Frage „*Cur deus homo?*" lautet schlicht und einfach: weil Gott „*aliquid quo nihil maius cogitari possit*" ist. Ausführlich habe ich diese These entfaltet in: Barmherzigkeit (Anm. 7) 122ff.

dann fällt Gott nicht unter unsere Begriffe. Wir wissen ja nicht erst, wer Gott ist, um sodann von unserer Geschöpflichkeit zu sprechen. Vielmehr ist es umgekehrt: Wir verstehen erst dann, was mit dem Wort „Gott" gemeint ist, wenn wir unsere eigene Geschöpflichkeit erkannt haben: Er ist der, ohne den nichts ist! Es gibt im Weltverständnis keine ernst zu nehmende Alternative zur Geschöpflichkeit. Die Leugnung der Geschöpflichkeit der Welt wäre gleichbedeutend mit der Vergottung der Welt! Folglich muß von der Welt ein völlig einseitiges Bezogensein auf Gott ausgesagt werden. Die Geschöpflichkeit der Welt ist völlig identisch mit ihrem restlosen Bezogensein auf Gott in restloser Verschiedenheit von ihr[70].

Ausdrücklich begründet bereits Thomas von Aquin diese Einseitigkeit der Relation aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Gott damit, daß Gott sonst als Teil der Gesamtwirklichkeit verstanden wäre[71]. Diese Sperrigkeit des Wortes „Gott" gegen die Vorstellung eines Bezogenseins Gottes auf das Geschöpf wird jedoch von Hick so gut wie gar nicht wahrgenommen. Es scheint für ihn völlig unproblematisch zu sein, sich Gott als bezogen auf die Welt vorzustellen. Doch damit spricht er nicht mehr von Gott. Alle seine verbalen Beteuerungen der Transzendenz des „Real" können nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sich Gott doch als Teil der Wirklichkeit im ganzen denkt. Doch wer ist Gott wirklich für Hick?

Mir scheint, hier rächt sich die Tatsache, daß Hick keine Unterscheidung zwischen natürlicher und allein dem Glauben aufgrund des Wortes Gottes zugänglicher Gotteserkenntnis vornimmt. Das Fehlen dieser Unterscheidung, die eine Unterscheidung der Stellung des Menschen vor Gott ist (als „nur" geschöpflich und als In-Christus-Geschaffen sich verstehend), führt unweigerlich zu einer Verwechslung von Gott und Welt und so auch zu dieser merkwürdigen Dichotomie, die Hick in Gott selbst vornehmen zu müssen meint. Sie erlaubt es nicht mehr, in verständlicher Weise von Gott zu sprechen.

3. Gott – eine regulative Idee?

Die Defizite des Gottdenkens John Hicks sind bereits mit großer Deutlichkeit hervorgetreten. Hinzuweisen wäre noch auf eine weitere Kontur seiner Gotteslehre. G. L. Müller äußert die Vermutung, daß der Gottesbegriff Hicks letztlich als regulative Idee im Sinne Kants zu verstehen sei[72]. Wie läßt sich dieser Verdacht erhärten?

Hick vertritt die These, daß das unerkennbare „Real *an sich*" unendlich

[70] Vgl. ausführlich dazu *Knauer* (Anm. 62) 26ff.

[71] Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. I q 13 a 7 c: „Cum igitur deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas; sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum."

[72] Vgl. *G.L. Müller* in seinen Vorbemerkungen der Redaktion zum Beitrag von John Hick, in: MThZ 45 (1994) 301.

sei, jedoch in endlicher und dem menschlichen Fassungsvermögen angepaßter Weise erfahren wird. Als *Phainomenon* ist Gott endlich:

„For as finite observers we could never directly experience, observe, verify, the infinite dimension of an infinite reality. Thus whilst it can be given in religious experience that God is good, loving and powerful, it cannot also be given in human experience that God has these attributes to an infinite extent."[73]

Damit stellt sich die Frage, wem oder was das religiöse Subjekt in seiner religiösen Erfahrung eigentlich begegnet? Offenbar nicht wirklich Gott, sondern einer endlichen Wirklichkeit, nämlich einer menschlichen Vorstellung von Gott, die eo ipso unter den Begriff der Geschöpflichkeit fällt. Wie aber kann diese das Heil des Menschen sein?

Hick nimmt in diesem Zusammenhang eine für sein Gottesverständnis entscheidende weitere Unterscheidung vor. Während der Mensch Gott in nur endlicher Weise erfährt, schließt er mit seinem Denken auf die Transzendenz und Unendlichkeit Gottes, die jedoch in seiner Erfahrung nicht mit eingeschlossen ist:

„We may believe that the divine goodness is unlimited, and this belief will of course colour our awareness of God, so that we can say that we are conscious of living in the presence of the infinitely good God. But it remains true that what is actually experienced is a goodness to which we do not find any bounds. The further conviction, that this goodness extends to infinity is a conclusion of theological reasoning."[74]

Diese Aussage stellt vor mehrere Probleme. Denn zum einen ist zu fragen, wie Gott überhaupt als Güte erfahren werden soll. Ist seine Güte irgendwo an der Welt abzulesen? Wird sie durch philosophisches oder theologisches Denken erschlossen? Woraus eigentlich? Wie kann die geschöpfliche Welt überhaupt das Worauf göttlicher Liebe sein (Einseitigkeit der Relation!)? Wird sie in christlichem Verständnis nicht vielmehr auf sein Wort hin geglaubt?

Doch in unserem Zusammenhang ist etwas anderes wichtig: Hick unterscheidet zwischen der (endlichen) Gotteserfahrung und der reflexiven theologischen Verstandestätigkeit, die zu dem Schluß kommt, daß Gott unendlich sei. Diese Unterscheidung ist insofern bemerkenswert, als Hicks Erfahrungsbegriff („experiencing-as") über ein bloß empiristisches Verständnis hinauszugehen beansprucht und unter Erfahrung ein synthetisches Zusammenwirken von sinnlicher Wahrnehmung und deutender Verstandestätigkeit versteht. Nun aber scheint er noch eine weitere Reflexion über die Erfahrung zu kennen, die selbst nicht Bestandteil der Erfahrung ist, sondern sie sogar übersteigt:

„But questions that go beyond the scope of human experience belong to the province of the intellect engaging in metaphysical speculation; and this is to be distinguished from religious experience itself."[75]

---

[73] *Hick*, Interpretation of Religion 259.
[74] Ebd.
[75] Ebd. 262.

Bei diesen die Erfahrung übersteigenden und von ihr unterschiedenen Einsichten handelt es sich um Aussagen wie „Gott ist unendlich". Damit aber um alle Aussagen über Gott als „the Real *an sich*".

Auf diese Weise kommt Hick tatsächlich in die Nähe der regulativen Ideen Kants. Gott ist eine regulative Idee als Produkt der spekulativen Vernunft, die nicht anders kann, als zu denken, daß Gott unendlich, unbegreiflich usw. ist.[76] Doch welchen kognitiven Wert soll diese Idee über eine regulative Funktion für die Verstandestätigkeit hinaus selbst noch haben?[77]

III. Konsequenzen für die Theologie

Die Konsequenzen aus der theologischen Erkenntnislehre Hicks für christliche Theologie liegen auf der Hand. Sie sind im Grunde Folgen seines Verzichts auf die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis und lassen sich wie folgt beschreiben:

In fundamentaltheologischer Betrachtung wird in Hicks Gotteslehre

1. aus der Unbegreiflichkeit Gottes eine durchaus begreifliche Unverständlichkeit, denn die mit Gott gemeinte Wirklichkeit fällt unter unsere Begriffe und wird gerade so als Gott unverständlich und rätselhaft. Damit aber wird der Offenbarungsbegriff der Beliebigkeit preisgegeben. Wenn es überhaupt kein Problem darstellt, von göttlichen Manifestationen zu sprechen, dann kann jede beliebige Behauptung, Gott habe sich manifestiert, Wahrheit für sich beanspruchen. Das Wort „Gott", wie Hick es versteht, sträubt sich dann nicht mehr gegen die Vorstellung von Erscheinungen, Manifestationen, Offenbarungen Gottes, die für Hick alle im Plural möglich sind. Er beraubt sich damit des entscheidenden heuristischen Kriteriums, an dem alle Offenbarungsansprüche zu messen sind[78].

2. Damit aber muß der Mensch selbst versuchen, verständlich zu machen, wie und warum ein bestimmtes Phänomen als angebliche „Einwir-

[76] Vgl. *I. Kant*, KrV B 728: „Eben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich ein Wesen, *das* Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat etc., zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntnis der Weltordnung berechtigt sein können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren sollen, *als ob* allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde."

[77] Vgl. ebd. B 729f.: „So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung, zu versprechen schiene, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinausrücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht, und sie für konstitutive Prinzipien transzendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen."

[78] Vgl. ausführlich dazu meinen Aufsatz: Offenbarung in den Religionen?, Anselmianische Überlegungen zum Dialog mit den Religionen, in: MThZ 45 (1994) 11–24.

kung" Gottes zu verstehen sei. Er muß es an Kriterien messen, die er selbst aufstellt. In christlichem Verständnis aber macht sich Gottes Wort selbst verständlich, indem es sich am Wort „Gott" messen läßt und durch das trinitarische Gottesverständnis die Antwort auf die Frage gibt, wie dieses Wort als Gottes Wort verstehbar sein soll.

3. Mit dem Gottesbegriff scheint für Hick bereits die Nähe Gottes und seine Liebe unproblematisch und wie selbstverständlich mitgegeben zu sein oder mit scheinbar vernünftigen Gründen erschlossen zu werden. Damit aber wird

4. Offenbarung als geschichtliches Angesprochenwerden des Menschen durch Gott, was eine Grundkategorie christlichen Glaubens ist, durch Hicks Erkenntnislehre überflüssig. Sein Begriff der religiösen Erfahrung läßt die Gegenwart Gottes und seine Güte bereits aus der Wirklichkeit der Welt ablesen.

5. Die vom Menschen in religiöser Erfahrung angeblich erfahrene Güte ist aber endlich (sie ist nicht die Güte an sich!). Sie entspricht nicht dem, was der christliche Glaube als Gemeinschaft mit Gott und so als Teilhabe des Menschen an der ungeschaffenen Gnade verkündet. Die von Hick durchgeführte Dichotomie von „Real *an sich*" und „Real", insofern es erfahren wird, erlaubt es nicht mehr, von einer wirklichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu sprechen. Der Begriff der religiösen Erfahrung vermag es nicht, zwischen Gott und Mensch so zu vermitteln, daß diese Vermittlung als Selbstmitteilung Gottes an die Menschen verstanden werden kann. Gott bleibt dem Menschen letztlich fern.

6. Glaube ist nicht mehr die vom göttlichen Pneuma ermöglichte Antwort des Menschen auf das in Christus ergangene Wort Gottes, sondern letztlich ein subjektives „Innewerden des Göttlichen in der menschlichen religiösen Erfahrung"[79] und damit eine letztlich dezisionistische menschliche Interpretation der weltlichen Wirklichkeit.

7. Obwohl auch bei Hick sich religiöse Erfahrung stets in einem religiösen Kontext ereignet und dieser Kontext die Konzeptualisierung der gemachten Erfahrung ermöglicht, ist das Subjekt letztlich nicht auf die Tradierung einer Botschaft angewiesen. Die religiöse Erfahrung ereignet sich vielmehr bei jedem Subjekt neu durch seine Welterfahrung. In christlichem Verständnis aber kommt der Glaube vom Hören (Röm 10,17). Damit wird sichergestellt, daß niemand sich den Glauben selbst ausdenken kann und sein Inhalt nicht an der Wirklichkeit abzulesen ist. Vielmehr ist in christlichem Verständnis der einzelne darauf angewiesen, sich den Glauben von anderen sagen zu lassen. Dadurch unterscheidet sich der Glaube von einer bloßen Einbildung.

8. In christlichem Verständnis begegnet Gott dem Menschen in menschlichem Wort. Es ist in der Tat richtig, daß man nur in Bildern aus der eigenen

[79] *Müller* (Anm. 72) 302.

Erfahrung von der Gemeinschaft mit Gott sprechen kann. Diese Bilder sind selbst nicht mit der damit gemeinten Wirklichkeit zu verwechseln. Sie bringen in der Tat etwas Unbegreifliches zur Sprache: Gemeinschaft mit Gott. Doch bei Hick bleibt dieses Unbegreifliche unendlich fern, während es sich in christlicher Verkündigung gerade durch das Wort an den Menschen vermittelt. Wenn man mit Anselms Denkregel ernst macht, nach der alle – sowohl philosophische wie theologische – Aussagen von Gott nur dann wirklich von ihm sprechen, wenn sie nicht mehr größer gedacht werden können, mithin unüberbietbar sind, muß gesagt werden: Während Gott außerhalb des Glaubens dem Menschen so fern ist, daß er ferner gar nicht gedacht werden kann (das ist das, was man philosophisch von Gott erkennt), kommt er im christlichen Glauben dem Menschen so nahe, daß er näher nicht gedacht werden kann. Bei Hick aber ist Gott von vornherein weder wirklich (unüberbietbar) fern, noch kommt er dem Menschen unüberbietbar nahe. Deshalb ist von ihm auch gar nicht die Rede, denn ein solcher „Gott" ist keiner Rede wert.

In dogmatischer Hinsicht stellen sich beim Weiterdenken dieser Konzeption vor allem

9. christologische Probleme. Wie kann das Christusereignis noch als die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, wenn Jesus von Nazaret selbst nur als ein endliches *Phainomenon* Gottes unter vielen zu betrachten ist? Der christliche Glaube beansprucht, daß das zweifellos endliche Menschsein Jesu Gott selbst in unüberbietbarer Weise mitteilt, weil Jesus als der mit dem „Vater" wesensgleiche „Sohn" zu verstehen und als solcher „gezeugt" und „nicht geschaffen" ist. Wenn aber die Christologie in ihrer ursprünglichen und von den frühkirchlichen Konzilien angezielten Intention fällt, stellt sich die Frage, wie eine Vermittlung von Gott und Welt überhaupt noch denkbar sein soll, da sie philosophisch *remoto Christo* doch völlig undenkbar ist.

10. Zugleich wird durch dieses Gottesverständnis in gnadentheologischer Sicht der Tatbestand der Erbsünde geleugnet. Mit diesem Begriff will die christliche Überlieferung gerade sicherstellen, daß die Situation des Menschen so ist, daß er über keine (religiöse oder andere) Methode verfügt, um der Gnade und Nähe Gottes gewiß zu werden. Er kann sie sich (auch in sog. religiöser Erfahrung) höchstens einbilden. In dieser Hinsicht ist religiöse Erfahrung geradezu gnadenlos, weil sie dem Menschen etwas vorgaukelt, was nicht der Fall ist und auch nicht der Fall sein kann. Der Mensch traut darin geschöpflicher Wirklichkeit etwas zu (nämlich Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln), was sie erwiesenermaßen nicht vermag. Er schreibt damit die Erbsünde fest, indem er sich in fataler Weise das „eritis sicut deus" immer wieder sagen läßt.

ThPh 73 (1998) 70–83

Der Mensch als Struktur

Heinrich Rombachs Strukturontologie am Beispiel der menschlichen Identität*

Von Gudrun Morasch

Was alle Philosophie weitertreibt, sie lebendig und für die Vertiefung und Bewältigung des Lebens wesentlich macht, sind – mitunter gewagte – Versuche, der Wirklichkeit denkerisch näherzukommen, sie angemessener als bisher zu denken. Wirklich innovative und weiterführende Ansätze sind allerdings selten. Zu denjenigen, die eine Auseinandersetzung lohnen, dürfte Heinrich Rombachs Strukturontologie zählen. Im weiteren werden die Vorzüge und Grenzen dieses Ansatzes am Beispiel einer strukturontologisch gedachten menschlichen Identität aufgezeigt.

1. Struktur als Seinstypus[1]

Rombach zufolge erfährt der moderne – abendländische – Mensch sich und die Dinge nicht mehr als Substanz, sondern als Struktur. Struktur gilt dabei als eigener Wirklichkeitstypus mit spezifischem Geltungsbereich und entsprechender Erkenntnis- und Verhaltensform. Während Substanz Selbstand als Grundsinn von Sein begreift und zusammen mit einem bestimmten Inhalt das Wesen einer Sache ausmacht, bedeutet Struktur gerade im Gegenteil ‚Sein im Anderen': Ganzes und Einzelnes sind nicht zu trennen und mit der Kategorie ‚Sein' bzw. vom Substanzdenken her nicht adäquat auszudrücken, ja: Struktur wird wesentlich als Gegensatz zu Substanz konzipiert[2].

Innerhalb einer Struktur gibt es nur Momente. Diese haben keinen unveränderlichen Kern, sondern sind einzig durch ihre Beziehungen zu anderen Momenten bestimmt: Jedes Moment stellt das Gesamt seiner Beziehungen dar. Letztlich werden nur noch Beziehungen von Bezogenheiten gedacht[3]. Zwischen Ganzem und Einzelnem herrscht dabei strukturelle Identität: Da jedes Moment seine Funktionen als seine Beziehungen zu den anderen Momenten verkörpert, entspricht es der Konstellation seiner Nachbarmomente

---

* Der vorliegende Aufsatz basiert auf meiner Dissertation über die Verstehenstheorien Heinrich Rombachs und Hans-Georg Gadamers. Vgl. *G. Morasch*, Hermetik und Hermeneutik. Verstehen bei Heinrich Rombach und Hans-Georg Gadamer, Heidelberg 1996.

[1] Vgl. hierzu *H. Rombach*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München ²1988 (1. Aufl. 1971), sowie *Rombach*, Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Bd. 1 und 2, Freiburg 1965/66. Für eine ausführliche Darstellung und Kritik der Rombachschen Strukturontologie siehe *Morasch* 106–126.

[2] Vgl. *Rombach*, Substanz System Struktur 11ff.

[3] Vgl. *Rombach*, Strukturontologie 25–32, 61f.

und damit der gesamten Struktur[4]. Das Ganze gliedert die einzelnen Elemente und bringt sie in Beziehung zueinander, bleibt aber selbst als das eigentlich Seiende immer bestimmend. Struktur verkörpert somit ein Beziehungsgefüge: die Wechselbezogenheit einzelner Momente unter dem Einfluß eines beherrschenden Prinzips, das ungeachtet der Veränderungen der Elemente bestehen bleibt[5].

Strukturen sind je allumfassend. Dabei durchdringen und überlagern sie sich gegenseitig in ontologisch multipler – nicht aristotelisch eindeutiger – Multiplizität, ohne einander zu ‚stören'. Der mit ihrer Totalität verbundene Anspruch auf Ausschließlichkeit ist allerdings nur nach innen, nicht nach außen berechtigt[6]. Da Strukturen ihren Lebensraum selbst entfalten, steht jede Struktur allein in sich selbst und hat ihre eigene Ontologie, die ausschließlich von innen, im Mitgehen ihres Entstehungsweges, erkennbar ist: Es gibt weder einen Vergleichsraum, in dem sie neben anderen und anderem erscheinen könnte, noch äußerliche und allgemeine Verbindlichkeiten[7]. Entsprechend kann eine Struktur ausschließlich durch sich selbst korrigiert werden, gemäß dem aus ihr selbst kommenden, ihrem ‚eigentlichen' Sein entsprechenden Maß, das als tiefere Sachlichkeit einen wesentlich höheren Anspruch impliziert als äußere Normen[8]. Dabei sind Strukturen ständig in Bewegung – jeglicher Stillstand bedeutet Zerfall: Die strukturale Selbstkorrektur findet ununterbrochen statt; sie steht jeglicher Verfestigung gegenüber und erzeugt ständig neue Konstellationen. Die Struktur erhält sich so gerade in der Verwandlung; nur auf diesem Weg erlangt sie Konsequenz und Autonomie[9].

Im Unterschied zur Ontologie der Substanz wird nach Rombach schlechthin alles von der Struktur als der Verarbeitungsform einer sich selbst konstituierenden, in unendlichen Korrektursequenzen erfahrenen Wirklichkeit gegeben – es gibt keine übergeordnete Gegebenheitsweise. In ständigen strukturalen Selbstkorrekturen werden Ich, Welt, Wirklichkeit und damit alle Perspektivität erzeugt[10]. Struktur ist das ‚es' des ‚es gibt', die ursprüngliche Gegebenheitsweise, von der die sogenannte objektive Realität nur eine abkünftige Interpretation ist[11].

Entsprechend wird auch Identität verstanden: Die Individuation, die Selbstwerdung, stellt Wesen und Aufgabe der Struktur dar. Wesentlich ist dabei jedoch, daß das Ich zwar als Geschehensträger erscheint, in Wirklichkeit aber kein Seiendes oder Gegebenes ist, sondern Geschehen: die Konsti-

---

[4] Vgl. ebd. 29–34.
[5] Vgl. *Rombach*, Substanz System Struktur 17f.
[6] Vgl. *Rombach*, Strukturontologie 48ff., 69ff., 322–339.
[7] Vgl. ebd. 50f., 54ff., 60, 64, 315.
[8] Vgl. ebd. 54, 58ff., 267ff.
[9] Vgl. ebd. 80ff.
[10] Vgl. ebd. 111–117, 161ff.
[11] Vgl. ebd. 322–339. – Da alles nur ‚für' etwas bzw. jemanden gegeben ist, spricht Rombach von „Dativontologie" (ebd. 157).

tutionsform einer ontologischen Dynamik, in der das ‚sich' erst ausgearbeitet wird[12]. Identität ist somit die durch Identifikation geschehende Erstellung eines bedeutungskonstituierenden Bezugssystems, welches das Ich zum Erlebtheitsindex aller Wirklichkeiten ‚um sich' macht[13].

2. Der Mensch als Struktur[14]

Auch der Mensch wird von Rombach als Struktur in diesem Sinn gesehen: Er hat keinen unveränderlichen, substantiellen Kern, sondern entspricht dem Gesamt seiner Relationen. Gemeinsam mit seiner jeweiligen Umwelt bildet er eine einzige Struktur und konstituiert sich als solche je neu[15]. Konkret soll diese Selbstgestaltung des Menschen in Auseinandersetzung mit dem ‚Grundphänomen' der Situation stattfinden[16]. Demzufolge wird dem Menschen seine Identität ausschließlich von seiner jeweiligen Situation verliehen und kann nur über diese verstanden bzw. erklärt werden[17].

2.1 Das Grundphänomen der Situation

Die Situation bildet – immer nach Rombach – die Grundform menschlichen Daseins. Alles wird in Situationen gegeben und nur dort. Damit ist die Situation noch ursprünglicher als die Welt, da diese immer nur innerhalb von Situationen erfahren wird. Mit Situation ist dabei die Gegebenheitsweise, nicht der Inhalt gemeint[18].

Mensch und Situation bilden eine einzige Struktur[19]. Der Mensch steht immer schon in irgendeiner Situation und muß diese leben. Aus dem ‚Mein-Sein' der Situation kann er niemals fliehen – auch sein Handeln hält dieses nur aufrecht. Der Mensch findet sich solchermaßen als in-dieser-Situation-stehend vor, daß er dadurch konstituiert wird: Er erfährt sich niemals ‚an sich', sondern nur als das ‚Wem' der Gegebenheit, aus dem sich das ‚Wer' erst ableitet[20]. Die Artikulation dieser schlechthin vorgängigen Betroffenheit findet als Ich-Identität statt. Der Wandel der Situationen stellt selbst wieder eine Situation – die Grundsituation menschlichen Lebens – dar, deren Kontinuität die Identität des Ich-Bewußtseins vermittelt[21].

Die Situation ist von radialer Struktur: Alles ist auf mich gerichtet und

---

[12] Vgl. ebd. 102ff.
[13] Vgl. ebd. 136.
[14] Vgl. hierzu *Rombach*, Strukturanthropologie: „Der menschliche Mensch", Freiburg/München 1987.
[15] Vgl. ebd. 127ff., 252, 281ff., 428; *Rombach*, Versuch einer Selbstdarstellung, unveröff. Manuskript, ohne Ort, ohne Jahr, 3.
[16] Vgl. *Rombach*, Strukturanthropologie 133ff., 137.
[17] Vgl. z. B. *Rombach*, Strukturontologie 25–32, 50, 61f., 90f.; *Rombach*, Strukturanthropologie 138–154, 167, 181ff., 251ff., 281ff., 286f.
[18] Vgl. ebd. 138f.
[19] Vgl. ebd. 282.
[20] Vgl. ebd. 138f., 149, 281ff.
[21] Vgl. ebd. 145ff., 149ff., 281ff.

bildet so meine Perspektive. Das Aufeinanderfolgen der Situationen ist als Situationskokarde zu denken. Dabei ist jede Situation – das heißt jeder Situationsring – zugleich Außensituation (als betreffende) und Innensituation (als betroffene). Die einzelnen Situationen staffeln sich in nahe und ferne, wobei Nähe als Betreffen und Ferne als Unbestimmtheit, nicht aber unbedingt als räumliche oder zeitliche Kategorien gesehen werden[22]. Sie erstrekken sich von der engeren Situation über Gesellschaft/Geschichte, Umwelt, Leben bis zur Welt als ganzer[23]. Zeit ist Verinnerlichungsvorgang: der Angang, das Betreffen der Situation – wodurch diese überhaupt erst zur Situation wird –, der Übergang nach innen zum Betreffbaren, während der nächste Situationsring nachrückt[24].

Der Vielstufigkeit der Situationen entspricht eine Vielstufigkeit der Identitäten: Zu verschiedenen Zeitpunkten sind einer Person verschiedene Identitäten zu eigen. Als eine vieldimensionale Aufstockung von Ichen – dem sogenannten Ichturm – sind die Iche so präsent wie die entsprechenden Situationen. Ihre lebendige Übereinstimmung bildet einen wesentlichen Faktor psychischer Gesundheit[25].

Identifikation als hergestellte Betreffbarkeit, als Unmittelbarkeit für weitere Situationen, ist im eigentlichen Sinne Inkarnation: Leibwerdung einer Situation für die nächste[26]. Die fundamentalste Schicht dieser inkarnierten Situationen ist die der sogenannten Tiefenstrukturen, die Gründung des Menschen in seinem Sein als Leibperson, die – meist unentdeckt – seine oberen Schichten bestimmt[27].

Die in Situationen gegebene Welt ist dem Menschen somit vorgängig: Ihr ‚Aussehen' fordert vom Menschen eine Entsprechung in Sehen und Verstehen, das schon immer Antwort, ‚Gegen-Blick' ist. Sehen und Verstehen entspringen damit nicht dem Menschen, sondern der Welt und werden nur fälschlich als Abbildlichkeit interpretiert. Die von der Transzendentalphilosophie gezeigten apriorischen Vorleistungen des Menschen versteht Rombach als ‚Lebensnötigungen' von Welt und Gesellschaft: Der sich als (bloß-) gestellt erlebende Mensch antwortet mit einem Schonsein als Verlebendigung bzw. interpretierende Identifikation[28].

Der Mensch seinerseits ist also gleichsam das Selbsterfahren der Situation, die Situation von innen her. In jedem Angang durch eine Situation erfolgt ein transzendentaler Einbruch, der radikale Verlust der letztgewonnenen Identität. Aus dem – aktiven – Nichts erfolgt dann der Sprung zur nächsten, von der neuen Situation bestimmten Identität[29]. Die menschliche Identität

[22] Vgl. ebd. 150ff.
[23] Vgl. ebd. 428.
[24] Vgl. ebd. 154ff.
[25] Vgl. ebd. 241ff.
[26] Vgl. ebd. 297ff.
[27] Vgl. ebd. 300ff., 307f.
[28] Vgl. ebd. 185ff.
[29] Vgl. ebd. 167, 209, 252.

ist damit weder statisch noch ein Besitz des Menschen, sondern wird jeweils völlig neu konstituiert. Allen Menschen gemeinsam ist nicht die Vernunft oder Ähnliches, sondern eine innere Leere, aus der die Lebendigkeit des Je-neu-Werdens im situativen Betroffensein entspringt[30]. Aufgabe des Menschen ist es, eine offene, für Situationen angehbare Personalität aufzubauen. Durchlässigkeit der Situationsgrenzen, Offenheit in beide Richtungen der Situationskokarde und Mediatisierung als lebendige Vermittlung zwischen den verschiedenen Situationen sind die Voraussetzungen für Sinnerleben und Selbstfindung[31]. Im völligen Einssein mit einer Situation wird ‚Idemität', die höchste Weise der Identität, als Spitze des Sinnerlebens erreicht. Sich aber trotzdem zur ganzen Welt zu verhalten und sich nicht auf eine Situation einengen zu lassen, bedeutet, frei zu sein: Während der Mensch seine Identität von der Situation erhält, soll ihm die Identifizierung mit letzterer offenstehen[32].

Die Betroffenheit des Menschen artikuliert sich als sinngemäße Veränderung der Situation durch Interpretation, der wiederum die menschliche Selbstinterpretation korreliert. Im Sehen desselben Ganzen in jedem Einzelnen wird im Durchlaufen aller solchen gesetzten Einseitigkeiten der ganze Sinn gefaßt: die nur über das Zuordnungsgesamt der Situationen erreichbare Identität von Teil und Ganzem. Dabei ist wesentlich, daß einerseits Situationen Interpretationen von Fakten und diese selbst wieder Interpretationen sind, andererseits aber Interpretationen von Situationen bestimmt werden. Diese wiederum interpretieren sich gegenseitig und bilden damit ein lebendiges Gesamt von Interpretationsverhältnissen, das eine ‚eiserne Wirklichkeit' ausschließt und die stufenartige Vermittlung des einen Themas ‚mein Leben' darstellt[33].

2.2 Der Mensch und seine Welt

Die konkrete, vom Menschen interpretativ gestaltete Situation wird bei Rombach als ‚Welt' bezeichnet. Als grundlegende Weise der menschlichen Selbstauslegung ist sie nicht Gegenstand des Bewußtseins bzw. Erscheinungshintergrund von schon Vorhandenem, sondern bestimmende Grundlage allen Erlebens, konkret: das Bedingungsraster, das jegliches Verstehen, Handeln und Erfahren von Grund auf ermöglicht und bestimmt[34]. Dabei

[30] Vgl. ebd. 286f.
[31] Vgl. ebd. 173f., 125, 198.
[32] Vgl. ebd. 204, 218, 239, 252.
[33] Vgl. ebd. 188–198.
[34] Vgl. *Rombach,* Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht, Freiburg 1991, 34ff., 42, 46f., 50f.; *Rombach*, Strukturanthropologie 411f.; *Rombach,* Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, Freiburg/München 1980, 294f.; *Rombach,* Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens, in: *Ernst Wolfgang Orth* (Hg.), Phänomenologische Forschungen, Bd. 4: Mensch, Welt, Verständigung, Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation, Freiburg/München 1977, 19–51, hier 41; *Rombach,* Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische

umfaßt jede Welt die ganze Wirklichkeit – schlechthin alles ist nach innen gegeben[35]. Der Mensch gehört – vergleiche den ‚Ichturm' – immer vielen Welten gleichzeitig an und bildet deren Aufbau in sich nach[36]: Dasein heißt In-Welten-Sein[37]. Der Situationsabhängigkeit der menschlichen Identität entsprechend, führt der Weg in eine neue Welt jedoch zwingend über den endgültigen Verlust der alten und der damit verbundenen Identität: Es gilt, sich selbst wegzugeben und dabei ganz neu zu gewinnen[38].

Wesentlich ist, daß alle Welten radikal voneinander getrennt sind: Strukturontologisch gesehen, handelt es sich bereits bei der Abweichung eines einzigen Moments um eine völlig andere Struktur und das heißt Welt. Aufgrund der je eigenen Ontologie des Einzelnen, derzufolge alles notwendig und ausschließlich im Licht der eigenen Welt und Wahrheit erscheint, gibt es keine allgemein-gültige Ebene, welche die verschiedenen Welten angemessen verbinden und ihr Verhältnis zueinander zeigen, die ein wirkliches Verstehen, Erkennen oder Vergleichen, ja: nur einen angemessenen Austausch über die trennenden Differenzen ermöglichen würde – bereits jedes Benennen ist per se gewaltsam und unzutreffend. Einzig im Erleben der Welt und damit des Bedingungsgefüges des Anderen kann dieser in seinem Sein und Denken verstanden werden[39].

3. Kritische Anfragen

Rombachs Ansatz zeichnet den Menschen somit nicht als Substanz, sondern als dem Gesamt seiner Relationen bzw. seiner jeweiligen Situation entsprechend[40]. Damit soll die menschliche Identität einzig und vollständig über die betreffende Situationskokarde erklärbar sein[41]. Im weiteren werden einige Punkte dieser ausschließlich struktural vorgestellten menschlichen Identität näher betrachtet.

Hermetik, Basel 1983, 22ff. Verwandte Ansätze zu Rombachs Weltenlehre finden sich sowohl in der philosophischen Tradition (vgl. etwa die Konzeptionen von Pico della Mirandola und von Giordano Bruno sowie die Monadenlehre von Leibniz) als auch in neuerer Zeit (vgl. hierzu nur beispielsweise den Ansatz von Günter Abel [vgl. *G. Abel,* Interpretations-Welten, in: PhJ 96 (1989) 1–19], den Konstruktionismus bei Goodman [vgl. *N. Goodman,* Ways of Worldmaking, Indianapolis ^{2}1981; dt.: Weisen der Welterzeugung, übers. *v. Max Looser,* Frankfurt a. M. 1984] sowie die Mögliche-Welten-Semantik und den modalen Realismus bei Lewis [vgl. *D. Lewis,* On the Plurality of Worlds, Oxford 1986]).

[35] Vgl. *Rombach,* Strukturanthropologie 218, 412, 406.

[36] Vgl. *Rombach,* Kommunikation 45.

[37] Vgl. *Rombach,* Strukturanthropologie 412.

[38] Vgl. *Rombach,* Kommender Gott 142ff.

[39] Vgl. *Rombach,* Strukturanthropologie 135, 167, 252ff., 406, 430f.; *Rombach,* Kommender Gott 51, 142ff.; *Rombach,* Welt und Gegenwelt 68ff., 146ff.

[40] Vergleiche zu dieser strukturalen Anthropologie Rombachs die Diskussion innerhalb der französischen wie der angelsächsischen Philosophie dieses Jahrhunderts.

[41] Vgl. *Rombach,* Strukturontologie 25–32, 50, 61f., 90f.; *Rombach,* Strukturanthropologie 138–149, 254, 281f.

3.1 Begriff und identitätsstiftende Bedeutung der Situation

Bedauerlicherweise bleiben in Rombachs Theorie einige wesentliche Punkte unklar. Beispielsweise wird nicht deutlichgemacht, was genau unter ‚der' Situation zu verstehen ist[42]: Wie weit muß eine Situation jeweils gefaßt werden, wie weit geht ihr Radius, was gehört beispielsweise noch zur alten und was schon zur neuen Situation? Mangels Angabe eindeutiger Kriterien beispielsweise für die Bestimmung ‚der aktuellen Situation' eines Menschen besteht die Gefahr, Auslegungen je nach Bedarfsfall zu konzipieren – und letztlich keine Aussage mehr damit zu treffen. Ähnlich unklar bleibt Rombachs Verständnis von ‚Identität' und ‚Identifikationsfreiheit'. Dazu mehr unter 3.2.

Damit zusammenhängend ist Rombachs Identitätstheorie in einem wesentlichen Punkt nicht eindeutig. Rombach zufolge erhält der Mensch seine Identität ausschließlich von seiner jeweiligen Situation. Dabei bleibt jedoch unklar, ob Rombach die menschliche Identität von der jeweils gegebenen Einzelsituation oder von der gesamten Situationsfolge bestimmt sieht, das heißt ob sein Konzept die geschichtliche Komponente berücksichtigt: Einerseits spricht Rombach des öfteren von ‚der' sich ständig wandelnden Situation eines Menschen; andererseits betont er, der Mensch sei immer auch von den bereits zurückliegenden Situationen geprägt und lebe in vielen Welten gleichzeitig[43]. Da die letztgenannte These zu überwiegen scheint, wird im weiteren davon ausgegangen, daß sich die Rede vom Ichturm auf die Situationskokarde bezieht und damit die geschichtliche Dimension beinhaltet, das heißt daß die Identität eines Menschen von der gesamten Situationsfolge bestimmt wird. In diesem Fall stellt sich jedoch zum einen das Problem, in welchem Verhältnis diese Situationen zueinander stehen und was dann noch unter ‚meiner' Situation zu verstehen ist, das heißt insbesondere, inwieweit meine Identität von den nicht mehr unmittelbar gegebenen, unter Umständen weit zurückliegenden, aber z. B. in der Familie weitergetragenen Situationen bestimmt wird. Zum anderen werden damit andere (zentrale) Thesen Rombachs fraglich: So führt zwar – strukturontologisch – jeder Situationswechsel zu einer völlig neuen Konstellation, doch ist strittig, ob dieser Wandel so bedeutsam ist, daß von einem vollständigen Identitätswechsel, einer absoluten Differenz etc. gesprochen werden kann.

3.2 Menschliche Unfreiheit

Unabhängig davon, ob die menschliche Identität nur von der aktuellen oder von allen Situationen eines menschlichen Lebens abhängig sein soll,

[42] Dies merkt auch Haeffner an (vgl. *G. Haeffner,* Rezension zu ‚Strukturanthropologie', in: ThPh 63 [1988] 450–455, hier 455).

[43] Vgl. *Rombach,* Strukturanthropologie 138–149, 242f., 254, 281f., 367, 412; *Rombach,* Kommunikation 45.

impliziert Rombachs Identitätstheorie eine grundlegende menschliche Unfreiheit: Wenn die menschliche Identität mit dem von der Situation durchgängig vorgegebenen, faktisch bestehenden Beziehungsgefüge gleichgesetzt wird, so ‚ist' der Mensch nicht mehr als dies Vorgegebene; sein ganzes Sein mit all seinen Möglichkeiten und Beschränkungen kommt letztlich aus der Situation; es gibt für ihn keine wirklichen Alternativen. Folglich sind alle Menschen im ‚Grunde' gleich: Jeder hat in derselben Situation dieselbe Identität, alle ‚individuellen' Unterschiede sind nur noch solche der Situationen. Jeder Mensch reagiert auf eine bestimmte Situation in derselben Weise, da es – laut Rombach – in der Tat nur eine einzige Möglichkeit gibt, diese zu leben[44]. Problematisch ist dabei wiederum, daß nicht eindeutig geklärt wird, was unter der ‚betreffenden Situation' zu verstehen ist, und die Selbigkeit ‚zweier' Situationen nicht zweifelsfrei belegt werden kann. Damit besteht beispielsweise die Gefahr, Unterschiede im Denken oder Verhalten zweier Menschen in jedem Fall auf ‚die' Situation zurückzuführen, andere mögliche Ursachen aber gar nicht in den Blick zu nehmen: Für einen bestimmten Zustand wird nachträglich eine geeignete Ursache gesucht, nicht aber aufgewiesen, daß diese ersteren auch – notwendig – hervorruft.

Den genannten Konsequenzen einer zwingenden Situationsabhängigkeit der menschlichen Identität völlig zuwiderlaufend, setzt Rombach seine These von der Freiheit, genauer: der ‚Identifikationsfreiheit' des Menschen[45]. Nach Rombach erhält der Mensch seine Identität zwar allein über seine Situation; die Identifikation mit letzterer soll ihm jedoch freistehen. Dabei ist zum einen problematisch, daß die besagte (Identifikations-)Freiheit von Rombach zwar als real vorhanden angenommen bzw. postuliert, nicht jedoch einsichtig gemacht oder nur als Postulat gekennzeichnet wird[46]. Zum andern bleibt unklar, welches Verhältnis zwischen Identifikationsfreiheit und menschlicher Identität bestehen soll: Sind beide voneinander unabhängig, so stellt sich die Frage, ob letztere wirklich das Wesentliche eines Menschen ausmacht; bestimmt die (situationsabhängige) Identität aber die Identifikation, so ist diese nicht frei, sondern determiniert. Worin kann die von Rombach angenommene Freiheit also begründet sein?

Da Rombach davon ausgeht, daß die menschliche Identität ihren Träger ganz ausmacht, muß angenommen werden, daß die Identifikationsfreiheit Teil dieser Identität ist. Da sie als Freiheit(!) jedoch nicht zwingend aus der Situation erfolgen kann, verdeutlicht sie das bestehende Dilemma: Die These von der zwingenden Abhängigkeit der menschlichen Identität von der betreffenden Situation(sfolge) ist mit der Annahme einer menschlichen

[44] Vgl. *Rombach*, Strukturanthropologie 366–375.
[45] Vgl. ebd. 239, 252.
[46] Dies wird auch von Schöndorf festgestellt (vgl. *H. Schöndorf*, Rezension zu ‚Strukturontologie', in: PhR 22 [1976] 282–293, hier 292).

Freiheit nicht vereinbar. Obwohl Rombach den Menschen als frei deklariert[47], läßt sein Ansatz also nur Raum für einen sehr verkürzten Freiheitsbegriff: Der Mensch hat lediglich die ‚Freiheit', Ja zu seinem Schicksal zu sagen – von Rombach als Einssein mit der Situation, als „Idemität"[48], bezeichnet. Unabhängig davon bleibt jedoch offen, worin diese Freiheit als solche begründet sein kann[49].

Demgegenüber ist zu fragen, ob die menschliche Identität nicht mehr ausmacht als die faktisch gegebenen Beziehungen des betreffenden Menschen. Ungeachtet dessen, ob es lediglich ein menschliches Bedürfnis ist, als frei zu gelten, oder ob der Mensch ‚wirklich' frei ist, spricht in der Tat einiges dafür, von einer menschlichen Freiheit auszugehen: Wird dem Menschen zugesprochen, frei zu sein, kann er beispielsweise dazu ermutigt werden, Freiheit bei sich und Anderen zu entwickeln bzw. zu verwirklichen, während das Leugnen jeglicher menschlichen Freiheit deren Entfaltung eher erschweren oder sogar verhindern wird. Rombachs Ausführungen implizieren einerseits genau dieses Interesse, wenn er erklärt, den Menschen zur Verwirklichung seiner Möglichkeiten befähigen zu wollen, indem er ihm eine solche Fähigkeit zuspricht. Andererseits stellt er dem die These von der situationsdeterminierten Identität entgegen. Die Annahme einer – wenngleich begrenzten – menschlichen Freiheit könnte weiter dazu beitragen, die unterschiedlichen Identitäten zu erklären, da der Mensch damit mehr als nur den Exponenten seiner Situation verkörpert. Andernfalls muß alles, was innerhalb einer menschlichen Identität nicht mehr erklärt werden kann, der unzureichenden Erkenntnisfähigkeit des Menschen zugeschrieben werden, was keine befriedigende Lösung darstellt. Somit ist es einleuchtend, den Menschen als zumindest so weit ‚frei' anzusehen, daß sein Sein – woraus auch immer – nie vollständig erklärt werden kann.

3.3 Horizontale und vertikale Komponente

In Frage steht weiter, inwieweit Rombach den strukturontologischen Gedanken konsequent verfolgt, das heißt ob sein Konzept neben den horizontalen auch die vertikalen Beziehungskonstellationen hinreichend berücksichtigt.

Auch unter der Annahme, daß Rombach die menschliche Identität nicht nur von der aktuellen Situation, sondern von der jeweiligen Situationsfolge bestimmt sieht, betont sein Konzept die horizontale Komponente unverhältnismäßig stark: Wenn er die menschliche Identität als das Gesamt der Relationen des Betreffenden zu einem bestimmten Zeitpunkt versteht, de-

[47] Vgl. *Rombach*, Strukturontologie, insbes. 252–262.

[48] *Rombach*, Strukturanthropologie 204.

[49] Auch Beck versteht Rombachs Welten als determinierend und dadurch in ihrer Menschlichkeit beeinträchtigt (vgl. *H. Beck*, Rezension zu ‚Welt und Gegenwelt', in: SJP 36 [1991] 125–128, hier 127).

ren Konstellation im nächsten Augenblick schon wieder eine – völlig – andere ist, denkt Rombach vor allem in zeitlichen Querschnitten: Das Leben wird vorgestellt als Aufeinanderfolge von Zuständen. Damit ‚gibt' es im eigentlichen nur das Gegenwärtige: Die Vergangenheit etwa ist kaum mehr als eine gegenwärtige Vorstellung vom ‚Vergangenen'. Infolgedessen wird der strukturontologische Gedanke jedoch einseitig interpretiert: Unter Mißachtung der Bedeutung der vertikalen bzw. geschichtlichen Komponente würde mit jeder neuen Situation schlechthin alles neu – einerseits könnte zwischen zwei Menschen in derselben Situation bezüglich ihrer Identität kein Unterschied bestehen; andererseits wäre zwischen ‚einem' Menschen in zwei aufeinanderfolgenden Situationen nichts Gemeinsames, was über den bloßen Zufall hinausginge. Es gäbe weder innere noch äußere Gegebenheiten – z. B. bestimmte Eigenschaften –, die sich mit der Zeit(!) bei einem Menschen entwickeln; alle persönlichen Einstellungen wären lediglich ein Ergebnis des gegenwärtigen ‚Standorts'. Demgegenüber ist anzunehmen, daß bei jedem – noch so tiefgehenden – Situationswechsel nicht nur vieles, sondern das meiste sowohl der äußeren als auch der inneren Gegebenheiten bestehen bleibt, also ‚nur' die Konstellation völlig(!) neu wird, wodurch die in der Abhängigkeit der Situationen untereinander gegebene Kontinuität jedoch nicht einfach aufgehoben wird.

Damit zeigt sich, was zwar bereits in Rombachs Rede von der identitätsbestimmenden Situationsfolge enthalten ist, seiner These eines radikalen Identitätswechsels jedoch widerspricht: Die einzelnen Situationen sind miteinander verbunden, und zwar nicht nur durch äußerliche Gemeinsamkeiten, sondern sie bedingen und ergeben sich gegenseitig. Die vertikalen Beziehungskonstellationen sind somit ebenso stark zu gewichten wie die horizontalen. Entsprechend wird die Identität eines Menschen von den horizontal vorzustellenden, gegenwärtigen Beziehungen nicht stärker bestimmt als von den zeitlich vorangegangenen, vertikal zu denkenden.

3.4 Struktur und Substanz

Schließlich ist zu fragen, ob der Mensch wirklich ausschließlich von seinen Relationen bestimmt wird, das heißt ob nicht doch eine Art substantieller ‚Restbestand' angenommen werden muß bzw. von Rombach implizit angenommen wird. Die behauptete absolute Negation des Subjekts im Situationswechsel folgt zwar der Logik der strukturontologischen Annahmen: Wenn Identität als das Gesamt der jeweiligen Beziehungen verstanden wird und deren Konstellation sich mit jeder Veränderung der Lage wandelt, verändert sich jeweils auch die betreffende Identität – schon aufgrund minimaler Veränderungen der Relationen wird sie eine – radikal – andere. Dennoch erscheint das Leugnen jeglicher Substantialität als eines Kerns, eines Trägers der Veränderungen, problematisch.

Rombachs Denken erinnert stark an die Philosophie des buddhistischen

Kulturkreises, dabei insbesondere an das Konzept des japanischen Zen-Meisters Dogen Kigen (1200–1253)[50]. Auch bei Dogen ist die Gegenwart vorrangig. Die einzelnen Zeiteinheiten, Vorher und Nachher, stehen in keiner Beziehung zueinander. Zugleich aber ist alles von allem abhängig. Möglich wird dies durch die Annahme einer zugrundeliegenden dritten Substanz, mit deren Hilfe zwei Zustände miteinander verbunden werden können[51]. Von Rombach, der nur Beziehungen von Bezogenheiten denken will[52], wird jedoch jegliche Verbindung zwischen den einzelnen Welten bzw. Identitäten verneint[53]. Damit werden aber entscheidende Teile seines Konzepts unverständlich: Wird die alte Identität von der neuen Situation als ganze negiert, so fragt sich, wer(!) sich dann auf die neue Situation einlassen soll bzw. dazu aufgefordert wird, eine ‚offene Personalität' aufzubauen?[54] Wer sollte mit einer Sache eins werden, wenn er seine Identität jeweils als ganze verliert? Wenn es kein ‚Subjekt' mehr gibt – wie weit dieser Terminus auch immer zu fassen ist –, gibt es auch nichts, was sich öffnen könnte, was Erinnerung, Körperlichkeit, durchgängige Interpretation und Ähnliches tragen und damit in gewissem Sinn erklären könnte[55]. Daneben erscheinen Forderungen wie die genannten auch deshalb widersinnig, weil der von Rombach gezeichnete Mensch seine Identität ausschließlich von seiner Situation erhält bzw. dem Gesamt seiner Relationen entspricht und somit als unfrei gelten muß. Wofür trägt er unter diesen Umständen überhaupt noch Verantwortung? Inwieweit kann er überhaupt frei wählen, inwiefern ist es sinnvoll, ihm beispielsweise ‚Bereitschaft zur Neuwerdung'[56] zu empfehlen?

So stellt sich nicht nur erneut das Problem, wie menschliche Freiheit und Situationsabhängigkeit der menschlichen Identität miteinander verbunden werden können, sondern auch die Frage, ob Rombach nicht doch (und zu recht) von einer Substanz – im weitesten Sinne – ausgeht, beispielsweise wenn er davon spricht, daß man sich(!) beim Eingang in eine andere Welt als

---

[50] Vgl. *H. Dumoulin*, Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. II: Japan, Bonn 1986, 41.

[51] Vgl. *K. Arifuku*, Heidegger und Dogen – der Begriff ‚Sein zum Tode' und die Idee der ‚Unzweiheit' von Leben und Tod, in: PhJ 101 (1994) 233–247, hier insbes. 240ff.; *Dumoulin* 68ff.

[52] Vgl. *Rombach*, Strukturontologie 25–32, 61f.

[53] Vgl. *Rombach*, Kommender Gott 73ff., 104.

[54] Vgl. *Rombach*, Strukturanthropologie 173f.

[55] Auch Haeffner lehnt ein substantielles Ich im Sinne eines „Selbstbesitzes außerhalb aller konstitutiven Relation, einer selbstgenügsamen, grund-losen Selbstkonstitution in ‚transzendentaler Freiheit'" ab. Allerdings scheint ihm eine „Gleichursprünglichkeit von Substanzialität und Relation die Phänomene besser zu charakterisieren als die Ableitung des Ich vom Relationalen (Situation)". Haeffner weiter: „Gewiß kennt das konkret in Identifikationen lebende Ich verschiedene Gestaltungen und darin auch Bedeutungsunterschiede von Ichheit, so daß von einer Pluralität im Ich (...) gesprochen werden kann, – aber eben im selben Ich, dessen Selbigkeit für die Kontinuität seiner Identifikationen wie für das Binnengespräch vorausgesetzt ist. Zwischen der intrapersonalen Pluralität und den interpersonalen Ganzheiten möchte [Haeffner] gerne eine Analogie, aber keine Strukturgleichheit zugeben" (*Haeffner* 454).

[56] Vgl. *Rombach*, Welt und Gegenwelt 48, 97, 108; *Rombach*, Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit, Freiburg et al. 1977, 52.

völlig verwandelt erfährt[57] und dabei die eigene ‚Lebenskonsequenz nicht abgebrochen' werden muß[58], oder wenn er beteuert, der Mensch finde sich gerade im dauernden Wechsel seiner(!) Identitäten[59]. Auch wenn sich Rombach hier nur deshalb in Substantialismen verstrickt, weil – wie er selbst sagt – unsere Sprache nicht geeignet ist, funktionalistisches Denken adäquat wiederzugeben[60], gälte es aufzuweisen, daß der Strukturgedanke in der hier vertretenen Radikalität haltbar ist und sich nicht als lediglich verdecktes Substanzdenken erweist. Könnte es sein, daß nun die Struktur als ein „festes System von Beziehungen", als deren „innere Gliederung" oder als „durchgängige ‚Verbundenheit'"[61] ihrer Momente die Rolle der Substanz übernimmt, daß also die Beziehung der Bezogenheiten oder gar die Veränderung selbst substantialisiert werden?[62] So kann z. B. die Aussage, daß sich der Mensch erst im Hin und Her findet[63], so interpretiert werden, daß die vormalige Substanz zwar nicht mehr in etwas äußerlich Bleibendem, dafür aber beispielsweise in der Beziehung zum Anderen oder im Ganzen gesehen wird, das dem Einzelnen immer vorausgeht und trotz seiner Veränderungen bestehen bleibt[64]. Entsprechend stellt Schöndorf fest, daß Rombach, wiewohl er den Funktionalismus gegen das Wesensdenken stellen will, nicht umhin kann, „doch wieder so etwas wie Wesen zuzugestehen, wenn er das Ganze als freie schöpferische Selbstgebung interpretiert?"[65] Daneben ist zu fragen, ob es genügen kann, von einer ‚Veränderung der Veränderung' nur zu sprechen: So setzt Rombach, wenn er betont, daß der Verlauf von Strukturen ganz bestimmten Mustern folgt, das Vorhandensein von – wenngleich veränderbaren – Ordnungen voraus. Auch sind nicht alle Gegebenheiten in Zusammenhänge aufzulösen: Letztlich bleiben Zusammenhänge von Zusammenhängen ‚bestehen' – Situation etwa wird als eine bestimmte Konstellation von Funktionen definiert[66]. Indem sich die einzelnen Situationen voneinander unterscheiden, haben sie aber bereits (irgend-)eine Art von ‚Bestand'. Auch das Beziehungsgefüge eines Menschen muß in gewisser Weise ‚feststehen', wenn es erfaßbar sein soll. Letztlich scheint es somit angebracht, eine in gewissem Sinn – und ungeachtet aller Veränderbarkeit – bleibende ‚Grundausstattung', eine Art Reaktionspotential, anzunehmen, womit der Mensch beispielsweise die neue Situation überhaupt erleben kann.

---

[57] Vgl. *Rombach,* Kommender Gott 36, 42; *Rombach,* Welt und Gegenwelt 97, 121.
[58] Vgl. ebd. 27.
[59] Vgl. *Rombach,* Strukturanthropologie 146; *Rombach,* Welt und Gegenwelt 27, 37ff.
[60] Vgl. *Rombach,* Substanz System Struktur 23.
[61] Ebd. 17.
[62] Nach Schöndorf etwa werden von Rombach „Bewegung und Unruhe verabsolutiert" (*Schöndorf* 293).
[63] Vgl. *Rombach,* Welt und Gegenwelt 132.
[64] Vgl. *Rombach,* Substanz System Struktur 17f.
[65] *Schöndorf* 293.
[66] Vgl. *Rombach,* Strukturanthropologie 138ff.

4. Fazit

Rombachs Ansatz einer strukturalen menschlichen Identität stellt eine bedeutende und in vielerlei Hinsichten weiterführende Leistung dar, die gegenüber dem Substanzdenken ganz neue Möglichkeiten eröffnet und Phänomene einsichtig zu machen verspricht, die innerhalb diesem nicht zugänglich gewesen waren. Allerdings scheint Rombach den strukturontologischen Gedanken insofern nicht auszuschöpfen, als er die Bedeutung der horizontalen Beziehungen und damit der Neuwerdung durch den Situationswechsel in derselben Weise überschätzt wie das Substanzdenken die vertikalen Beziehungen. Andererseits scheint der strukturontologische Gedanke nicht als ausschließlicher sinnvoll zu sein, sondern der Ergänzung durch die Annahme eines substantiellen ‚Rests' zu bedürfen. Durch den Versuch, auf schlechthin jede Substantialität zu verzichten, droht das im Strukturdenken Gewonnene – etwa die Befreiung von lähmenden Verfestigungen oder die Möglichkeit, einen Wesenswandel zu denken – wieder verloren zu gehen, da sich damit in letzter Konsequenz schlechthin alles – auch Entwicklung, Bewegung und das Denken selbst – radikal auflöst. Daneben ist beispielsweise problematisch, daß Rombachs Verständnis von ‚der' identitätsbestimmenden Situation aufgrund seiner Unklarheit nahezu beliebig ausgelegt und gebraucht werden kann, wodurch die damit verbundenen Thesen deutlich an Gehalt zu verlieren drohen.

So gilt es zu fragen, ob Substanz- und Strukturdenken einander strikt ausschließen müssen oder ob eine Zusammenschau beider Denkmodelle ein hilfreicheres Erklärungsmodell darstellen könnte: Auf Basis des Angeführten bietet sich die These an, die menschliche Identität sei sowohl von den horizontalen als auch von den vertikalen Beziehungen bestimmt, beinhalte aber zudem einen letzten ‚substantiellen Kern'. Entsprechend würde die Forderung, ‚eine offene Personalität aufzubauen', bedeuten, von einem als vorläufige(!) Basis zu nehmenden Bestand auszugehen, diesen aber so radikal wie möglich immer wieder hinterfragen und erneuern zu lassen. Nur unter der Annahme, daß (irgend-)etwas bestehen bleibt – ein Persönlichkeits‚kern' oder nur eine Art Verwandlungsfähigkeit –, womit eine strukturale Verwandlung und Weiterentwicklung keineswegs ausgeschlossen wäre[67], ist die Vorstellung von Identität und Identifikationsfreiheit sinnvoll. So ist weder anzunehmen, daß beim Eintritt in eine neue Situation alles gleich bleibt, noch, daß alles neu wird: ‚Wer' von der neuen Situation betroffen wird, macht einen grundlegenden Unterschied aus.

Das Gesamt der Beziehungen bildet so einen bedeutenden und notwendigen, aber nicht den einzig bestimmenden Faktor menschlicher Identität: Je nach Persönlichkeit und Situation werden sich mehr oder weniger große Anteile der Identität wandeln bzw. bestehen bleiben. Immer aber erkennt

[67] Derselben Ansicht ist Schöndorf (vgl. *Schöndorf* 293).

der Betroffene sich (!) nicht wieder bzw. findet er sich (!) vor – diese sprachliche Wendung scheint eine menschliche Erfahrung auszudrücken, die nicht einfach ignoriert werden darf. Gleichzeitig wird damit die Tatsache eines tiefgreifenden Wandels durch den Situationswechsel anerkannt, um – Rombachs Anliegen entsprechend – der Gefahr entgegenzutreten, sich vor allem auf die vertikale Kontinuität auszurichten und die horizontale zu vernachlässigen, das heißt zu beharren, anstatt sich erneuern zu lassen. Wenn die Identität eines Menschen mehr ausmacht als die Entsprechung seiner Relationen bzw. seiner Situation, kann der Mensch bzw. sein Denken allerdings auch nie ganz erklärt werden.

ThPh 73 (1998) 84–89

Antigottesbeweis?[1]

Von Jörg Splett

Anders als der Untertitel ansagt, handelt Bernward Gesang nicht „über", sondern macht selbst „den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen". Nach Geleitworten von Hans Albert und Jean-Pierre Wils sowie einer Zitatmontage aus Gorkis Autobiographie anstelle eines Vorworts skizziert die Einleitung der Schrift ihre These: Aus den drei Sätzen 1. Gott ist allmächtig, 2. Gott ist allwissend, 3. Gott ist allgütig, folge: Es existiert kein Leid [? – siehe später: 3.]. Dem aber widerspricht der 4. Satz: Leid existiert (22). Und dieser Widerspruch ist – selbstverständlich – nicht bloß theoretisch von Belang (23 f.). Für eine theistische Lösung gebe es genau drei Möglichkeiten (24): 1. Entschärfung des Widerspruchs durch Zusatzannahmen, 2. Streichung eines der ersten drei Sätze, 3. Frageverbot. Dem gilt die Folge vom ersten bis dritten Kapitel. Vorweg aber noch: Es gebe „einen vom Theodizeeproblem getrennten Weg, wie man sich der Existenz Gottes versichern kann": den kosmologischen (25). Ein Denkfehler (und fortwirkend) unter mehreren, welche verwirrend mit Abschnitten von Klarsicht und Scharfsinn kontrastieren: Niemand nämlich versichert sich per Theodizeefrage des Daseins Gottes. Diese stellt sich vielmehr erst aufgrund jenes Versichertseins. Ohne Gott schmerzt das Leid wohl nicht minder; aber man wäre dann immerhin das Theodizeeproblem los[2]. G. wendet sich gegen einen „bloßen Schöpfergott" (26 f.). Offenbar nimmt er den Schöpfungsglauben als eine der konkurrierenden astronomischen Theorien (26 f. – erneut eine Ebenen-Vermischung, diesmal auf dem Niveau gewisser US-„Creationisten"). In der Tat ist es um Sinn zu tun (27 – obzwar nicht um „Sinnstiftung"); deshalb – wenn auch nicht erst hier beginnend – meldet sich „die eigentliche Frage nach Gott" tatsächlich angesichts des Theodizeeproblems.

1. Ist ein guter und allmächtiger Gott zu rechtfertigen?

Die Überschrift ist mehrdeutig. Ich formuliere um: Läßt sich theoretisch die Vereinbarkeit der genannten vier Sätze erweisen? Dies Unternehmen habe in der Denk- und Religionsgeschichte bisher den größten Raum eingenommen, während es heute kaum noch einer versuche. Auch ich tu es nicht und stimme so der Grundthese des Kapitels zu; doch einzelnes ruft nach Korrektur. Zuerst muß G. zwischen natürlichen und moralischen Übeln unterscheiden – was freilich unzutreffend geschieht. „Natürliche Übel" sind nicht „solche, die nicht auf menschliche Handlungen zurückführbar sind" (36), sondern jeder an sich sittlich indifferente Mangel (ob aus physischer oder moralischer Ursache stammend), während „moralisches Übel" weder alles das noch bloß das ist, was „aus den Handlungen der Menschen resultiert" (37), sondern die Willensentscheidung gegen das sittliche Gute sowie die entsprechende Handlung und Haltung. Wichtig sodann, daß eine „statistische Güte" (39) nicht ausreicht. Zwar muß Gott mitnichten alle gleich behandeln (ebd.); aber benachteiligen dürfte er niemand. Die beste aller möglichen Welten indes (40) muß er schon darum nicht geschaffen haben, weil die ebenso unmöglich ist wie die (nicht bloß faktisch, sondern) schlechthin größte Zahl oder Geschwindigkeit. Im Endlichen gibt es keinen absoluten Superlativ (das *id quo maius cogitari nequit* ist präzise eine Gottes-Definition). Und wenn G. sich mit N. Hoerster gegen *Ad-hoc-*

[1] *Bernward Gesang*, Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen, Tübingen: Attempto 1997. 183 S. Im Rezensionsstück auf ein mir gewidmetes Kapitel gestoßen, fände ich eine „Besprechung" unpassend, nicht aber die Aufnahme des Fehdehandschuhs. Wobei mir gestattet sei, in der Gesamtantwort auch persönlich auf jenes vierte der fünf Kapitel der Streitschrift einzugehen.

[2] Wie also, wenn der Theist die psychologisierende Unterstellung, ihm gehe es nur um religiöse Bedürfnisse (117 – als wären nicht, ehe man mit ihnen den Glauben erklärt, erst sie selbst zu erklären), mit der Diagnose kontern wollte, der Atheist verleugne bloß ein quälendes Problem? Ich empfehle beiderseits Verzicht auf solche *stratégie du soupçon*.

Thesen wendet (41), so gebe ich zu bedenken, daß Theorien nie vom Himmel fallen. Sind sie nicht immer konkrete Problemlösungsversuche: ad hoc? Natürlich kann das *hoc* verschieden umfangreich sein und müssen Theorien sich befragen lassen und sich bewähren ... Volle Zustimmung dazu, daß es des Übels nicht zur Erfahrung oder Entfaltung des Guten bedarf (warum immerfort [Mackie/]Swinburne, der mich nicht weniger irritiert als den Verfasser?[3]). Auch das (Mit-)Leiden Gottes stellt keine Letzt-Antwort dar. Die „Bescherung" aber, daß G. uns Theisten sowohl den freien Willen des Menschen als auch die „Beschränkung" Gottes durch die Logik zum Geschenk macht (49), sollte er wohl doch mit etwas weniger Gönnerhaftigkeit drapieren. Denn ad 1: Wäre er selbst nicht frei und hätte sein Buch abgesondert (von Theisten „angeritzt") wie eine Kautschukpflanze: wie sollte/könnte man es dann nach seinem Wunsch (31 [u. Anm. 48]) mit ihm diskutieren (obendrein selber nur reiz-reagierend – wie jene, für deren Rat er [ebd.] dankt)? Ad 2: „Macht über alles" müsse auch über die Logik herrschen? Wem unterstellt G. hier den reinsten Macho-Wahn, der sich zudem (oder vielmehr: *per se)* gleich ad absurdum führte? Dazu nur drei Fragen: 1. In welcher Weise „herrscht" z. B. Frieden? 2. Wie (nochmals) wollen wir dann das Buch diskutieren (wie „unterscheidet sich" Gott oder G. „dann [Aristoteles] von den Pflanzen")? 3. Wenn (nicht irgendeine zeitgenössisch konstruierte, sondern „die") Logik „einschränkt", was an Wirklichkeit oder Möglichkeit kann G. sich dann durch diese „Schranken" ausgeschlossen denken (außer – buchstäblich – nichts)?

Einig bin ich mit G. in der Kritik an der *free-will-defense* (61 ff.). Selbst wenn mit der Freiheit die Möglichkeit ihres Mißbrauchs gegeben sein sollte (A. Kreiner *dato, non concesso),* impliziert das nicht die Aktualisierung dieser Möglichkeit. (Der Hinweis auf Engel und Selige [65 Hoerster] verfehlt freilich wieder die Sache; denn dort besteht nicht mehr sich entscheidende, sondern entschiedene Freiheit [TP 413]). Was aber wären „moralische Werte", die wir selbst festlegten (69)? Es könnte sich höchstens um Letzt-Konkretionen handeln: Doch wäre hier wohl überhaupt zu klären, was G. unter Ethik, Sittlichkeit und dem moralisch Guten versteht. Denn ähnlich wie zur Logizität befremdet ihn, daß Gott soll nicht schlecht handeln können (70 f.). Er meint (hier muß ich Swinburne unterstützen) auf einen Zirkelschluß zu stoßen, wo es schlicht um den Gottesbegriff geht. (Dabei hat er vorher selber betont, das Gute brauche kein Übel.) Verwunderlich schließlich die Wunschüberlegungen, daß Gott hätte Gleichrangige schaffen können. Emotionalisiert hier den kritischen Denker seine Kontingenz bis zur Blindheit für die „himmelweite" Differenz zwischen Nicht-aus-sich-selbst-sein(-können), also Geschaffen-werden-„müssen" des *ens ab alio* und der Selbstgegründetheit des *ens a se* (ganz zu schweigen vom Gedanken eines Sein-dürfens)?

2. Ein ohnmächtiger Gott als Ausweg?

„Was nützt es, das Theodizeeproblem zu lösen, aber Gott dabei zu verlieren?" So (84) das treffende Fazit zur Prozeßtheologie, der Berufungen auf den Teufel als „Gegengott" präludieren und die ihrerseits ausläuft in apersonale New-Age-Konzepte[4]. M. E. ist Theologen, die diesen Ausweg vorschlagen, ein Dreifaches entgegenzuhalten: 1. die Schrift, in AT wie NT (Mt 21, 53); 2. die Frage, wie sie ihr Amt des Hoffnungszeugnisses (1 Petr 3, 14) verwalten wollen; 3. juristisch, daß Gott auch im Fall der Selbstentmächtigung durch das Schaffen von Freiheit verantwortlich bliebe *(voluntarium in causa).* Mit einem Wort (nun wieder philosophisch): Weder bloße Macht noch reine Liebe für sich wären das/der Heilige; sondern das Lebens-Eins von Macht und Liebe (Sein und Sinn) ist Gott.

---

[3] Zu den Kompensations-Überlegungen Hoersters (bzw. B. Russells – ThPh 60 [1985] 400–409) siehe auch meine Antwort (ebd. 410–417 [= TP]: 412 f. u. 416), die G. anführt, doch nicht aufnimmt (410: moralisch/natürliche Übel; 411: ad-hoc-Erklärung; widersprüchlich/unvereinbar; die beste Welt). In der Hölle aber wird nicht Zeitliches ewig gestraft; sie bestünde im unwiderrufenen (Selbst-)Widerspruch des Geschöpfes. – Anderseits meint Paradies nicht „einen Zustand ohne Übel" (50; TP 411).

[4] Zu H. Küngs tatsächlich nicht gerade klaren Aussagen (87) hätte der eine oder andere Gesprächspartner (31) G. freilich davon unterrichten sollen, daß der christliche Glaube Gott in drei Personen bekennt; insofern also weder als Einzelperson noch als apersonal.

Den Satz H. Zahrnts (89): „Bei der Rede von der Personalität Gottes handelt es sich nicht um die Feststellung einer göttlichen Eigenschaft, sondern um die Beschreibung eines Stücks im Glauben erfahrenen Lebens" verstehe auch ich nicht. (Andererseits kolportiert G. via Mackie [92 f.] die alte Irrmeinung, S. Kierkegaard hätte die Objektivität des Geglaubten preisgegeben, während er um dessen Aneignung wirbt.)

3. Theodizee – eine verbotene Frage?

Sie ist selbstverständlich nicht verboten. Würde im Gegenteil doch sich jegliche Gottesverehrung verbieten, hätten wir es mit einem „sakralen Geheimnis" der Art zu tun, daß wir an ihm Gott nicht vom Teufel unterscheiden könnten (hier gilt also wieder das oben zur Logik Gesagte). Und keine Abschwächungsvariante solchen Verbots bedeutet die Berufung auf Vernunftgründe außerhalb der Theodizeeproblematik (97). Einzig so vielmehr läßt der Glaube sich legitimieren; denn die Antwort auf eine (wirkliche) Frage entspringt unmöglich ihr selbst (der Denkfehler wurde eingangs notiert). Darum reichen tatsächlich Hoffen, Fühlen und Wünschen nicht zu. Anderseits reibt man sich die Augen, wie hier geradezu frühneuzeitlich vor dem (Rückfall ins) Mittelalter gewarnt wird. Sollte „kritischer Rationalismus" tatsächlich so flach sein?

Zugleich wird erst jetzt eine zentrale Äquivokation der Abhandlung sichtbar (wir nehmen das [?] vor dem erstgenannten Denkfehler auf): Dem Wissen ein höheres Glauben vorzuordnen gehe schon darum nicht an, weil der Gottesglaube widersprüchlich sei – und darum so gefährlich (104–106). Ein Widerspruch besteht zwischen den Sätzen (22) „Es existiert Leid" – „Es existiert kein Leid", nicht aber zwischen Allmacht/Allwissenheit/Allgüte und Leid. Aus der Trias nämlich folgt nicht, daß überhaupt kein Leid, sondern nur, daß kein unvertretbares Leid existiert.

Nun können wir tatsächlich nicht sehen, wie die Zulassung eines solchen Unmaßes an Leid und Bösem in der Welt vertreten werden könnte. Darum sind für uns Allmacht/Allwissenheit/Allgüte und Weltzustand unvereinbar: so auch G. korrekt (104). Unkorrekt aber dann, daß er Unvereinbarkeit mit Widersprüchlichkeit gleichsetzt. Ich darf das darum bemängeln, weil wir uns einig sind darin, bei unserer Frage nicht auf „die Spielregeln der Vernunft" (123 ff.) und Logik zu verzichten[5]. Damit nun:

4. Sinngewißheit als Gottesbeweis?

Gotteserfahrung im Denken[6], Kap. 5 legt den klassischen Kontingenzbeweis vor[7]. Dabei lehne ich eine unendliche, oder besser: endlose = anfanglose Verursachungsreihe nicht deswegen ab, weil dann „ein absolutes Seiendes nicht gedacht werden könnte" (131), sondern weil sie – als selbstbegründend (und nur darum geht es, nicht um die Möglichkeit

---

[5] Volle Zustimmung hinwieder zu G.s Kritik am Funktionalismus H. Lübbes; auch an W. Oelmüller wohl; J. B. Metz aber versteht er offenbar nicht; infolge seiner Irrmeinung, das Theodizeeproblem sei der Boden des Glaubens anstatt die Anfechtung seiner. Schließlich begegnet ein so niveauloser „Ladenhüter" wie, die Hoffnung auf ein gerechtes Jenseits könne „für das ethische Verhalten im Diesseits fatale Folge haben" (111). Natürlich besteht die Gefahr religiöser Untätigkeit; doch hat G. noch nie gehört: „Heute laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot"? Und droht nicht gerade in einem gerechten Jenseits dem Untätigen das Gericht (Mt 25)?

[6] Auf meine jüngste Wortmeldung zum Thema: Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 10 (Sprachlos vor Leid und Schuld?) hat sich G. noch nicht beziehen können; hilfreich wäre es wohl gewesen, statt der dritten Auflage (1985) von Gotteserfahrung im Denken [GD] die überarbeitete vierte, Freiburg-München 1995, zugrundezulegen. Warum bezeichnet mich G. übrigens immer wieder (H. Streminger folgend [dessen Buch ausführlicher zu diskutieren wäre]?) als der Theologen? Als (wie R. Spaemann – 90) „theistischer Philosoph" argumentiere ich statt aus der Offenbarung nur mit Vernunftgründen: in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen.

[7] Bzgl. ‚Beweis' sollte man nicht von „Herunterschrauben" sprechen, sondern, wie G. dann auch (130), von Erweitern; denn inwiefern wäre die Mathematik für die Philosophie paradigmatisch? Die Passung eines Puzzlestücks beweist sich anders als die Gesamtdeutung des Bilds.

endloser Reihen als solcher) – schlicht selbstwidersprüchlich wäre, also zwar (pseudo-) vorstellbar, aber mitnichten denkbar. Statt sie „erst einmal anzunehmen" (zu dann beliebigem Umgang damit), hätte man nämlich Recht und Möglichkeit dieser Erst-Annahme zu reflektieren: einer Wirk-Folge – definitionsgemäß – ohne Erst-Glied. „Es geht nicht um Rückfrage-Abbruch bei irgendeinem A oder B, sondern darum, daß Antwort-Weitergabe ein Selbst-Wissen voraussetzt" (GD 103 – man könnte es auch durch eine Kopierkette ohne Original bzw. einen Leihvorgang ohne Besitz[er] veranschaulichen). Warum nennt G. diesen Hinweis ein unbegründet bloßes „So geht es nicht" (131 f.)?

Doch näher liegt mir tatsächlich der in Kap. 4 vorgelegte transzendentale Beweis (bei dem es freilich nicht um Emotionales [129], um „religiöse Gefühle" [139] zu tun ist). Durchaus noch nicht als Beweis und schon gar nicht als Antwort auf die Theodizeefrage gedacht sind die Überlegungen zur Sinn-Erfahrung in Kap. 3. Ebensowenig dies, daß Widersinn nur auf der Folie von Sinn(verständnis) zu erfahren ist (nicht umgekehrt! – GD 66 [A. Camus]); gerade dessen könnte sich ja auch ein überkosmischer Sadist bedienen. Anderseits möchte ich G. mit dem Nietzsche-Wort (TP 416) konfrontieren: „Um Freude irgendworan zu haben, muß man Alles gutheißen."

Leider gänzlich mißverstanden aber hat er den eigentlichen Beweisgang[8]. Es wird keineswegs behauptet, weil (manche) Menschen sich ein allumfassendes Heil ausmalen und dies also denkmöglich sei, müsse es auch wirklich sein. Daß der Durst nicht die Quelle beweist (135 f.), ist ebenso GD selbst zu entnehmen (54, 67) wie (67) der Hinweis auf die Suche nach der Quadratur des Kreises. Der „Ausgriff aufs Unendliche" bzw. das Betroffensein vom Unbedingten wird nicht als Gegenstand und Thema, sondern – transzendental – als Möglichkeitsbedingung (erfahrener) geistiger Vollzüge (wie Behaupten, Wollen) überhaupt erschlossen. Den Ausgangspunkt bildet darum auch nicht ein Begriff *(conceptus)* bzw. das in ihm Gedachte *(cogitatum,* wie in I. Kants [Fehl-]Verständnis von Anselms Beweis), vielmehr das Denken, der reale Denk-Akt *(cogitare),* das wirkliche „Haben" als solches – nicht bloß von Begriffen, sondern eben eines (gerade auch hierdurch dokumentierten) „Ausgriffs" *(intentio).* Und nicht eines thematisch-bewußt-gewollten (den es selbstverständlich auch gibt: religiös, philosophisch), sondern des von uns – in der konkreten Thematisierung wovon auch immer – wesenhaft vollzogenen. Weil hier also kein *actus signatus* („de dicto") gemeint ist, sondern der *actus exercitus* („de re"), geht es gerade nicht um Denk-, sondern um Realmöglichkeit (so sehr wir sie jetzt, wie alles in diesem Disput, eigens denken): es geht um die reale Bedingung realer Vollzüge („was auf gar nichts bezogen ist, ist überhaupt nicht bezogen" W. Brugger).

Heißt es nun vom Absoluten, daß es, wenn (real!) möglich, (notwendig) wirklich sein muß, dann braucht man dafür wahrlich nicht G. W. F. Hegels, sondern nur die Alltagslogik (daran mag man zweifeln können [138 und öfter]; doch – worauf es ankäme – mit welchen Gründen?): Was nicht Grund seiner selbst wäre (womit anderes gemeint ist als – selbstwidersprüchlich – *causa sui,* Ursache seiner), wäre bedingt, verursacht, nicht absolut. Daß damit die Welt (!) „absolut sinnvoll" sei (139), habe ich nie behauptet (die Alternative Optimismus – Pessimismus [140] wird auch GD 240 abgewiesen). Glaube aber und Gebet im KZ (142) bringe ich nicht als Antwort zur Sprache, sondern als Denkanstoß für jene, welche die Opfer als Antigottesbeweis benutzen.

Ebensowenig stellt das Theologoumenon „Erbsünde" eine Antwort dar; es verschärft vielmehr die Frage, markiert jedoch die Differenz von Endlichkeit (Geschöpflichkeit) als solcher und Übel, ohne die eine Hoffnung auf Erlösung für uns statt nur von uns gar nicht denkbar wäre[9]. Unbestreitbar sodann läßt sich aus der Alternative Hoffnung/Verzweiflung nicht eine Antwort auf die Frage gewinnen, ob Gott ist oder nicht. Aber wo

---

[8] Ich darf hier – der Sache wegen – meine Klarstellung eines ähnlichen Mißverstehens anführen: Gottesbeweise: Das transzendentale Argument ein Sophisma? in: Hoffnung, die Gründe nennt (Hg. *G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpper;* FS *H. Verweyen),* Regensburg 1996, 70–90.

[9] Und ist es fair, aus meiner Frage (GD 249 – zu Iwans Problem, wie Gott jegliche Träne trocknen und alles neu machen könne): ob „nicht schon in hiesiger zwischenmenschlicher Erfahrung die Nichtigkeit des Leids angesichts verzeihender Liebe offenbar werden" könne, die These zu filtern: „Das Leid wird immer schon als begrenzt, als nichtig angesichts verzeihender Liebe erfahren" (241), um dann diese (143) abzukanzeln?

hätte ich das behauptet? Nach wie vor indes behaupte ich, daß ein Nein dem Protestieren(den) die Würde nimmt, in Rückfrage (wie zum KZ) an selbstbewußte Humanisten, „wieso sich viele von ihnen eigentlich recht wohl fühlen" (144), angesichts von himmelschreiendem Leid und Unrecht. Ich meine das so wenig „emotional" (145f.), wie etwa Kant die Sittlichkeit emotional meint (er ist ja nicht A. Schopenhauer), sondern im Blick auf Verantwortung und Gewissen. Wobei ich die Emotionen nicht ausschließen will. Sie einbezogen, erlaube ich mir, die hochgemut herablassenden Humanisten à la Russell, Hoerster usw. zu fragen, wie für sie angesichts des Elends der Welt (das unstrittig sie so wenig wie ich [ganz] zu verantworten haben) ohne Hoffnung für alle ein Glück mit offenen statt geschlossenen Augen denkbar sein könnte, also Glück mit Würde[10]. Damit stehen wir beim Schlußkapitel:

5. Ethik und Sinn ohne Gott?

Daß Atheismus den Verfall von Ethos und Ethik bedeute, sollte man wirklich nicht mehr vertreten. Freilich ist Ethik unterbestimmt, wenn G. sie als „Berücksichtigung von Fremdinteressen" (150) versteht. Dies ist mitnichten „der Kern des berühmten kategorischen Imperativs" (ebd.), den Kant wünschenswert klar von dem „trivialen" Prinzip [besser: der Regel] des „Was du nicht willst ..." unterscheidet[11]. Auf den Kern zielt statt dessen die Frage nach dem Warum, dem Prinzip der Rücksichtnahme. Das Gute soll um des Guten willen gewollt sein[12]. Weshalb indes kein Wort zum dritten Kantschen Postulat? Mit einer seiner Notizen gesagt (R 4256): „Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muß ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Bösewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will."

G. kontert die Nihilismus-Warnungen Küngs oder Oelmüllers verständlicherweise mit der Erinnerung an die Greuel der Christen-Geschichte. Unter Niveau leider wieder (157) der Hinweis auf Roms Nein zu Verhütungsmitteln mit schädlichen Folgen für die Weltgemeinschaft. In welchem Maß 1. geht das Bevölkerungswachstum auf Papstgehorsam zurück? Der christlichen Ethik aber 2. vorzuhalten, als Pflichtethik könne sie nicht verantwortlich die Folgen bedenken (158ff.), provoziert mehr als nur eine Rückfrage: a) Warum verantwortlich handeln? Doch wohl nicht, weil wir „müssen" (160), wir müssen es nämlich nicht, sondern weil wir sollen = dazu verpflichtet sind (verpflichtet zu einer Gesinnung der Verantwortlichkeit, die ihrerseits entsprechendes Verhalten fordert). b) Heiligt für G. der Zweck die Mittel? (Selbst M. Webers berühmte Rede mündet in dem Eingeständnis, daß „für jeden von uns, der nicht innerlich tot ist", die Lage des „hier stehe ich ..." müsse eintreten können[13]. Es gibt gute Gründe, anderer Meinung zu sein als der Papst; doch für ihn könnte diese Lage nicht beim Thema Verhütung erreicht sein.[14] c) Wäre nicht – vor der Bergpredigt gerade – zwischen Prinzip und Norm(en) zu unterscheiden? (Das Prinzip heißt Liebe, veranschaulicht durch Hinhalten der linken Wange [Mt 5,39], welche Norm [= Regel, deren „keine ohne Ausnahme"] Jesus selbst verletzt [Joh 18,23]). Ist Jesu (eher militärische – 167) Weisung „schon für normale Verhältnisse zu simpel strukturiert" (169), dann darf man auf die moderne Komplexität gespannt sein, durch die G. sie zu ersetzen gedenkt.

Nicht leugnen kann G., daß „auf christlicher Seite oft mehr Engagement als anderen Orts zu erkennen" sei (170). Den Grund dafür aber sieht er darin, „daß das Christentum

---

[10] Wobei selbst der Verzicht darauf keine Lösung darstellt: dann nämlich, wenn er dem Menschen unrecht täte, der uns aufrichtig Glück schenken wollte.

[11] GD 81. Zum Ganzen sei ein letzter Selbst-Verweis gestattet: Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)?

[12] Ist „die Ewigkeit zu verdienen" (155) für G. wirklich das Muster religiöser Motivation?

[13] Politik als Beruf, in: Ges. Politische Schriften, München 1921, 396–450, 448f. Möchte G. auch ihm eine „unsensible Ethik" (169) vorwerfen?

[14] Siehe etwa seinen Brief an den Generalsekretär der Vereinten Nationen vom 19. März 1994, z. B. in: Kirche & Sex (Hg. *M. Müller*), Aachen 1994, 369–373.

mit religiös hergeleiteten Belohnungsversprechen und Strafandrohungen eine ganz andere Motivationsmaschinerie zur Verfügung hat ...“

Schließlich dann doch noch ein Zentralpunkt: Das Christentum sei – siehe das erste Gebot – erstlich an den Interessen Gottes orientiert (ebd.). Wenn es doch wir Christen wären! Müßte dann nicht offenbar werden, wie eben dies die Menschen leben – und das Leben menschlich macht? Jetzt aber sei wiederum formal erwidert: Die Folgerung, „also“ würden hier „einem höchstwahrscheinlich gar nicht existierenden Gott menschliche Interessen geopfert“, ist zirkulär; die Rede von „höchstwahrscheinlich“ eine *metabasis eis allo genos;* der Satz als ganzer peinlich respektlos (mir würde ich ihn über Martyrer für Wahrheit und Freiheit, von – nicht erst – Sokrates bis – nicht als letztem – Andrei D. Sacharow, verbieten).

Was aber schließlich den Sinn des Lebens betrifft, so gibt es Sinn im Leben zweifelsohne vielfach, auf allen Ebenen. Selbstredend kann man ihn „nicht vorgefertigt beziehen“; doch heißt das nicht, man müßte, ja könnte auch nur „ihn selbst kreieren“ (178)[15]. Wie aber steht es sozusagen um die Sinnhaftigkeit solcher Sinninseln im Weltmeer von Leiden, Sterben und Schuld?

Daß ich als Freiheitswesen da bin (nicht aus mir selbst) und gut sein soll, verpflichtet mich dazu, das „Woher“ meines Da- und Gut-sein-sollens (und -dürfens) als Macht und Güte in Person zu denken (weniger hieße nicht „Gott“)[16] und mich entsprechend zu Ihm zu verhalten: in dankbarem Glauben, preisender Liebe und nicht zuletzt erwartungsvoller Hoffnung. Wieso es gleichwohl in der Welt so quälend zugeht, nicht zuletzt auch durch mich und uns selbst, weiß ich nicht. Es „falsifiziert“ die Ersterfahrung nicht, doch ist es mit ihr unvereinbar. So ficht es an. Fragen, Klagen und Anklagen mischen sich in den Dank; das Bitten der Hoffnung schärft sich zu Vorhaltungen und Protest. (Hier haben Christen von den Juden und der Bibel zu lernen.) Gerade die angefochtene Ersterfahrung jedoch verstellt die Ausflucht in Beschwichtigung: durch Abstriche – sei es bezüglich des gegenwärtigen Elends, sei es des zu erhoffenden Wegziels.

Und der Protest kommt mit dem Dank darin überein, daß er die Autorität dessen anerkennt, den er an-klagt. Die Fortgeltung der Ersterfahrung erlaubt nicht nur, sondern fordert, die Frage des ersten Kapitels offenzuhalten. Darum habe ich deren Doppelsinn angesprochen. Das Theodizeeproblem ist für uns nicht lösbar; d. h., wir können Gott nicht überzeugend rechtfertigen. Besagt das aber, es gebe hier überhaupt keine Rechtfertigung? Eben nicht. Der Glaubende, seiner Ersterfahrung (Anm. 16) nicht bloß verbunden, sondern verpflichtet, hält daran fest, daß Gott selbst sich rechtfertigen könne, obwohl er nicht sehen kann, wie[17]. Mit Zuversicht erwartet er, daß Gott dies tun wird; und er seinerseits rechtfertigt, wie angezeigt, (zwar nicht Gott, doch) diese seine Hoffnung.

Nach dem Schlußsatz des Buches „spricht alles dafür, daß die Anklagebank während unserer gesamten Gerichtsverhandlung leer gewesen ist“ (180). In der Tat war so manches „gegenstandslos“ (ebd.); doch, wie gesehen, nicht alles. Nur sollte der „Gegenstand“ ja nicht Gott sein (30), sondern die theologische(n) Theorie(n). Ich möchte mir den Wunschgedanken erlauben, das gelte dennoch nicht ganz rigoros; andernfalls nämlich wären schon diese Seiten die Erwiderung des Angeklagten (wenn auch nur eine bescheiden erste). So aber steht die Antwort noch aus.

---

[15] Nichts – am wenigsten wir selbst – „macht“ Sinn. Er ergibt sich – Aufgeschlossenen. So wie uns nur der Vertrauen einflößt, dem wir es schenken – und vice versa (siehe GD, Kap. 3).

[16] *E. Levinas:* „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“ Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. *B. Casper),* Freiburg-München 1981, 81–123, 107.

[17] Doch ist ihm das Wie nicht bloß der verheißenen Neuschöpfung unbekannt, sondern zuvor schon das Wie des Schöpfungsgeschehens, dem er selbst sich verdankt: wie aus der Gametenverschmelzung ein Subjekt von Würde, der Adressat eines Anrufs zum Gut-sein hervorgehen konnte. Darum ist diese Hoffnung nicht irrational – und im Kern überhaupt nicht subjekt-induziert (ob aus Wünschen oder aus Ängsten). Sie weißt sich vielmehr als Zukunftsgestalt gebotenen Danks. Und weist in diesem Bewußtsein sogar ein „humanes“ *in dubio pro reo* ab, von der Unschuld des Angeklagten überzeugt: „... et vincas, cum iudicaris“ (Ps 50,6 [Vulg.]; Luther [51]:) „Auff das du recht behaltest in deinen worten / Vnd rein bleibest / wenn du gerichtet wirst.“

ThPh 73 (1998) 90–95

Distanzierung von der neutestamentlichen Christologie?

Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament

Von Norbert Lohfink S. J.

Zu der von Erich Zenger und zehn anderen katholischen Alttestamentlern und Alttestamentlerinnen verfaßten, erstmals 1995 erschienenen *Einleitung in das Alte Testament*[1] hatte ich auf Bitte des Verlags nach Lektüre der Druckbogen eine kurze Vorausbesprechung geschrieben. Der Verlag hat sie in seiner Werbung verwendet. Vielleicht hat auch sie auf ihre bescheidene Weise dazu beigetragen, daß dieses neue Lehrbuch ein Erfolg wurde. Schon nach einem Jahr mußte es in zweiter Auflage erscheinen, und eine dritte ist irgendwann zu erwarten. In meiner Vorausbesprechung stand der Satz: „Ich empfehle, daß dieses gut durchstrukturierte Werk als Lehrbuch im Theologiestudium eingeführt wird." Doch jetzt scheint das ein schlechter Rat gewesen zu sein.

Denn im Frühjahr 1997 erschien in einer Zeitschriftennummer, die zugleich eine Festschrift für den Trierer Alttestamentler Ernst Haag war, zu dieser „Einleitung" ein kritischer Artikel von Rudolf Mosis. Er spricht im Endeffekt dem Buch die Eignung ab, als katholisches Lehrbuch dienen zu können[2]. Der Artikel ist zwar sehr subtil formuliert, er insinuiert eher, als daß er direkt verurteilte. Aber man kann doch entnehmen, daß sich hier „in einem Lehrbuch für das Studium der katholischen Theologie" eine „Distanzierung Zengers von der ‚Sicht' der neutestamentlichen Autoren, insbesondere von ihrer Christologie" zu zeigen scheine (45, Anm. 9). Ein Lehrbuch, das zur neutestamentlichen Christologie auf Abstand geht, kann natürlich nicht dem Studium der katholischen Theologie dienen.

Habe ich also bei meiner Beurteilung des Buches Entscheidendes übersehen und, ohne es zu merken, gleichsam britisches Rindfleisch importiert? Ich fühle mich besonders auch deshalb mit angefragt, weil die Frage des Verhältnisses der Christen zum heutigen Judentum im Hintergrund stehen könnte und ich mich in dieser Frage ebenso wie Erich Zenger engagiert[3], ja sogar mit ihm zusammen ein Buch geschrieben habe[4]. Genügend Anlaß, mein Gewissen zu erforschen. Was zeigt sich bei nüchternem Zusehen?

Zunächst einmal gibt es zweifellos viele Gründe, das Buch weiterhin zu empfehlen. Unter den einbändigen und von Umfang und Schreibart her den durchschnittlichen Studierenden allein zumutbaren „Einleitungen" ins Alte Testament ist es die neueste, und allein dadurch hat sie den Vorteil, auf dem neuesten Stand der Information sein zu können. Sie ist es auch in hohem Ausmaß. Da sich im Fach zur Zeit viel tut, etwa in der Pentateuchdiskussion, fällt allein das schon schwer ins Gewicht. Das Werk ist den älteren Werken der gleichen Art an Informationsgehalt mindestens gleichwertig, oft übertrifft es sie.

Alle einbändigen jüngeren Konkurrenten haben für die Benutzung an katholischen theologischen Fakultäten außerdem einen Geburtsfehler. Da sie für evangelische Theologen konzipiert sind, behandeln sie nur die Bücher des hebräischen Kanons. Das ist vom katholischen Kanonverständnis her eine Verkrüppelung. Sie ist hier endlich einmal nicht vorhanden, da der volle tridentinische Kanon behandelt wird.

---

[1] *E. Zenger, G. Braulik, H. Niehr, G. Steins, H. Engel, L. Schwienhorst-Schönberger, S. Schroer, J. Marböck, H.-W. Jüngling, I. Meyer, F. L Hossfeld,* Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1995; 2., durchges. und erg. Aufl. 1996.

[2] *R. Mosis,* „Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament", TThZ 106 (1997) 39–59.

[3] Vgl. etwa *N. Lohfink,* Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch (Freiburg 1989); demnächst in einem Kongreßband: „Kinder Abrahams aus Steinen – wird nach dem Alten Testament Israel einst der ‚Bund' genommen werden?"

[4] *E. Zenger, N. Lohfink,* Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154, Stuttgart: 1994).

Es kommt hinzu, daß es an katholischen Fakultäten kein eigenes Fach „Bibelkunde" gibt. Deshalb muß die Einleitungsvorlesung deren Aufgabe miterfüllen. Auch das tun die für andere Studiensysteme konzipierten „Einleitungen" gewöhnlich nicht. Sie sind oft fast nur an entstehungsgeschichtlichen Fragen interessiert.

Die neue „Einleitung" erfüllt die zusätzliche bibelkundliche Aufgabe überdies auf geradezu brillante Weise. Sie informiert nicht nur einfach über die Inhalte der biblischen Bücher, sondern tut das, indem sie die neuen Sichtweisen der synchronen literarischen Analyse einsetzt. Für so etwas gibt es im deutschsprachigen Bereich noch kein wirkliches Analogon[5]. Alles geschieht auch mit didaktischem Geschick, wie etwa die vielen tabellarischen Strukturübersichten zeigen.

Ferner hören Studierende der Theologie im katholischen Curriculum die Einleitung meist in den ersten Semestern, Exegese und biblische Theologie aber oft erst später. Für sie ist es deshalb wichtig, daß im Fach „Einleitung" die theologischen Aspekte der biblischen Bücher nicht zu kurz kommen. Auch hierin überragt die neue „Einleitung" die meisten älteren Repräsentanten der Gattung.

Dazu tut sie vor allem eines, und das hat bisher wohl nur im Werk des amerikanischen Exegeten Brevard S. Childs[6] ein wirkliches Äquivalent: Sie versucht, die biblischen Bücher als kirchlichen Kanon ins Auge zu fassen, und zwar nicht nur mit einer einmaligen knappen Feststellung, sondern durch das ganze Werk hindurch. Genau hier trägt sie auch dazu bei, den garstigen Graben zuzuwerfen, der sich zwischen einer zur reinen Historie verkommenen Bibelwissenschaft und den theologisch gebliebenen Fächern, vor allem der Dogmatik, aufgetan hat – um einmal so zu formulieren, wie man es bisweilen aus Dogmatikermund hören kann.

Natürlich bleibt vom Programm einer „Einleitung" her die Mehrzahl der Aussagen dennoch auf historischem Feld. Da gibt es von der Natur der Sache her natürlich weithin nur Hypothesen. Diese stehen oft gegeneinander, und man kann verschiedene Meinungen haben. Auch ich bin keineswegs mit allen Positionen einverstanden, die in dem Buch vorgetragen werden. Doch muß man zugeben, daß meist ein ausgewogenes Urteil zugrundeliegt. Die starke Hand des offensichtlich auch redigierenden Hauptautors Erich Zenger hat sicher viel dazu beigetragen.

Es ist unvermeidlich, daß es bei so vielen Mitarbeitern Qualitätsunterschiede und Einseitigkeiten gibt. Die Behandlung der Weisheit Salomos wirkt schwach und uninformiert. Der Jeremia-Baruch-Komplex zeichnet sich durch eine gewisse saloppe Oberflächlichkeit aus. Bei den Geschichtsbüchern von Josua bis zu den Königen und beim Danielkomplex ist der theologische Sucus weggetrocknet. Zenger selbst scheint seine Beiträge nicht in allem ganz aufeinander abgestimmt und auch einige überraschende Einzelaussagen nicht bemerkt zu haben. So ist diese „Einleitung" sicherlich nicht „im deutschen Sprachraum die bislang erste umfangreiche Einleitung, die den ‚großen' Kanon des Alten Testaments" behandelt (9). Aus weiter zurückliegender Zeit könnte man sowohl katholische als auch evangelische Beispiele nennen, aus jüngerer Zeit etwa das neue, dreibändige Werk von Otto Kaiser, das als Lehrbuch jedoch wegen seines Umfangs und Preises kaum in Frage kommt[7]. Vielleicht ließe sich in den genannten Berei-

---

[5] Dem Vorwort nach haben Preuß und Berger schon ähnliche Intentionen. Sie wollten versuchen, „die Gliederung eines Buches, soweit dieses möglich war, als Ergebnis zielgerichteter Komposition des Autors zu erfassen", vgl. *H. D. Preuß/K. Berger,* Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments, 2 Bde. (UTB 887 u. 972; Heidelberg 1980) V. Doch der Vergleich zeigt, wie sehr zumindest der alttestamentliche Teil hinter der neuen „Einleitung" zurückbleibt. Jeder Vergleich erübrigt sich bei *M. Schlunk*, Merkstoff zur Bibelkunde. Altes und Neues Testament (UTB 1237; Tübingen [11]1983). Im übrigen behandeln beide Werke nur den hebräischen Kanon.

[6] Vgl. vor allem *B. S. Childs,* Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia 1979). Auf deutsch wäre nur *R. Rendtorff,* Das Alte Testament. Ein Einführung (Neukirchen-Vluyn 1983), 137–306, zu nennen, wo es sich jedoch nur um einen Teil innerhalb eines umfassenderen Einführungswerks handelt, das zum Beispiel auch die Geschichte Israels bietet. Sowohl Childs als auch Rendtorff behandeln nur den hebräischen Kanon.

[7] *O. Kaiser,* Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 3 Bde. (Gütersloh: Mohn 1992, 1994 u. 1994), zusammen DM 204,–.

chen bei neuen Auflagen einiges beheben. Im ganzen zeigen diese schwachen Stellen aber eher, von wie hohem Niveau der größere Teil des Buches ist. Ein akademischer Lehrer kann da, wo es nötig ist, ohne Schwierigkeit ein wenig nachhelfen.

Das ist sehr viel des Lobes, und ich kann es nicht zurücknehmen. Doch nun soll dieser ganze goldene Koloß auf tönernen Füßen stehen, weil das Buch zur wahren neutestamentlichen Christologie auf Abstand gehe. Wenn das der Fall wäre, müßte man in der Tat trotz aller Pluspunkte, die bisher gesammelt wurden, wohl dennoch die Lehrbucheignung anzweifeln. Rudolf Mosis wäre nicht dafür zu tadeln, daß er alle bisher behandelten Charakteristika des Buches kumulativ vor der Tür stehen läßt, indem er sie nicht einmal erwähnt[8], und sich der einzigen Frage der Treue zur neutestamentlichen Christologie zuwendet. Doch wie tut er das?

Er ficht diese „Einleitung" gerade da an, wo sie ihr Eigenstes und Neues bieten will: bei der Behandlung der Bibel als Kanon. Darauf allein konzentriert er sich.

Der größere Teil seines Artikels ist gefüllt mit Auskünften über Kanonlisten und über Bücherabfolgen in handschriftlichen wie gedruckten Bibeln des Mittelalters und der Neuzeit. Auf diesen Seiten arbeitet er zielstrebig heraus, daß Zenger – er ist in den entsprechenden Buchteilen der Autor – nicht auf dem Stand der kanongeschichtlichen Forschung sei und sowohl im Septuagintakanon als auch im hebräischen Kanon da mit Eindeutigkeiten der Bücheranordnung rechne, wo *de facto* verschiedene Traditionen nebeneinander standen oder sogar noch stehen. Er nehme im Grunde die Bücheranordnungen der Einheitsübersetzung und der Biblia Hebraica Stuttgartensia als selbstverständliches Zeugnis der uranfänglichen Kanongestalt, sowohl beim christlichen als auch beim jüdischen Kanon[9].

Damit legt er in der Tat den Finger auf einen schwachen Punkt der diesbezüglichen Ausführungen von Zenger. Nicht, daß alle Vorgängerwerke in dieser Hinsicht vorbildlich wären. Aber bei ihnen war der Punkt von der Konzeption des Werkes her nicht so zentral.

Ich hatte in meiner Vorausbesprechung geschrieben: „Einiges reizt mich natürlich zum Widerspruch." Ich hatte dabei vor allem an diesen Punkt gedacht. Ich habe auch bald widersprochen, und zwar, indem ich eine alternative Sicht vorlegte. Sie wird der historischen Vielfalt der Anordnungsschemata und der Relativität der Schemata, die sich durchgesetzt haben, wohl eher gerecht.

Ich tat das im Juli 1996 in meiner Frankfurter Abschiedsvorlesung[10]. Ich habe bei der Frage nach einer inneren Struktur des „alttestamentlichen" Kanons als eigentlich kanonische Differenz nur die Scheidelinie zwischen dem Block Genesis – Deuteronomium und den restlichen Büchern ins Auge gefaßt, und das sowohl für die hebräische Bibel als auch für die Septuaginta. Zur Entstehungszeit des hebräischen wie des griechischen Kanons wurden noch keine Codices, sondern nur Schriftrollen gebraucht. Im Blick darauf schlug ich eine Sicht vor, nach der die Bücher, die dem Deuteronomium folgen, je einzeln oder in kleineren Gruppen jeweils direkt auf die Tora zurückbezogen sind – und nicht in einer linearen Abfolge, wie sie ein Codex erzwingt. Erst solche Einlinigkeit könnte als feste Abfolge selbst noch einmal sinnstiftend werden.

Das war, wenn ich es auch nicht ausdrücklich sagte, natürlich ein Gegenvorschlag zu der Weise, in der Zenger für den umfangreicheren christlichen Kanon hinter dem Pentateuch eine „heilsgeschichtliche" Abfolge annimmt und für die Bücherinterpretation auswertet. Für die Sonderstellung der ersten fünf Bücher gehe ich allerdings mit Zenger

---

[8] Natürlich ist der Artikel keine Besprechung. Aber vom Ansatz her zielt er auf den Lebensnerv des ganzen Werks, und dann ist die abschließende Fußnote 59 vielleicht doch zu wenig.

[9] Für den jüdischen Kanon hat *Mosis* die Belege in einem weiteren Aufsatz nachgetragen: „Eine neue ‚Einleitung in das Alte Testament' und das christlich-jüdische Gespräch", TThZ 106 (1997) 232–240.

[10] *N. Lohfink*, „Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung", ThPh 71 (1996) 481–494. Ergänzendes zu der dort vorgetragenen Sicht des Kanons findet sich in einem Beitrag für die Zeitschrift *Bibel und Liturgie*, der im Druck ist: „Perikopenordnung ‚Patmos' – Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker."

völlig eins, ja sie wird bei mir für die Septuaginta dann eher noch bedeutsamer. Die von Mosis betonte historische Vielfalt der Bücheranordnungen spricht eher für meine Sicht.

Dennoch habe ich gegenüber der Weise, wie Mosis seine Fakten vorträgt, einige Bedenken.

Zunächst einmal tut er fast so, als habe Zenger die heilsgeschichtliche Interpretation der Bücherabfolge im Septuagintakanon neu erfunden.

Zweitens vermisse ich jede Spur einer Reflexion über die Kriterien, nach denen man aus offiziellen und inoffiziellen Auflistungen der biblischen Bücher und aus der Bücherabfolge in mittelalterlichen Folianten oder modernen Druckausgaben herausfindet, ob und in welchem Maß es jeweils beabsichtigt war, eine „kanonische" Ordnung zu reproduzieren oder zu bezeugen. Um ein Beispiel zu bringen, bei dem ich selbst anwesend und beteiligt war: Bei den Vereinbarungen zwischen dem Vatikan und den Welt-Bibelgesellschaften wurde für gemeinsame Bibelübersetzungen eine Anordnung erlaubt, in der die deuterokanonischen Texte in einem Mittelstück zwischen dem hebräischen Kanon und dem Neuen Testament angeordnet sind. So etwas hat dann natürlich mit alten Kanonlisten oder Bücherfolgen in Druckausgaben überhaupt nichts mehr gemeinsam. Im Hintergrund standen jedoch nur finanzielle und produktionstechnische Überlegungen, und keine der beteiligten Seiten betrachtete die Entscheidung als kanonrelevant. Ich fürchte, zumindest ein Teil des von Mosis vorgetragenen auseinanderstrebenden Materials würde nach einer Kriterienreflexion unter den Tisch fallen – speziell wenn man bedenkt, daß der Anfangszustand die Existenz der Bücher in Einzelrollen war.

Drittens frage ich mich, ob Mosis nicht auch Fakten übersehen hat. Es wundert mich zum Beispiel, eine wie geringe Rolle bei ihm die im Neuen Testament und bei den Vätern wichtige Wendung „Mose und die Propheten" bzw. „Gesetz und Propheten" spielt. Dann finde ich keinerlei Rekurs auf liturgische Praxis, etwa auf das frühe Vierlesungssystem, in welchem dem Alten Testament zwei Lesungen zugeordnet waren, und zwar normalerweise eine aus dem Pentateuch und eine aus den restlichen Büchern.

So sehr also alles, was Mosis zusammenstellt, mitbedacht werden muß, so wenig ergeben sich bei seiner Weise der Präsentation schon die Antworten, die er selbst ohne weitere Zwischenüberlegungen findet.

Es kommt hinzu, daß er den Ballon etwas zu stark aufpumpt. Er gibt seinem Beitrag den Titel: „Canonical Approach und Vielfalt des Kanon". Das kann zumindest so klingen, als solle es angesichts der Vielfalt von Kanongestalten um die Zulässigkeit des „Canonical Approach" überhaupt gehen, und der Gesamtansatz der „Einleitung" werde in Frage gestellt. Im Artikel wird zwar sofort differenziert. Da unterscheidet Mosis zwischen einer Anwendung des „methodischen Programms" des „Canonical Approach" – der „prinzipellen Ausrichtung an der Endgestalt", wie er definiert – auf die „einzelnen Schriften des AT" einerseits und „auf ihre abgeschlossene, kanonisch gewordene Sammlung" andererseits (39). Nur mit dem Zweiten beschäftigt er sich dann, ohne sich zum Ersten zu äußern. Doch am Ende des Aufsatzes findet sich eine Zusammenfassung, die ein kritisches Urteil einfach zu „der von Zenger entworfenen ‚kanonischen' Hermeneutik" sein will (58f.), was dann doch wieder nach mehr klingt. Mir scheint, man solle eine kritische Analyse nicht dem „Canonical Approach" zuordnen, wenn es nur um ein Teilmoment, und sicher nicht um das wichtigste, geht.

Um kurz anzudeuten, wie ich die Frage der Bücherreihenfolge in das einordnen würde, was mit „Canonical Approach" gemeint ist: Der entscheidende Schritt gegenüber den üblichen „historisch-kritischen" Techniken der neueren Exegese, die Bibel auszulegen, besteht beim „Canonical Approach" darin, daß man nicht rekonstruierte Textvorstufen auslegt, sondern den Endtext. Der Begriff des „Endtexts" selbst ist nicht ohne Probleme. Doch man kann trotzdem mit ihm arbeiten, vor allem, wenn man ihn jenen hypothetischen Rekonstruktionen von Textvorstadien gegenüberstellt, auf die sich das Interesse der modernen Bibelwissenschaft lange Zeit allein konzentriert hat. Die Zuwendung zum „Endtext" bedeutet nicht einmal, daß man die Erarbeitung der Textvorgeschichte vernachlässigen müßte. Gerade eine „Einleitung" hat hier eine entscheidende Aufgabe. Wohl aber gilt, daß man nur den Endtext für kirchlich-theologisch relevant hält. Zweitens betrachtet man alle zum kanonischen Korpus gehörenden Schriften als so

etwas wie eine einzige Schrift, so daß zwischen den biblischen Büchern ein Vorgang von gegenseitiger Sinnstiftung und Sinnbegrenzung stattfindet, der sich von normaler kulturbedingter Intertextualität noch einmal unterscheidet. Drittens rechnet man innerhalb des Kanons mit Sinnhierarchien. Das Neue Testament dominiert eschatologisch das Alte, obwohl dieses zugleich eine umfassendere Vorgabe ist (etwa für die Schöpfungstheologie). Die Tora dominiert den Rest des Alten Testaments, der Evangelienblock den Rest des Neuen Testaments. Gerade was letzteres bedeutet und impliziert, ist in vielem noch nicht geklärt. Aber die genannte, über die Differenz „Altes Testament – Neues Testament" hinausgehende viergliedrige „Kanonsyntax", um es so zu nennen, scheint mir festzuliegen, auch kanongeschichtlich. In diesen Zusammenhang gehört meine geschilderte Unterscheidung in der Struktur des alttestamentlichen Kanons. Viertens erst kann man darüber hinaus fragen, ob es im Alten Testament auch im Detail hinter dem Deuteronomium (und im Neuen Testament hinter dem Johannesevangelium) noch einmal eine feste Bücherreihenfolge gebe, die als Abfolge Auslegungsregeln generiere. Hier wäre Zengers Auffassung anzusiedeln, daß es im Alten Testament des christlichen Kanons eine Anordnung nach dem Schema „Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft" gibt. Fast allein darauf konzentriert sich Mosis bei seiner Materialentfaltung. Es ist das Letzte und unter Umständen auch das Entbehrlichste am ganzen Programm des „Canonical Approach". Wer hier die Würfel über den „Canonical Approach" fallen sieht, verwirrt die Koordinaten und klebt auf die Diskussion ein irreführendes Etikett. Nach meiner Meinung müßten gerade die systematischen Theologen und die Liturgiker ein hohes Interesse daran haben, daß die Exegeten den „Canonical Approach" weiterentwickeln, ob nun mit oder ohne das vierte Element. Wenn bei diesem Seitenproblem Meinungsverschiedenheiten herrschen, geht es nicht um den „Canonical Approach" in dem, was ihn wesentlich ausmacht.

Ich bin jedoch keineswegs sicher, ob ich mit meinem Verzicht auf die vierte Frage nicht vielleicht zu vorsichtig bin und ob Zenger mit seiner Theorie von kanonischen Anordnungsschemata, die die einzelnen Bücher betreffen, nicht vielleicht doch mindestens teilweise Richtiges sieht – trotz des ganzen Materials von Mosis. Deshalb wäre Zenger zwar zu empfehlen, die entsprechenden Passagen der „Einleitung" im Blick auf das von Mosis benannte Material zu überdenken, die eigene Kenntnis der historischen Vielfalt deutlicher durchschimmern zu lassen und vielleicht sogar die eigenen Thesen neu zu formulieren. Aber selbst wenn er dabei zum Beispiel für den Septuagintakanon die Anordnung der Bücher hinter dem Deuteronomium im Sinne einer heilsgeschichtlichen Linie aufrechterhalten sollte, wäre das für mich kein Grund, diese „Einleitung" abzulehnen. Ich wäre dankbar, wenn er auch meine abweichende Meinung registrieren würde. Aber im übrigen befinden wir uns im Bereich historischer Thesen, die weithin Hypothesen sein müssen und bei denen immer Meinungsverschiedenheiten möglich sind. Ich kann nicht einsehen, wieso allein deshalb diese „Einleitung" als katholisches Lehrbuch ungeeignet wäre.

Mosis kann das auch nur meinen, weil er in den ersten beiden Teilen seines Artikels hinter Zengers Analyse der Bücherabfolgen eine alles bestimmende Aussageabsicht aufzeigen zu können glaubt, der es um die Entfernung der neutestamentlichen Christologie aus der Bibel gehe. In ihrem Dienste würden die Theorien über die Struktur des Kanons entwickelt.

Zunächst sieht er gefährliche Tendenzen in den Bezeichnungen, die Zenger je nach Zusammenhang einsetzt: Erstes/Altes Testament, Tanach/Jüdische Bibel, Hebräische Bibel (40–43). Dazu kann man nur sagen, daß noch keine „Einleitung" sich bisher um um eine so differenzierte Nomenklatur bemüht hat. Daß „im semantischen Verweissystem des ganzen Buches" für den Leser „vor allem die ‚Jüdische Bibel' mit der ihr eigenen Programmatik" evoziert werde, „auch dort, wo vom ‚Ersten Testament' die Rede ist" (42 f.), hat auch meine erneute Lektüre nicht bestätigt.

Dann führt Mosis aus, bei der Betonung der Sonderstellung der Tora gehe es Zenger vor allem darum, die Tora zum alles bestimmenden Prinzip *für beide Testamente* zu machen, also das, was für den Tanach als jüdische Bibel gilt, auf den christlichen Gesamtkanon zu übertragen (42–45). Zenger ordne „nicht nur seine drei alttestamentlichen

Blöcke, sondern auch das NT der ‚Ur-Offenbarung am Sinai' unter" (44). Daraus folgert er, die „nicht wenigen neutestamentlichen Texte, die dieser Konzeption soteriologisch und christologisch widersprechen, müßten dann wohl von Zenger in einer Art theologischer ‚Sachkritik' eliminiert werden" (44 f.). Er gibt zwar sofort zu, daß Zenger das nicht tut (45). Dennoch malt er als notwendige Konsequenz der von ihm vermuteten Sicht Zengers das Bild eines „Negativabzugs" der Bibelauswahl des Markion an die Wand: „Was Markion besonders schätzt, hätte wohl keinen Platz mehr, und was Markion verwirft, bliebe. Ein solches ‚Anti-Markion-Auswahl-NT' wäre aber im Prinzip nichts anderes als die Markion-Bibel mit umgekehrtem Vorzeichen, und ein solcher Anti-Markionismus wäre nichts anderes als ein zweiter, nun eben negativer Markionismus" (45).

Beim Vergleich dieser und der umgebenden Ausführungen mit dem Text Zengers habe ich mir immer wieder die Augen gerieben. Zenger sagt oft das Gegenteil dessen, was Mosis ihm zuschreibt. Die zitierten Wortgruppen stehen in viel differenzierteren und anders intendierten Aussagezusammenhängen. Ich kann hier nicht ins Detail gehen. Nur ein Hinweis: Auf seinen Seiten 44 und 45 entnimmt Mosis seine Zitatfragmente vor allem den Seiten 32 und 33 der „Einleitung". Doch springt auf Seite 32 schon vor jeder Textlektüre eine tabellarische Darstellung ins Auge, in der genau so, wie dem Alten Testament die Tora vorgeordnet ist, dem Neuen Testament die Evangelien vorgeordnet werden. Allein daran, noch mehr dann am eigentlichen Text, zerschellen die Deduktionen von Mosis.

Angesichts der vielen Mißverständnisse und unzutreffenden Interpretationen auf den Seiten 40–45 kann ich die Ausführungen von Mosis, die vorgängig zu der Diskussion des kanongeschichtlichen Materials eine bestimmte Tendenz aufweisen wollen, meinem eigenen Urteil über die „Einleitung" nicht zugrundelegen. Es ist eher so, daß ich nicht verstehe, wieso Mosis das schreiben kann, was er schreibt. Vielleicht meint er eigentlich andere Veröffentlichungen Zengers. Oder Zenger hat vielleicht mit einigen ungewohnten und leicht mißverständlichen Formulierungen irritierend gewirkt, etwa wenn er von Jesus sagt, er habe „das eschatologische Kommen der Gottesherrschaft beschleunigen" sollen (33). Aber schon im folgenden Satz bezeichnet er Jesus als Gottes „Sohn". Kann man ihm aus der Formulierung davor wirklich einen Strick drehen? Es wäre sicher zu raten, daß er in einer kommenden Auflage ungewohnte Formulierungen dieser Art, die bei manchen Menschen offenbar auf abgründiges Mißtrauen stoßen können, um der Sache willen lieber streicht. Aber das ist es dann auch schon. Wenn man mit Zenger über seine Christologie und über seine theologische Auffassung vom alten Israel und vom heutigen Judentum streiten will, sollte man das anhand anderer Veröffentlichungen tun, in denen er thematisch davon handelt, aber nicht dieses gute Lehrbuch vom Markt wegreden.

Denn, um zusammenzufassen: Ich kann auch nach gründlicher Lektüre des Artikels von Mosis nicht sehen, inwiefern diese „Einleitung" auf Abstand zur neutestamentlichen Christologie ginge und deshalb als katholisches Lehrbuch ungeeignet wäre. Was Mosis in späteren Teilen seines Artikels an historischen Fakten zusammenstellt, läßt sich, wie gezeigt, auf sein wahres Maß reduzieren und sollte auch in neuen Auflagen des Buches berücksichtigt werden. Daß das geschehen wird, ist anzunehmen. Ich hatte in meiner Vorausbesprechung geschrieben: „Einiges reizt mich natürlich zum Widerspruch. Doch man darf widersprechen: Das Buch ist dialogbereit." Das scheint mir immer noch der Fall zu sein. Ich zögere keinen Augenblick, das Buch weiterhin als Lehrbuch für den akademischen Unterricht zu empfehlen, und zwar speziell auch für katholische Fakultäten und Lehranstalten.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Cicero The Philosopher. Twelve Papers. Hrsg. *J. G. F. Powell.* Oxford: Clarendon Press 1995. VII/360 S.

Dieses Buch mit zwölf Aufsätzen namhafter Cicero-Forscher will einen Überblick vermitteln, ohne oberflächlich zu sein (v-vii). Es erfüllt diesen Anspruch, auch wenn die schneisenartig tiefe Einblicke in Probleme der Forschung gewährenden Einzelbeiträge manchen Bereich beinahe völlig unberührt lassen (wie die Religionsphilosophie oder die Freundschaftslehre; *Lael.* wird ganze zweimal im Vorbeigehen zitiert). Die Anerkennung Ciceros als eines eigenständigen Philosophen deutet auf eine Veränderung des Philosophieverständnisses in der Forschung hin. Vor 20 oder 30 Jahren, so *Powell* in seinem Leitartikel „Cicero's Philosophical Works and their Background" (1–35, 1), wäre es töricht erschienen, Cicero Originalität zu bescheinigen. Zu sehr wurde der griechische Hintergrund seiner philosophischen Bildung betont. Das ist heute anders. Zwar sind die griechischen Quellen, aus denen Cicero schöpfte, auch heute noch von Interesse. Allein drei Beiträge handeln von diesem Bereich: *A. A. Longs,* „Cicero's Plato and Aristotle" (37–61), *W. Görlers* Beitrag zur Kontinuität von Ciceros Skeptizismus nach *leg.* 1,39 (85–113) und *J. Gluckers „Probabile, Veri Simile,* and Related Terms" (115–143). Es reicht aber heute nicht mehr aus, diese Quellen zu nennen und zu meinen, damit die Philosophie Ciceros erschöpfend behandelt zu haben. Vielmehr soll als eigenständiger philosophischer Beitrag auch die Art und Weise untersucht werden, wie Cicero im Unterschied zu seinen griechischen Vorbildern seine Philosophie literarisch umsetzte und in welchem, vom altgriechischen verschiedenen, nämlich hellenistischen kulturellen Kontext seine Philosophie zu situieren ist. Vgl. hierzu die Beiträge *Powells* zur Übersetzungsleistung Ciceros (273–300, bes. 300 den Vergleich mit dem Einfluß französischer „nouvelle philosophie" auf anglo-amerikanische philosophische Terminologie heute), von *Philippa R. Smith* zu Ciceros Ideen darüber, wie Philosophie literarisch zu präsentieren sei (301–323), von *Miriam T. Griffin* über Philosophie in der Korrespondenz Ciceros (325–346) und von *A. E. Douglas,* „Form and Content in the *Tusculan Disputations*" (197–218). Außerdem sind im Hinblick auf die Weiterentwicklung philosophischen Denkens in der Spätantike die Inhalte von Ciceros Fragestellungen zu untersuchen. In diese Richtung arbeiten *M. Schofields* „Cicero's Definition of *Res Publica*" (63–83), *M. C. Stokes's* „Cicero on Epicurean Pleasures" (145–170), *M. R. Wrights* „Cicero on Self-Love and Love of Humanity in *De finibus* 3„ (171–195), *S. A. Whites* „Cicero and the Therapists" (219–246) und *R. W. Sharples's* „Causes and Necessary Conditions in the *Topica* and *De Fato*" (247–272).

Jedes dieser Themen könnte selbst wieder Bücher füllen (37) oder hat es bereits, wie anhand der angegebenen, vor allem deutschsprachigen Literatur deutlich wird (vgl. die 32–35.60 f. 82 f. angeführten Werke von Büchner, Burkert, Gawlick, Gigon, Görler, Maurach und Süss). Im folgenden soll deshalb nur exemplarisch die oben als erstes genannte Gruppe von Aufsätzen besprochen werden: *A. A. Long* beschäftigt sich mit Ciceros Rückgriff auf die platonischen Dialoge und Aristoteles' philosophischer Methode *(in utramque partem disserere).* Cicero, so Long, verstand sich selbst als jemand, der als Politiker und Rhetor Philosoph war (39). In allen seinen Schriften kommt der direkte Einfluß Platos und Aristoteles' zum Tragen. Daraus zieht Long zwei Schlußfolgerungen. Die erste wird in den nächsten Beiträgen noch eingehender untersucht. Sie lautet: Die Frage, ob Cicero nach seinen Studien in Athen i.J. 79 ununterbrochen Anhänger Philos von Larissa und damit skeptischer Akademiker war oder es bei ihm auch eine „dogmatische", von Philos Schüler Antiochus von Askalon beeinflußte Phase gab, ist so nicht entscheidbar. Vielmehr ist bei ihm ein durchgängiger skeptischer Zug erkennbar, ein Hang, sich nie für oder gegen ein bestimmtes Dogma zu entscheiden, sondern jede Position *in utramque partem* zu diskutieren, sich eines endgültigen Urteils jedoch zu enthalten. Die *fides,* also

die persönliche ethisch-religiöse Grundhaltung wurde bei diesem Vorgehen nicht zum Gegenstand der Dogmatik. Anders als in der radikaleren pyrrhonischen Skepsis kamen dadurch trotz der skeptischen Grundhaltung in den einzelnen Teilen der jeweiligen Darstellung die δόγματα zu Wort. Für die pyrrhonischen Skeptiker waren die Akademiker deswegen keine richtigen Skeptiker. Die Akademiker aber verstanden wahre Skepsis auch als Skepsis der Dogmatik gegenüber der Skepsis. Cicero, so Long, hat seine Haltung diesbezüglich direkt von Platon und Aristoteles übernommen, mit dem Dialog als literarischer Form und dem *in utramque partem disserere* als Argumentationsform. Longs zweite Schlußfolgerung lautet demgemäß: Das was gemeinhin als platonisch verstanden wird, also der dogmatische Transzendentalismus des Höhlengleichnisses, ist nicht das, was Cicero unter der Lehre Platons verstand (45). Aber sein Platon ist auch nicht derjenige der modernen sprachanalytischen Philosophie, des *Parmenides, Sophistes* und *Theaitetos.* Es ist der Platon des *Phaidon* und des *Phaidros,* den Cicero zum Vorbild hat, mit seiner Fähigkeit, Grundsatzfragen elegant, logisch exakt und ohne endgültige Schlußfolgerungen zu formulieren, also literarisch zu philosophieren und mit philosophischen Inhalten Literatur zu treiben *(Tusc.* 1,6–7).

Mit ähnlichen Grundvoraussetzungen argumentiert *W. Görler* in seinen Überlegungen zum vermeintlichen Dogmatismus von *leg.* Eine gängige Meinung lautet, daß *leg.* ein Werk der „dogmatischen" Phase Ciceros sei, stark abhängig vom Denken des Antiochus. In *leg.* 1,39 kündigt Cicero an, er wolle das „Ärgernis der Akademischen Skepsis" zum Schweigen bringen (86). Bringt er damit jedoch wirklich seine wahre, freilich wenig originelle, weil von Antiochus übernommene philosophische Grundhaltung zum Ausdruck? Görler meint Nein. Der weitere Argumentationsverlauf des Werkes und seine Einbettung in eine ganze Reihe von Werken, hauptsächlich Dialogen, in denen *in utramque partem* argumentiert wird, zeigen, daß Cicero zwar immer wieder (mit oft nicht geringem argumentativem Aufwand) dogmatische Positionen entwickelte, diese jedoch auch ebenso immer wieder mit skeptischem Gedankengut (111: „sceptical provisos") unterminierte. Literarisch gelungene Darstellung der Lehrmeinungen bei gleichzeitigem Offenhalten der eigenen Position bis zum Schluß – darin bestand die eigentlich originelle und im übrigen politisch hochbrisante philosophische Grundhaltung Ciceros. Die einzige tiefgreifende Verwandlung oder Bekehrung, von der man ausgehen könnte, erlebte sein Philosophieren darin, daß jene Skepsis gegen Ende seines Lebens immer offener zutage trat. Aber es blieben auch in dieser Phase dogmatische Fragen, die diskutiert wurden, und insofern blieb er (zumindest, was das Material seiner Diskussion betrifft) auch in dieser letzten, skeptischen Phase den dogmatischen Fragestellungen der Alten Akademie treu verbunden.

An deren (griechischem) Textmaterial, mit dem Cicero umgegangen sein muß, macht sich *J. Glucker* zu schaffen; denn es birgt (mit dem bekannten Antagonismus von Antiochius und Philo) Widersprüche, die sich auch auf das Verständnis der Texte übertragen, wenn sie nicht identifiziert werden. Als Beispiel nennt Glucker Ciceros Gebrauch der Ausdrücke *probabile, ueri simile* und verwandter Begriffe. Weithin wird angenommen, daß es sich um Übersetzungen des Ausdrucks πιθανόν handelt (115). Doch Cicero, so Glucker, hat gegen seine Gewohnheit nirgends angegeben, daß es sich so verhält. In Augustins c. *Acad.* 2,11,26 findet sich zwar eine Bemerkung, die darauf hindeuten könnte, daß Cicero in einem heute nicht mehr erhaltenen Teil der *Acad.* eine solche Angabe machte, aber Augustin hat sie nicht zitiert. Dies mag zwar, wie Glucker richtig bemerkt (116), auch darauf zurückzuführen sein, daß Augustin zum Zeitpunkt der Abfassung von *c. Acad.* selbst nur wenig Griechisch konnte. Viel wichtiger für das Verständnis dieser Schrift ist es jedoch, sich den Bildungshorizont des angezielten Adressatenkreises vor Augen zu halten, weswegen in Augustins *c. Adac.* Details der Art, wie Glucker sie diskutiert, eben nicht diskutiert werden. Und es ist im übrigen bezeichnend, daß diese Details auch in den Texten Ciceros lange unbemerkt blieben. Der bisherige Konsens lautet dabei dahingehend, daß *probabile* und *ueri simile* als mehr oder weniger synonyme Übersetzungen für das Griechische πιθανόν zu verstehen sind, und zwar vor dem philosophiegeschichtlichen Hintergrund des sogenannten Karneadischen Urteils *(diuisio Carneadis),* das besagt, daß eine zuverlässige Wahrheitserkenntnis, gemäß Vertretern dogmatischer Positionen Kennzeichen des Weisen und des von ihm erreichten Lebensglücks, nicht erreichbar sei. Lediglich

Wahrscheinlichkeitsannahmen (πιθανὴ / καταληπτικὴ φαντασία; vgl. auch 138–143) seien möglich. Der Unterschied zwischen Skeptikern und Dogmatikern der Akademie scheint vor allem in der Interpretation dieses Kriteriums zu bestehen. Während Philo im Anschluß an es die Möglichkeit sicherer Wahrheitserkenntnis verneinte, meinte sein Schüler Antiochus, daß die Annahme von Wahrscheinlichkeit die Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis einschließe. Immerhin habe man sichere Erkenntnis von der Wahrscheinlichkeit selbst. Unter Voraussetzung dieses Hintergrundes von Ciceros philosophischer Entwicklung werden mögliche Überlagerungen seiner eigenen Begrifflichkeit verständlich. Warum verwendet er auch den Ausdruck *ueri similie,* wenn *probabile* den Ausdruck πιθανόν korrekt wiedergibt? Er ist doch bei der Übersetzung anderer Termini durchaus konsistent (118: ποιότης = *qualitas,* φαντασία = *uisio, uisum;* ὁρμή = *adpetitio, adpetitio animi;* ἐπιστήμη = *scientia,* κανών = *regula;* κριτήριον = *iudicium* usw.). Schon 1855 hatte C. F. Hermann vorgeschlagen, der Ausdruck *ueri simile* beziehe sich auf den philonischen Ausdruck εἰκός. Hermanns Vorschlag wurde kritisiert, wird aber hier von Glucker in begrenztem Umfang erneut vorgelegt: „*Probabile* is rendered only by πιθανόν, while *ueri simile* is both εἰκός and πιθανόν" (121). Nach einer eingehenden Untersuchung des Gebrauchs der griechischen Ausdrücke kommt er zu dem Ergebnis, daß Cicero πιθανόν mit *probabile* und εἰκός mit *ueri simile* übersetzte, wenn beide Ausdrücke in einem Text nebeneinander vorkamen. Wenn an einer Stelle aber nur einer der Ausdrücke stand, war wegen der Asymmetrie der Bedeutung zugunsten von *ueri simile,* das beides bedeuten konnte, für ihn nicht mehr entscheidbar, welchen Ausdruck er verwenden sollte. Er gebrauchte die Ausdrücke deshalb mehr oder weniger synonym und setzte möglicherweise beide, selbst da, wo nur eines der griechischen Wörter auftauchte (128). In jedem Fall anzunehmen ist, daß er griechische Quellen verwendete, in denen beide Ausdrücke Verwendung fanden. Diese müssen, ob von Philo oder Antiochus, akademisch gewesen sein und sich, was die Unterscheidung Skepsis und Dogmatismus in der Akademie angeht, aus radikalskeptischer Sicht (z. B. Sextus *Math.,* von dem Glukker mehrere Stellen zitiert) nur unwesentlich voneinander unterschieden haben (133), so unwesentlich, daß Cicero die Alternative zwischen angenommener *Wahrheits*erkenntnis und *angenommener* Wahrheitserkenntnis, also zwischen Antiochus und Philo, *probabile* und *ueri simile,* offenhalten konnte, ganz einfach weil er es nicht für nötig befinden mußte, zwischen akademischer Skepsis und akademischer Dogmatik zu unterscheiden. Sein Selbstverständnis lief darauf hinaus, die akademische Haltung als konsistente Haltung *in utramque partem* zu praktizieren. So interessant Gluckers Abhandlung deshalb auch ist, die Fragestellung dahinter (vgl. 137 f., Anm. 90) erweist sich als unfruchtbar: „War Cicero in Athen Skeptiker? Änderte er später seine Meinung und wurde Dogmatiker? Kehrte er im Alter zur Skepsis zurück?" – Nichts von alledem. Cicero war Akademiker, d. h. er diskutierte Dogmatik, ohne sich je endgültig auf eine bestimmte Position festzulegen (vgl. in diesem Zusammenhang neuerdings auch C. Levy, Cicero Academicus, Rom 1992). Der Ausdruck „Akademiker" erhält hier übrigens beinahe die negative Konnotation, die ihm auch die moderne Umgangssprache gerne verleiht. Auch Augustinus *c. Acad.* ist u. a. in diesem nicht-fachphilosophischen Zusammenhang zu deuten. Wenn der vorliegende Band auch nicht auf diese wirkungsgeschichtlichen Aspekte eingeht, so stellt er dennoch einen wertvollen ergänzenden Beitrag zum Verständnis der Philosophie Ciceros dar. Deren Originalität reicht zwar nicht an die ihrer griechischen Vorbilder heran. Sie sollte aber eben um ihrer Wirkungsgeschichte (nicht zuletzt in der Theologie des Westens) und ihrer bleibenden Aktualität willen nicht einfach ignoriert werden. J. Lössl

Tuninetti, Luca F., *„Per se notum".* Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 47). Leiden: Brill 1996. XII/216 S.

Nach der aristotelischen Wissenschaftslehre bedürfen die Prinzipien des Beweises ihrerseits keines Beweises. Um dies auszudrücken, benutzt die Scholastik einen durch Boethius (480–524) übermittelten Begriff: die Prinzipien sind „per se nota", zu deutsch:

selbstverständlich bzw. evident. Evidenz bezeichnet einerseits das klare Sichzeigen, Offenbarsein, Einleuchten eines Sachverhalts, andererseits das damit gegebene „Sehen" und Einsehen. Die beiden Seiten sind korrelativ, daher voneinander untrennbar. Man sieht aber schon hier, daß die Evidenz gleichsam Bedingungen hat, die erfüllt sein müssen, damit es zum Einsehen eines Sachverhaltes kommt. Die vorliegende Arbeit (bei R. Spaemann im SS 1994 in München angenommene Dissertation) versucht, die *Bedingungen der Selbstverständlichkeit* zu erklären. Dies tut sie einerseits durch den Hinweis auf den Zusammenhang, in dem Thomas zu ihnen Stellung nimmt, andererseits durch die Erörterung der systematischen Voraussetzungen der thomasischen Stellungnahme. Rechnet man Einleitung (1–10) und Schluß (186–188) ab, so hat das vorliegende Buch vier Kapitel. Im ersten (das „per se notum" in den Werken des Thomas von Aquin, 11–26) weist T. auf ein Vierfaches hin: 1. „Per se nota" sind jene Aussagen, die unmittelbar (also ohne Beweis) verstanden werden; sie sind die Beweisprinzipien (principia); das, was hingegen durch Beweis verstanden wird, sind die Konklusionen (conclusiones). 2. Innerhalb des unmittelbar Verstandenen muß man zwischen dem für alle Menschen Verständlichen und dem nur für die Gelehrten Verständlichen unterscheiden. Das heißt: In der Betrachtung des Selbstverständlichen müssen wir ein subjektives Element berücksichtigen. 3. Auf der Suche nach den objektiven Bedingungen der Selbstverständlichkeit wird Thomas durch den aristotelischen Satz geleitet, nach dem selbstverständliche Aussagen jene sind, die wir erkennen, indem wir die dazu gehörigen Begriffe kennen. (Principia per se nota cognoscimus dum terminos cognoscimus.) 4. Was die Selbstverständlichkeit von Aussagen objektiv ermöglicht, ist ein besonderes Verhältnis des Prädikates zum Begriff des Subjektes. Eine Aussage ist also dann selbstverständlich, wenn das Prädikat zum Begriff des Subjektes gehört oder in der Definition des Subjektes *enthalten* ist. Das Enthaltensein kann freilich verschieden sein. In dem Satz „ein Dreieck hat drei Ecken" ist das Prädikat deutlich anders im Subjekt enthalten als in dem Satz „ein Dreieck hat 180 Grad". Im zweiten Kapitel des vorliegenden Buches (das „per se notum" in der scholastischen Tradition vor Thomas, 27–123) weist T. auf die überragende Bedeutung hin, die Aristoteles für die Scholastik hatte. Freilich hängt die Scholastik auch mit dem Christentum zusammen. Das antike Verständnis der Philosophie wich demjenigen, das die christliche Heilsbotschaft brachte. Auch auf (wenigstens) zwei Autoren muß eigens hingewiesen werden, die die Scholastik vor Thomas prägten. Der eine ist Boethius, der andere Anselm von Canterbury (1033–1109). Dessen Beweis (seit Kant nennt man ihn „Ontologischen Gottesbeweis") von der Existenz Gottes ist natürlich für die Diskussion des „per se notum" von hoher Bedeutung. Der vorgetragene Beweis (im strengen Sinn ist der sogenannte „Ontologische Gottesbeweis" keine „conclusio", sondern ein „principium") geht von der Denkbarkeit dessen aus, was nicht größer gedacht werden kann, wobei ebendies nicht gedacht wird, wenn ihm nicht auch (außer dem bloßen Gedachtsein) ein Sein an ihm selbst zuerteilt wird. Das dritte Kapitel (der logische Gesichtspunkt, 124–164) wird vom Autor folgendermaßen zusammengefaßt: „Die selbstverständlichen Aussagen sind offenbar Aussagen von der Art der Aussagen über Allgemeinbegriffe. Das, was sie charakterisiert, ist ein besonderes Verhältnis des Prädikates zum Begriff des Subjektes. Wenn wir dieses Verhältnis untersuchen ..., untersuchen wir eine Relation zwischen Denkinhalten. Wir betrachten also die selbstverständlichen Aussagen vom logischen Gesichtspunkt aus" (164). Im vierten Kapitel (die Bedingungen der Selbstverständlichkeit, 165–185) kann T. darstellen, daß Thomas das Selbstverständliche und das Bewiesene interpretiert und innerlich verstehbar gemacht hat. Thomas hat mit der Unterscheidung von Selbstverständlichem und Bewiesenem das Verständnis der inneren Struktur der wissenschaftlichen Erkenntnis vertieft. Freilich muß auch (zum Schluß) noch erwähnt werden, daß Thomas die Philosophie der Theologie (und der Offenbarung) untergeordnet hat. Erst die Offenbarung bietet einen wirklichen Zugang zu Gott. „Die Ordnung der systematischen Werke von Thomas ... stellt ... eine bewußte Preisgabe der Ordnung der philosophischen Disziplinen dar, und ist in den Augen ihres Verfassers ausschließlich durch ihren theologischen Charakter gerechtfertigt" (188). – Ein Literaturverzeichnis (189–209), ein Index nominum (211–214) und ein Index rerum (215–216) schließen diese verdienstvolle und schöne Arbeit ab. Besonders zu loben ist auch die solide Aufmachung des Buches und der Druck. R. Sebott S. J.

Texte zum Universalienstreit. Band 2. Hoch- und spätmittelalterliche Scholastik. Lateinische Texte des 13.–15. Jahrhunderts. Übersetzt und herausgegeben von *Hans-Ulrich Wöhler.* Berlin: Akademie Verlag 1994. IX/336 S.

Das vorliegende Buch setzt den ersten Band fort, der 1992 erschien und der Zeit vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik gewidmet war. Es enthält zwölf Texte, von Albertus Magnus bis Gabriel Biel und ein sehr informatives Nachwort des Herausgebers. Die Texte sind außerdem verschiedenen Literaturgattungen entnommen und liegen hier, ausgenommen *De ente et essentia* des Thomas von Aquin, zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor. Die Sammlung wird eröffnet mit Albertus Magnus ‚Über die fünf Universalien', aus dessen *Liber de praedicabilibus.* Wöhler (= W.) steuert in seiner Übersetzung einen Mittelweg, indem er einen Teil der *termini technici* lediglich durch die in der Schreibweise leicht veränderten schulscholastischen Versionen ersetzt, z. B. Universale, Akzidens, Prädikabile, Genus, Spezies. Andere hingegen übersetzt er, z. B. *intentio* mit ‚begrifflicher Inhalt', *habitus* mit ‚innere Einstellung', *imagines* mit ‚Ebenbilder', wobei er oft die lateinischen Entsprechungen in eckigen Klammern angibt. Daß bei einem derart technischen Text ein Gutteil an scholastischem Jargon erhalten bleibt, ist nicht verwunderlich. Ohnehin erspart die deutsche Übersetzung dem Leser nicht den Vergleich mit dem Original (aber sie erleichtert den Zugang zu diesem doch ungemein). Auf den Klassiker des *Thomas von Aquino* ‚Über das Seiende und das Wesen' (*De ente et essentia)* folgt der ‚Traktat über die Ewigkeit der Welt' (*De aeternitate mundi)* seines Widersachers *Siger von Brabant.* Es schließen sich an Auszüge aus *Duns Scotus'* Sentenzenkommentar *(Ordinatio)* und aus *Wilhelm von Ockhams* Kommentar zur Physikvorlesung des Aristoteles (*Expositio in libros Physicorum Aristotelis).* Darauf folgen einige der oftmals allenfalls nur dem Namen nach bekannten spätscholastischen Autoren: *Walter Burley* mit seinem ‚Traktat über die Universalien' (W. hat den Text der Inkunabel anhand von Handschriften verbessert; leider ist der lateinische Text, wohl aus Platzgründen, nicht abgedruckt); *Johannes Buridan* mit einem Text aus seinem ‚Quaestionenkommentar zu Aristoteles' Nikomachischer Ethik', den W. sowohl in einer kritischen Edition als auch in deutscher Übersetzung vorlegt; *Gregor von Rimini* mit einer Passage aus seinem Sentenzenkommentar, *Heinrich Totting von Oyta* mit einer *quaestio* aus dem ‚Quaestionenkommentar zur Isagoge des Prophyrios'; *John Wyclif* mit Kapitel 15 aus seinem notorischen ‚Traktat über die Universalien'; *Johannes Gerson* mit 50 Thesen aus seinem Werk ‚Über die Bedeutungsformen' (eine Übersetzung, hinter der man nicht unbedingt *De modis significandi* vermutet – aber die Übersetzungsproblematik ist beinahe unüberwindlich); und schließlich der letzte Text, bezeichnenderweise von *Gabriel Biel,* aus dessen Sentenzenkommentar. In dem ausführlichen Nachwort (263–315) zeichnet W. dann detailliert und klar die Geschichte des Universalienstreites in dem behandelten Zeitraum nach. Von besonderem Interesse sind wohl seine Ausführungen zu den polemischen Auseinandersetzungen, beginnend in Oxford, um das Werk Ockhams. W. betont, daß Burley, einer der prominentesten Gegner des Nominalismus und Konzeptualismus, kein extremer Realist gewesen sei: „Es ist bei Berücksichtigung dieser Position anzuzweifeln, daß Burleys Universalienkonzept einem extremen Realismus zuzurechnen ist; dieser scheint viel klarer in dem Werk des Außenseiters Raimund Lull (1232/33–1316) vorhanden gewesen zu sein." (280) Leider geht W. auf Lull dann aber gar nicht ein. Dafür widmet sich W. ausführlich den Kontroversen, die ihren Ausgang vom Werk des John Wyclif nahmen, und sich besonders an deutschen Universitäten abspielten, in Prag, Heidelberg und Köln. Während die konzeptualistische Strömung der *via moderna* auf dem Konstanzer Konzil noch dominierte, erstarkte später die *via antiqua* an einigen Universitäten derart, daß z. B. im Jahre 1425 fünf Kurfürsten ein Schreiben an den Rat der Stadt Köln richteten mit der Aufforderung, ‚die ehemals vorherrschende Lehrrichtung, d. h. den Nominalismus, in die alten Rechte einzusetzen." (290) Die Erwähnung des weit verbreiteten Universalienrealisten der zweiten Hälfte des 15. Jhdts., nämlich des Johannes Versor, schließlich und das im Literaturverzeichnis genannte Werk *Quaestiones Venerabilis Domini Ioannis Versoris super totam Artem Veterem, s.l. et. s.a.,* mag als Illustration dazu dienen, wie eingeschränkt unser Wissen um die philosophischen Diskussionen der Spätscholastik immer noch ist. Der Mangel an kritischen Editionen

verhindert eine breitere Rezeption oder Auseinandersetzung (zum Werk Versors vgl. Christoph Flüeler „Die verschiedenen literarischen Gattungen der Aristoteleskommentare: Zur Terminologie der Überschriften und Kolophone", in: *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales,* Louvain-la-Neuve, 1994, 75–116) W. kommt, was den Schulstreit angeht, zu folgendem Ergebnis: ‚Es bleibt aber als bemerkenswertes Faktum festzuhalten, daß der Universalienrealismus seit der Mitte des 15. Jahrhunderts von kirchenoffizieller Seite auf verstärkte Unterstützung bauen konnte. Immer mehr wurde dabei ein dogmatischer Aristotelismus als beste Grundlage der Glaubenslehre vorgetragen.' (293) Als Beispiel könnte wohl gerade Johannes Versor genannt werden. Trotzdem bedürfte diese Behauptung, die sich anscheinend auf S. Swieżawski stützt, besonders was den dogmatischen Aristotelismus betrifft, weiterer Ausführungen. Überhaupt ist die systematisch-philosophische Unterscheidung der verschiedenen Positionen, nämlich Nominalismus, Konzeptualismus und Realismus und ihrer moderaten und extremen Ausprägungen, etwas vage (man kann sich jedoch inzwischen in dem Band *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation* 1150–1650, ed J. J. E. Gracia, Albany: State University of New York Press, 1994, zusätzliche Informationen verschaffen, da indirekt auch die Universalien behandelt werden). Der politische und historische Kontext ist hingegen interessant geschildert. Die präsentierten Texte erinnern in ihrem hohen Diskussionsniveau und in ihrer Unzugänglichkeit, die sowohl aus einem technischen Idiom als auch aus ihrer Entstehung im Rahmen einer intensiv arbeitenden Forschergemeinschaft resultiert, am ehesten an die Behandlung ähnlicher semantisch-ontologischer Fragen durch analytische Philosophien. Eine Auseinandersetzung damit lohnt sich, nicht nur für Philosophiehistoriker des Mittelalters. Und W.'s Buch eignet sich dafür sehr gut.

R. Schniertshauer S. J.

Pérez Luño, Antonio-Enrique, *Die klassische Naturrechtslehre in 5 Jahrhunderten* (Schriften zur Rechtstheorie Heft 165) (La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho. Madrid: Ed. Trotta 1992). Berlin: Duncker & Humblot 1994. 257 S.

Auf der iberischen Halbinsel hatte bereits seit Jahrhunderten die Rechtskultur geblüht, als ab 1493 die Eroberung des später Lateinamerika genannten Halbkontinents zur Beantwortung zahlreicher Rechtsfragen zwang, nicht zuletzt der nach dem Rechtsstatus der „entdeckten" Menschen. War dieser Rechtsstatus (immer schon) gegeben und nur anzuerkennen oder zu verleihen; und wenn letzteres, galt es, einen gleichrangigen oder einen minderwertigen Status zuzuerkennen? Die Ergebnisse des Nachdenkens und Diskutierens von Juristen und Philosophen des 16. Jahrhunderts und die anschließende öffentliche Auseinandersetzung um ihre Werke wurden in der Folgezeit als eine Sparte der „Spanischen Spätscholastik" zusammengefaßt. Pérez Luño (P.) stellt mit vorliegender Arbeit dieses Ringen um das Recht und die Gerechtigkeit vor. Zugleich verfolgt er die besondere Absicht, bislang unbekannt gebliebene Denker und Themen dieser Naturrechtsschule einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen. Er überschreibt das erste Kapitel mit dem ersteinmal erstaunlichen Wort der „*Wiederbegegnung von Spanien und Amerika (1492–1992) aus rechtsphilosophischer Sicht*" (15–29) und entfaltet eine Geschichte der Begegnungen, der Trennungen und der Wiederbegegnungen. P. hebt insbesondere das freie und offene Erfahrungs- und Diskussionsklima des 16. Jahrhunderts in Spanien hervor, so daß auch die Untaten und Greuel der Konquistadoren Spaniens bekannt und Gegenmaßnahmen erörtert wurden. Zu bezweifeln ist die Wahrheit der Aussage P.s, daß zuerst nur daran gedacht war, „zu den Ureinwohnern freundschaftliche Handelsbeziehungen zu knüpfen" (17). Allein die Kolumbus ausgestellten Dokumente sprechen doch wohl eine andere Sprache. Was die Gegenmaßnahmen gegen die Brutalität der Konquistadoren und Siedler betrifft, so verweist P. auf die „Ordenanzas" von 1573 (er hätte allerdings zu seinen Gunsten schon auf die „Nuevas Leyes" Karls I. zurückgreifen können, was erst S. 140 geschieht!); nur ist 1573 die Eroberung längst abgeschlossen, und man fragt sich, wie ernst P. den Leser wirklich nimmt. Richtig ist sicherlich, daß kein anderes Kolonialvolk dieser Zeit so offen und rücksichtslos gegen-

über sich selbst das Unternehmen der Konquista und ihre vielfältigen Folgen zum öffentlichen Thema erhoben hat wie das kastilisch-spanische Volk. Völlig richtig arbeitet P. das Ergebnis jener Begegnung unter den Rechts- und Staatsphilosophen heraus. Sie führte zur Polarisierung: Auf der einen Seite jene, welche „die aristotelischen Lehre von der Sklaverei umarbeiteten, die Unterscheidung von zivilisierten und barbarischen Völkern verteidigten und für letztere bestimmte Formen der Knechtschaft zuließen, und denen, die aufgrund der allen Menschen gemeinsamen Rationalität und ihrer gleichen Fähigkeit, die christliche Botschaft zu empfangen, mit der Forderung nach Würde, Freiheit und Gleichheit aller Menschen ihrer Zeit voraus waren" (29). Im zweiten Kapitel unternimmt P. eine *Annäherung an die klassische spanische Naturrechtslehre* (31–49). Ausgiebig beschäftigt er sich mit den Bezeichnungen der Schule und ihrer Denkarten; er plädiert für Kontextualisierung und gegen anachronistische Rückübertragungen. Dankbar wird man ihm für den hermeneutischen Schlüssel sein, daß die spanische Mentalität durch Religion und Rechtsformalismus geprägt gewesen sei und daß Recht im 16. Jahrhundert als umfassende Lebensordnung verstanden wurde, auf die hin durch Argumentation, wie sie die Rechtstexte meist enthielten, überzeugt werden sollte (44 f.). Im dritten Kapitel *„Beurteilung dieser Naturrechtslehre innerhalb der europäischen Geschichtsschreibung"* (51–88) schlägt P. noch einmal eine Schlacht, um herauszubekommen, wem die Trophäe gehören solle, Begründer der Völkerrechtswissenschaft gewesen zu sein, Grotius oder Vitoria oder ...? P. zeigt hierbei einen scharfen, auf Unparteilichkeit und Gerechtigkeit ausgerichteten Blick. Grotius sei nicht ihr Begründer, er selbst verweise in seinen „Tres Libri belli ac pacis" auf die Schule von Salamanca; wohl komme jedoch Grotius das Verdienst systematischerer Ausarbeitung der Grundlagen einer zukünftigen Völkerrechtswissenschaft zu (55 f.). Dies bestätigt übrigens, so darf der Rez. hinzufügen, auch ein kürzlich gemachter Fund eines Grotius' Werkes [Borchberg, Peter (1992). ‚Commentarius in Theses XI'. Ein unveröffentlichtes Kurzwerk von Hugo Grotius, in: ZRG RA 109 (1992) 450–474]. In ihm finden sich zahlreiche Hinweise darauf, daß Grotius die mittelalterlichen Autoren und die Lehrer der Salmazenischen Schule studiert hatte. Differenziertes erfährt der Leser von P. über Jaime Balmes (1810–1848); informativ wie ausgewogen erfolgt die Berichterstattung P.s über Werk und Wandel L. Legaz y Lacambras, von seinem Ja zur frankistischen Ideologie hin zu einem personalistischen Humanismus (71 f.). Und meisterhaft gelungen ist P.s Besprechung der Position des ebenso verdienstlichen, wie sich im Urteil gelegentlich vergreifenden französischen Altmeisters der Naturrechtslehre, Michel Villeys. Insofern beteiligt sich P. auch an der berechtigten wissenschaftlichen Kritik von Villeys einst Gefolgschaft zwingend einfordernden Thesen zur Geschichte des Naturrechts (80–85). Das vierte Kapitel geht der *„Ausstrahlung der klassischen spanischen Naturrechtslehre in die Gegenwart"* nach (89–136). Die Diskussion zwischen Sepúlveda und Las Casas um 1550 gibt P. Anlaß, sich in die am Ende des 20. Jahrhunderts geführte Auseinandersetzung um den Rechtspaternalismus einzuschalten. Im Werk von Francisco de Vitoria (99–107), den P. wohl besonders wegen seines politischen Realismus (104) schätzt, „entdeckt" P. das „ius communicationis": Jeder dürfe mit jedem in Kontakt treten, und die Möglichkeit, Kommunikation herzustellen, sei immer zu garantieren (102). Ein Recht auf Kommunikationsverweigerung kennt P. nicht und kann es nicht zulassen. Welche Gewalttätigkeit auf ein solches Recht gestützt werden kann, dürfte P. nicht entgangen sein; er bekennt sich damit zu einer Pflicht eines jeden Menschen, sich und den anderen zum Menschsein zu verhelfen, „koste es, was es wolle" (105). P. setzt schließlich die spanische Spätscholastik mit den Ideen K.-O. Apels und J. Habermas' in Beziehung. Das fünfte Kapitel geht wieder auf das 16. Jahrhundert zurück und beurteilt *„Die Reaktion der klassischen spanischen Naturrechtler auf die Begegnung mit Amerika"* (137–161). Die in der damaligen Diskussion angeführten Rechtstitel der Präsenz in diesem Kontinent werden von P. vorgetragen und sehr sorgfältig überprüft. Niemand habe ernsthaft den gänzlichen oder teilweisen Rückzug aus dem eroberten Gebiet gefordert (139). Etwas unklar bleibt aber P.s Feststellung, man habe damals eine Zivilgesellschaft ohne Staat angetroffen (148 f.). Das sechste Kapitel behandelt *„Demokratie und Menschenrechte bei Bartolomé de Las Casas"* (163–209). P. bemüht sich, die Entwicklung und die Widersprüche bei Las Casas (192) aufzuzeigen. Schließlich engagiert sich auch P. (203 ff.) in dem bis in die neueste

Zeit immer wieder aufflackernden Streit (wie noch auf dem IVR-Kongreß von Bologna Juni 1995), ob Las Casas ein Vorkämpfer der Menschenrechte gewesen sei oder nicht. Für P. bereitete er den Weg vor, habe aber einen „demokratisch ausgerichteten humanistisch-rationalistischen Rechtsnaturalismus" entwickelt (205 f.). In nicht völlig unsympathischer Weise unternimmt P. im folgenden Kapitel „*Die Rechts- und Staatsphilosophie des Juan Ginés de Sepúlveda*" (211–230) eine Rechtfertigung dieses „traurigen Schicksals" (211). Gelingt sie? In einem fast zu knappen Abriß (224 unten) der Gedanken des Aristoteles über die Sklaverei versucht P., Sepúlvedas Auslegung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie ein guter Advokat zeigt P. zuerst S. als Feind der Freiheit der Indios und in seinen Widersprüchen, um ihn zugleich als „einen der größten Vertreter der spanischen Kultur" (227), als bedeutenden Latinisten und weltoffenen Gelehrten auszuweisen, schlußendlich sogar das über S. verhängte Verdikt „Feind der Freiheit" zu mildern, ja aufzuheben (228), wogegen Las Casas nun Utopismus zu Last gelegt wird (228). Das letzte Kapitel widmet P. dem Thema: „*Juan Roa Dávilas demokratische Vorstellungen und die Rechtsordnung bei Francisco Suárez*" (231–249). Diese Seiten wirken ein wenig angehängt. Viel Neues erfährt der mittlerweile eingewiesene Leser nicht, was nicht heißt, daß diese Seiten überflüssig sind. Alle Hauptpunkte finden sich zumindest bei Las Casas diskutiert. Suárez wird als Vertreter einer institutionellen Rechtstheorie gesehen (242 und 246 besonders). Ein eigenes Schlußwort oder eine Zusammenfassung gibt P. nicht. – Wenn P. verspricht, weniger bekannte Denker vorzustellen, so mag dies allenfalls für Juan Roa Dávila zutreffen, denn über Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda und Francisco Suárez liegen mittlerweile stattliche Editionen oder deren erste Ergebnisse vor, beziehungsweise kommentierende und zusammenfassende Werke. Desweiteren: Es ist ein wenig eigenartig um P.s Art der Stellungnahme zu der Konquista und zur Diskussion über sie. Der Rez. ist sicherlich auch nicht unparteilich, doch hält er es durchaus für angebracht, gegen die oft geschehene schnelle, undifferenzierte Verurteilung der Rolle Kastiliens bei der Konquista nuanciert-kritische Einwände vorzubringen. Allerdings stellt sich P. nach Ansicht des Rez. oft eher auf die Seite einer sich verteidigenden Partei, als der Richterrolle über geschichtliche Ereignisse treu zu bleiben. Nur ein Beispiel: Wenn P. behauptet, das Requerimiento (erklärt 23 f.) enthalte aber doch „auch gewisse rechtsethische Überlegungen und Absichten, die die Moderne ankündigen" (24), und hinzufügt, daß es „letztlich ... das Bewußtsein von den Rechten der Indios enthalte", so mag man nur das Vorurteil bestätigt finden, daß sich anscheinend doch für alles irgendwie irgendwann eine Rechtfertigung anbringen lasse. Nur auf S. 201, Zeilen 8–11 ist ein verstümmelter Satz anzutreffen (Es fehlt wohl „publiziert wurde und die Publikation ..."), S. 40 Mitte wohl 1559 statt 1595; kleinere Fehler, welche die gefällige und sehr lesbare Form des Werkes unterstreichen. – Was nun darf der Leser mitnehmen? 1. In den Händen hält er eine äußerst reiche und weitgespannte Dokumentation mit ausgiebigen Hinweisen auf Sekundärliteratur; 2. er ist einem lebendigen intellektuellen Geist gefolgt, der Gründe und Gegengründe kennt und kaum erwarten kann, seine eigene, immer originelle Sicht des Problems anzubieten; 3. aus einem Forscherleben erwachsen, von eingehender Lektüre zeugend, und einer Liebe zu Spanien und seiner Geschichte geleitet, hat P. durch diesen Abschnitt rechtsphilosophischen Bemühens geführt, eindrucksvoll kommentierend und kämpferisch argumentierend.

N. Brieskorn S. J.

Vargas, Yves, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau* (Les grands livres de la philosophie). Paris: Presses Universitaires de France 1995. VII/344 S.

Obwohl Jean-Jacques Rousseau selbst „verschiedentlich den *Émile* als sein Hauptwerk bezeichnet" (M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen ^{2}1965, 60), wird die Schrift nur in wenigen Studien unter Beachtung ihrer Exposition kommentiert, wie es besonders naheliegend scheint, um die erste(n) Lektüre(n) zu erleichtern. Aber nicht dieses didaktische Motiv allein veranlaßt Yves Vargas, in seiner Monographie dem Gang der Überlegungen von Rousseau zu folgen. Die Neigung, den Inhalt des *Émile* systematisch zusammenzufassen oder an- bzw. umzuordnen, hängt laut V. mit dem Eindruck vieler Leser – auch unter den Bewunderern – zusammen, daß Rousseau seine Ge-

danken verhältnismäßig unzusammenhängend und ohne strenge Ordnung exponiert habe (2). Dagegen will V. gerade die „Kohärenz" (ebd.) – alle Übersetzungen aus Vargas' Studie stammen vom Rezensenten – und „Logik" (ebd.) des *Émile* sichtbar machen, die auch Rousseau selbst andeute (ebd.). Die Konstruktion des *Émile* soll herausgearbeitet werden, „um die Ideen, die Thesen *an ihrer* Stelle in seiner Entwicklung zu untersuchen" (ebd.). Dann zeige sich, daß sich – beispielsweise – die Episode mit dem Gärtner Robert, das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars oder auch die Zusammenfassung des Gesellschaftsvertrages keineswegs zufällig gerade an diesem Punkt des Werkes finden (vgl. ebd.).

V. hält den *Émile* für eine anthropologische Abhandlung über das politische Individuum (5f.), die im einzelnen Menschen „die Ursachen, die Wirkungen, die Mechanismen der Menschheitsgeschichte" (ebd.) aufzeigen, mithin die Möglichkeit der Vervollkommnung, der Vergesellschaftung, der Güte und der Entartung der Gattung ausgehend vom Individuum erklären soll (vgl. 6). Dementsprechend wolle Rousseau auch gar keine anwendungsbezogenen pädagogischen Ratschläge geben (vgl. 12). Das macht V. gleich zu Beginn seiner Monographie deutlich, deren erstes Kapitel einen besonderen Status einnimmt, insofern es ausdrücklich dazu bestimmt ist, bei der ersten Lektüre zu helfen (vgl. 3), indem es jenen gedanklichen Rahmen des *Émile* herausarbeitet, den Rousseau auf dessen ersten Seiten entfaltet. V. zufolge exponiert Rousseau dort gewissermaßen eine pädagogische ‚Aporie'. Bekanntlich unterscheidet Rousseau drei Quellen der Erziehung oder Erzieher, die sozusagen ‚aufgabenteilig' wirken: die Natur, die Dinge, die Menschen (vgl. 10). „Was Rousseau Erziehung der *Natur* nennt, ist die spontane Entwicklung des Kindes, der Erwerb seiner Kräfte; die der *Menschen* besteht darin, dem Gebrauch dieser Kräfte eine Richtung zu geben; was die *Dinge* betrifft, erziehen sie in dem Sinn, wie die Erfahrung, die Erfolge oder Mißerfolge der Einwirkung auf die Dinge das Urteilsvermögen bilden" (10). Weil nun der Mensch immer schon in eine gesellschaftliche Umwelt hineingeboren werde, die seine Erziehung beeinflusse, die (zeitgenössische) Gesellschaft aber entartet sei, könne auch keine Erziehung gelingen, vorausgesetzt man versteht unter ‚Erziehung' etwas anderes als einen Prozeß aktiver Sozialisation, um den Zögling in der bestehenden Gesellschaft (über-)lebensfähig zu machen, seine Entartung also gleichsam noch zu fördern. Das Gegenbild zu dieser Anpassung unterliege dagegen einem circulus vitiosus, weil es bereits voraussetze, was doch gerade hervorgebracht werden solle, nämlich einen unverfälschten Zustand der Menschheit (vgl. 7ff.). Der systematische Teil der Erziehung ist laut Rousseau der „Gang der Natur" (J.-J. Rousseau, *Émile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1963, 102) selbst. Dabei bedeutet ‚Natur' – so V. – „im strengen Sinne" (16) den bloßen Zuwachs an Kräften und Fähigkeiten. Weil aber beim Menschen die Kraft – im Gegensatz zur instinktiven Regulierung beim Tier – keine eigene Richtung habe, bedürfe es einer sie leitenden Fähigkeit. Dementsprechend bildeten sich im Verlauf der kindlichen Entwicklung Empfindungsvermögen, Vernunft und Gewissen heraus. Sie verliehen dem umweltlichen Seienden (s)einen jeweils eigenen Sinn. Die Welt erscheine nacheinander als Welt der ‚Notwendigkeit', der ‚Nützlichkeit', der ‚Moralität'. Diese Kategorien, d. h. die – um mit Heidegger zu sprechen – Offenbarkeit des Seienden in der jeweiligen Hinsicht, gewährleisteten das Gleichgewicht von Kraft und Bedürfnis, das beim Tier durch Instinkte hervorgebracht werde (vgl. 15ff.). ‚Entartung' schließlich heiße nichts anderes, als daß dieses Gleichgewicht durch eine Verfrühung in der Entwicklung gestört werde: „Wenn das ‚Bedürfnis' dasjenige ist, das die Natur durch ihren ‚Fortschritt' hervorbringt, entwickelt die natürliche ‚Ordnung' diejenige der Fähigkeiten, die ihm entspricht, aber wenn eine der Natur fremde Ursache ein ‚verfrühtes' Bedürfnis fabriziert, wird sie die Einbildungskraft wecken, eine zu diesem unpassenden Gebrauch ganz bereite Fähigkeit, die natürlich ihren Platz – das heißt den Platz einer anderen – einnehmen wird, um eine Monstruosität zu erzeugen" (24). Diese entartende Ursache sei „die Anwesenheit der Menschen, ihr Beispiel und insbesondere ihre Reden" (25).

Das zweite bis achte Kapitel bieten einen paraphrasierenden Kommentar des *Émile*, bei dem – wie eingangs angekündigt –, V. sich vor allem bemüht, die Struktur und Systematik der Konzeption von Rousseau deutlich zu machen. Dazu dienen auch zahlreiche Schaubilder. – Das neunte und letzte Kapitel enthält „*Bemerkungen über einige The-*

men" (273), die sich im Verlauf der Interpretation ergeben haben (vgl. 3). Zunächst äußert V. sich zum Erzieher (273 ff.), der – allgegenwärtig und im Gegensatz zu Émile, den ja, zumindest anfänglich, gerade seine Durchschnittlichkeit kennzeichnen soll, eine Ausnahmegestalt – entsprechend dem grundsätzlichen Scheitern der ‚natürlichen' Erziehung (s.o.) eine Fiktion sei. Einer ersten Lektüre gleichsam als ‚Double'von Émile erscheinend erweise sich der Erzieher sozusagen als „Kläranlage" (276), die Émile vor den verderblichen Einflüssen der Gesellschaft schütze. Außerdem sei der Erzieher ein „wahrhafter Spiegel der Seele" (ebd.) und „Theoretiker des Menschen" (277), der die Finalität der Natur kenne (277 f.). Die folgenden Überlegungen analysieren die Abfolge der Lebensalter unter pädagogischem, anthropologischem und logischem Aspekt sowie den Reichtum von Émile, mit Bezug auf den man einen methodologischen, einen ökonomischen und einen anthropologischen Aspekt zu unterscheiden habe (285 ff.). Abschließend geht V. auf das Problem der Sprache bei Rousseau (291 ff.) und die Frage ein, was denn im Menschen überhaupt die Entartung ermöglicht (301 ff.).

Sehr hilfreich ist ein dem Text angeschlossenes Glossar (309 ff.), bei dem freilich die Auswahl der Begriffe nicht uneingeschränkt überzeugen kann. Warum findet man beispielsweise die Stichworte ‚Juden' oder ‚Mohammedaner (Türken)', nicht aber die für V. eigene Interpretation so wichtige ‚Einbildungskraft'? – Ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für jede Lektüre des *Émile* bildet die folgende Zusammenfassung. Michel Launay hatte in seiner 1966 erschienenen Ausgabe beklagt, daß bis dato niemand dessen Aufbau herausgearbeitet habe und selbst ein nur grobes Bild der Struktur gegeben (J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, chronologie et introduction par Michel Launay, Paris 1966, 15 ff.). Diesem Mangel hat V. abgeholfen. Seine Zusammenfassung bietet auf zwölf Seiten eine mikroskopische Gliederung mit den Seitenangaben der drei geläufigsten französischen Ausgaben (La Pléiade, Garnier-Flammarion und Classiques Garnier) (325 ff.). – Die Studie beschließt ein Index Rerum, der sich auf V.s eigene Ausführungen und den *Émile* bezieht, gewiß hilfreich ist, aber hinsichtlich der Auswahl der Eintragungen – zum Beispiel fehlt ‚Religion' – ebensowenig durchgängig überzeugt wie das Glossar. – Bezüglich der Bibliographie ist anzumerken, daß ausschließlich französischsprachige Titel aufgeführt sind, also beispielsweise die klassische Studie von Martin Rang nicht berücksichtigt worden zu sein scheint. Unbestreitbar aber führt V. auf hohem Niveau in den *Émile* ein.

Th. Damast

Kawamura, Katsutoshi, *Spontaneität und Willkür*. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung [FMDA], Abt. II: Monographien, Bd. 11). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996. 200 S.

Die Trierer Diss. von Kawamura (K.) schildert die Begriffsgeschichte von „Spontaneität" und „Willkür" als Vorgeschichte des Kantischen Freiheitsverständnisses und in der Entwicklung der Kantischen Philosophie selbst. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß Wolff und seine Schule Willkür und Spontaneität gleichsetzen, während Baumgarten Willkür als Übersetzung für arbitrium verwendet und der Theologe Friedrich Wagner unter Willkür eine Spontaneität (d. h. eigengetriebene Handlung) versteht, nach eigenem Verlangen Verschiedenes zu tun, wobei er dann wieder bloße Willkür von freier Willkür unterscheidet. Kant versteht die Freiheit als absolute Spontaneität, und diese Lehre ist von den Kontroversen und Thesen seiner Vorgänger her zu verstehen.

K. untersucht die Bedeutung der Begriffe Spontaneität und Willkür bei Wolff und seiner Schule sowie im einzelnen bei Friedrich Wagner, Baumgarten und Meier und einzelnen Denkern, die sich keiner bestimmten Schule zurechnen lassen, wie Feder und Tetens. Dazwischen liegt eine ausführlichere Untersuchung des Freiheitsbegriffes bei Crusius. Nach diesen Vorarbeiten wendet sich K. der Kantischen Terminologie zu. Nach einer Durchsicht des Gebrauchs der Termini Spontaneität, Willkür und Freiheit in vorkritischen Schriften und Reflexionen behandelt K. ausführlich die Freiheitsantinomie in der Inauguraldissertation von 1770. Einige weitere Erörterungen sind dem Gebrauch der genannten Termini in der Folgezeit gewidmet, bevor sich die Untersuchung der „Kritik der reinen Vernunft" zuwendet. Hier geht K. die Fragestellung zunächst von

der kosmologischen Antinomie her an, um dann in einem weiteren Kap. speziell den Gebrauch der Termini Spontaneität und Willkür in der gesamten Antinomie der reinen Vernunft zu untersuchen. Dies mündet in eine kurze Darstellung der verschiedenen Positionen in der Antinomienlehre (Dogmatismus, Empirismus, kritischer Idealismus) und die Erörterung der Auflösung der Freiheitsantinomie. Spontan ist eine Handlung für Leibniz, wenn sie ihren Grund im Handelnden selbst hat, der aber letztlich auf Gott zurückgeht. Bei Wolff kommt für die Spontaneität oder Willkür hinzu, daß kein äußerer bestimmender Grund vorliegt. Gibt es ein Wahlvermögen, so handelt es sich um Freiheit. Die Wolffianer übernehmen diese Definition. In der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft" findet sich ein ähnlicher psychologischer Freiheitsbegriff. Kant versteht hier die praktische Freiheit „deutlich als einen empirisch beweisbaren Begriff". Andererseits aber versteht er unter der praktischen Freiheit „eine sich auf die transzendentale Freiheit gründende und folglich nichtempirische Freiheit" (165). In den Prolegomena findet sich die empirisch nachprüfbare freie Willkür nicht mehr. Die transzendentale Freiheit, die sich offenbar durch die Auseinandersetzung mit dem empirisch bestimmten Freiheitsbegriff ergab, nennt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" „absolute Spontaneität". K. sieht die Erklärung für diese Terminologie darin, daß die absolute Spontaneität (im Gegegensatz zur empirischen Spontaneität, die „bloß aus einem inneren Grund ohne Zwang bestimmt ist", 173) keinen vorhergehenden bestimmenden Grund voraussetzt. Den Übergang von der kosmologischen zur psychologischen Freiheit soll der Begriff des intelligiblen Charakters ermöglichen. Das Begreifen der Freiheit erfordert die Priorität der Vernunft gegenüber der Naturkausalität. K. erwähnt, daß Kant in der „Nova dilucidatio" den letzten Grund freier Handlungen in Gott sah, später aber die Frage nach der Kausalität jenseits der intelligiblen Ursache für unerkennbar erklärt. Daß die transzendentale Idee der Freiheit allein im praktischen Begriff der Freiheit gründet, scheint auf die Tradition Wagners und Baumgartens zurückzugehen. Die kosmologische Akzentsetzung hängt mit den Überlegungen von Crusius und Feder zusammen. Gerade ihren Überlegungen verdanke Kant die Problemzuspitzung, die ihn zu seiner spezifischen Freiheitslehre geführt hätten. „Die Priorität der Kantischen Freiheitslehre gegenüber allen Vorläufern" sieht K. darin, „daß Kant in der freien Willkür das Unbedingte entdeckt und dieses mit der Idee der Spontaneität gleichsetzt." (178)

Vielleicht wäre es interessant, sich vor diesem gut herausgearbeiteten geistesgeschichtlichen Hintergrund der Kantischen Freiheitslehre von neuem den Problemen zuzuwenden, die sich nicht zuletzt dadurch stellen, daß Kant eine völlig zeitenthobene transzendentale Freiheit konzipiert, deren Zusammenhang mit den konkreten zeitlichen menschlichen Handungen, deren Ursache sie sein soll, nur noch schwer einsehbar ist. – Ein Namensregister und sowohl ein deutsches als auch ein lateinisches Sachregister schließen den informativen Bd. ab. H. Schöndorf S. J.

Jung, Matthias, *Dilthey zur Einführung* (Zur Einführung 123). Hamburg: Junius 1996. 219 S.

Die vorliegende Einführung in das Denken Diltheys beginnt mit einer kurzen Charakterisierung der gängigen Diltheyrezeption. Diese sieht in Dilthey einen „Klassiker des hermeneutischen Denkens" (7), der „mit seiner methodischen Konzeption des Verstehens, der aus ihr resultierenden Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften" und schließlich „mit seinen Ansätzen zur Integration geschichtlicher und systematischer Analyse" (ebd.) die Entwicklung der Philosophie im 20. Jahrhundert maßgeblich bestimmt habe; denn Heideggers ‚Sein und Zeit' und Gadamers ‚Wahrheit und Methode' seien ohne Diltheys Einfluß nicht denkbar gewesen und Diltheys Denken sei für die Philosophie unseres Jahrhunderts zu einem unentbehrlichen Bezugspunkt geworden, wo immer diese sich mit „Themen wie dem geisteswissenschaftlichen Methodenproblem, der geschichtlichen Verfaßtheit menschlicher Subjektivität und Kultur" oder „dem Verhältnis von Rationalität und Lebenspraxis" (ebd.) befaßt habe.

J. möchte diese gängige Sicht auf Diltheys Denken korrigieren, da sie s. E. die Gefahr birgt, wichtige Bestandteile dieses Denkens auszublenden. Dilthey, so seine These, ging es nicht bloß um die Entwicklung einer Hermeneutik, sondern worum es ihm in Wahr-

heit ging, war die Entwicklung eines Konzepts „unverkürzte(r) Erfahrung", die „nicht nur kognitive, sondern gleichursprünglich auch affektive und voluntative Dimensionen einschließt" (8). Seine Hochschätzung der Geisteswissenschaften resultierte „aus der Überzeugung, daß die Dreidimensionalität des vortheoretischen Erlebens eine reichere Wirklichkeitserfahrung ermöglicht" (ebd.). Wenn man diese „Orientierung an der ursprünglichen Lebenserfahrung und ihren Objektivationen" (ebd.) als Interpretationsschlüssel für Diltheys Denken verwendet, dann erweist sich „der hermeneutische Zug des späten Dilthey" lediglich als ein „Teilaspekt" (ebd.). Diltheys „Interesse an einem Erfahrungsbegriff, der die Dreidimensionalität des Wirklichkeitsbezuges in sich aufgenommen hat" (9), ergibt sich aus einer doppelten Frontstellung. Zum einen wendet er sich gegen alle Formen von Metaphysik, die die Wirklichkeit in ihrem An-sich-Sein zu fassen suchen, zum anderen grenzt er sich aber auch von den Versuchen einer naturwissenschaftlich orientierten Philosophie ab, „mit dem Werkzeug der Naturwissenschaften die Wirklichkeit als ganze begreifen zu wollen" (ebd.).

Da Diltheys Suche nach einem wissenschaftlichen „Zugang zu unreduzierter, mehrdimensionaler Erfahrung" (14) im Laufe seiner Denkentwicklung sich in recht unterschiedlichen Lösungsansätzen niedergeschlagen hat, bietet sich nach J. eine entwicklungsgeschichtliche Erschließung seines Denkens an, bei der er drei Phasen unterscheidet. Die erste Phase sieht er repräsentiert durch Diltheys frühes, 1883 erschienenes Hauptwerk, die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften', in dem dieser eine „Erkenntnistheorie der inneren Erfahrung" (ebd.) entwickelt. Die mittlere Phase bringt er in Verbindung mit den „Schriften aus der Zeit um die neunziger Jahre" (ebd.), in denen Dilthey seinen Ansatz weiterentwickelt, indem er in deutlicher Nähe zum Pragmatismus „den psychischen und sozialen Lebensprozeß im Sinne eines praktischen, aktiven Wechselverhältnisses zwischen Mensch und Natur deutet" (ebd.) und in stärkerem Maße auf ästhetische Kategorien zur Deutung des Lebensprozesses zurückgreift. In seiner Spätphase, die J. nach der Jahrhundertwende ansetzt, entwickelt Dilthey „ein Verständnis psychologischer und sozialer Sinnzusammenhänge, das auf psychologische Kategorien weitgehend verzichtet und sich am Begriff des ‚objektiven Geistes' orientiert" (15). Außerdem entwickelt er in seinem zweiten Hauptwerk, dem ‚Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften', seinen hermeneutischen Ansatz, und schließlich fällt in die Spätphase auch die Ausarbeitung seiner Weltanschauungslehre.

J. bemüht sich im ganzen um eine ‚interpretatio benigna' des Diltheyschen Denkens. Den gängigen Vorwürfen, die man gegen Diltheys Denken vorbringt, versucht er mit einer differenzierten Betrachtung zu begegnen. Wenn etwa Diltheys lebensphilosophischer Ansatz des Irrationalismus geziehen wird, dann gibt J. zu bedenken: „Tatsächlich sind sich so unterschiedliche, aber gleichermaßen der Lebensphilosophie zugerechnete Autoren wie Friedrich Nietzsche, Dilthey und William James darin einig, daß Vernunft, zumal in ihren kognitiven Ausprägungen, keine völlige Herrschaft über den Lebensprozeß gewinnen kann, in dem nicht-vernünftige Faktoren wie etwa Stimmungen eine bleibende Rolle spielen ... Darin drückt sich die Einsicht in die Unmöglichkeit einer ausschließlich vernunftbestimmten Existenzform aus" (12f.). Darin ist aber noch nicht eo ipso eine „irrationalistische Abwertung der Vernunft" (13) impliziert. J. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Dilthey den Begriff Leben in erster Linie in einem deskriptiven und nicht in einem normativen Sinn – etwa im Sinne weltanschaulicher Lebensbejahung und Theoriefeindlichkeit – verwende. Allerdings bleibt es dabei, daß Dilthey die Möglichkeiten der Vernunft als begrenzt ansieht, denn „er traut ihr ... nicht zu, die affektiven und voluntativen Aspekte unseres Weltverhältnisses zu durchdringen und zu formen" (121). Insofern enthält auch der Irrationalismusvorwurf nach J. durchaus eine particula veri. Denn „er läuft ... präziser formuliert, auf die Behauptung hinaus, Dilthey arbeitete mit einem reduktionistischen Vernunftkonzept, das die evaluativen und praktischen Komponenten von Rationalität außer acht lasse" (ebd.).

Durchgängig ist J. auch um eine Aktualisierung des Diltheyschen Denkens bemüht. Deutlich wird das etwa, wenn er betont: „Wir können vom Standpunkt des Beobachters aus alle geistigen Phänomene als neurophysiologische beschreiben, wir können sogar, wie es selbst Dilthey versucht hat, die psychische Integrationsinstanz des erworbenen Zusammenhangs erklären, indem wir auf die neuronalen Verbindungswege zwischen

Gehirnarealen hinweisen, durch die die Verarbeitung von Reizen gesteuert wird. Mit einer solchen Erklärung wird aber gar nichts darüber gesagt, wie sich die neurophysiologischen Prozesse aus der Perspektive der ersten Person darstellen. Die Binnenperspektive des Erlebens kann nach Dilthey dem Zusammenhang der physikalischen Welt zwar eingeordnet werden, sie ist aber nicht aus diesem ableitbar. Auch eine perfekte Kenntnis aller Vorgänge im Gehirn würde uns kein Verständnis der Art und Weise ermöglichen, in der ein Subjekt sich und seine Welt bewußt erlebt" (94).

Im ganzen vermittelt J.s Einführung einen guten Einblick in die neuer Diltheyinterpretation, die tatsächlich, wie auch die Arbeiten von Makreel und Fellmann deutlich machen, in mancher Hinsicht Neuland betritt. Aufgrund der Editionslage waren nämlich die Umrisse von Diltheys philosophischem Profil für seine Zeitgenossen kaum erkennbar. Dilthey galt zu seinen Lebzeiten lediglich „als Autor der großen Schleiermacher-Biographie und zahlreicher historischer Abhandlungen" und „als feinsinniger Kenner der Geistesgeschichte" (16). Erst durch die fortschreitende Edition seiner Gesammelten Schriften ist es in unseren Tagen möglich geworden „sein philosophisches Projekt in den Grundzügen zu rekonstruieren" (ebd.). Die vorliegende Arbeit dokumentiert die Fruchtbarkeit dieser Rekonstruktionsbemühungen. H.-L. Ollig S. J.

Blondel, Maurice, *Œuvres complètes*. Bd. 2: 1888–1913: La philosophie de l'action et la crise moderniste. Text établi et présenté par Claude Troisfontaines. Paris: Presses Universitaires de France 1997. XXXVI/812 S.

Mit dem zweiten Band demonstriert die Blondel-Gesamtausgabe endgültig ihre wahre Notwendigkeit. Auch wenn die hier enthaltenen Texte schon bislang in der hervorragenden Blondel-Bibliographie von C. Troisfontaines und R. Virgoulay (vgl. ThPh 51 [1976] 472–473) nachgewiesen und prinzipiell in Bibliotheken auffindbar bzw. durch Fernleihen – wenn auch mühsam – beschaffbar waren, und wenn die „großen" Texte nachgedruckt und zum Teil übersetzt worden sind, ermöglicht die Dokumentation der gesamten Textmasse dieses Zeitraums einen direkten Zugang, der in dieser Weise eben bislang doch nur Spezialisten möglich war. Waren die Texte des Bandes 1 (bis auf die unveröffentlichten Teile zur „Soutenance de thèse" und ggf. noch diese selbst) relativ gut greifbar und konnten Blondelianer oder Bibliotheken bei Vorhandensein der *Action* und von Troisfontaines Neuausgabe der *Vinculum-Schrift* (1972) die Anschaffung des Bandes eventuell noch überlegen, so ist Band 2 für jede philosophische Bibliothek und für jede theologische Abteilung, die auch nur ein wenig die Philosophie- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts zu dokumentieren hat, völlig unverzichtbar. Und nach der Anlage der Ausgabe wird dies auch für die nächsten Bände gelten. – Die Gesamtausgabe selbst, die mit der *Action* und der *Vinculum*-Schrift Blondels ihr Erscheinen begonnen hat (vgl. ThPh 70 [1995] 437–440), will in neun Bänden das eigentliche philosophische „Werk" Blondels dokumentieren. Erst in einer zweiten Serie sollen anonyme und pseudonyme Schriften erscheinen. Eine gewisse Lizenz erlaubt sich die Ausgabe in Fällen, wo das Pseudonym selbst gelüftet wurde. Für den Zeitraum des vorliegenden Bandes hat die Entscheidung für das namentlich gezeichnete Schrifttum erhebliche Konsequenzen, auf die noch einzugehen sein wird. Die editorische Entscheidung läßt sich aber zweifellos gut begründen: Durch sie wird das von Blondel bewußt als philosophisch und unter eigenem Namen in die Öffentlichkeit gebrachte Schrifttum abgetrennt von den Arbeiten, die er vor allem aus religiösem oder theologischem Engagement verfaßt hat. Um Blondel als Philosoph ernsthaft vorzustellen, mag die Abtrennung mindestens in Frankreich auch heute noch von Bedeutung sein. Allerdings geraten dabei auch einige Schriften aus diesem Kontext, die Blondel gewissermaßen als Werbung für sein Philosophieren in leicht popularisierendem Ton verfaßt hat. Für die Abtrennung spricht zweifellos, daß dadurch verdeutlicht wird, daß Blondel nicht nur in theologische Kontroversen verstrickt war, sondern auch im philosophischen Raum seine Position zu vertreten und in Diskussionen klärend einzugreifen suchte (vgl. dazu C. Troisfontaines, XXXV).

Doch zunächst einmal zum Inhalt des Bandes: Die zentralen Texte des Bandes sind neben dem frühen, wegen seiner „phänomenologischen" Erkenntnistheorie m. E. sehr interessanten Aufsatz „Une association inséparable: L'agrandissement des astres à l'ho-

rizon" (1888–89) und der Ollé-Laprune-Rezension „L'unité intellectuelle et morale de la France" (1892 , – zwar anonym erschienen, aber später in Blondels Ollé-Laprune-Monographie übernommen) dann vor allem die große Delbos-Rezension (unter dem Namen Bernard Aimant veröffentlicht), die gleichzeitig die historische Genealogie des eigenen Denkens konstruiert, „Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme" (1894) [dt. in M. Blondel: Der Ausgangspunkt des Philosophierens. Hamburg 1992] „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine et matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896) [dt.: M. Blondel: Zur Methode der Religionsphilosophie. Einsiedeln 1974], „Le christianisme de Descartes" (1896), „L'illusion idéaliste" (1898) [dt. in M. Blondel: Der Ausgangspunkt ...], „Léon Olle-Laprune" (1899 mit Ergänzungen von 1923), „La psychologie dramatique du ‚Mystère de la passion' à Oberammergau" (1900/1910) [dt.: Die religiöse Existenz im Geheimnis der Passion. In: M. Blondel; Henri Bremond: Oberammergau und das Geheimnis der Passion. München; Freiburg 1950, 31–83], „Principe élémentaire d'une logique de la vie morale" (1903), „Histoire et dogme" (1904) [dt.: M. Blondel: Geschichte und Dogma. Mainz 1963], „De la valeur historique du dogme" (1904/05), „Le point de départ de la recherche philosophique" (1906) [dt. in M. Blondel: Der Ausgangspunkt ...]. Dazwischen gibt es eine Fülle von Briefen an Zeitschriftenredaktionen etc., Stellungnahmen (wichtig: A propos de la certitude religieuse. Réponse à l'abbé E. Pêchegut, 1902), einzelne Rezensionen (V. Giraud: Pascal; A. Baudrillard: Vie de Mgr. d'Hulst) und vor allem zwei Blöcke, die bei der Blondel-Rezeption besondere Bedeutung hatten: zum einen die Stellungnahmen für die „Société française de philosophie", die Blondel als korrespondierendes Mitglied abgab. Die Ermöglichung dieser Mitarbeit war zugleich eine Anerkennung seiner Kompetenz von seiten des laizistischen Philosophierens, dem der ursprüngliche Auftritt Blondels auf dem philosophischen Parkett nicht geheuer gewesen war. Zum anderen sind es die Stellungnahmen zu dem bis heute nachgedruckten, für Frankreich repräsentativen „Vocabulaire historique et critique de la philosophie", das A. Lalande im Auftrag der gleichen Société herausgab. Bei der Publikationslage des Blondelschen Werks (die *Action* war seit 1894 vergriffen, die großen Aufsätze waren nur in Zeitschriften verstreut aufzufinden) waren diese kurzen und präzisen Anmerkungen für viele durchaus ein primärer Zugang zu Blondels Denken und ein Stimulus für das eigene Philosophieren. Eine entsprechende Bemerkung habe ich etwa noch von J. Moreau gehört ...

Sieht man in der Bibliographie nach, welche Texte aus dem genannten Zeitraum (bzw. ab 1880) in diesem Band fehlen, weil sie nicht unter eigenem Namen veröffentlicht worden sind, so handelt es sich zum einen um eine ganze Reihe früher Rezensionen, die interessante „anonyme Mitarbeit" an der Arbeit von H. Ricaud: De la part du libre arbitre dans la certitude (1882), wo sich Blondel erstmals öffentlich mit der „Wette" Pascals beschäftigt, den „Discours de distribution des prix au Lycée de Montauban", wo Blondel damals tätig war, weitere Stellungnahmen (z. B.: Le congrès scientifique international des catholiques à Fribourg, 1897; L'enseignement primaire, 1900), die Mitarbeit an Texten anderer, die unter dem Decknamen F. Mallet veröffentlichten Texte (1900ff., vor allem: Un entretien avec Blondel, D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique, Un dernier mot sur la paix de l'apologétique, Un nouvel entretien ..., Les controverses sur la méthode apologétique du cardinal Dechamps, La philosophie de l'action, La foi et la science etc.). Ist mit letzterem deutlich die theologische „Schiene" angesprochen, so gehören die unter dem selbst im engsten Kreis nicht gelüfteten Pseudonym Bernard de Sailly veröffentlichte und größer geplante Aufsatzreihe (1905f.: Les ‚ingredients' de la philosophie de l'action, La tâche de la philosophie ..., dazu 1907 in Diskussion mit É. Le Roy: La notion et le rôle du miracle) doch direkt zum philosophischen Werk (1913 kann noch in Diskussion mit Gardeil eine apologetische Schrift hinzu: Comment réaliser l'apologétique intégrale). Die Diskussion mit Le Roy aus gleichem Anlaß in der „Société française de philosophie" ist auch hier im Bd. 2 der Werke enthalten. Schließlich fehlt vor allem der umfangreiche mit „Testis" bezeichnete Komplex „La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme" (1909–10), Blondels Auseinandersetzung mit der Action française und gleichzeitig die grundlegende Skizze zum philosophischen Gespräch mit der Theologie über die Frage der einheitlichen Bestimmung des

Menschen bzw. die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung, die für die spätere Nouvelle théologie so wichtig wurde und deren Blondelsche Lösung (état transnaturel) bis in Rahners „übernatürliches Existenzial" nachklingt. Es fehlen auch die editorischen Texte bei Übernahme und Abschluß der „Annales de philosophie chrétienne". Der Band mit den pseudonymen Schriften für diesen Zeitraum wird also auch erheblichen Umfang haben und zumindest theologiegeschichtlich von außerordentlichem Gewicht sein.

Die editorischen Beigaben sind in diesem Band – der Art der abgedruckten Schriften entsprechend – wesentlich umfangreicher als im ersten. Die Schriften werden in Einleitungen historisch eingeordnet. Die bibliographische Situation wird sehr genau aufgeschlüsselt (was bei manchen Texten – etwa denen zu Ollé-Laprune oder zu Oberammergau – durchaus komplex ist). Es werden „Beitexte" mitveröffentlicht (etwa die berühmte Rezension Brunschvicgs, die einer der Ausgangspunkte für die „Lettre" war, sowie die Passagen der „Chronique" des Ch. Denis, welche der andere Ausgangspunkt und direkte Anlaß für diese Schrift waren; die „Rapports", auf die sich Blondels Stellungnahmen in der „Société française de philosophie" beziehen usw.). Textergänzungen und Varianten späterer Abdrucke werden in Anhängen dokumentiert und mit Hinweiszeichen verzahnt (was eine etwas schwierige Lektüre, aber eine hohe dokumentarische Genauigkeit ergibt). An einigen Stellen geben auch Notizen Blondels Korrekturhinweise und lösen die Problematik schwieriger Sätze. Die Seitenzahlen der ursprünglichen Veröffentlichungen – teilweise mehrere unterschiedliche – werden beigegeben, allerdings nicht diejenigen der gebräuchlichen Wiederveröffentlichungen (etwa in den „Premiers écrits", 1956, und den „Dialogues avec les philosophes", 1966), – was durchaus verständlich ist, auch wenn es eine Zeit lang dadurch „Auffindungsprobleme" bei Zitaten geben kann.

Die Bedeutung Maurice Blondels für die Philosophie wie Theologie ist im öffentlichen Bewußtsein zwiefellos immer noch nicht so klar bekannt, wie es der Sache nach sein müßte. Neue bzw. neuerdings leichter zugängliche Hintergrundkenntnisse machen immer klarer, welche Rolle er für die Entwicklung der katholischen Theologie gespielt hat (man denke nur an de Lubacs „Rückblick auf meine Schriften"; eine dokumentarische Untersuchung zum Werk Karl Rahners könnte inzwischen auch mehr direkte Verbindungen und nicht nur indirekte Vermittlungen aufweisen, wie die Hinweise in den Bänden 2 und 4 der Gesamtausgabe schon andeuten). Die philosophische Rezeption ist dagegen nach wie vor begrenzter. Von hier aus gesehen ist die oben breit skizzierte Abtrennung des Inhalts des vorliegenden Bandes sicher noch einmal sinnvoll. Es ist zu hoffen, daß solche Schätze auch gehoben werden. Die Ausgabe ist dafür ein hervorragendes Angebot.

A. Raffelt

Kodalle, Klaus-Michael, *Schockierende Fremdheit.* Nachmetaphysische Ethik in der Weimarer Wendezeit. Wien: Passagen-Verlag 1996. 180 S.

Eberhard Grisebach (= G., 1880–1945) ist ein fast Vergessener, obwohl seine Philosophie manches heutiger philosophischen Diskussion vorwegnimmt. *Das* Thema der Philosophie, so 1928 G. in seiner kritischen Ethik „*Gegenwart*" (= Geg., X ff.), „ist das Problem der Ethik, die Frage nach der praktischen Wirklichkeit, nach der Existenz des Menschen in der wirklichen Zeit, ... nach der ethischen Wirklichkeit." Das Problem der Ethik könne nur angemessen als *Gegenwart* erfaßt werden. Die Gegenwart müsse aus den Vergewaltigungssystemen der Aufklärung, des Individualismus und Historismus, der verführerischen philosophischen und theologischen Spekulationen, die alle unter „Überschätzung der Systeme" litten, befreit werden. – Kodalles (= K.) Buch stützt sich in seiner G.interpretation vor allem auf dieses G.sche Hauptwerk „Geg.". In Auseinandersetzung mit idealistischer Kulturphilosophie, auch der Dialektischen Theologie (die m. E. produktiv für G. war) und Kierkegaard gewinnt G. Konturen seiner kritischen Ethik. G., so K., war der Dialektik der Aufklärung auf der Spur. Schon in den zwanziger Jahren warne er vor gefährlichen Illusionismen politischer Romantik. K. entdeckt bei G. – und das ist eine markante Korrektur – die Vorwegnahme radikaler metaphysikkritischer ethischer Positionen, die bisher exklusiv mit dem Denken nach „Auschwitz" ver-

bunden werden. – Auch sei bei G. und seinen philosophisch-theologischen Gefolgsleuten Levinas nachmetaphysisches Denken, das die Ethik als philosophia prima ansieht, und überhaupt Wichtiges der Postmoderne vorgedacht.

Für G. sind Systeme „die ausgeprägtesten Besitz-Ergreifungen" (Geg. 306), Gefüge der Selbsterfüllung. Ich-Ansprüche prägten essentiell menschliches Leben. Damit sei die Gefahr, in Ausweglosigkeiten destruierender Bosheit zu geraten, gegeben. Sofern die menschliche Natur als Egoität auftritt, komme ihr als strukturelles Attribut Bosheit zu. Der schrecklichen besitzergreifenden Universalisierung des Ich könne allein mit dem fremden Anderen gewehrt werden. Zu widerstehen sei dem falschen Glauben an eine von sich selbst erwartete Erneuerung. Die Verabsolutierung des Ich sei keine Kraftquelle sittlicher Erneuerung. Sie führe vielmehr zu Allmachts- und Machtbarkeitswahn. Sobald man dem Unbegrenzbarkeitsstreben des Ich verfalle, erweise sich das Bösesein des Menschen als logisches Urteil. Diese Ichkontinuitäten könnten nur durch die uneinnehmbare Instanz des tatsächlich Anderen aufgebrochen werden. Solange der formalen Selbigkeit des Ich Raum gegeben, der Mächtigkeit der Ich-Identität vertraut werde, etabliere sich der Dogmatismus. Konstruktiv im Sinne kritischer heute notwendiger Ethik seien aber nicht identitäre Selbigkeit des Ich mit ihrem Dogmatismus, die Tortur des Prinzipiellen, sondern grenzbewußtes Denken. Es gelte, sich der Analogielosigkeit, des einmalig Neuen der Situation zu stellen. Diesem könne entsprochen werden durch den Gegenhalt des Anderen. Denn nur durch diesen werde das Ich seiner Begrenztheit gewahr. Der Gegengehalt des Anderen ermögliche erst für das Ich Gemeinschaft. Freilich sei nun gerade die zeitgenössische Philosophie und Theologie im Gegentrend. Hier komme der produktive Gegenhalt des Anderen nicht zum Tragen. (G. vernachlässigt entsprechende fundamentale Ansätze der Dialektischen Theologie.) Insbesondere kritisiert G. Heidegger, der in mystischen unkritischem Gefühl ursprungsmythische Seins- und Daseinsanalyse betreibe, sich vom kritischen Potential Kants entferne, metaphysischem Historismus und Individualismus huldige. So stelle Heideggers Dasein als Um-zu-Struktur der Sorge alles auf sich Selbst und dessen Ganzwerden. Das aber sei ethische Destruktion. Allein in der Konfrontation mit dem nichtidentischen fremden Anderen geschehe Sittlichkeit. Zu widerstehen sei daher transzendentalphilosophischen Ansätzen, die Vergewisserung der Einverleibungsstrategien des Ich in bezug auf den Anderen bewerkstelligten. Der Andere werde hier als „Es" objektiviert und nicht als „Du" verstanden. So aber stabilisierten sich egologische Gestaltungen Ich gekrümmter Selbst- und Weltbezüglichkeit. G. geht es um Vorrangigkeit des Anderen gegenüber den egologischen Konstruktionen des Selbst- und Weltseins. Der Selbstgenügsamkeit des Ich gegenüber sei Verweigerung angesagt qua Akzeptanz der Vorrangigkeit des Anderen. Das Ich bedürfe der ständigen konfliktträchtigen Begegnungen mit dem Anderen, der stetigen Beunruhigung durch ihn. Das von Außen (vom Andern her) ist Erkenntnis treibend, nicht als dialektisches Prinzip wie in der Dialektischen Theologie („Die gesamte dialektische Theologie – oder Philosophie? – von Karl Barth bis Paul Tillich ist eine heimliche Metaphysik des Vorbehaltes" [Geg., 71 Anm. 1]), sondern in der offenen Erwartung des Anderen als einer „Erwartung des Unerwarteten" (Geg. 576, K. 61). Aber diese Erwartung des Unerwarteten sei verdächtig als eventuelle Bemächtigungsstrategie des Ich. Erwartung könne dazu dienen, Unerwartetes als Erwartetes zu systematisieren und damit für die Gegenwart untauglich zu machen. Die „radikale Verneinung aller Hoffnungen" als Negation aller „Eigensucht" (Geg. 579, K. 61) alleine korreliere dem Unerwarteten. So werde das Ich von allen Erwartungen und Selbstillusionen befreit. Auf den Anderen hörend ermögliche sich diese kathartische Enttäuschung. – G. präfiguriere Entscheidendes des Dialogischen Dialogismus, habe aber gravierende Vorbehalte. G. warne vor dem Buberischen Anspruch eines prinzipiellen Du. Ebenso sperre sich herrschaftsfreie Kommunikation, geboren in der Begegnung des Ich mit dem ihm fremden Anderen, einer durch normative Ordnungsnormen und Sollensätze konstituierten Kommunikation. Rechte Kommunikation werde ermöglicht aus der Dankbarkeit des Ichs gegenüber der Gabe der Begrenzung vom Anderen her. So könne Frieden und Freiheit in der Welt von heute eröffnet werden. Das inkludiere Respekt hinsichtlich des Unterschieds. Erforderliches Nichtstreben nach (identitärer) Gleichheit werde durch den die Differenz repräsentierenden Anderen ermöglicht. Un-

gleichheit des Anderen dürfe aber nicht ihrerseits wieder zum Prinzip werden. Damit beraube man den Anderen seiner produktiven Fremdheit. Es gelte die asymmetrische Relation zum Anderen. Diese sperre sich systemischer Verrechnungslogik. Die Kontingenz des Augenblicks, evoziert aus der Begegnung mit dem Anderen, reiße das Ich heraus aus Verderben bringender Kontinuität der Selbstentfaltung. Die Provokation des Anderen bewirke lebensentscheidendes Verhalten des Ich. Das Andere als das schlechthin Heterogene nötige das Ich zur Veränderung. So sei abgründende Gefährlichkeit für die Egoität des sich in seiner Selbstzentriertheit sorgenden Ich gegeben. Das Andere bräche als das für meine Erkenntnis Unberechenbare in mein Dasein ein. Das Ich werde so schmerzlich seiner Grenze inne. Diese Grenzgewährung durch das Andere gelte es, dankbar und produktiv anzunehmen. An dem uns Grenzgewährung schenkenden Anderen würden wir gegenwärtig. Das Andere spräche uns an, geböte Halt und nötige zur Gegenwart. Im Andern seien wir daher tatsächlich bei uns selbst. Zu sich selbst komme der Mensch, indem er sich auf den den fremden Anderen verkörpernden „Umweg" einlasse. Indem der Mensch empfangend auf den Andern hört, werde Freiheit in höchster Humanität ermöglicht. Mut sei erforderlich, um die Fremdheit des Andern zu ertragen, den Anderen auszuhalten. In der Gegenwart, in der Plötzlichkeit des Augenblicks werde das nichtverrechenbare Du erfahren. Dem korreliere das Existenzwagnis des Glaubens. In der Sicherheiten-Krise erschlösse die Entscheidung im Glauben die Rechtfertigung des Existenzwagnisses. Das bestehe darin, im Krisengenetischen sich auf ungeregelte, nichtsystemische Kommunikation einzulassen. So aber geschehe Liebe. „Liebe ist die Tragbarkeit des Leides in der Gebundenheit der unausweichlichen Gemeinschaft". (Geg. 594) Liebe ertrage den Anspruch des Fremden im Konfliktfall und behafte so auf wirkliche Gegenwärtigkeit.

Im zweiten, kürzeren Teil des Buches skizziert K. theologische Folgerungen des G.schen Ansatzes bei G. Kuhlmann (= Ku., 1903–1949) (K. bezieht sich auf folgende Schriften Ku.s: Zum theologischen Probleme der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann, in: ZThK 10 [1929]; Krisis der Theologie?, in: ZThK 12 [1931]; Entweder – Oder. Eine Frage an Emmanuel Hirsch, in: ZThK 15 [1934]; Theologische Anthropologie im Abriß, Tübingen 1935; Theologie am Scheidewege, Tübingen 1935. – Bibliographie G.s [Ch. Danz], Sekundärliteratur und Personenindex beenden den Band.) und D. Bonhoeffer (= B.). Mit G. kritisiert Ku. Heideggers Daseinsontologie. Sie verfehle eskapistisch grundsätzlich das Problem des Andern. Nicht Stabilität und Ruhe seien das Wesen des Menschen, sondern Unruhe. Die zerstörerischen Potentialitäten und Aktivitäten des Ich rührten vom Antrieb (Hochmut) des Ich, wie Gott sein zu wollen. Das sich ständig überschätzende, mit seinen Konstruktionen alles haben- und seinwollende Ich versichere sich seiner Niederträchtigkeiten mittels transzendentaler idealistischer Entwürfe. Es baue ständig selbsteigene Konstruktionen mittels philosophischer und theologischer logisch idealistischer Vergewisserungen. So aber werde Entscheidendes verkannt: „Ich bin gehalten vom Nichts in meiner Existenz" (Ku., Theol. Anthr., 23, K. 120). Ku.s daseinsanalytischen Einsichten präfigurierten die Sartres und Weischedels. „Das Nichts ist Phänomen des Daseins des Menschen im strengen Sinne." (Ku., ebd. 24, K. 120). Trotz unterschiedlicher Sprachspiele hätten Idealismus und Ontologie trächtige Theologie und Philosophie dasgleiche ihr gegenständliche Objekt: den einzelnen Menschen und seinen Gott. Authentische Theologie dagegen „sucht ihren Weg abseits von aller Politik, ... verlacht von ihr; in der stillen Verkündigung der Hilfe für den, der den Nächsten auszuhalten sucht, weiter nichts". (Ku., Entweder 255, K. 125). Diese Theologie übe energischen Verzicht auf metaphysische oder transzendentale absolute Definition der Wahrheit. Sie sei auf Wahrheitssuche, gewönne ihre Qualitäten, wenn sie auf die Stimme des fremden Andern hört. Sie erkenne Sünde als „Erfinden selbsteigener Transzendenz". Konsequenz solcher Theologie sei Aufgeben des Anspruches, durch eigene Kraft die Ganzheit des Lebens zu ereichen. Sich vor der sich „entziehende(n) unbekannte(n) Transzendenz" zu beugen (K. 128) sei notwendig. Das bedeute aber nicht Demut als allgemeines Prinzip. Diese führe dazu – gespeist aus den Ressentiments der Schwachen und Ohnmächtigen, die ihre prinzipielle demütige Schwachheit mißbrauchen könnten –, sich des anderen zu bemächtigen, den andern „in der Liebe zu besiegen" (Ku., ebd. 40, K. 129). Ku. wendet sich gegen Ich-Bemächtigungsoptionen. Durch das Sein des An-

deren eröffne sich dem Ich dagegen Wirklichkeit der Gemeinschaft mit Gott. Der Nächste sei es in seinem Beimirselbstsein, der mir Urteilsfähigkeit zuteil werden läßt über gutes oder böses Handeln. So werde „in der Not des Augenblickes" (Ku. o. St., K. 130) Liebe verpflichtendes Postulat, das aber nicht in seiner Praxis durch transzendentale Prinzipien von der konkreten unmittelbaren Nächstenliebe entfremdet werden dürfe. Durch den Anderen sei dem Ich unvordenkliche Gemeinschaft gegeben. Wirkliche Gemeinschaft setze aber schlechthinniges Einsamsein voraus. So komme es nicht zur fatalen Mittelbarkeit von Menschen. Die unbedingte Realität der Kommunikation zweier Menschen geschehe im vorbehaltlosen Aufeinandereinlassen. So werde „‚Sein in der Mitte'" (Ku., Theol. Anthr. 32f., K. 133f.) ermöglicht. Sichtbar könne das in der Kirche (oder „Bindungen") repräsentiert werden. Diese Repräsentationen verhinderten funktionale und zweckrationale Selbstbehauptung sich Selbstsicherung verschaffender Vergesellschaftungsprozesse.

Zum Schluß sucht K. nach Grisebachschem bei B. Wer K.s Buch „D.B., Zur Kritik seiner Theologie" (1991) kennt, begegnet hier Bekanntem. B., kein Schüler G.s, stehe aber im Bannkreis G.scher Kritik metaphysischer Systeme und Prinzipien und dessen nachmetaphysischer Ethik. G.schen Geist atme B.s Axialsatz: „Der Einzelne wird im Augenblick immer wieder Person durch den ‚anderen'." (S.c., = D. B., Werke, Bd. 1, 34, bei K. 136 mit falscher S.). „Christologisch sucht B. den Impulsen nach-metaphysischer Ethik G.scher Provenienz zu entsprechen." (K. 142). Der Christus nachfolgende Mensch verzichte auf die metaphysischen Vergewisserungen des Prinzipiellen. Das von Christus erwirkte Heil sei nur in der Negativität des Inkognito in der Geschichte, ohne systemische Vergewisserungen (Arbeitshypothese Gott) in den Zweideutigkeiten der Welt. Nachfolge Christi inkludiere Ausstieg aus systemischen Sicherheiten. Das nichtreguläre „Sonderliche" sei das Christliche. Natürlich kenne B. vernünftiges Allgemeines und huldige nicht infantiler Anarchie, aber es gäbe gebotenes Überschreiten bestehender Ordnungen, auch bei eigener Schuldaufnahme. – Die Vernunft sei anfällig dafür, alles begründend zu instrumentalisieren, ebenso Gewissen und Reue. Der Christus des fremden Anderen ermögliche die Aufdeckung des frommen Selbstbetrugs qua selbstkonstruiertem Christus. Leere christliche Gemeinschaft als Sozialort des Eskapismus vor dem Christus des fremden Anderen, die nur Halt sich selbst legitimierender Einsamkeit und Gemeinschaft verweigernden Ich sei, verstehe B. in der G.schen Perspektive als Verderben bringende Selbstvergewisserungen des Ich. – Der Sündenfall B.s in der Perspektive G. beginnt für K. mit B.s christologischem Stellvertretungsprinzip. K. kritisiert die damit gegebene Blockade hinsichtlich der „Entbindung eines in Gott zur wirklich individuellen Verantwortlichkeit entlasteten Lebens" (K. 154) zu Gunsten einer Subordination des Einzelnen unter das Stellvertreterprinzip. Hier ist K. zu fragen, ob es bei B. nicht gerade unter Berufung auf das christologische Prinzip der Stellvertretung nicht doch zur individuellen Verantwortung kommt. Auch kritisiert K. B.s christologische Überhöhung des Sein-für-andere als theologische Opferideologie, indem B. christologisch mit dem Prinzip der Stellvertretung arbeite. B.s gesetzlich verstandene Stellvertretungstheorie inkludiere die Instrumentalisierung des Selbstopfers und suggeriere „ein Gebot der Schuldübernahme", dem G. wohl vehement widersprochen hätte.

K. macht mit seinem Buch auf einen kritischen ethischen, heute vergessenen Diskurs in der Weimarer Wendezeit aufmerksam. Insbesondere gelingt es K., Hauptintentionen und Zielorientierungen der kritischen Ethik Eberhard G.s herauszustellen und transparent zu machen in bezug auf folgende und aktuelle philosophische und theologische Positionen. K. betreibt keine „G.philologie", darauf liegt aber auch nicht seine Intention. Ihm geht es darum, ein vergessenes Kapitel eines vergessenen Diskurses geprägt von einem vergessenen Denker der Vergessenheit zu entreißen. Mit seinem Buch hat K. das Interesse an G.s Philosophie geweckt. Dafür gebührt ihm Dank. U. Kern

Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) (Gesamtausgabe, Bd. 27). Hrsg. *Otto Saame †* und *Ina Saame-Speidel.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1996. 404 S.

Eine Einleitung in das Philosophieren gibt Heidegger (H.) in dieser Vorlesung. Er tut dies unter der Voraussetzung, daß die Möglichkeit des Philosophierens niemandem fremd ist, weil sie zum Menschsein gehört. Und er leitet zu ihrem Vollzug an, indem er ausgeht von der Lebenssituation, die ihn mit den Studenten verbindet. Diese Situation ist bestimmt durch die Dimensionen „Wissenschaft", „Führerschaft" und „Geschichte". Sie soll „wacher" gelebt werden, indem das Wesen dieser Dimensionen erklärt wird. Auf diesem Wege soll sich dann auch indirekt klären, was Philosophie ist. Damit sind drei Teile der Vorlesung unterschieden: I. Philosophie und Wissenschaft; II. Philosophie und (die zur Führerschaft gehörende) Weltanschauung; III. Philosophie und Geschichte. Wie oft in H.s Vorlesungen, ist das Programm nur zum Teil ausgeführt; zum III. Teil kam es nicht mehr.

Der *I. Teil* vollzieht folgende Gedankenbewegung: Die Wissenschaft ist heute in einer dreifachen Krise: bzgl. des Verhältnisses des Einzelnen zu ihr, bzgl. ihrer Stellung im gesellschaftlich-geschichtlichen Dasein; bzgl. des inneren Wesensbaus der einzelnen Wissenschaften selbst. Für H. gehört die Grundlagenkrise zum Wesen der Wissenschaft. Also ist sie eine Chance. Für H. ist Wissenschaft in erster Linie Forschung, die nicht ein Job, sondern eine der höchsten Lebenserfüllungen darstellt. Deswegen polemisiert er gegen die Flucht in die Popularisierung in Handbüchern und gegen den Anwendungsfetischismus. Da es in jeder Wissenschaft um Wahrheit gehe, wendet sich H. dem prinzipiellen Problem der Wahrheit zu. Was ist deren ursprünglichste Form? Nicht der Satz, in dem das lebendige Erkennen zu einem Resultat wird. „Satz" kann meinen: die Verbindung von Subjekt und Prädikat. Diese aber hat Wahrheit nur dann, wenn sie sich auf einen Gegenstand bezieht. Aber auch der so verstandene Satz ist nicht die ursprünglichste Form der Wahrheit. Ihm voraus liegt, als Maßstab des Erkennens und Nachprüfens, die „Wahrheit" (d. h. Unverborgenheit) des Erkenntnisgegenstandes, des Seienden, selbst: das ὄν ὡς ἀληθές des Aristoteles. Um diese Idee zu klären, geht H. von drei Thesen aus: Erstens ist das „Begegnenlassen" ein nicht weiter auflösbares Urphänomen: „Bei diesem Begegnenlassen gibt es weder ‚Eindruck' von einem Außen noch Hinausgehen von uns, also auch kein Drinnen; weder ist es ein Kausalverhältnis noch eine verkehrte Transzendenz" (74). Zweitens darf der „Aufenthalt" beim Unverborgenen nicht gleichgesetzt werden mit dem ausdrücklichen Sichbeschäftigen mit ... Drittens variiert die Unverborgenheit je nach der Seinsart des zu Erkennenden. Als solche zählt H. – in offener Reihe (72) – auf: Vorhandensein (der materiellen Dinge), Zuhandensein (der Gebrauchsdinge), Leben (für Pflanzen u. Tiere), Existieren bzw. Dasein (für den Menschen), „Bestand" (für Raum und Zahl) (71). – Um die Verschiedenheit der Unverborgenheit je nach Seinsart zu zeigen, werden Extreme herausgegriffen: einerseits die Entdecktheit eines Zuhandenen (z. B. eines Stücks Kreide im Hörsaal), das sich in Bewandtniszusammenhängen bekundet, und andererseits die Erschlossenheit von Dasein (84 ff. 90). Es werden gegeneinander abgehoben: das Nebeneinander von Zuhandenem und das Miteinander zweier Menschen. Miteinander ist weder bloß Zusammenvorkommen noch wechselseitiges Erfassen, sondern eine gegenseitige Teilnahme, z. B. gemeinsam vom selben Anblick hingerissen sein, im selben Werk arbeiten, beides natürlich auf je eigene, verschiedene Weise, denn erst durch die mögliche Verschiedenheit der Perspektive gibt es so etwas wie ‚Welt'. (86) „Dasein muß zuvor schon für Dasein offenbar sein, damit gegenseitiges Erfassen möglich wird" (88). „Für das Miteinander [ist] eine Absicht auf Selbiges wesentlich" (92): die gemeinsame Teilnehmerschaft an der Unverborgenheit des Vorhandenen, m. a. W. am Vorliegen*lassen,* am „Überlassen der Dinge an sie selbst und ihr Sein" (101 f.). „Dieses Seinlassen ist ein ‚Tun' der höchsten und ursprünglichsten Art und nur möglich auf dem Grunde unseres innersten Wesens der Existenz, der Freiheit." (103) „Unverborgenheit von Vor- und Zuhandenem (Entdecktheit) ist ihrem Wesen nach solches, worein Dasein mit Dasein sich teilt, mag ein anderes Dasein faktisch zugegen sein oder nicht, mag das andere Dasein die Wahrheit sich ausdrücklich zueignen oder nicht. ... Jedes Dasein muß demnach als entdeckendes die Entdecktheit

des Entdeckten immer auch schon frei- und weggegeben haben." (133) Dasein ist für mitseiendes Dasein immer schon offen; also ist „Verschlossenheit" eine „Privation" (135). Ja, „dieses Seiende, das wir nicht ohne Grund Da-sein nennen, läßt, sofern es existiert, ... dergleichen wie ein ‚Da' erst sein." (136) Entdecktheit gehört nicht zum Was z. B. der Kreide, sie ist keine ihrer bestehenden Eigenschaften, kommt ihr aber zu. Erschlossenheit hingegen gehört zum Was des Menschen. Ohne den Menschen ist Kreide weder entdeckt noch verborgen. Ein Zuhandenes gehört notwendig in den Bereich der Unverborgenheit, ein bloß Vorhandenes nicht. – Eingestreut findet man Erklärungen dazu, warum H. nicht gerne vom „Bewußtsein" und vom „Subjekt", sondern vom „Da-sein" spricht (119.133.135.324) sowie Bemerkungen zur Geschlechtlichkeit und zu Freundschaft (147) und Liebe (327).

Vom so erhellten Begriff der Wahrheit wendet sich H. zurück zur Wissenschaft und dann zur Philosophie. Gegen den Ausgang von Wahrheiten an sich, die nur zu erkennen wären, statuiert H.: Wissenschaft ist „eine besondere Art und Weise des In-der-Wahrheit-seins" (157). „Vorwissenschaftliches Dasein ist dem wissenschaftlichen notwendig vorgeordnet, aber nicht untergeordnet" (159). Was beides sei, liegt nicht zu Tage, sondern muß erst umsichtig rekonstruiert werden (161.396). H. sieht Wissenschaft zunächst als eine bestimmte Haltung, als βίος θεωρητικός: „In der Unverborgenheit des Seienden sein um der Unverborgenheit willen: (179). Die Struktur des wissenschaftlichen Erkennens liest H. an Galileis Apriorismus ab. Leitend sei der Entwurf der „Seinsverfassung" des erforschten Gebiets, also z. B. der Ansatz eines homogenen Feldes von Quantitäten räumlicher, zeitlicher, energetischer Art. Von da aus schließt H. auf die Struktur auch des vorwissenschaftlichen Umgangs mit Seiendem zurück: „Seinsverständnis ist nicht erst dann da, wenn wir Naturwissenschaft ... treiben, sondern jederzeit und überall, wo wir uns zu Seiendem verhalten, wo Seiendes offenbar ist" (192). Voraussetzung aller ontischen Wahrheit (sei es Entdecktheit, sei es Erschlossenheit) ist die (vor-)ontologische Wahrheit, d. h. das Enthüllen von Sein, der Entwurf einer Seinsverfassung. Dieser Entwurf ist eine Urhandlung, die grundsätzlich dauernd geschieht, solange Dasein existiert. Da in diesem vorgängigen Entwurf das Seiende immer schon so überstiegen ist, daß wir vom „Sein" her auf es zurück kommen, nennt ihn H. „Transzendenz". Diese ist die Möglichkeitsbedingung der „ontologischen Wahrheit" und damit der „ontologischen Differenz" zwischen der Unverborgenheit des Seins und der des Seienden. – Jede Wissenschaft steht in einer doppelten Begrenzung: „1. Wissenschaft ist Erkenntnis von Seiendem und nicht solche des Seins; 2. als Wissenschaft von Seiendem ist sie je solche eines bestimmten Gebiets und nie vom Seienden im Ganzen" (212. vgl. 219). „Die relative Helle der wissenschaftlichen Erkenntnis des Seienden ist umdrängt vom Dunkel des Seinsverständnisses. ... Das ausdrückliche Fragen nach dem Sein als solchen ist nichts anderes als das Philosophieren" (213). Dieses vollzieht ausdrücklich die zum Dasein wesentlich gehörende Transzendenzbewegung. In der Wissenschaft gibt es Fortschritt, in der Philosophie nicht (224). „Wissenschaft zielt immer auf ‚Leistung', Philosophie auf ‚Bildung' in dem grundsätzlichen Sinn der platonischen παιδεία" (225).

Der *II. Teil* ist der Klärung der „Weltanschauung" gewidmet. Für die Klärung des Weltbegriffs nimmt H. frühere Ausführungen auf und ergänzt sie durch eine Analyse des Weltproblems bei Kant (die sich zu einer veritablen Einführung in Kants „Kritik" auswächst). Das Ergebnis ist: „Welt ist ... die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Mitsein mit Anderen, Sein bei ... und Selbstsein einheitlich verstanden ist" (309). Umgekehrt: „Dasein besagt In-der-Welt-sein" (305). Welt ist das Woraufzu der Transzendenz. Im Anschluß an eine Formulierung von Kant deutet H. das In-der-Welt-sein als „Spiel", wobei er betont, daß ein freies Spielen sich seine Regeln erst „erspielt". M. a. W.: Transzendenz als „In-der-Welt-sein ... ist immer Weltbildung" (314). – Aus dieser These ergeben sich zwei Konsequenzen. Die erste betrifft das Wesen des „Seinsverständnisses", das durch Transzendenz ermöglicht wird, ohne daß diese sich in dieser Ermöglichung erschöpfte (210. 307. 391). „Seinsproblem entrollt sich zum Weltproblem, Weltproblem bohrt sich zurück in das Seinsproblem, – das sagt, beide machen die in sich einheitliche Problematik der Philosophie aus" (394). Bleibendes Modell des Seinsverständnisses ist Platons Entdeckung des Apriori, d. h. des Wasseins (ἰδέα) als des

Bestimmungsgrundes für das einzelne Seiende. Platons Fehler war es freilich, die Idee zum ὄντως ὄν hochzustilisieren und damit das Dieses-da zum μὴ ὄν herabzudrücken (321). So konnte es zur Einseitigkeit des abendländischen Rationalismus kommen. „Was als Weise des Bestimmens des Seins und seiner Strukturen fungiert, die begriffliche, rationale logische Erkenntnis, wird zugleich zu jenem Bezug umgedeutet, der ursprünglich und allein einen Zugang zum Sein eröffnet ..." (319). Aber der logos hat eine „nur auslegende und bestimmende Funktion." „Es gilt zu sehen, daß Seinsverständnis vor allem logischen Aussagen und Bestimmen liegt und auch dieses erst ermöglicht" (320). – Die andere Konsequenz ist die Deutung der Transzendenz als „Preisgegebenheit des Daseins an das Seiende, auch an es selbst" (326), so zwar, daß Auseinandersetzung und freies Verhalten möglich sind. „Der Überstieg über das Seiende geschieht [also] in und aus einem Sichbefinden inmitten des Seienden. Zur Transzendenz ... gehört Geworfenheit" (329). „Geworfen [aber] kann nur sein, was in sich ein Selbst ist" (330), d. h. umwillen seiner da ist. Geworfenheit (daß das einzelne Dasein „auch nicht sein könnte" und „ständig nicht mehr existieren kann": 331 f.) ist eine der Formen der „Nichtigkeit" des Daseins, die zu seiner positiven Endlichkeit gehört. „Diese Nichtigkeit im Wesen des Daseins bekundet also, daß das Dasein ständig ein Wägen und Wagen, Fallen und Steigen, Nehmen und Geben ist ... als Spiel, auf das der Mensch gesetzt ist. ... Aufs Spiel gesetzt sein [aber] ... ist in sich selbst Halt-losigkeit, d. h. das Existieren des Daseins muß sich Halt beschaffen" (337). – Dieser Halt ist das Wesen der *Weltanschauung*. H. unterscheidet sehr schematisch zwei Typen solchen Halts: Erstens die *Bergung* als Halt gegenüber dem übermächtigen Seienden in diesem selbst (im mythisch-religiösen Dasein); zweitens den Halt durch *Haltung*, d. h. durch einen freien Entwurf gegenüber dem Seienden (im wissenschaftlich-philosophischen Dasein). Beide Formen des „Halts" entsprechen einer typischen Form der Erfahrung der Haltlosigkeit; beide kennen Weisen der Entartung: die erste im „Betrieb", in dem die Mittel der „Heilsorganisation" zum Selbstzweck werden, die zweite im „Geschäft" des Subjektivismus, der sich auslebt im Anthropologismus, im Ästhetizismus, in der Bekümmerung um sich selbst in existenzialistischer u/o rel. „Innerlichkeit" (374). – Die „Haltung", die das griechische ἦθος übersetzt, „muß geschehen, wenn Philosophieren soll sein können" (379). Anders gesagt: Es gibt kein sog. „philosophisches Problem an sich" (386). Das Philosophieren aber („auf der Höhenlage" des Aristoteles) läßt „notwendig ein Doppeltes entspringen: 1. gesondert gerichtete Versuche der Beherrschung und Bestimmung des Seienden nach einzelnen Bezirken, positives Erkennen, Wissenschaft; 2. allgemeine Besinnung auf das Seiende als solches, so zwar, daß dabei der Logos in den Vordergrund als Milieu und Leitfaden der Problematik tritt" (387 f.). Alle Späteren sind Verwandlungen dieses Modells. Auch die Wissenschaft also lebt aus der „Haltung". Aber nur das „Philosophieren als ausdrückliches Transzendieren ist das Geschehenlassen der Transzendenz des Daseins aus ihrem Grunde, d. h. im Philosophieren geschieht die ursprünglichste mögliche Haltung" (396). Wer echt zu philosophieren anfängt, „beginnt die Wanderung auf den Höhen des Höhenzuges der Großen" (401). – In der „Haltung", aus der das Philosophieren lebt, wirkt doch etwas von der „Bergung" nach. „Andererseits aber ist die Philosophie als Grundhaltung notwendig für jede Weltanschauung als Bergung ein Ärgernis" (399).

Diese Vorlesung scheint mir in der Tat eine der besten Einleitungen in Heideggers Philosophieren zu sein, besonders im I. Teil mit seiner sehr umsichtigen, auf zahlreiche Einwände eingehenden Phänomenologie. Der II. Teil, der freilich wesentliche Dinge im Zuschnitt und in Einzelbemerkungen enthält, ist schwächer: hier zieht H. z. T. schon Fertiges („Vom Wesen des Grundes") heran, z. T. arbeitet der Text mit vielen programmartigen Thesen, tief-dunklen Anspielungen und Bekenntnissen. In beiden Teilen ist, wie sonst nicht so deutlich, das pädagogische Bemühen H.s. spürbar, auf dem Hintergrund einer sehr hohen Auffassung von der universitären Daseinsweise, zu der die Realität heute sicher noch in krasserem Gegensatz steht als damals. Bemerkenswert ist, daß von „Metaphysik" durchweg in einem positiven Sinne gesprochen wird. H. sieht sich nicht als den, der von der Metaphysik als ganzer Abschied nimmt, sondern als den, der die Fahne des metaphysischen Fragens von Platon/Aristoteles und Kant übernimmt.

– Was ist neu gegenüber „Sein und Zeit"? Die Welt als „Spiel", die (freilich nur) anfängliche Analyse von so etwas wie Weltanschauung, die deutlichere Situierung des „Seinsverständnisses" im Bezug auf Wissenschaft und In-der-Welt-Sein, eine (allerdings nur rohe) Skizze des „mythischen Daseins", dem eine Art Mythos des Philosophierens antwortet. – Die Edition, die Ina Saame nach dem Tode ihres Mannes vollendete, hat im großen und ganzen einen gut lesbaren Text erbracht. Man kann als Außenstehender ja wohl kaum ermessen, welche Mühe der Preis solcher Editionsarbeit ist. Der Band gehört sicher zu den wichtigeren in der „Gesamtausgabe". G. Haeffner S. J.

Heidegger, Martin. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) (Gesamtausgabe, Bd. 28). Hrsg. *Claudius Strube.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1997. 367 S.

Die philosophische Problemlage der (damaligen) Gegenwart sieht Heidegger (H.) durch zwei Tendenzen bestimmt: eine Tendenz zur philosophischen Anthropologie und eine zu einer Erneuerung der Metaphysik. Beide Tendenzen bedürfen seines Erachtens der Klärung. Die philosophische Anthropologie muß abgegrenzt werden gegen eine (noch so allgemeine) empirische Theorie über den Menschen; die Tendenz zur Metaphysik muß sich deren Möglichkeit vergewissern. Beide Tendenzen konvergieren insofern, als der Mensch das Wesen ist, das Weltanschauungen und metaphysische Systeme produziert; er ist das *animal metaphysicum.* Die Wurzel der Metaphysik ist also zugleich das Wesen des Menschen. Damit sind wir bei Kants berühmtem Satz, die Antwort auf die drei, die spezielle Metaphysik beschäftigenden Fragen (Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen?) enthalte zugleich die Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? M.a.W.: es ist zuerst zu klären, was die gegliederte Einheit einer endlichen Vernunft (= „Dasein") ausmache, bevor man fragen könne, wie sich diese im Menschen realisiere und was Metaphysik sein könne. Von diesem (aus dem etwa gleichzeitig verfaßten Buch „Kant und das Problem der Metaphysik" schon bekannten) Ansatz her wendet sich nun H. dem Denken des deutschen Idealismus zu, um zu sehen, ob das Denken der Gegenwart (und somit nicht zuletzt sein eigenes) jenem „standhalten" könne. Er behandelt die drei Klassiker Fichte, Schelling und Hegel in der üblichen, von Kroner und Hartmann geprägten Reihenfolge, die das jeweilige Spätwerk der beiden ersteren kaum beachtet.

Das Hauptgewicht der Vorlesung liegt in der Präsentation *Fichtes,* zu dem H. bei aller Unterschiedenheit eine gewisse Affinität mit seiner eigenen Daseinsanalytik feststellt. Als Text dient H. die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794. Deren drei „Grundsätze" werden detailliert interpretiert, allerdings nicht in philologisch-historischer Perspektive, sondern im Licht der in „Sein und Zeit" ausgearbeiteten „Seinsfrage": das Seiende trete bei Fichte auf als das Gewußte eines Wissens, als Gegenstand; das Sein als Vollzugsrealität des Wissens selbst.

Fichte geht von den jedermann bekannten und von niemand bezweifelten „logischen Gesetzen" aus. Obwohl sie aber *quoad nos* das Gewisseste sind, sind sie doch *quoad se* zurückzuführen auf und „abzuleiten" aus der Tathandlung des Setzens und des zu Setzenden, d. h. der Gegenständlichkeit. Die Logik ist also für Fichte (ebensowenig wie für H.) nicht die philosophische Fundamentalwissenschaft. Denn das Gewußte, dessen Form die Logik thematisiert, kann nicht sein ohne ein seiner selbst bewußtes Subjekt, das transzendentale „Ich". Dieses ist reine Tätigkeit, Akt, niemals ein Objekt, Vorhandenes; und doch hat es Sein, aber nicht in der Form des „ist", sondern des „bin". Fichte gehe es zwar um das systematische Ausmessen des apriori Gewußten, um ein System des Wissens; dennoch sieht H. bei ihm untergründig die Seinsfrage lebendig: einerseits in der Form der Frage nach dem Sein des Ich und andererseits in der Suche nach der ursprünglichen Wahrheit des Seins selbst, die Fichte freilich auf Gewißheit verenge. – Die drei Grundsätze (der Identität, des Nichtwiderspruchs, des Satzes vom Grund) entsprechen den Grundstrukturen des Gesetzten überhaupt: Identität mit sich selbst; Nicht-Identität mit dem Entgegengesetzten; teilweise Überschneidung und Unterscheidung (σύνθεσις καὶ διαίρεσις) zwischen Subjekt und Prädikat. Die je späteren Sätze setzen die früheren voraus, sind aus diesen aber nicht ableitbar: Negation und Grund sind gegenüber

der Identität neu. Dennoch: „Gleichursprünglichkeit" (72): „Das Entgegensetzen als ein solches, das Setzen im Wie des Entgegen, ... entspringt nicht aus dem Setzen, sondern ist mit diesem gleichursprünglich; es ist nicht aus einem früheren Setzen ableitbar." – Was aber für das Gesetzte gilt, gilt auch für das Setzen bzw. das Setzende. Identität z. B. gibt es nicht nur auf der objektiven Ebene, die der Satz „A=A" ausdrückt, sondern auch und primär auf der Ebene der vorobjektiv-akthaften Identität des Ich. Auch die (von der Identität umgriffene) Nicht-Identität ist dort, indem sich das Ich teils in der Reflexion selbst entgegensetzt, teils wesenhaft auf das Gegenständliche, das Nicht-Ich (H.: das Vorhandene) bezieht. H. interpretiert: „Ich setzt schlechthin ein Nicht-Ich = das Ich ist seinem ursprünglichen Wesen nach gegenstehenlassend" (78); zum Ich gehört ein Horizont von Gegenständlichkeit, den sich das Ich entgegenhält als Offenheit für Anderes. (H. deutet Fichte realistisch: Setzung des Nicht-Ich ist nicht Schaffen oder bloß Einbilden, sondern: „Das Ich verhält sich zu einem Spielraum von Gegenständlichkeit", damit es überhaupt Anderes und Gegebenes für es geben könne: 291). Dessen Gegenständlich*keit* aber (da hätten Kant und Fichte recht) läßt sich nicht aufklären durch den Hinweis auf Vorgänge im Gegenständlichen, sondern nur durch eine transzendentale Reflexion auf Subjektivität; m. a. W. das „Onto-logische" habe seine eigene Wahrheit, die die des Ontischen fundiere. „Umgekehrt: An der Problematik des Nicht-Ich lernen, was Frage nach Ich-heit besagt: auch hier nicht psychologisch-anthropologische Iche voraussetzen und ihr Gemeinsames abstrahieren, sondern im ursprgl. Ich-Sein dieses je eigene Ich-Sein in seinem Wesen ergreifen, auf der Tat ergreifen, im Wie seines Handelns." (78) – Als das Prinzip seiner Auslegung bekennt H.: Wir müssen „gerade in dem, was Fichte nicht eigens behandelt, worauf er gleichsam *nur auch* stößt, den wesentlichen Gehalt seines Philosophierens suchen" (82). Denn so, wie der deutsche Idealismus seine Problematik aufgefaßt habe, sei sie „nicht ursprünglich. Weder hinsichtlich der Seinsfrage noch hinsichtlich der Metaphysik des Daseins" (78). Alles stehe unter der Botmäßigkeit des Aufbaus eines auf Einstimmigkeit abgestimmten Systems, das ausgeht von der Selbstgewißheit des Ich-denke. Hinzu komme bei Fichte eine spezifische „Enge" des Ansatzes, im Vergleich mit Schelling oder gar Hegel, aber selbst mit Kant, dessen reiche Naturlehre bei Fichte ganz zum Nicht-Ich formalisiert und dessen „Kritik der Urteilskraft" nicht aufgegriffen werde. Auch übersehe Fichte, wie grundlegend das Ich selbst vom Seienden (dem „Nicht-Ich") „eingenommen" ist. Er nehme ja das Nicht-Ich immer als μὴ ὄν, als etwas, was eigentlich nicht sein sollte, ganz anders als H. es tat in seiner Lehre vom Geworfensein des Daseins in die Welt. Dennoch findet H. bei Fichte „wichtige Einblicke". Da sei zunächst die Abweisung des „Dogmatismus", d. h. des Irrwegs, Ontologisches durch Ontisches aufzuklären. Dann findet H. für seine eigene Auffassung des Daseins als reiner „Zeitlichkeit" (Bewegtheit) einen Vorläufer in Fichtes These, daß die Substanzialität des Ich in seinem „Wechsel" liege: zwischen der reinen, tätigen Selbstsetzung und der darin liegenden Setzung einer Entgegensetzung. Das schwingende, schwebende Verhältnis des Zwischen, die schwebende Einheit von Tun und Leiden mache die Substanz der Tathandlung aus.

Im Hinblick auf *Schelling* beschränkt sich H. auf wenige Hinweise. Schelling sei zunächst wie Fichte Ich-Philosoph gewesen, habe aber dann die Gegensatzstruktur des Ich in der Natur wiedergefunden, in die er (was H. „bedenklich" findet) das Ich sogar einordnet. Dann folge das Identitätssystem, das den Gegensatz überhaupt und zwischen Ich und Natur ausgleiche. Aber all das sei noch Vorbereitung, noch nicht Schellings „Eigenes". Worin dies bestehe, sagt H. nicht. Vermutlich denkt er aber an die Freiheitsschrift von 1809.

Hegel gehe schon von der absoluten Identität aus: sowohl das Ich wie die Natur sind Subjekt-Objekt. H. bespricht den Ansatz des Hegelschen Denkens in der „Differenzschrift" und in der „Jenenser Logik", die Idee der „Phänomenologie des Geistes" und das Problem des Anfangs der Wissenschaft aus der „Logik". Seine Auseinandersetzung mit Hegel ist von folgenden zwei Prinzipien geleitet: Erstens sei es nicht möglich, dem Standpunkt Hegels einen anderen Standpunkt entgegenzusetzen, da Hegel alle möglichen Gegensätze schon in seinem System aufgehoben habe, wohl aber sei es möglich, den Blick auf das von Hegel Übergangene zu richten: auf die Frage der Ermöglichung endlicher Subjektivität als solcher und d. h. auf die Seinsfrage. Zweitens: Obwohl es

heute keine „echten" Hegelianer mehr gebe, so gehöre Hegels Philosophie doch zu unserem Dasein, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. – Den Grundgegensatz seines eigenen Ansatzes zu dem Hegels sieht H. so: 1. Für Hegel müsse die Wahrheit Systemcharakter haben, weil Identität das Letzte sei; aber diese Identität ergebe sich aus der cartesischen Vorstellung von Gewißheit, die selbst zu hinterfragen sei (231); 2. Gegen Hegels Ansatz bei der unendlichen Idee setzt H. mit Kant die Endlichkeit des Daseins; dies aber in neuer Deutung, nicht einfach in einem Rückgang zu Kant, denn „Kant ist Hegel grundsätzlich nicht gewachsen" (209). 3. Für Hegel entspringt die Zeit aus der Ewigkeit, der reinen Gegenwart des Geistes; H. hingegen läßt umgekehrt die Idee der Ewigkeit aus der der Zeit hervorgehen, denn „Gegenwart" sei ein Zeitcharakter, der sich nicht absolut-setzen lasse; im übrigen „entstamme" schon die Idee des Absoluten als Subjekt-Objekt-Synthesis „der Endlichkeit als solcher" (212); auch fragt H.: „sind" wir denn wirklich so in der Ewigkeit wie in der Zeit? Hegels Argument, der Begriff der Zeit sei, wie jeder Begriff, etwas Ewiges, hält H. für sophistisch 8213). – Kant und Descartes sind in H.s Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus überall mit da. H. sieht Kant einerseits in der Linie von Descartes, andererseits reicher, freier, nicht so durchgängig auf Gewißheit gestimmt; die Idealisten aber griffen der Sache nach hinter Kant auf Descartes' Grundstellung zurück. Bei Hegel sehe man die Vollendung dieser Linie, und darüber hinaus, durch die Integration des Aristoteles, der ganzen abendländischen Philosophiegeschichte. Diese habe, wie Hegel richtig erkannt habe, ihre eigene innere Folgerichtigkeit: aus der Folge der Probleme müssen die einzelnen Positionen begriffen werden, nicht (nur? primär?) aus außerphilosophischen Motiven (wie aus religiösen oder gesellschaftlichen). Die „Problematik des deutschen Idealismus ist die innere Vollendung der abendländischen Metaphysik in sich selbst. Gerade weil in der abendländischen Metaphysik das Zentralproblem [wie ist Metaphysik, Seinsverständnis, nl. aus Zeitlichkeit, möglich] nicht zum Austrag kam, mußte sie *diese* Vollendung bei Hegel gewinnen" (333; cf 334; cf 262). Gegen die „Vollendung" setzt H. die „Wiederholung", die einer anderen Erfahrung der Geschichtlichkeit als der Hegelschen entspricht: 263. – Hegels Stellung zu Kant stehe in der „schärfsten Gegenstellung zur unsrigen" (260). Sie ist enthalten in dem Satz: das Endliche als solches zu erfassen, heiße, über das Endliche hinaus im Unendlichen zu sein. H. setzt dem entgegen: Das gilt nur, wenn man „sein" mit Bewußtsein gleichsetze, was aber verboten sei. Unser Wissen habe zwar etwas Unendliches, aber es bleibe das Wissen eines endlichen Seienden, das gerade in diesem Wissen seiner Endlichkeit gewahr werde (339f.).

Da H. in seiner Kant-Deutung der Einbildungskraft die zentrale Funktion unter den Vermögen des Subjekts zuerkannt hat, interessiert ihn die Stelle, die sie im Denken der Idealisten einnimmt. Sie werde von den Idealisten viel besprochen, aber im Wesen verschüttet. Die transzendentale Einbildungskraft sei bildend, insofern sie in einer apriorischen Synthesis Anschauung vor-bildend ermögliche (323, 326f.). In ihr liege der Ansatz zur Aufhellung der Endlichkeit, d. h. der Einheit von Spontaneität und Rezeptivität. Dieser Einheit war Fichte auf der Spur, wenn er festhielt, daß etwas „gegeben" nur sein könne als Widerstand gegen ein Streben. Daß er dieses Streben freilich als Streben nach seiner eigenen inneren Unendlichkeit, weg von der Endlichkeit, deutet, ist eine andere Sache. Für H. kann nur von der Einbildungskraft her aufgeklärt werden, was Bewußtsein ist; von ihrer Zeitlichkeit her werde aber alle angebliche Absolutheit des Bewußtseins und Ich erschüttert (302, 323, 339). Bei Hegel fänden sich „Sätze über die Einbildungskraft, die ich selbst aus Hegel abgeschrieben haben könnte! Und doch gerade hier die Stelle, an der der schärfste Gegensatz deutlich wird" (200): „Hegel sieht und würdigt die transzendentale Einbildungskraft, weil Erscheinung des Absoluten als Identität. Synthesis, *Unendlichkeit. Wir* finden und würdigen die Einbildungskraft, weil Ansatz zur Aufhellung der Endlichkeit." (262)

Was will H., wenn er Fichte und Hegel interpretiert? Sein Standpunkt ist dabei der von „Sein und Zeit" und von „Kant und das Problem der Metaphysik". Daß sich dieser Standpunkt in der Auseinandersetzung mit den Idealisten modifizieren würde, kann ich nicht erkennen, höchstens wird das Problem der Metaphysik überhaupt und der Einheit ihrer Geschichte deutlicher akzentuiert. H. will vielmehr in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Fortführung Kants, die diametral seiner eigenen relecture, die ganz auf

„Endlichkeit" geht, entgegensteht, die Solidität seiner Art der „Seinsfrage" erproben. Darin liegt indirekt eine letzte Zurückweisung des Neukantianismus, den H. durch Hegelsche Prämissen bestimmt sieht (201). Die Deutung Fichtes steht im Werk H.s wohl allein, während später Schelling und Hegel noch mehrfach aufgegriffen werden.

Der Text gibt Einblick in eine Vorlesung, der sicher nicht leicht zu folgen war, besonders im Teil über Fichte. Denn dort gehen zwei Dinge, nämlich die objektive Auslegung und die Interpretation auf das Problem von „Sein und Zeit" hin, oft sehr durcheinander. Im Anhang findet man eine Mitschrift aus einer zweiten Vorlesung des SS 1929: Eine „Einführung in das akademische Studium", die ihren Ausgang nimmt bei Platons „Höhlengleichnis". – Die Edition bietet den „Stoff" der Vorlesung in drei literarischen Formen: Sie gibt H.s Vorlesungsmanuskript wieder, außerdem Einzelblätter mit Notizen H.s, die dem Manuskript beigelegen haben und schließlich Ausschnitte aus Mit- bzw. Nachschriften, wo deren Inhalt z. T. über die Vorlage H.s hinausging. Der Herausgeber hat also darauf verzichtet, aus allen drei Quellen einen flüssig lesbaren und möglichst komprehensiven Text zu bauen. Wenngleich dabei die Verständlichkeit des eigentlichen Texts etwas gelitten hat, der gelegentlich nur unvollständige Sätze oder Stichworte enthält, ist diese Entscheidung wohl unter quellenkritischer Hinsicht gerechtfertigt. – Obwohl diese Vorlesung m. E. nicht zu den wichtigsten H.s zu zählen ist, gibt sie doch einen Eindruck von seiner ersten Begegnung mit der Welt Fichtes und Hegels.

G. Haeffner S. J.

2. Systematische Philosophie

Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Hrsg. *Herbert Stachowiak.* – Bd. V: *Pragmatische Tendenzen in der Wissenschaftstheorie.* Hrsg. *Herbert Stachowiak.* Hamburg: Meiner 1995. XXXIX/482 S. u. ein mehrseitiges Schaubild.

Es ist erfreulich, wenn ein großes mehrbändiges Projekt wie in diesem Fall in relativ kurzer Zeit zum Abschluß gelangt. Der vorliegende 5. Bd. stellt wissenschaftstheoretische Entwürfe vor, die pragmatisch genannt werden können. Zu Beginn der Einleitung wagt der Hrsg. ein Schaubild, in dem er einen Stammbaum von Aristoteles bis zu den heutigen Wissenschaftstheorien aufstellt. Dabei sieht er heute vor allem vier Richtungen: vor allem den von Quine herkommenden „Neopragmatismus", dem der „Neue Strukturalismus" (Stegmüller-Schule) nahesteht, sowie den Konstruktivismus (Erlanger Schule) und die „Wissenschafts- und Theoriendynamik". Ferner wird im ganzen Buch der Begriff „Epistemologie" mehr oder weniger mit Wissenschaftstheorie gleichgesetzt. In der Einleitung vertritt der Hrsg. die These, es müsse künftig ein transzendentales Meta-Apriori geben, das etwas vage in Richtung auf kollegiale Entscheidungsreflexion und gesamtgesellschaftliche Verantwortung hin formuliert wird. Es geht dem Hrsg. um eine humane Praxis, zu der die pragmatische Vernunft den Weg eröffnen soll. (Müßte dem nicht doch zuerst eine noch gründlichere Besinnung auf den Status der Wissenschaft, vornehmlich der Naturwissenschaft innerhalb des Ganzen der Erkenntnis vorausgehen?)

Der Erste Teil behandelt unter dem Titel „Pragmatologische Orientierungen" einige grundsätzliche Überlegungen zur Wissenschaft, während im Zweiten Teil einige Wissenschaftstheorien vorgestellt werden. Der abschließende Teil widmet sich vor allem dem Problem der Erklärung. Im ersten (englischen) Beitrag setzt sich *W. Callebaut* im wesentlichen mit der Auffassung von Thomas Kuhn auseinander, dessen wissenschaftstheoretische Auffassung er einer Revision unterziehen möchte. Er verwirft die hierarchische Wissenschaftsauffassung und sieht in der methodologischen Inkommensurabilität das Hauptproblem. *I. Niiniluoto* stellt auf englisch die Frage nach dem Fortschritt in der Wissenschaft. Zu diesem Zweck wird zunächst der Begriff des Fortschritts in verschiedener Hinsicht analysiert. Darauf folgt eine Übersicht über verschiedene heutige wissenschaftstheoretische Formen des Realismus und Antirealismus. Die verschiedenen Richtungen scheinen alle nicht zu überzeugen; realistische wie nichtrealistische Auffassungen stoßen auf Probleme. Darum will der Autor wissenschaftlichen Fortschritt in

entscheidungstheoretischen Termini formalisierter Art darstellen, er sucht einen pragmatischen Kalkül für wissenschaftlichen Fortschritt zu entwerfen. Der Erfolg einer Theorie bedeute ihre Wahrheitsnähe. *P. Feyerabend* stellt in seinem englischen Essay auf Grund historisch-systematischer Überlegungen den weitverbreiteten alleinigen Wahrheits- und Realitätsanspruch der modernen Wissenschaft in Frage. Die wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit könne diesen Anspruch nicht legitimieren. Dabei betont er jedoch zugleich, daß er damit keineswegs die Wahrheit und Realität dieser Wissenschaft grundsätzlich bestreite; es gehe ihm nur darum zu zeigen, daß die Objekte der Wissenschaft nicht das einzig Reale darstellten. *P. Kondylis* analysiert in einem relativ kurzen Beitrag, der auf Anmerkungen und Literatur verzichtet, die Beziehungen zwischen Wissenschaft, Macht und Entscheidung. Er unternimmt den Versuch einer Synthese zwischen einer historisch relativierenden objektiven Betrachtung der Wissenschaft, die alles von den Beziehungen zwischen den Machtansprüchen der Wissenschaftler und der jeweiligen Situation erklärt, und der zugleich notwendigen wissenschaftsinternen Notwendigkeit, an einer der subjektiven Willkür entzogenen Objektivität festzuhalten. Ob man diese Synthese in einem „höheren Pragmatismus" (vgl. 101) wirklich durchhalten kann, scheint dem Rez. allerdings fraglich.

Der Zweite Teil beginnt mit der englischen Darstellung und Kritik der Wissenschaftstheorie von Lakatos aus der Feder von *N. Koertge*. Lakatos will die Schwächen von Poppers Falsifikationismus durch eine Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme verbessern. Außerdem erarbeitet er eine Geschichte der Naturwissenschaft und ihrer rationalen Rekonstruktionen, da er die These vertritt, daß Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte miteinander verknüpft werden müssen. Ferner vertritt Lakatos die Unterscheidung zwischen einer internen, d. h. an den Normen der betreffenden Wissenschaft orientierten, und einer externen Geschichte einer Wissenschaft. Es sei die Methodologie zu bevorzugen, die sich in verschiedenen Bereichen als erfolgreicher erweist. Eine wichtige Rolle spielten für Lakatos ferner heuristische Prinzipien und die nicht ganz klare Forderung nach etwas Neuem. Viel kritisiert worden sei die These, daß die zentralen methodologischen Prinzipien sich nicht veränderten. Insgesamt sei die Theorie von Lakatos aber zu schwach als Leitfaden für wissenschaftliche Forschung. *P. Gochet* referiert gleichfalls auf englisch die Epistemologie Quines. Dabei wird Quine äußerst wohlwollend dargestellt; die eigentliche Kritik an Quines Position bringt erst der nachfolgende Beitrag. Der Schlüssel zum Verständnis Quines sei dessen Holismus. Quine halte aber zugleich an empirisch verifizierbaren Aussagen fest. Aus dem Holismus ergebe sich die Unterbestimmung wissenschaftlicher Theorien. Die Wahrheitsauffassung Quines bestehe aus einer Kombination zwischen Tarskis semantischer Wahrheitstheorie und Ramseys Redundanztheorie. Obwohl eine ganze Reihe verschiedener Aspekte von Quines Theorie beleuchtet werden, geht der Autor leider nicht darauf ein, wie sich Quines These von der radikalen Unbestimmtheit der Übersetzung mit seinem epistemologischen Naturalismus vereinbaren läßt, was dem Rez. nach wie vor schleierhaft ist. Das berühmte „gavagai" kommt in Gochets Beitrag eigenartigerweise nicht vor. Um dem Vorwurf des kulturellen Relativismus zu entgehen, plädiere Quine dafür, daß der Physikalismus die kanonische Notation für die Realität liefere. Erst *D. Koppelberg* geht auf die Diskussion ein, die Quines Auffassung innerhalb der empiristischen Tradition hervorgerufen hat. Er beginnt damit, daß Quine heute als Vertreter des analytischen Neopragmatismus betrachtet werde, obwohl er selbst mit dieser Klassifizierung wenig anfangen könne. Dann geht es um Quines Abkehr von bestimmten Positionen des Logischen Empirismus wie der Unterscheidung von analytisch und synthetisch und um die genauere Präzisierung seines Physikalismus und Rortys Kritik daran. Als interessante Variante des Quineschen Holismus erweise sich die Philosophie Morton Whites. Der folgende, gleichfalls englische Beitrag von *T. Airaksinen* skizziert auf englisch die pragmatische Epistemologie Reschers. Zwar verwirft Rescher den erfolgsorientierten Pragmatismus, aber er vertritt einen methodologischen Pragmatismus. Es gibt keinen direkten Wahrheitstest, da jede Beschreibung bereits Allgemeines enthält. Wir müssen bestimmte metaphysische Grundannahmen machen, die uns erlauben, induktiv vorzugehen und den Erfolg unserer Methoden als Kriterium anzusehen. Sodann referiert der Autor die Kohärenztheorie der Wahrheit in der von Rescher entwickelten

Form. *W. Balzer* u. *J. D. Sneed* stellen die von Stegmüller, Moulines und ihnen entwickelte Wissenschaftstheorie dar, die sie als neuen Strukturalismus bezeichnen. Dabei wird zunächst die Statik der wissenschaftlichen Theorien dargelegt: Die Analyse der Modelle und ihrer Verbindungen führt schließlich zu den Struktur-Komplexen. Als zweites ist das Verhältnis der Theorie zu ihrer Anwendung zu klären. Und schließlich wird auf Kuhns Thesen mit einer Theoriendynamik geantwortet, bei der normalwissenschaftliche und revolutionäre Übergänge voneinander zu unterscheiden sind. Durch diese Theorie kann man nach Meinung ihrer Autoren auch zumindest näherungsweise für inkommensurabel erachtete Theorien miteinander in Beziehung setzen. Einen weiteren wissenschaftstheoretischen Entwurf stellt im folgenden *H. Lauener* vor, der seine Theorie eine offene Transzendentalphilosophie nennt. In einer Modifizierung des Kantischen Ansatzes soll die transzendentale Argumentation auf praktische Rechtfertigungen beschränkt werden. Sodann setzt sich der Autor kritisch mit Quine auseinander und spricht sich schließlich dafür aus, den praktischen Erfolg zum Wahrheitskriterium der Theorien zu machen, wobei Erfolg nicht deskriptiv, sondern normativ verstanden werden soll. Über die hierzu nötigen Normen solle man sich konventionell einigen. Der Autor möchte verschiedene Ontologien gelten lassen und muß darum auch bei den höchsten Werten der Moral mit „unschlichtbaren Konflikten" rechnen. Wir müßten dann „eine Pluralität von rivalisierenden Systemen" (247) zulassen, wofür ein Toleranzprinzip nötig sei, für das man notfalls eben kämpfen müsse. Aber so grundlegende Streitfälle kämen, meint der Autor arg optimistisch, kaum je vor. Als letzten wissenschaftstheoretischen Entwurf präsentiert uns der Hrsg. *H. Stachowiak* seinen systematischen Neopragmatismus. Er beginnt mit ganz generellen Überlegungen über den Menschen und die Kultur, gelangt zu einer Systematisierung der Wissenschaften, für die er, wie er es gerne tut, ein Schaubild entwirft, und setzt sich dann mit den triadischen Konzeptionen von Peirce und Popper sowie mit einer Reihe anderer Autoren auseinander, um so eine triadische Ontologie zu entwickeln, die Wuchterls Operativer Phänomenologie nahestehe. Es folgen ein paar interessante Bemerkungen zum Thema des Ganz Anderen oder Absoluten, demgegenüber wir zwar zur „Agnosie im sokratischen Sinne verurteilt" seien, das aber doch die „Richtschnur unseres, wenn auch nur relativen, Erkenntnisfortschritts" bleibe, wobei die dazu führende Leitidee die Liebe sei (289). Die Charakterisierung der Erkenntnis als Prozeß führt zu ethischen Überlegungen, denn die Ziele der Forschung müßten „mit der Grundeinstellung eines pragmatischen Humanismus wenigstens kompatibel" (292) sein. Die weiteren Darlegungen kreisen über die Grenzen des Verfügbaren und den Sinn des Menschen und seines Lebens: Aus vielfältigen Fragwürdigkeiten hätten die Denker herausgeführt, die eine neue Verantwortung und neuen Sinn lehrten, „gar an Gott als den Sinngrund unseres Lebens und unserer Hoffnung erinnernd. Hierin fließen für den Systematischen Neopragmatismus viele Ströme der Sinngebung und der inneren Erleuchtung zusammen aus Quellen, die rationale Weltsicht mit mystischer Weisheit und einer nie versiegenden Gnadenhoffnung verbinden – zu ungebrochenem Tun!" (298)

Der Dritte Teil beginnt mit einem englischen Essay von *N. Cartwright* über Naturgesetzlichkeit. Es geht der Autorin darum, gegen die empirische Annahme allgemeiner Gleichförmigkeit in der Natur den abstrakten Charakter der Naturgesetze herauszuarbeiten. Als Beispiel wird das ökonomische Gesetz von Angebot und Nachfrage analysiert. Hier zeigt sich das Problem der Identifikation der empirischen Daten mit den Kurven von Angebot und Nachfrage. Dies gelingt nur, wenn die Gleichungen für alle Mechanismen erfüllt sind. Eine Theorie beschreibe nicht Gleichförmigkeit, sondern bestimmte Fähigkeit (capacities) und deren Wirken. *G. Schurz* geht es um eine pragmatische Verbesserung des deduktiv-nomologischen Erklärungsmodells. Zunächst verteidigt er seine Diss. gegen Lenks Einwände durch die Unterscheidung von Kontextabhängigkeit und Pragmatik. Sodann versucht er, das Hempel-Oppenheimsche Modell zu präzisieren und dabei die Frage nach dem Kontext einzubeziehen, um so zur Formel einer dynamisch kontextbezogenen deduktiv-nomologischen Erklärung und Begründung zu gelangen. *H. Lenk* u. *M. Maring* untersuchen die Vorgehensweise der Sozialwissenschaften. Die klassische Erklärungskonzeption sei epistemisch-pragmatisch zu relativieren. In den Sozialwissenschaften sind Quasigesetze unvermeidbar. Besonders

wichtig sind hier auch Handlungserklärungen, wobei sich Handlungs- und Strukturaspekt ergänzen. Außerdem ist die Reflexivität in Rechnung zu stellen, die einer der Gründe für die besondere Verantwortung des Sozialwissenschaftlers ist. Wie es sich mit Verursachung und Intentionalität in der Geschichte verhält, untersucht *R. Martin* in seinem englischen Beitrag. Zuerst wird das Standard-Schema intentionalistischer Erklärungen vorgelegt, sodann wird Whites Kausaltheorie diskutiert. Es komme darauf an, einen umfassenden Kausalbegriff für historische Erklärungen zu finden. Der Autor konstatiert drei Verursachensmodelle und diskutiert abschließend Collingwoods Idee von der Rolle der Gedanken und Überzeugungen der historischen Akteure. Der letzte Beitrag von *L.-M. Alisch* befaßt sich mit technologischen Theorien. Nach einem kurzen philosophiegeschichtlichen Streifzug wird an J. St. Mills Logik der Praxis angeknüpft, um dann auf die heutige Problemlage zu sprechen zu kommen. Ausgehend von Ansätzen, die Stachowiak, Balzer, Sneed u. a. lieferten, entwickelt der Autor die verschiedenen Aspekte, die für eine technologische Theorie relevant sind.

Wie in jedem vorhergehenden Band schließen ein ausführliches Namens- und Sachverzeichnis sowie eine Kurzdarstellung der verschiedenen Autoren den informativen Band ab. Zum Abschluß des Gesamtwerkes darf gesagt werden, daß mit den fünf Bänden eine äußerst vielseitige informative Darstellung der unterschiedlichsten Autoren und Themen vorliegt, die sich unter dem Titel „Pragmatik" vereinigen lassen. Der Leser wird dieses Werk mit großem Gewinn konsultieren. Aber es ist doch zu fragen, ob der Begriff der Pragmatik nicht zu sehr ausgeweitet wird und so jede präzise Bedeutung zu verlieren droht. So wie es in bestimmten Kreisen der analytischen Philosophie die Tendenz gibt, möglichst vieles unter der eigenen Flagge segeln zu lassen, könnte auch hier die Gefahr bestehen, die Pragmatik dadurch hochzustilisieren, daß man alle wichtigen heutigen philosophischen Richtungen unter ihr vereinnahmt. H. Schöndorf S. J.

Rapp, Christof, *Identität, Persistenz und Substantialität.* Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz (Symposion 103). Freiburg/München: Alber 1995. 513 S.

Namen wie Peter Geach, Saul Kripke, Hilary Putnam, Peter Strawson und David Wiggins stehen für eine Renaissance des Aristotelischen Realismus in der angelsächsischen Philosophie der letzten vierzig Jahre; nach dem auf den Wiener Kreis zurückgehenden radikalen Nominalismus, für den hier Willard Van Orman Quine stehen mag, sind Begriffe wie Substanz, Essenz, Identität und Notwendigkeit in der sprachanalytischen Philosophie wieder hoffähig. R.s Arbeit ist den Autoren dieses neueren Aristotelismus ebenso wie Aristoteles selbst verpflichtet. Sie versteht sich aber nicht als philosophiehistorische, sondern als systematische Untersuchung. Dieser Anspruch ist voll gerechtfertigt; die Arbeit beeindruckt durch ihre Phänomennähe, die vor allem auf den zahlreichen dem Alltag entnommenen Beispielen beruht; durch die Klarheit der Sprache; durch die sich auf das Wesentliche beschränkenden Referate der kritisierten Positionen und nicht zuletzt durch die systematische Geschlossenheit.

Anliegen und Position der Arbeit innerhalb des gegenwärtigen Aristotelismus werden durch eine Kritik an der von Kripke und Putnam entwickelten „Neuen Referenztheorie" skizziert. Beide Autoren wenden sich gegen die von Frege und Russell entwickelte Kennzeichnungstheorie, wodurch ein Eigenname (Kolumbus) sich mittels des Fregeschen Sinns, also einer Kennzeichnung (der Mann, der Amerika entdeckte) auf den mit ihm gemeinten Gegenstand bezieht. Dagegen haben nach Kripke Eigennamen gar keinen Sinn, sondern nur Referenz oder Bezug, der in einem Akt der Taufe durch einen hinweisenden Gestus gestiftet und dann über Generationen weiter überliefert wird; entsprechend sind die Terme zu verstehen, die natürliche Arten wie Gold oder Wasser bezeichnen; in beiden Fällen handelt es sich um „starre Designatoren". R. spricht Kripkes Kritik an der klassischen Referenztheorie nicht jede Berechtigung ab, hält sie aber für zu radikal. Kripke betone zu Recht, daß der Bezug von Eigennamen nicht ausschließlich von Kennzeichnungen bestimmt wird; damit habe er jedoch nicht gezeigt, daß Eigennamen überhaupt keinen Sinn hätten; in keinem Fall könne ein Wort allein ohne ein mit ihm verbundenes minimales Wissen auf einen Gegenstand Bezug nehmen. Den wichtig-

sten Beitrag der Neuen Referenztheorie sieht R. in der Kritik des nominalistischen Dogmas, die Dinge der Außenwelt seien uns nur in der Form unserer sprachlichen Beschreibungen und Kennzeichnungen zugänglich. R.s zwischen der klassischen und der Neuen Referenztheorie vermittelnde These, welche der Intention des Aristoteles entsprechen will, lautet: Referenz ist ohne einfache Artbegriffe, die auf ein Individuum für die gesamte Dauer von dessen Existenz zutreffen, nicht möglich; in diesem Sinn haben, gegen Kripke, Eigennamen eine Intension. Diese Artbegriffe können ihre Bedeutung jedoch, und hier ist die Neue Referenztheorie im Recht, nicht durch eine bloße Konvention, sondern allein dadurch erhalten, daß wir wenigstens ein wirkliches Exemplar dieser Art vor uns haben. Die Artbegriffe geben das Aristotelische *eidos* wieder; R. vertritt also einen *realistischen* Konzeptualismus.

Ein zweiter Anknüpfungspunkt, bei dem es weniger um die Sache als um die Methode geht, ist Strawsons Unterscheidung zwischen deskriptiver und revisionärer Metaphysik. Deskriptive Metaphysik geht aus von der Art und Weise, wie wir uns im alltäglichen Sprechen auf Gegenstände beziehen, wogegen die revisionäre Metaphysik autoritativ neue Strukturen gegen die alltägliche Praxis einzuführen versucht. Die deskriptive Metaphysik zeigt, daß wir uns auf Entitäten beziehen, die einen Anfang und ein Ende in der Zeit haben und zwischen diesen beiden Punkten ihre Identität bewahren. R. zeigt, daß die Metaphysikkritik sich in erster Linie gegen Formen der revisionären Metaphysik richtet; folglich kann ihr entgehen, wer sich für den deskriptiven Ansatz entscheidet. R. möchte sich aber nicht auf die Untersuchung des tatsächlichen Wortgebrauchs beschränken. Er plädiert vielmehr, in Weiterführung der deskriptiven, für eine „kriteriologische" Metaphysik, wie sie vor allem von Aristoteles entwickelt worden sei: Es komme darauf an, die im tatsächlichen Sprachgebrauch beobachteten Strukturen auf allgemeine Prinzipien und Kriterien zurückzuführen. Wenn das deskriptive Verfahren etwa feststelle, daß im normalen Sprachgebrauch die oben charakterisierten Entitäten als grundlegend betrachtet werden, dann sei es Aufgabe des Metaphysikers, diejenigen Kriterien zu finden, auf denen diese Bevorzugung beruht.

Mit Strawson teilt R. die deskriptive These, daß die Einzeldinge für das Begriffssystem unserer Alltagssprache grundlegend sind. Sein über die Deskription hinausführender Schritt besteht darin, daß diese Einzeldinge als erste Substanzen im Sinn der Aristotelischen Kategorienschrift verstanden werden müssen, d. h. als Individuen, von denen ein sortaler Term (Mensch, Pferd usw.: die Artbestimmung oder zweite Substanz der Kategorienschrift) ausgesagt werden kann. „Die verschiedenen Aspekte unseres Umgangs mit Einzeldingen", so die These des Buches, „haben zur Voraussetzung, daß wir das gegebene Einzelding im Prinzip als ein Exemplar einer allgemeinen Art verstehen können" (426). Diese Abhängigkeit der Einzeldinge von sortalen Termen wird für verschiedene Operationen gezeigt: Wo immer wir Gegenstände zählen, ist ein sortaler Term vorausgesetzt, unter den diese Gegenstände fallen. Wo immer wir von einem *einzelnen* Gegenstand sprechen, können wir auf einen sortalen Term schließen, unter den dieser Gegenstand fällt, weil nur sortale Terme über ein Individuationsprinzip verfügen, das uns sagt, was als ein einzelner Gegenstand zählt. Das Phänomen der Individualität ist nur im Hinblick auf sortale Terme bestimmbar; individuell „ist die Instanz eines sortalen Terms, die nicht selbst noch einmal instantiiert werden kann" (426). Bei jeder Existenzaussage können wir fragen, was da existiert, und wir erhalten als Antwort in jedem Fall einen sortalen Term. Voraussetzung für jedes sinnvolle Identitätsurteil ist, daß wir den Ausdruck ‚der/die/dasselbe' durch einen sortalen Term ergänzen können. Ebenso ist jeder identifizierbare Gegenstand und jede identifizierende Bezugnahme auf einen Gegenstand auf einen sortalen Term zurückzuführen, der dieser Identifizierung zugrundeliegt. – Diese These der „Sortaldependenz" wird für die verschiedenen hier genannten Operationen in detaillierten Analysen der normalen Sprache mit einer Vielzahl von Unterscheidungen und in kritischer Auseinandersetzung mit der einschlägigen philosophischen Literatur entwickelt.

Innerhalb des systematischen Aufbaus und der an Sachfragen orientierten Darlegung sind drei Abschnitte der Aristoteles-Interpretation und deren Kontroversen gewidmet. In „Aristoteles (I): Numerische Einheit und spezifische Identität" (109–151) wendet R. sich zunächst gegen den Vorwurf, Aristoteles' analoge Behandlung von Einheit und

Identität beruhe auf einer Verwechslung; Aristoteles führe vielmehr Identität in der Regel auf eine der verschiedenen Formen der Einheit zurück. Im Mittelpunkt jeder Identitätsbehauptung stehe eine Art, die durch ein *ti en einai* bestimmt ist; verliere ein Gegenstand diese Bestimmtheit, könne er nicht mehr derselbe sein. Das numerisch Eine sehe Aristoteles als die konkrete und kontingente Instanz einer spezifischen Einheit an, wobei mit dem jeweiligen *eidos* – anders als bei anderen Universalien – schon bestimmt sei, was es heißt, eine einzelne Instanz dieser Einheit zu sein. „Aristoteles (II): Existenz und Klassifizierung" (304–336) geht aus von einem Existenzbegriff, den R. vorher in der Auseinandersetzung mit Frege erarbeitet hat. Danach ist „existieren" ein „Formwort" oder „nicht reales Prädikat". „Daß Fs existieren, heißt, daß einige Gegenstände des Bereichs G, der als Gattung von F einen Bereich von Gegenständen bestimmt, zu denen zu gehören eine notwendige Bedingung für die Existenz von Gegenständen der Art F ist, zu Recht als Fs klassifiziert werden können" (304). Ein Beispiel: ‚Es gibt elektrisch betriebene Sportwagen' ist zu analysieren als ‚Einige Fahrzeuge (G) sind elektrisch betriebene Sportwagen (F)'. Wenn wir mit den Untersuchungen von Charles Kahn davon ausgehen, daß in der Geschichte der griechischen Sprache der existentiale Gebrauch von *estin* aus dem kopulativen entstanden ist, dann war, so R., der dargestellte Zusammenhang von Existenzbehauptung mit der Prädizierung sortaler Terme eine für die Entwicklung der griechischen Ontologie selbstverständliche Voraussetzung. ‚Existieren' bedeute bei Aristoteles, daß eine an sich unbestimmte *hule* durch eine substantiale Bestimmtheit, das *eidos,* zu einem *tode ti* bestimmt ist. Diese Interpretation führt vor allem dann zur These von ‚existieren' als Formwort, wenn wir die Gattung als *hule* verstehen, denn dann ist der Artbegriff, von dessen Exemplaren die Existenz behauptet wird, auf die ihm gegenüber unbestimmte Gattung zu beziehen, „um von einigen unter diese Gattung fallenden Gegenständen den Artbegriff klassifizierend zu prädizieren" (319). „Aristoteles (III): Kriterien der Substantialität" (433–453) konstruiert eine durch die Sache bedingte Entwicklung des Substanzbegriffs von der Kategorienschrift, wo die Substantialität auf ein Subjekt als Erste und ein Prädikat als Zweite Substanz verteilt ist, zum Buch Zeta der *Metaphysik,* das die Substantialität dem *ti en einai* zuspricht: Das *ti en einai* sei das der Definition nach ausgesagte *eidos* der Kategorienschrift; es gebe folglich an, als was ein Gegenstand „an sich" *(kath' hauto)* angesprochen wird. Die in der Aristoteles-Literatur diskutierte Frage, ob das *eidos* allgemein oder einzeln sei, löst R. durch die Unterscheidung zwischen dem klassifizierenden und dem individuierenden oder identifizierenden Gebrauch eines sortalen Terms: Im klassifizierenden Gebrauch diene der Term lediglich der qualitativen Bestimmung; dagegen beziehe er sich in der individuierenden und identifizierenden Verwendung auf das *eidos enon,* aus dem, zusammen mit dem dadurch Bestimmten, die konkrete Substanz besteht.

Die Bedeutung von R.s Buch sehe ich darin, daß es, die Intentionen des Aristoteles und des späten Wittgenstein miteinander verbindend, in überzeugenden Analysen die der Alltagssprache zugrundeliegende Ontologie systematisch rekonstruiert.

F. Ricken S. J.

Handbook Phenomenology and Cognitive Science. Hgg. *Elisabeth Baumgartner, Wilhelm Baumgartner, Bojan Borstner, Matjaz Potrč, John Shawe-Taylor, Elizabeth Valentine.* Dettelbach: Röll 1996. 390 S.

0. Dieses Buch überrascht seine Leser/innen in mehrfacher Weise. Zunächst durch einige Äußerlichkeiten: Gesetzt in augenfreundlichem Großdruck auf schwerem Papier in Atlantenformat, sind die Seiten nur jeweils auf der Innenspalte mit Text bedruckt; die Außenspalte enthält (neben allfälligen Abbildungen zum Text und viel Platz für Notizen) köstliche Cartoons von Edo Podreka, die sich neben ihrer zeichnerischen Brillanz auch durch großes sachliches Verständnis für den Text auszeichnen; unter den in wachsender Anzahl verfügbaren Philosophie-Comics gehören sie mit Sicherheit zu den besten. Irritierend wird für viele weiters sein, daß man über die Identität der 24 slowenischen, österreichischen, italienischen, deutschen und englischen Autor(inn)en nichts erfährt, außer daß es „students as well as teachers and researchers of all ages/stages" seien (es handelt sich um einen Großteil der professionellen Philosoph[inn]en und ei-

nige Psychologen an den Universitäten Maribor und Ljubljana sowie einige ausländische Kolleg[inn]en mit den Schwerpunkten Würzburg und London; einige Beiträge stammen tatsächlich von relativ jungen Autoren). Das Buch faßt die Resultate eines interdisziplinären *Tempus*-Projekts der EU zur Förderung der akademischen Forschung und Lehre in den ehemaligen Oststaaten zusammen. Den folgenden Bemerkungen zu den einzelnen Beiträgen sind kritische Wertungen (aus Übersichtlichkeitsgründen) mitunter gleich beigefügt.

1. Der erste Abschnitt „Phenomenology: history and basic concepts" bringt neun primär historische Arbeiten, von denen fünf einige Grundpositionen Brentanos in Erinnerung rufen: Brentanos Wissenschaftsauffassung und seine Deutung der Natur des Mentalen *(W. Baumgartner)*, die sogenannte Intentionalitätsthese und ihre Vor- und Nachgeschichte *(E. Baumgartner)*, Brentanos „Logikreform" (eine Variante der traditionellen Syllogistik unter Reduktion aller kategorischen Aussagen auf positive und negative Existenzurteile – gegen die aufkommende moderne Logik hat Brentano polemisiert) *(F. Jerman)*, seine evidentialistische Ethik *(W. Baumgartner)* und seine These der Inexaktheit der Gesetze der empirischen („genetischen") Psychologie *(B. Žalec)*. Zwei Beiträge *(S. Cattaruzza Derossi, P. Bozzi)* befassen sich – in Anschluß an das Werk des Meinong-Schülers und Gestalttheoretikers Vittorio Benussi – mit psychologischen Fragen der Gestaltwahrnehmung, einer mit der Analyse von Abschnitt 2 der VI. Logischen Untersuchung von Husserl in Hinblick auf das Verhältnis von sinnlicher Anschauung und „kategorialer Anschauung", d. h. mit der Frage, wie unsere Gewißheit zustandekommt, daß wir dasselbe Objekt meinen und wahrnehmen können *(B. Kante)*, und ein Beitrag schließlich bringt eine kritische Analyse von Thomas von Aquins intellectus agens-Konzeption und Abstraktionstheorie *(B. Borstner)*. – Bei aller Anerkennung der Qualität einiger dieser Beiträge: „Grundbegriffe der Phänomenologie" vermitteln die teils sehr speziellen historischen Arbeiten in diesem Abschnitt nicht, und eine über die reine Terminologiegeschichte bis Brentano hinausgehende Definition von „Phänomenologie" sucht man ebenso vergeblich wie Definitionen der Grundanliegen und Grundbegriffe phänomenologischen Philosophierens. Ausgegangen wird offenkundig von der Gleichsetzung von „Phänomenologie" mit „Brentanos Phänomenologie" (23 Mitte), d. h. mit seiner Auffassung „deskriptiver Psychologie" als apriorischer Wissenschaft von den introspektiv faßbaren mentalen Phänomenen, die gleichzeitig die Grundlagenwissenschaft für alle anderen Wissenschaften bildet, insofern sie ihr allgemeinstes begriffliches Instrumentarium bereitstellt. Daß diese Gleichsetzung sachlich aber problematisch ist und Mißverständnisse begünstigt, zeigt sich schon in Brentanos Umgang mit dem Terminus: während er 1888/89 „deskriptive Psychologie" und „beschreibende Phänomenologie" zumindest im Titel (nirgends im Text) einer Vorlesung gleichsetzte, setzte er sich später, als der Terminus von Husserl besetzt war, davon ab.

2. Mehr an Grundbegriffen von Husserls Phänomenologie findet man im ersten Artikel des zweiten Abschnitts („Cognitive science: history and basic paradigms") (132 ff.); ansonsten faßt *E. Valentine* darin drei grundlegende Auffassungen von Psychologie und die ihnen entsprechenden Methodologien (introspektiv-hermeneutisch, behavioristisch und neurophysiologisch) zusammen und skizziert, wie durch die Verbindung der behavioristischen Grundauffassung mit der Idee informationsverarbeitender, computersimulierbarer Systeme das interdisziplinäre Projekt der Cognitive Science(s) [CS] entstand. Daß die Phänomenologie mit der ersten, introspektiv-hermeneutischen Richtung assoziiert ist, umreißt die Grundspannung zur CS. In einer erfreulich untechnischen Einführung in verschiedene Ansätze der mathematischen Modellierung einfacher Lernprozesse (klassische Komplexitätstheorie, Modell des „wahrscheinlich annähernd korrekten Lernens", neuronale Netze) bietet *J. Shawe-Taylor* u. a. einen Vorschlag zur Explikation des Einfachheitskriteriums für Hypothesen. Begrifflich unzulänglich ist dagegen das dualistische Bild der Erfahrung (externe, räumliche Wahrnehmungserfahrung vs. interne, nichträumliche geistige Erfahrung), das *J. Musek* als für die Phänomenologie wichtiges Grundfaktum und als Quelle dualistischer Wirklichkeitsauffassungen exponiert: „experience is all that is going on in our consciousness"; „perceptual experience is located outside, is spatial and corporeal, while non-perceptual experience is located inside, is spaceless and spiritual" (141 f.) etc. *N. Jaušovec* berichtet von psychologi-

schen Experimenten über die Zunahme der Herzschlagfrequenz bei der Annäherung an die Lösung verschiedener Typen von Aufgaben; das Ergebnis deutet er als Indiz dafür, daß an kreativen Problemlösungen mehr vorbewußte Prozesse beteiligt sind, die nicht unter der Kontrolle des Subjekts stehen. – Ähnlich wie der erste bietet auch der zweite Abschnitt also einiges an interessantem Spezialmaterial, aber keine Einführung in „basic paradigms" der CS.

3. Wer nicht mit der eigenwilligen Substanz/Akzidens-Konzeption des späten Brentano vertraut ist, wird über die Einführung zum dritten Abschnitt „Approaches by phenomenology to cognitive science" ebenso erstaunt sein wie über den ersten Beitrag „Phenomenology and organic unity" von *M. Potrč*. Darin werden Brentanos „Akzidenzien", die Substanzen als Teil enthalten (beispielsweise wäre „der denkende Hans" Akzidens, das die Substanz „Hans" modifiziert und als Teil enthält, ohne daß es jedoch etwas „Dazukommendes" gäbe) zunächst mit „Phänomenen" gleichgesetzt (188; Rez. kennt übrigens keine Stelle, wo der späte Brentano diese Gleichsetzung vorgenommen hätte), und in der Folge mit einem offenbar doch wieder aristotelisch beeinflußten Begriff der „organischen Einheit" (190), der allerdings nirgends definiert wird. Auf diesem Hintergrund wird dann auf Parallelen zwischen Gibsons ökologistischer Psychologie (die keine prinzipielle Trennlinie zwischen dem erkennenden und sich verhaltenden Subjekt und seiner Umwelt sieht) und der Phänomenologie bis hin zu Heideggers Daseins-Analyse hingewiesen. Drei weitere Beiträge befassen sich mit Husserls Philosophie der Arithmetik. *D. Münch* interpretiert Husserls frühe (1890/91) Überlegungen zum Zahlbegriff und seinen psychologischen Ursprüngen als einen frühen Vorläufer des Programms der Computersimulation kognitiver Prozesse. Als entscheidenden Punkt der Ähnlichkeit sieht M., daß Husserl menschliches Problemlösen zunächst als geistiges Operieren mit sprachlichen und nichtsprachlichen Zeichen deutet, wobei diese Operationen ohne begleitende Einsicht in die Bedeutung dieser Zeichen ablaufen (mit Ausnahme der einfachsten Zeichen, wie den natürlichen Zahlen bis ca. fünf, für die es eine mentale Repräsentation gibt). Darin sieht M. eine Parallele zum frühen Programm der Artificial Intelligence, die kognitive Prozesse durch rein syntaktische Algorithmen simulieren wollte, während seine spätere Entwicklung einer Theorie des symbolischen Wissens und die Entwicklung des Intentionalitätsbegriffes in den „Logischen Untersuchungen" die Kritik des Konnektionismus am Programm der frühen AI vorausnehme. Ob die beobachteten Ähnlichkeiten sachlich wirklich so signifikant und/oder einzigartig sind, mag dahingestellt bleiben (insbesondere was das Verhältnis von Husserl zur frühen AI angeht). Es ist zu vermuten, daß man unter den zahllosen Psychologismen des späten 19. und frühen 20. Jhs. noch etliche „Vorläufer der AI" finden könnte, wenn man dies wollte. *M. Rugelj* skizziert Husserls frühe psychologistische Auffassung des Zahlbegriffes, die auf unserer angeborenen Fähigkeit gründet, mehrere Wahrnehmungsobjekte sofort und ohne Zählen zusammenzufassen, und ergänzt dies durch empirische Forschungen mit 3–4jährigen Kindern, bei denen sich diese Fähigkeit bis auf fünf Objekte erstreckt. *N. Miščević* berichtet über Parallelen zwischen phänomenologischen Theorien über einfache mathematische Denkoperationen und neueren entwicklungspsychologischen Befunden. *D. Münch* erörtert in Anschluß an seinen Artikel zum frühen Husserl (s.o.) die Beziehungen zwischen verschiedenen Auffassungen kognitiver Simulation, verschiedenen Definitionen von intelligentem Verhalten und verschiedenen Menschenbildern. *M. Potrč* bespricht verschiedene Definitionen des Lernens, insbesondere des Lernens von neuronalen Netzwerken, und plädiert für eine Art Redefinition von lernendem Organismus und Umwelt. Diese Redefinition, nach der Lernender und Umwelt eigentlich zusammenfallen („learning=environment=phenomenon", 249), beruht – ähnlich wie in P.s vorigem Aufsatz – auf Gibsons Ökologismus und einer (m. E. allerdings mißverständlichen) Anwendung der Substanz/Akzidens-Auffassung des späten Brentano. Die Akzidenzien, deren Teile die Substanzen sind, sind nach Brentano gerade nicht z. B. „das Lernen" oder „ein Gedanke" (247), sondern „modalbefaßte" Substanzen wie „der denkende Hans". Vermutlich wäre dieser theoretische Aufwand überhaupt entbehrlich – die Konklusionen, daß Lernen in bestimmten Umgebungen besonders effizient vor sich geht und daß man ohne bewohnende Organismen kaum sinnvoll von einer „Umwelt" sprechen kann (249), wären auch anders begründbar.

4. Im kurzen vierten Abschnitt „Approaches by cognitive science to phenomenology" kontrastiert *E. Valentine* zunächst die klassische Artificial Intelligence und den Konnektionismus als die beiden Grundauffassungen der CS und die Lösungen, die jeweils für das Repräsentationsproblem vorgeschlagen werden. Diese übersichtlichen Passagen hätten allerdings eher in Abschnitt II gehört. Die abschließenden Bemerkungen über Gibsons Ökologismus wirken eher angefügt. *O. Markič* führt die Gegenüberstellung „klassischer" (d. h. wesentlich syntaktisch strukturierter und symbolbasierter) und konnektionistischer Erklärungen für mentale Repräsentationen im Rahmen der CS weiter; auch dieser Text hätte eher in Abschnitt II gehört. *J. Shawe-Taylors* Darstellung eines bestimmten konnektionistischen Theorienvorschlags (des Modells des „kontinuierlichen Automaten" von Bruce MacLennan, der das Problem, wie künstliche Repräsentationen Gegenstandsbezug bekommen, über graduell im Sinne einer Fuzzy Logic ineinander überführbare Bilder lösen will) dürfte den Großteil der angezielten Leserschaft technisch überfordern. Am Beitrag von *J. Musek* über Selbst-Konzepte in der Psychologie irritiert u. a. der höchst lückenhafte Bericht über eine faktoranalytische Untersuchung von Selbst-Konzepten (ohne irgendwelche Angaben über die empirische Basis!).

5. Im letzten Abschnitt „Philosophical issues" skizziert *H. Poser* die Hauptpositionen im mathematischen Grundlagenstreit im Hinblick auf das Anwendbarkeitsproblem der Mathematik. *D. Bojadžiev* stellt Überlegungen zu Parallelen zwischen dem Verfahren der Gödelnumerierung und der Sichtbarmachung ansonsten unsichtbarer eigener Körperteile wie der Augen durch Spiegel an; der genaue Ertrag für das Problem der Selbstreferenz wird aber nicht recht klar. Bemerkenswert sind die drei übrigen Beiträge des Abschnitts: *A. Ule* bietet in Anschluß an Hintikkas epistemische Logik eine formale Theorie des kollektiven und gemeinsamen Wissens unter der Vorannahme, daß allen Mitgliedern z. B. einer Forschergruppe dieselben Welten epistemisch möglich erscheinen. Thematisch relevant ist dabei Ules Hinweis auf mögliche Parallelen zwischen menschlichen Kollektiven und neuronalen Netzwerken. *M. Uršič* führt in existenzfreie Logiken ein und diskutiert die Möglichkeiten, mit ihrer Hilfe Einwänden gegen Descartes' „Cogito, ergo sum"-Argument (soweit man es als solches deutet) auszuweichen, sowie Parallelen zwischen existenzfreien Logiken und der phänomenologischen Enthaltung von Existenzurteilen. *D. Šuster* geht Kriterien für die „Objektheit" nichtexistenter Objekte nach, d. h. der Frage, worin sich beliebige Eigenschaftsverkettungen von nichtexistenten „Objekten" unterscheiden. Er schlägt als Kriterium das Stehen solcher Objekte in nichttrivialen kontrafaktischen Konditionalen vor [z. B. (a) „wenn hier ein roter runder Tisch stünde, könnte ich eine Vase daraufstellen" vs. (b) „wenn hier ein viereckiger runder Tisch stünde, ... [?]"]. Die naheliegende Frage nach der Bedeutung des hier zugrundeliegenden kausalen „wenn-dann" läßt Š. zugestandenermaßen offen; das aussagenlogische Konditional kommt jedenfalls nicht in Betracht, den Konditionale der Form (b) mit kontradiktorischen Antezedentien wären trivialerweise wahr.

6. Es sollte aus den vorstehenden Bemerkungen klar geworden sein, daß man dem Wert des Buches am ehesten gerecht wird, wenn man von seinem Titel abstrahiert; einige der Beiträge – zumal auch von einigen jüngeren Autor(inn)en – vermitteln einen durchaus erfreulichen Einblick in die aktuelle interdisziplinäre philosophische Arbeit in Slowenien sowie ihre wachsende internationale Einbindung. Ein „Handbuch" (im Sinne einer zusammenfassenden, alle wichtigen Teilgebiete gleichmäßig berücksichtigenden, ohne allzuviel speziellen Hintergrund lesbaren Darstellung des aktuellen Standes einer oder mehrerer Disziplinen inclusive Übersichten über die einschlägige Spezialliteratur) ist das Buch bei allem Wohlwollen aber einfach nicht. Man fühlt sich eher an die Akten eines thematisch ausgerichteten Kongresses mit Beiträgen unterschiedlichster Qualität und Relevanz erinnert und wird den Eindruck nicht los, daß etliche der Beiträger/innen einfach diejenigen Auszüge aus ihrer Arbeit beigesteuert haben, die am ehesten irgendeinen Konnex zum Rahmenthema aufweisen. Inhaltlich fragwürdig ist u. a. der starke Schwerpunkt auf einige Positionen Brentanos; daraus, daß man – mit gebotener historischer Vorsicht – Brentano als Urvater der Phänomenologie ansehen kann, folgt noch nicht, daß gerade sein Werk für das Verhältnis von CS und Phänomenologie viel hergeben müßte. Tatsächlich scheint weder aus seinen Überlegungen zur Intentionalität und

zur Evidenz als Wahrheitskriterium noch aus seinen späteren ontologischen Extravaganzen allzuviel dafür zu gewinnen. Eigenartikerweise fehlen dafür Bezüge auf Brentanos Arbeiten zur Sinnespsychologie (die für die Strukturierung mentaler Repräsentationen im Rahmen der CS wesentlich ergiebiger sein dürften) ebenso wie auf andere Autoren der verschiedenen phänomenologischen Schulen nach Husserl. Für die Fragestellung relevant, aber nicht erwähnt sind weiter die zeitgenössischen Überlegungen zur formalen Ontologie und zur Ontologie der naiven Physik, die teilweise in Anschluß an Husserls „Logische Untersuchungen" entwickelt wurden. Simulationen „intelligenten" menschlichen Denkens und Verhaltens setzen Repräsentationen der Wirklichkeit in einem Kategoriensystem voraus, das inhaltlich und formal von dem der Standardphysik verschieden ist. Und gerade hier schiene interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen CS und Phänomenologie nahezuliegen (Shawe-Taylors zweiter Beitrag geht noch am ehesten in die Richtung).

Von den leider sehr zahlreichen Druckfehlern sind ernsthaft sinnstörend: 111 und 112: viermal „time-ce" statt „time-presence"; 321 letzte Zeile: „(p ψ q" statt „(p ↔ q)"; 335 Ableitungszeile 4: statt „Ce" müßte es heißen; ~ Ce". Der Zusammenhang zwischen Fig. 1 und 2 und dem Text auf S. 106 f. bleibt dunkel und nährt den Verdacht, daß hier Bilder fehlen oder verwechselt wurden. Ähnlich wird nicht klar, was der Sinn der Bildunterschriften „B for Brentano" und „A for Aristotle" (189, 192) ist.

W. Löffler

Meixner, Uwe, *Ereignis und Substanz.* Die Metaphysik von Realität und Relation. Paderborn: Schöningh 1997. 389 S.

In Zeiten, in denen metaphysische Entwürfe zumindest im deutschen Sprachraum Mangelware sind, greift man mit Interesse zu einer Arbeit, die den Anspruch erhebt, dem „überall spürbaren ‚Großangriff' des Naturalismus" (7) mit dem Entwurf einer systematisch durchgeführten rationalen Metaphysik zu begegnen. Denn die Durchführung eines solchen Programms unterscheidet sich zweifellos von allen Formen einer ‚kleinen Metaphysik', weiterhin von mehr oder weniger ausgeführten Hinweisen, Bemerkungen, Skizzen zu einer möglichen Metaphysik und schließlich auch von metaphysikgeschichtlichen Durchblicken in systematischer Absicht.

Aufgrund der antinaturalistischen Stoßrichtung seines Metaphysikentwurfs definiert M. Metaphysik als „dasjenige theoretische Unterfangen, das dort beginnt, wo die Physik aufhört" (9). Besteht die Aufgabe der Physik nämlich in der theoretischen Verarbeitung der Erfahrung, so überschreitet die Metaphysik zwangsläufig bei ihrem Versuch, via Spekulation ein „zusammenhängendes ... Bild der Totalität ... zu entwerfen" (ebd.), den Bereich der Erfahrung. Der Vorwurf, solche Spekulation sei ein „grund- und haltloses erratisches Behaupten" (ebd.), läßt sich entkräften, sofern sich der Metaphysiker bei seinem spekulativen Überstieg über den Bereich der Erfahrung des Instrumentariums der modernen Logik bedient.

Freilich bleibt auch ein metaphysisches System, das höchsten logischen Ansprüchen genügt, sofern es synthetischer Natur ist, „ein Gewebe von Vermutungen" (10). Mögen diese Vermutungen nämlich auch auf „weitverbreiteten und tief verwurzelten Grundannahmen" (ebd.) basieren, für die metaphysische Wahrheit gilt trotzdem, daß sie keine intersubjektiv feststellbare Evidenz hat. Denn ein spezifisch metaphysisches Erkenntnisvermögen, das Organ einer solchen Evidenz sein könnte, gibt es nicht. Als Bewertungsmaßstab für die unterschiedlichen metaphysischen Systeme kommt daher einzig deren „integrative Kraft" (ebd.) in Frage. Denn angesichts der Tatsache, daß es eine Fülle von allgemeinen Sätzen gibt, die „prima facie weithin für wahr gehalten werden" und „Bausteine möglicher Metaphysiken" sein können, zugleich aber einen „disparaten, ja sogar unvereinbaren Inhalt" haben, kann das Ziel eines metaphysischen Ansatzes nur darin bestehen, möglichst viele dieser Sätze „widerspruchsfrei zu vereinen" (ebd.). – Wenn es schon seit langem kein allgemein akzeptiertes metaphysisches Paradigma mehr gibt, dann rechtfertigt das noch nicht die weitverbreitete Rede vom Ende der Metaphysik. Denn es ist auch nicht gerechtfertigt, vom Ende der Kunst zu reden, weil es „gegenwärtig keine allgemein verbindliche künstlerische Stilrichtung gibt" (11). Allerdings ist zu-

zugeben, „daß viele Metaphysiker völlig überzogene Gewißheitsansprüche mit ihren Thesen verbanden" (ebd.), und dadurch einer radikalen Metaphysikkritik, wenn auch wider Willen, in die Hände gearbeitet haben. Angesichts der gegenwärtigen „Vielfalt konkurrierender metaphysischer Systeme" empfiehlt sich nicht eine „Elimination dieser Systeme bis auf eines, das dann herrscht und Fett ansetzt" (ebd.), sondern es bedarf einer logischen Durchdringung dieser Systeme. Nur so gewinnen wir Klarheit darüber, worin sie sich unterscheiden und worin sie sich widersprechen, und können uns ein Urteil darüber bilden, welche metaphysische Alternativen es realiter gibt. Eine dieser Alternativen zu der richtigen zu erklären ist dann, wie M. mit D. Lewis sagt, „a matter of opinion". Mit Wahrheitsrelativismus oder Erkenntnisskepsis hat das aber nichts zu tun. Entschieden widerspricht M. der These, der Naturalismus, der bisher als metaphysisches System noch keineswegs ausgearbeitet ist, werde sich aus rein kognitiven Gründen durchsetzen. Mag er auch seine Überzeugungskraft daraus beziehen, daß er als „quasi selbstverständlicher Abschluß der glänzend dastehenden Naturwissenschaften erscheint" (12), so gilt doch, daß die Physik in Sachen Metaphysik nichts zwingend machen kann. M. gebraucht hier den folgenden Vergleich: Die wahre Physik als System könne mit einer Kugel verglichen werden und die Metaphysik als System mit der Umgebung, in der die Kugel sich befinde. Aus der bloßen Betrachtung der Kugel allein ergäben sich rebus sic stantibus „keinerlei zwingende Rückschlüsse auf die Beschaffenheit ihrer Umgebung" (ebd.). Ebensowenig kann nach M. ‚Occams Rasiermesser' für den Naturalismus ins Feld geführt werden, denn dieser methodologische Leitsatz besagt ja nur, „daß man in der Konstruktion von Theorien nicht mehr annehmen soll, als für die Erreichung der theoretischen Ziele ... nötig ist" (12f.). Aus dieser Selbstverständlichkeit läßt sich aber kein Argument für die naturalistische Metaphysik gewinnen, denn was zur Erkenntnis der Wahrheit auf dem Gebiet der Metaphysik erforderlich ist, ist gerade zwischen Naturalisten und Nichtnaturalisten umstritten. Es bleibt also dabei: Der Naturalismus hat kognitiv keine besseren Karten als andere metaphysische Entwürfe, er bleibt eine Metaphysik unter anderen und kann nicht für sich in Anspruch nehmen, die Metaphysik der Zukunft zu sein.

M.s Metaphysikentwurf bezieht eine konsequente Gegenposition zu diesem naturalistischen Metaphysiktyp. Wenn der Naturalist nach den Worten von Vollmer, Monist, Atheist, Determinist und Physikalist ist, so vertritt M. eine Metaphysik, die „dualistisch (hinsichtlich der Seinsbereiche), theistisch, indeterministisch und nicht-physikalistisch" (14) ist, und für die sich daher die Kennzeichnung ‚antinaturalistisch' anbietet. Allerdings beschränkt sich M. auf eine implizite Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, denn im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht „der Aufbau eines philosophischen Systems" (ebd.). Gewissermaßen das Skelett dieses Systems bilden eine ganze Reihe von Definitionen und Prinzipien, auf die hin argumentiert wird und von denen ausgehend deduziert wird. Dieser durch die Prinzipien und Definitionen vermittelte logische Gedankengang löst den Systemgedanken ein, und zugleich wird auf diese Weise ein bestimmtes nichtnaturalistisches Bild der Totalität eingefangen. – Wichtig ist des weiteren, daß M. bei seinem Metaphysikentwurf auf bestimmte Intuitionen rekurriert. Denn er ist der Überzeugung, generell komme man im Bereich menschlicher Erkenntnisbestrebung nicht ohne den Rekurs auf solche Intuitionen aus. Es wäre also s. E. naiv, in der Metaphysik auf solche Intuitionen zu verzichten, in der Meinung, es stände uns Besseres zur Verfügung. Bei diesen Intuitionen gibt es eine beträchtliche Bandbreite. M. drückt das so aus: „Manche sind empirische und analytische Evidenzen, manche nicht; manche sind methodisch gewonnen, andere nicht; manche sind intersubjektiv weitverbreitet, manche nicht; manche sind tief verwurzelt, andere nicht; manche sind neu, andere alt" (15). Immer geht es bei diesen Intuitionen freilich darum, wie sich die Dinge in Wahrheit verhalten. Wir stehen ihnen als Erkennende nicht einfach passiv gegenüber, sondern „welche Intuitionen wir haben wollen, ist durchaus eine Frage dessen, was wir glauben wollen, wie wir unsere Überzeugungsloyalitäten verteilen wollen" (15). Dies darf nicht mit Wunschdenken verwechselt werden, sondern ist nach M.s Überzeugung eine durchaus angemessene Reaktion auf unsere Erkenntnissituation.

Auf diesem Hintergrund charakterisiert M. den von ihm konzipierten Metaphysikentwurf vorgreifend wie folgt: Er stelle „kein bloß logisch zuammenhängendes, aber be-

gründungsmäßig freischwebendes Geflecht von Behauptungen" dar, sondern sei zugleich „verankert in metaphysischen Intuitionen, von denen ausgehend für die Auswahl der Grundaussagen argumentiert wird" (ebd.). Selbst wenn metaphysische Intuitionen notorisch dafür seien, daß sie sich widersprechen, sei das „kein Grund, das Projekt einer Metaphysik aufzugeben" (16), denn diese Kontraietät der Intuitionen gehöre nun mal wesentlich zur inneren Verfassung dieses Projekts Metaphysik. – Als die vielleicht entscheidende Intuition des eigenen Metaphysikentwurfs bezeichnet M. die „Intuition der Abwesenheit" (ebd.). Damit ist gemeint, daß es „bezüglich dessen, was real ist", und auch „im temporalen Zusammenhang des Realen keine objektive Notwendigkeit gibt" (ebd.). Diese Intuition widerspricht diametral der Intuition des Naturalisten, denn dieser geht davon aus: Es gibt eine „immanente objektive Gesetzlichkeit der Natur" und eine „daraus fließende objektive Notwendigkeit" (ebd.), gleichgültig, ob diese nun als alles determierend gedacht wird, oder so, daß sie Raum für Zufälligkeit läßt. M. vermutet, „daß die grundsätzlichste metaphysische Entscheidung diejenige ist, die eine Wahl zwischen diesen beiden Intuitionen trifft" (ebd.)

M. leugnet nicht, daß sein Metaphysikentwurf eine Reihe von philosophiegeschichtlichen Anknüpfungspunkten hat – er nennt in diesem Zusammenhang Autoren wie Leibniz, Thomas, Husserl, Schopenhauer, Kant und Eriugena und interessanterweise auch Hume – allerdings werden diese Autoren nicht aus einem historischen Interesse herangezogen, sondern weil sie sachlich etwas beitragen können zu dem Entwurf einer Metaphysik. Daß es mit einem bloß historischen Restinteresse an der Metaphysik nicht getan ist, wie es in unseren Breiten vorherrscht, zeigt sich für M. vor allem an dem Streit ‚wissenschaftliche Weltorientierung versus religiöses Weltbild'. In diesen Streit muß sich die Philosophie einmischen. Und wenn sie das konstruktiv tun will, dann ist das nur möglich durch einen metaphysischen Gegenentwurf zu dem naturalistischen Wirklichkeitskonzept.

Soweit zu M.s Programm. Was dessen Durchführung angeht, so muß sich der Rezensent auf einige wenige Hinweise beschränken, die den Duktus der Arbeit betreffen. Auf viele interessante Details kann aus Raumgründen dagegen nicht eingegangen werden. – M. geht davon aus, daß „nicht nur jedem bewußten y genau eine Wirklichkeit gegenwärtig ist, sondern allen bewußten y dieselbe Wirklichkeit unmittelbar gegenwärtig ist" (28). Was die Alternative ‚Positionstheorie oder Qualitätstheorie der Realität?' angeht, so favorisiert er die Qualitätstheorie. Denn bei jedem realen Ereignis könne man sinnvollerweise fragen, was es verwirklicht. Die Positionstheorie läßt diese Frage jedoch nicht zu. Sie ist in ihrem Rahmen per se unangebracht. Denn sie geht davon aus: Ein Ereignis ist real, weil es analytisch notwendigerweise Teilereignis der realen Wirklichkeit ist. Zu fragen, was das Ereignis verwirklicht, wäre in diesem Kontext, „so, als fragte man, was es verwirklicht, daß 9 größer als 5 ist" (79). Die Qualitätstheorie läßt die eben genannte Frage hingegen zu, weil sie davon ausgeht, daß die Realität von Wirklichkeiten eine bezüglich dieser Wirklichkeiten kontingente und extrinsische Qualität ist.

Für M. sind Ereignisse „die konkretesten unter allen Entitäten" und zugleich die „grundlegendsten unter allen Entitäten" (87). Dazu steht nicht im Widerspruch, daß der Ereignisbegriff durch andere ontologische Begriffe erläutert wird, denn Ereignisse weisen eine bestimmte ontologische Struktur auf, deren Komponenten nichts anders als unselbständige Konstituentien von Ereignissen sind. Konkret nennt M. hier Positionen, Zeitpunkte und Zustände. Zur Einordnung seines Ereignisbegriffs verweist er auf Lewis' Theorie der Weltstücke. Mit dieser Konzeption ließe sich das von ihm entwickelte Ereigniskonzept am ehesten vergleichen, denn Ereignisse seien wie die Weltstücke von Lewis „jeweils essentialer Teil von genau einer Welt oder Wirklichkeit" (106). Was den Kausalitätsbegriff angeht, so verweist er zunächst auf die Transformation der aristotelischen Vierursachenlehre in der Neuzeit, in der die causa efficiens zur Form der Kausalität überhaupt wurde. Dieser historischen Entwicklung schließt er sich insoweit an, als er von der Formel ausgeht: „x ist causa efficiens von y" (107). Die entscheidende Frage ist für ihn in diesem Zusammenhang: Wenn das hintere Relatum der Kausalrelation, also das Verursachte oder die Wirkung stets ein reales Ereignis ist, wie steht es dann mit dem vorderen Relatum? Faktisch nimmt man heute meist an, auch das vordere Relatum der Kausalrelation sei ein Ereignis, doch handelt es sich hierbei um eine verhältnismäßig

neue Entwicklung, die erst mit dem Aufblühen der Physik seit Newton sich durchzusetzen begann. Ursprünglich ist dagegen „diejenige Kausalitätskonzeption ... wonach das vordere Relatum der Kausalität ein Agens (im weitesten Sinne) ist" (108). Selbst wenn diese klassische Kausalitätskonzeption im Bereich der Naturwissenschaften verdrängt wurde, behält sie doch ihre Gültigkeit im Bereich gesellschaftlicher Praxis, und zudem wird sie auch von unseren Begriffen von Verantwortlichkeit und Zurechnung vorausgesetzt. Von daher geht es M. um eine Rehabilitierung der Agenskausalität. Es bleibt einem zwar unbenommen, sich statt auf eine echte Kausalrelation auf eine „epistemisch-doxastische Ersatzrelation für diese zu beziehen" (121), doch muß man sich darüber im klaren sein, daß man in diesem Fall „von etwas anderem als Kausalität redet" (ebd.). Allerdings läßt sich die Tatsache, daß ein Agens ein Ereignis realisiert, in der Erfahrung nicht aufweisen. Das ist jedoch noch kein Grund, die Vorstellung der Agenskausalität fallenzulassen. Wir nehmen vielmehr zu der Agenskausalität ein ähnliches epistemologisches Verhältnis ein wie zum Begriff des Fremdpsychischen. Man kann sich natürlich prinzipiell auf den Standpunkt stellen, „daß andere Menschen (und erst recht Tiere) unbeseelte Automaten sind", doch käme das einer „Zerstörung der Lebenswelt" (123) gleich. Ebenso wären „die Erschütterungen für das gesellschaftliche Leben ... immens" (ebd.), wenn wir uns nicht mehr als Agentia begreifen würden, die gewisse Ereignisse realisieren und zumindest an deren Realisation wesentlich beteiligt sind. Denn zentral für unser Selbstverständnis ist die Überzeugung, daß wir etwas tun. Gäbe es keine Agenskausalität, dann könnten wir nicht mehr wahrheitsgemäß behaupten, daß jemand etwas tut, sondern wir müßten sagen ‚es macht f mit mir', wobei ‚es' dieselbe Rolle hat, wie in ‚es regnet'.

Bei der Explikation der Agenskausalität trifft M. die folgende terminologische Festlegung: „Alle Entitäten, die Ereignisse oder Ereigniskonstituentien ... sind, nenne ich ‚immanente Entitäten'" (137). Wesentlich für diese immanenten Realitäten ist, daß sie per se nichts realisieren. Immanente Entitäten sind also „mögliche Empfänger der Realität bzw. Aktualität, nicht Geber" (138). Demgegenüber gilt für die Agentia als „transzendente Entitäten" (ebd.), daß sie an der Realisation von etwas wesentlich beteiligt sind oder zumindest beteiligt sein können. Weiterhin rekurriert er in diesem Zusammenhang auf den klassischen Substanzbegriff. Dieser dient ihm als Näherbestimmung für ‚transzendente Entität'. Als Agentien kommen wir selbst als individuelle Substanzen und Gott als Zentralagens in Frage. Es gibt zwar radikale metaphysische Konzeptionen, die Gott als einziges Agens und einzige Substanz ansehen, was dazu führen würde, daß der metaphysische Wille mit Gott identisch wäre, doch erweisen sich diese Konzeptionen als kontraintuitiv. Denn es ist ein Faktum, daß wir uns ebenfalls als Realisatoren verstehen, d. h. wir sind davon überzeugt, daß wir gewisse Ereignisse realisieren. Die individuelle kreatürliche Realisationsteilhabe aus göttlicher Vollkommenheit entspricht zudem der theologischen Tradition. M. bemüht hier den Grundsatz ‚bonum est diffusivum sui'. Gott will nicht eine „allein nach seiner Intention inhaltlich bestimmte Welt" (256), sondern er will die Welt als eine solche, die von allen Substanzen gleichermaßen souverän und damit auch in Konkurrenz zueinander inhaltlich bestimmt ist. Von daher kann man auch sagen, daß „wir ... bis zu einem gewissen Grade ‚uns selbst frei setzen', nämlich in der Weise und insofern, als jeder von uns frei zur ‚Setzung' der Welt der realen Ereignisse beiträgt" (335). Um in dieser Weise zur Weltsetzung beizutragen, sind wir geschaffen. Bewußtseinsfähige Substanzen sind „in zweierlei Weise wesenhaft mit Ereignissen verbunden: über ihren Entscheidungsraum und über ihren ... psychischen Raum" d. h. „über die Menge der Ereignisse, deren Subjekt sie sind". Zudem ist es so, daß „‚beide' Räume nicht ohne inneren Zusammenhang" sind (336). Welche Entscheidung also eine bewußtseinsfähige Substanz trifft, hat durchaus etwas mit dem zu tun, was sie innerlich erlebt. Wichtig ist, daß man Substanzen und Ereignisse auseinanderhält. „Keine Substanz ist ein Ereignis, aber Substanzen werden durch Ereignisse repräsentiert" (324).

Neben der „absoluten Repräsentation von Substanzen durch Ereignisse" unterscheidet M. deren „absolute Repräsentanz durch Nichtereignisse, z. B. aktuale materielle Gegenstände" (341). Körper sind für M. keine Substanzen, denn „Körper sind Ereigniskonstituentien und also immanente Entitäten, während Substanzen transzendente

Entitäten sind, also weder Ereignisse, noch Konstituentien von Ereignissen" (349). Rebus sic stantibus besteht zwischen einer Substanz x und einem aktualen materiellen Gegenstand y, der Körper von x ist, ein Dualismus in dem Sinne, daß es sich hier um „zwei grundverschiedene, aber aufeinander bezogene Entitäten" (356) handelt. Wesentlich für die von ihm vertretene Form des Leib-Seele-Dualismus ist nach M., daß Seelen „anders als Körper ... stets Seelen von etwas" (357) sind. Im Unterschied zur cartesischen Tradition betont er, daß Seelen „in keinem Fall psychischen Entitäten sind" (ebd.). Als transzendente, weil substantielle Entitäten sind sie „keine res cogitantes und ... auch keine ryleschen ‚Gespenster in der Maschine'" (ebd.) Anders als die aristotelischen Seelen sind sie aber keine „substantielle(n) Formen lebender Wesen" (ebd.). Vielmehr sind Seelen „nichts anderes als Substanzen, die einen Körper haben" (ebd.).

Generell bemerkt M. zur Bedeutung der repräsentativen Äußerung der Substanzen: Allenthalben finden wir in der realen Wirklichkeit eine „synchron und diachron hochkomplexe Organisation ihrer Gehalte" (364) vor. Das lege die Frage nahe: Wozu diese Komplexität? Denn „als bloß passive ‚Realisationsmaterie' ..., reichten auch gehaltlich simplere Ereignisse hin" (ebd.). M.s Antwort: Die reale Wirklichkeit in ihrer von den Naturwissenschaften betrachteten Gesetzlichkeit müsse als „Darstellung Gottes" (ebd.) begriffen werden, der hierin seine Herrlichkeit offenbart. Es besteht also für M. eine enge Zusammengehörigkeit von Ereignissen und Substanzen. Denn „ohne Substanzen müßten alle Ereignisse tote Möglichkeiten bleiben, ohne Ereignisse könnte keine Substanz ‚aus sich heraustreten'" (365). Das Vorhandensein von beidem, von Substanzen und Ereignissen, ist „eine Sache der begrifflichen Notwendigkeit", nicht hingegen die Tatsache, „daß Substanzen ... sich tatsächlich realisierend auf Ereignisse beziehen, daß es in Folge davon reale Ereignisse (inklusive Erlebnisse)" und „schließlich eine reale Wirklichkeit gibt" (ebd.). Geht man von der Vollkommenheit Gottes aus, so sind zwar Allmacht und Allwissenheit Attribute, die Gott mit analytischer Notwendigkeit zukommen, nicht hingegen die vollkommene Güte. Sonst wäre nämlich die Realitätsmitteilung eine begriffliche Notwendigkeit für Gott. Dies aber widerspricht der Kontingenz der Realität. Es hätte auch nichts real sein können. Selbst wenn also Gott mit seiner Schöpfung gewiß keinen Mangel an Güte zeigte, so ist doch auch „der Schatten nicht bestreitbar, den das durch die Schöpfung ermöglichte ... unabsehbare Leid auf Gott wirft" (367). Im Blick auf die ebenso unabweisbare wie theoretisch im letzten nicht lösbare Theodizeeproblematik beschließt M. seine Überlegungen damit, daß er von dem spricht, „auf das wir hoffen dürfen und vernünftigerweise nicht mehr als hoffen dürfen" (368), daß Gott nämlich „alle Tränen ... abwischen wird" (369).

Soweit einige Hinweise zum Gang dieser Arbeit, die leider nicht sehr leserfreundlich gestaltet ist. Denn M. hat den Text mit Parenthesen und Verweisen überfrachtet, so daß es beträchtliche Mühe macht, sich durch dieses Opus grande durchzuarbeiten. Ungeachtet dieser Schwierigkeit, die sich für die Rezeption dieses Werkes eher ungünstig auswirken dürfte, steht die Bedeutung von M.s Opus nach Meinung des Rez. außer Frage. Denn analog zu den seinerzeit von Coreth bzw. Cramer erarbeiteten Theoriesynthesen von Transzendentalphilosophie und Metaphysik bzw. Subjektivitätsphilosophie und Metaphysik legt M. erstmals im deutschen Sprachraum einen Metaphysikentwurf vor, der sich der Mittel der analytischen Philosophie bedient. Das immer noch weitverbreitete Vorurteil einer prinzipiellen Metaphysikfeindlichkeit der analytischen Philosophie wird von ihm in eindringlicher Weise widerlegt, indem er deutlich macht, daß sich auch Einsichten der klassischen metaphysischen Tradition durchaus mit analytischen Mitteln reformulieren lassen. Denkerische Leidenschaft, Problembewußtsein und auch das Bemühen um eine wasserdichte Argumentation wird man ihm nicht absprechen können. Immerhin hat er den vorliegenden Entwurf, wie er im Vorwort schreibt, mehrmals umgeschrieben. Mindestens ebenso bemerkenswert ist, daß er von einer Kompatibilität von metaphysischer und religiöser Wirklichkeitssicht ausgeht. Beide müssen sich also nicht, wie es heute oft dargestellt wird, zwangsläufig widersprechen, selbst wenn, wie bei M.s Behandlung des Theodizeeproblems deutlich wird, die religiöse Wirklichkeitssicht Einsichten vermittelt, die der metaphysischen Spekulation zwangsläufig verschlossen bleiben. Selbstverständlich wird der Kenner der metaphysischen Tradition im diesem oder jenem Fall die Akzente anders setzen als M. und auch darauf verweisen können, daß

manche Theorietraditionen bei M. nicht genügend berücksichtigt sind. Zudem besteht bei einem solchen Metaphysikentwurf die sachliche Schwierigkeit, daß er auf eine ganze Reihe von Problembereichen zu sprechen kommen muß, über die sich, wie M. im Vorwort richtig bemerkt, „ein eigenes Buch ... schreiben" (7) ließe. Man denke nur an das Theodizeeproblem oder das Leib-Seele-Problem. Trotzdem ist M. im Recht, wenn er den Versuch wagt, „ein ... Gesamtbild von allem überhaupt und von uns Menschen darin, zu entwerfen" (ebd.), kommt es doch heute nach D. Henrich darauf an, das Kantische ‚sapere aude' im Sinn eines ‚speculari aude' wie folgt zu verstehen: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen." H.-L. Ollig S. J.

Seifert, Josef, *Gott als Gottesbeweis.* Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (Philosophie und Realistische Phänomenologie/Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein. Bd. IV). Heidelberg: C. Winter 1996. 715 S.

Die einleitenden Bemerkungen (35–52) stellen sich der Befremdlichkeit des Unternehmens in einem „postmetaphysischen" Zeitalter, da „die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurteil ist" (Hegel [40]) und auch katholische Theologen sich, „sogar öffentlich, als Feuerbachianer" bezeichnen, „die gelernt hätten, daß die Eigenschaften Gottes, wie der Mensch sie denke, nur menschliche Projektionen seien und alles Reden von Gott nur anthropomorph sein könne" (43). Demgegenüber beruft der Verf. sich auf die Tradition realistischer Phänomenologie (A. Reinach, A. Pfänder, M. Scheler, D. v. Hildebrand, R. Ingarden, H. Conrad-Martius, E. Stein), von – auch noch bei Reinach zu findendem – Essentialismus gereinigt und explizit personalistisch.

Näher auf das Mißtrauen gegenüber dem ontologischen Argument gehen die Prolegomena ein (55–86). Ist tatsächlich die Welt für uns selbstverständlich und Gott unbegreiflich? (Statt ‚unbegreiflich' – denn das ist Gott wirklich – hieße es besser, wie dann auch korrekt S. 59: [nicht] intelligibel [einsichtig, einleuchtend], verstehbar.) (Parmenides und Scheler stehen für die doppelte Erstevidenz, daß es etwas gibt, nicht nichts – und damit absolut Seiendes. Erhellend auch der Hinweis auf Platons Phaidon und Phaidros [74, Anm. 40], ist zu korrigieren: De anima I, 4 ... Sth ... a 2, corp. sowie: Vgl. ebd. a 3 ...). Platon, Polit II 381 b 4 u. c. 8 f. benennt S. für die Herkunft des *quo maius nihil* ... Das zugleich so schlagend einfache und ungemein komplexe Argument bedarf der Neubegründung gegen Mißverständnisse der Gegner (z. B. Brugger, Summe ... 204 ff.), doch nicht minder der Verteidiger. Die zwölf Kapitel der so subtil ins einzelne gehenden wie didaktisch ausführlich und wiederholungsreich gestalteten Untersuchung (jetzt natürlich nur nach den Grundzügen zu referieren) bilden sechs Teile.

„Äußerste Unlogik der Subjektivität oder höchste Objektivität der Wesenserkenntnis?" (87) Dies letzte Wort spricht die Kernaussage des Buchs an; mit einem immer wiederkehrenden Satz Bonaventuras, der ihm zugleich als erstes Motto dient: „Si enim Deus Deus est, Deus est" (94; Anm. 62 müßte es statt ‚S. 50' heißen: q. 1, a. 1. ad; im folgenden Zitat: pro quanto). Es geht um Einsicht, so unvollkommen sie sein mag, in das göttliche Wesen: seine Vollkommenheit und Selbstnotwendigkeit, seine Unerfindlichkeit und absolute Unüberbietbarkeit. „Die reinen Vollkommenheiten, und nicht deren Ersatz durch ein unerkennbares dunkles X ‚absoluter Transzendenz' im Sinne eines Jaspers, sind der Grund für die absolute Transzendenz und Unaussprechlichkeit Gottes" (110). Kap. 1 benennt so schließlich vier Voraussetzungen des Beweises (124 f.): a) geht er nicht vom Begriff aus, sondern vom eingesehenen Wesen; b) ist dieses Wesen uns hinreichend bekannt; c) kann Existenz im Wesen einer Sache gründen (und dies uns erkennbar sein); d) stellt Existenz eine Vollkommenheit dar. a) klärt gleich Kap. 2, gegen den Vorwurf logischer Fehler wie metabasis, petitio principii, Definitionen- und Urteilsverwechslung. (Daß Ogiermann freilich „im Sinne des transzendentalen Thomismus einen Gottesbeweis aus der subjektiven Struktur des Wollens und seiner Dynamik" entworfen hätte, „der keinen eigentlichen Ansatzpunkt im objektiven Dasein und Wesen der Dinge zu besitzen" scheine – [128 – als wäre das Subjekt – seins-, wesenlos – nicht objektiv?],

klingt erstaunlich, wie überhaupt Rez. bei der Lektüre öfters an Leibniz' Bemerkung erinnert wurde, meist hätten die Philosophen ziemlich recht in dem, was sie vertreten, nicht so in ihren Verdikten.) Tatsächlich „meinen" Begriffe das Wesen nur, statt es zu sein (158 – nicht allerdings bei Hegel – so sehr ihm natürlich korrekte wie unkorrekte conceptus, gerade vom Absoluten [167], bekannt sind). Erreichen wir jedoch das Wesen Gottes (b)?

Vor dieser weiteren systematischen Klärung unternimmt Teil II (201) einen historischen Rückblick: auf Stärken und Schwächen der Beweisformulierung bei Anselm selbst, wo es mitunter doch so klingt, als bilde eine bloße Idee (Definition) den Ausgangspunkt (Kap. 3): auf Bonaventura (Kap. 4), den S. gegen den Vorwurf des Ontologismus verteidigt; schließlich auf Descartes' Vertiefung – und „Zerstörung" des Arguments (Kap. 5). Wie klar Descartes Begriff und Wesen, Nominal- und Realdefinition unterscheidet, zeigt seine Erwiderung (256, Medit. 152): „Mein Beweisgrund war: Das, wovon wir klar und distinkt einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur oder Wesenheit ... einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten. Unglücklich aber seine Lehre von den ideae innatae und vor allem von der Schaffbarkeit der ewigen Wahrheiten samt seinem Zirkel bzgl. der veracitas Dei.

Nun, in Teil III (265), die Frage der Erkennbarkeit von Gottes Wesen (b). Es geht (Kap. 6) nicht bloß um Interpretation von Sprache und religiöser Erfahrung (N. Malcolm, K. Barth, H. Lübbes Funktionalismus kommen zur Sprache, I. Kant, doch auch Dionysius [den S. nicht „Pseudo-„ nennen möchte 283] und der Aquinate); vielmehr sind (Kap. 7) Widerspruchsfreiheit und absolute Notwendigkeit der göttlichen Wesenheit erkennbar, wobei diese wohl jene einschließt. Dies setzen auch die Kontingenzbeweise voraus. Aber vielleicht ist es (Kap. 8) doch nur ein menschliches Konstrukt? Widerspricht die behauptete (Erkenntnis von) Wesensnotwendigkeit nicht dem Geheimnis-Charakter Gottes? Der Phänomenologe arbeitet den Unterschied zwischen kontingent subjektiver Notwendigkeit, bis hin zur transzendentalen, und absoluter Wesensnotwendigkeit heraus; sie nur „besitzt eine letzte innere Intelligibilität und ermöglicht wahrhaft evidente Erkenntnis" (358). (Ob übrigens die Trinität philosophisch wirklich so unzugänglich ist, wie S. mit Thomas annimmt [284, 361], wäre eigens zu diskutieren; wofür in der Tat bedacht werden muß [108 f.], daß zur reinen Vollkommenheit des Personseins ein Moment gehört, „das weder eine wesenhaft begrenzte, noch eine reine Vollkommenheit darstellt: ich zu sein oder Du"). Die Unerfindbarkeit der Gottes-Idee zeigt sich daran, daß sie weder durch Negation noch durch Steigerung gewonnen werden kann – ohne daß auf Eingeborensein zurückgegriffen werden müßte: Einleuchtend der Vergleich, wie „auf dem Hintergrund der erfahrenen Ungerechtigkeit das Wesen der Gerechtigkeit erkannt wird, aber zugleich erst durch das Verstehen der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit als solche eigentlich erkannt werden kann" (386 mit Verweis auf W. Marra). Also „Ontologismus" (Kap. 9)? Der Name meint verschiedenes; ähnlich die Rede von der via negationis sowie von „a priori". S. distinguiert und diskutiert minutiös die unterschiedlichen Gegebenheiten. Für das Argument genügt jene „reine Wesenserkenntnis" (425), die Thomas wie Anselm voraussetzen, der eine für seine viae im „Umweg über die Realexistenz der Welt" (426), der andere für den direkten ontologischen Beweis. Apriorisch = unabhängig von Realkonstatierung und empirisch-induktiver Verallgemeinerung ist jeder Gottesbeweis; der ontologische ist „rein apriorisch", indem er auf die aposteriorische Welt-Existenz-Prämisse verzichtet.

Soweit zum Wesen; inwiefern nun – Teil IV (435): c) – kann das Wesen (Gottes seine notwendige) Real-Existenz implizieren? Zu Kant, F. Brentano und J. N. Findley stellt S. klar, daß 1. Existenz ein „reales Prädikat" ist (warum nicht schlicht die Kantische Verwendung von ‚real' erläutern, statt bei ihm „keinerlei Prädikat überhaupt" zu lesen [450] und dagegen Hamlets Monolog zu bemühen? Die Differenz zwischen hundert möglichen und ebensovielen wirklichen Talern [439] liegt in der Tat nicht zwischen 100 und 100, sondern zwischen nicht-wirklich und wirklich [beträgt also genau 100, siehe 366]; Kant spricht von „Position, Setzung", und mir scheint das nicht dasselbe wie – „im logischen Gebrauch" [438] – die Verbindung von Subjekt und Prädikat per Kopula [die Existenz fügt dem Begriff nicht „überhaupt nichts" hinzu – 462, sondern nichts Begriffliches, „Washaftes" = keinen Gehalt].). Solches (nicht Real-, sondern) Wirklich-sein liegt

beim Kontingenten nicht schon in dessen Wesen; sehr wohl aber bei Gott. (Warum denkt S. [458 f.] „‚Möglichkeit' im ‚metaphysischen Sinne" als bloße Möglichkeit bzw. als Auch-nicht-sein-können? Anders 580 zum Sein-sollen.) Und dieses Urteil ist selbstverständlich synthetisch. Mag des weiteren Dasein als solches zwar keine Vollkommenheit bedeuten, so drohte Gott doch, könnte er auch nicht-sein, der Verlust nicht bloß einer, sondern aller seiner Vollkommenheiten (465 f., Brentano). D. Humes These aber (478), daß Existenz als „a matter of fact" nicht notwendig sein könne, krankt an Ambiguitäten und Zirkularität; ähnlich das selbst-widersprüchliche Axiom, daß alles Existierende eine Ursache haben müsse (481 f.). Einem Paralogismus verfällt nicht das ontologische Argument, sondern jene Kritik, die bei „notwendiger Existenz" nicht zwischen verschiedenen logischen und ontologischen Notwendigkeiten unterscheidet, nicht insbesondere zwischen erkannter Seinsnotwendigkeit Gottes und Behauptungsnotwendigkeit bzgl. ihrer (= Unmöglichkeit ihrer Bestreitung). Damit zeigt sich im Blick auf Gott eine gewisse Umkehr des im Endlichen bestehenden Verhältnisses von (Da-)Sein und Wesen. Die Fülle des Esse ipsum ist nicht auf das esse tantum zu reduzieren. (498 wäre ‚Quidditas' besser durch ‚Washeit' zu erläutern; und Hegels Dialektik [500] verdient zwar Kritik, doch „absurd" kann ich sie – unter ihrer essentialistischen Vorgabe – nicht finden.)

Teil V (501): „Unendliche personale und sittliche Vollkommenheit als innerstes Fundament" des Beweises. Sein als Vollkommenheit – d) – klang schon an. Jetzt will von hier aus die Untersuchung auf ihren Gipfel. Es geht (Kap. 11) um Vollkommenheit der Wirklichkeit (S.: Realität), der Einsichtigkeit und des Gutseins: weder nur reine Idee noch reine Existenz, sondern höchst SEIEND (531), wobei die (zudem notwendige) Existenz solcher Vollkommenheit (mehr als, wie bedacht, deren Bedingung) ihrerseits eine Vollkommenheit darstellt. Diese Vollkommenheits-Reflexion nötigt schließlich dazu, den „klassischen Gottesbegriff" bewußt zu einem personalistischen fortzubestimmen (546). Der Person gegenüber wirkt die „nicht-personale Substanz ... wie ein Nichts" (556). Modernes Denken ist personalistisch, und zugleich person-fremd, weil anti-substanzial; darum bedarf es einer Metaphysik der Person. Würde S. über die Andeutungen zum aliud-quid hinaus (559) stärker die Dialogik berücksichtigen, kämen wir wieder zum Thema Dreieinigkeit (siehe R. Spaemann, Personen [ThPh 72 [1997] 453–456] und G. Greshake, Der dreieine Gott). Auf die Liebe führt er den Gedankengang hin; aber warum gerade (580) Tristan und Isolde und der Schöngeist Stefan Trofimowitsch? Geht es den einen um „Unbewußt-höchste Lust", so dem anderen um seine eigene Unsterblichkeit. Wo bleibt das Du, wo das gelebte Wir?

Teil VI (583) bietet eine logisch methodologische Nachreflexion. Zwei Grundthesen dieses 12. Kapitels: Das Argument ist nicht modal-logisch, weil es um metaphysische Notwendigkeit geht; dennoch sind logischer Aufbau und logische Unterscheidungen hochbedeutsam. Bedenkenswert die Ausführungen über den Ablösungsprozeß der Logik von der Philosophie und der mathematischen/mathematisierenden Logik von der philosophischen, bis hinein ins Fiktive (595 ff.; 632: „Nirgends scheint faktisch die theoretische Beschäftigung mit einer Disziplin wie der Logik weniger Früchte für die Anwendung derselben zu haben als auf dem Gebiet der Philosophie"). Zu selten werde auf den Unterschied zwischen Seins- und Urteilsmodalitäten geachtet (des näheren sind psychologische, logische, epistemische und ontologische zu unterscheiden). Das trifft in der Tat so manche Neuformulierung des Arguments im angelsächsischen Raum: „Einen aus rein logischen Gründen notwendig existierenden Gott kann es nicht geben, weil die Logik als solche weder von realer Existenz noch von deren Kontingenz oder Notwendigkeit handeln kann, sondern nur von Sätzen über solche Notwendigkeiten" (621). Den Kern des Arguments bildet eine „direkte metaphysische Einsicht" (623).

Ein Schlußwort (651–656) lenkt zu Parmenides zurück und schießt mit Bonaventura. Das Nachwort kündigt weitere Studien zum ontologischen Argument an, teils schon fertiggestellt: über Leibniz, das Thema Atheismus (Kant, Locke, Voraussetzungen der Gottesleugnung aufgrund des Übels in der Welt), Phänomenologen (das führt zu abschließenden Bemerkungen über A. Koyrés Anselm-Buch von 1923). Bibliographie, Namen- und Sachregister beschließen den Band.

Ein, wie hoffentlich auch diesem knappen Durchblick zu entnehmen, weitgespanntes

überaus reichhaltiges und tiefschürfendes Werk. Formal vermisse ich einen letzten Korrekturdurchgang, vor allem an den Anmerkungen zu sehen, in denen die Zitierweise (etwa zu Thomas) wechselt, und etlichen sprachlichen Unebenheiten. Ich darf für eine Neuauflage angeben, was mir auffiel: 60 Z. 2: und der Unfähigkeit; 110 letzte Z.: der Sinn in keiner Weise derselbe ist; 193 Abs. 3 Anf.: allen Intentionen; Schluß: gebe; 230 Schluß von Abs. 2.: bewegt; 237 Schluß von Abs. 2: ist – so meine ich – festzustellen; Anm. 221: Seitenzahl? Manchem Leser hülfe ein Hinweis, daß bei Descartes die Erwiderungen nach den Randziffern [die hier Nr. heißen], die Meditationen nach den Nummern zitiert werden; 311 Abs. 2: Bevor wir eine ausführ ... Einwände unternehmen können; 322 Z. 3: ‚lieber' streichen; 324 2. Z. v. u.: führe; Anm. 312: Stellen bei Descartes; 363 Ende Abs. 1: Dyaden; 373: Wo erscheint „Excelsior" als Motto? 462 Anm. Z. 2: die notwendige; 494 Abs. 2: notwendig-zum-Wesen-einer-Sache einsehen (wenn überhaupt Bindestriche); 503 f: wo? Anm. 489: Faszination durch das Allgemein-Abstrakte als solches; Anm. 522: wo im 2. Akt? 583: Ontologischen; Anm. 523: edita? 589 Abs. 2, Z. 2: ihrem Verhältnis; Anm. 530: wo? 605 Abs. 3: der Onto-logik (der reinen ... Sachverhaltslehre) Reinachs, die (?); 637 Z. 1: in seine hypo-; 658 Z. 7. v. u.: gebe es.

Die Grundthese wird plausibel entfaltet, überzeugend begründet und leuchtet ein (verständlich, daß [Anm. 46] v. Hildebrand, ein Bestreiter des Arguments, in Richtung dieser Deutung dessen Gültigkeit für möglich hielt). Obendrein konvergiert für den Rez. die „realistisch"-phänomenologische Sicht durchaus mit einem transzendentalen Verständnis (z. B. bei [nicht genannt] K. Kienzler oder H. Schöndorf], wonach in diesem „unum argumentum" das Denken sich, das Denken selbst als Denken bedenkt (als im Transzendieren seiner capax infiniti, oder besser: als durch den Unendlichen erfaßt, von Ihm sich fassen lassend). Vielleicht will man historisch diskutieren, wer Anselm selbst am treuesten dolmetscht. Undiskutabel scheint mir jedenfalls, dieser genaue und große Denker hätte sich simpelster logischer Fehler schuldig gemacht. J. Splett

Kreiner, Armin, *Gott im Leid.* Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Quaestiones disputatae 168). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997. 428 S.

„In einer Zeit, in der auch viele Theisten die grundsätzliche Unlösbarkeit des Theodizee [= Th]-Problems mit großer Selbstverständlichkeit behaupten, interessieren mich primär jene Argumente, mit denen eine Lösung des Problems angestrebt wurde und wird ... Mir ist völlig unbegreiflich, wie man dieses Problem für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen kann" (10). – Dem Mainzer Fundamentaltheologen verdanken wir mit diesem Buch in der Tat „einen möglichst breiten ... Überblick über die vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten" (12 – das Verzeichnis der zitierten Literatur – ohne die Klassiker – füllt 23 Seiten) samt so scharfsinnig unterscheidenden wie deutlich entschiedenen eigenen Stellungnahmen dazu. Beides unter seiner Option für „begriffliche Klarheit, argumentative Transparenz, logische Kohärenz, unprätentiöse Sprache, allgemeine Verständlichkeit und objektive Sachlichkeit", welche Standards „gegenwärtig nicht überall den gleichen Stellenwert einnehmen wie in der – im weitesten Sinn – sprachanalytisch beeinflußten Tradition" (13). – Der Weg durch das „weite Feld" vollzieht sich in zwölf Kapitel-Abschnitten, die sozusagen drei Etappen bilden: Kap. 1 exponiert das Problem, Kap. 2–8 lassen kritisch verschiedene Lösungsversuche Revue passieren; in Kap. 9–12 wird die eigene „free-will-defense" vorgelegt.

1. Der Charakter des Problems. Es geht um eins des Widerspruchs (Laktanz/Epikur), entweder deduktiv: der Gottes-Glaube widerlegt, oder induktiv (also eher der Unvereinbarkeit?): der Glaube unwahrscheinlich; und zwar (gegen modische Ausweichversuche) nicht für eine besondere Gottesvorstellung, sondern das theistische Bekenntnis als solches: zu Gottes Allmacht wie seiner sittlichen Vollkommenheit. Dabei steht selbstverständlich nicht die Anmaßung einer Rechtfertigung Gottes an, vielmehr will das Bekenntnis zu ihm gerechtfertigt sein: angesichts (a) konkreten Leids, (b) seiner willkürlichen Verteilung, (c) seines Vorkommens überhaupt und (d) des enormen Ausmaßes seiner. „Angelsächsisch" ist hierbei die „Zentralität des Leidbegriffs" (29), so daß auch die Sünde nur als Leid-verursachen(-wollen) gedacht wird (und darum im Blick auf

Gott und den Nächsten bloß als „äquivok"). Rez. findet hier weniger die „traditionelle Terminologie" als diese neue „zu undifferenziert" (33); ist doch „der Übel größtes" (die Schuld, F. Schiller) nicht mit dem dadurch verursachten identisch. Anderseits unterscheidet auch K. das Th-Problem von dem des Leidens; darum geht es fehl, „Praxis" gegen Theorie auszuspielen („Bestehen statt Verstehen", „Bekämpfen statt Erklären" – als verlören „die Opfer von Leiderfahrungen automatisch den Verstand" [39]).

2: Reductio in mysterium. Der Terminus weist auf K. Rahner, doch gesellen sich zu diesem nicht bloß Luther, Kant, Küng und v. Balthasar, mit unterschiedlichen Begründungen. In der „kritischen Diskussion" (in die fast jedes der Kapitel mündet) spricht K. von dem merkwürdigen Licht, das die These ‚Frage-Verbot' auf Gott und weit mehr auf den Glaubenden werfe (62); ebenso zu Recht wie gegenüber der Ausflucht, Güte, Gerechtigkeit usw. seien bei Gott ganz etwas anderes als bei uns, und überhaupt dem Verfahren, „immer nur dann auf die ‚negative' Theologie zu rekurrieren, wenn die Argumente auszugehen drohen, ansonsten aber unbeeindruckt handfeste Aussagen über Gott und seine Absichten oder Heilspläne zu vertreten" (65). Sind nun seine Gründe für die Zulassung der Übel grundsätzlich verstehbar, können sie nicht nur dem Glauben über (= statt) der Vernunft verständlich sein; wie nämlich ließe sich glauben, „wenn man nicht versteht, was man glaubt" (70)? Sie könnten freilich uns hienieden unerkennbar sein; das aber drängt zur Frage, warum Gott sie uns hier vorenthalte – und damit das Leid vermehre. (Daß K. die Berufung auf Gottes Vollkommenheit hier zirkulär nennt [73], verstehe ich nicht, stellt sich das Th-Problem doch einzig angesichts ihrer: innerhalb des „apriorischen Arguments". Allerdings stellt es sich eben so, anstatt sich damit zu erübrigen. Meint er dies, dann stimme ich zu.)

3. Dualistische Lösungsversuche – mythologisch: radikal (Marcion, Mani) oder gemäßigt (Satan). In der Tat: das erste eliminiert das Problem, das zweite löst es nicht (100). (Einen altmodischen Metaphysiker belustigt fast das Zitat 95[49] [Anglin], wo für die Widersprüchlichkeit der Annahme zweier Allmächtiger ein möglicher Streit über Mars-Asteroiden herhalten muß. Weniger belustigend in einem theologischen Werk, dies auch als Trinitätsproblem zu lesen, so als wären die Personen Individuen. Und muß man es „Verketzerung" heißen [98], wenn ein Glaubender den Dualismus auch ohne philosophische Gründe abweist – schlicht im Sinn des *Sch*^{e}*ma Israel*?).

4. Dualismus II: Prozeßtheologie. Sie grenzt die Allmacht Gottes metaphysisch ein – anstatt, wie die Tradition, „aufgrund ausschließlich logischer Kategorien" (104 – ist die Redeweise glücklich [auch 223], wenn außerhalb solcher „Schranken" nicht einmal Denkbares liegt, sondern höchstens Sagbares, woran der Versuch, es zu denken, nicht einmal eigentlich scheitert, sondern vielmehr dessen Nicht[s]igkeit einsieht?). Gott kann nur locken, zwischen Schmerz und der Gefahr der Langeweile manövrierend (113[48]). Diskussion: „Offensichtlich kann der prozeßtheologische Gott nicht als Grund und Garant des definitiven menschlichen Heils gedacht und verehrt werden" (116). Global-Ausblicke reichen nicht zu; für die Theodizee bleibt individuelle Eschatologie unverzichtbar (119). Faszinierend ist anderseits die Entschuldigung Gottes. Man müßte (123) die metaphysischen Notwendigkeiten in logische „zurückübersetzen" können.

5. Übel als „Privatio boni". Der dualistischen Preisgabe oder „drastischen Modifikation" von Gottes Allmacht steht – in der Theologie „ungleich erfolgreicher" (125) – die Modifikation des *malum* gegenüber. Wie wohltuend angesichts des Wander-on-dit im Th-Blätterwald, gleich klar zu lesen, die These trete nicht als Problem-Lösung auf (126). Sie „besagt weder, daß das Übel gar nicht existiert, noch folgt aus ihr, daß die Erfahrung des Übels illusionär ist" (130). Es geht um „Verkehrtheit" (131). Aber wieso würde (132) damit „Gott zunächst von der Verantwortung für die Existenz der Übel ... freigesprochen"? Er wird dies vorerst von Schuld; von der Verantwortung nicht einen Augenblick. Vollends dämpft K. die anfängliche Freude des Rez. durch seine kritische Diskussion. Aufgrund welchen Logik-Verständnisses heißt es, man könne „mit gleichem Recht auch das Gute als *privatio mali* interpretieren" (133)? Denken, Erkennen als Fehlen von Schwachsinn, Liebe als Fehlen von Lieblosigkeit? Ob das Schopenhauer, Wilhelm Busch oder G. Streminger erklären; es zeugt in jedem Fall von einem bedauerlichen Mangel an Erfahrung (um nicht zu sagen: von grotesker Undankbarkeit). Und woher ist nun plötzlich doch von einer „vollkommen guten Welt" die Rede, als folgte dies aus der privatio-

These, als wäre nicht „*corruptio boni mala, optimi pessima*"? Die *privatio* ist ja nicht mathematisch gemeint, sozusagen als Subtraktion, sondern als (s.o.) Verkehrung in Verkehrtheit – physisch wie moralisch. Richtig ist, daß die Privationsthese nicht „weiterführt" (136); sie hält die Frage nur – im Dualismus-Abweis – offen. (Darin aber wird sie weder durch die Straf- noch durch die Freiheits-These überflüssig.) Spitzfindigkeiten bietet die Tradition hier tatsächlich (aber nur sie?). Der Kernpunkt jedoch liegt außerhalb dessen: vor allem beim Blick, statt aufs Leid, auf das Böse.

6. Leid als Sündenstrafe. Ob individuelle Vergeltungslogik oder kollektive (Erbsündenlehre), hier fällt es dem Kritiker nicht schwer, ihr Ungenügen zu erweisen. (Wenn freilich D. Sölle meint, daß Schmerzen „jede Form von Schuld unendlich übersteigen" können, möchte ich doch an Pascals Drei-Ordnungs-Lehre erinnern, vorher an Sokrates, der bzgl. Unrecht-tun und -erleiden die Unverhältnismäßigkeit der Selbstzerstörung des Ungerechten gezeigt hat [wo in den Auschwitz-Theologien zu lesen?], und schließlich an K. Rahners Aufsatz über die Verharmlosung des Bösen in unserer Tradition – nicht überraschend bei [Mt 7,11] Bösen. Zur Frage, wie man unter „idealen" Bedingungen zur Sünde kommen könne [160], weise ich auf die Erfahrung von Endlichkeit = Begrenztheit als solcher hin, darin sich das Geschöpf dennoch als unbegrenzt geliebt glauben sollte. Wieso aber der Schöpfer das tatsächliche Nein zur Liebe nicht bestrafen könne [= wieso es in seiner Ordnung sich nicht selbst bestrafen könne], weil er die Geschöpfe mit der Möglichkeit dazu geschaffen hat [161], bleibt mir dunkel. Statt vielleicht spitzfindig ist es unerläßlich, zwischen Schuld und Verantwortung zu unterscheiden: „In jedem Fall trägt Gott auch die Verantwortung ..." [162] – gewiß; doch ob auch Schuld, das ist gerade das Th-Problem. Er ist nicht mehr Gott, wenn wir das Böse nicht „ausschließlich den Geschöpfen anlasten" dürfen [was der Fall wäre, wenn dessen Zulassung sich nicht verantworten: rechtfertigen ließe].).

7. Gottes Leiden. In der Tat einer „der einschneidendsten Umbrüche ... in der christlichen Reflexion des Gottesbegriffs" (165). Die kritische Diskussion spricht dankenswert deutlich die Weise an, in der „einige Vertreter der These ... das jahrhundertelange theologisch-philosophische Bemühen um eine intelligible Lösung ... diffamieren, das Vokabular, mit dem sie die angeblich zugrundeliegenden Intentionen entlarven und stigmatisieren, und schließlich de[n] Ton selbstgefälliger Überheblichkeit, in dem die Vertreter der klassischen Theodizee vereinzelt gebrandmarkt werden" (182). In der Tat: wer Welt und Freiheit zu schaffen vermag, kann auch Auschwitz verhindern. So stellt sich die Frage nach dem Warum. Und daß Gott selbst dort gelitten habe, beantwortet sie keineswegs; man versteht K.s Schärfe (185) gegenüber „Liebeslyrik und aus der Luft gegriffenen Spekulationen". (Wie „machistisch" zudem die Gleichsetzung von Leiden [gar Dulden?] mit Ohnmacht?)

8. „Theodizee" in praktischer Perspektive. Sie gerät seitens politischer Theologien unter Ideologieverdacht und sei in Praxis zu überführen. Wenn allerdings – so J. Sobrino – „der Kampf gegen das Leid die Fortsetzung der Offenbarung Gottes ist, legt sich ... eher der Schluß nahe, Gott habe sich kaum jemals geoffenbart, so daß es diesbezüglich nicht viel gibt, was sich menschlicherseits fortsetzen ließe" (199). Wird die Theismus-Kritik nicht so radikal, daß sie das Th-Problem schlicht erledigt, dann stellt es sich nach wie vor. Mögen die klassischen Antworten nicht genügen; das Votum für Praxis [gar für eine „praktische Anthropodizee", darf ich ergänzen] als Antwort nimmt nicht einmal das Problem hinreichend wahr (205 [wie es von Feuerbachs „Theologie" unterscheiden?]): „Religions- und Theologiekritiker werden sich freuen."

Damit kann nun K. seinen eigenen Lösungsvorschlag entfalten (gestützt besonders auf J. Hick und R. Swinburne): Es gibt freie Wesen (1); das besagt einen eigenen Wert (2); es schließt indes die Möglichkeit moralisch falscher Wahl ein (3); diese Möglichkeit beinhaltet die Möglichkeit ihrer Realisierung (4); doch der Wert der Freiheit (1, 2) kann unter bestimmten Bedingungen das Risiko (3,4) aufwiegen (5).

9. Das Argument der Willensfreiheit. Zu deren Begriff nur dies, daß er nicht Unverursachtheit meint, sondern eine bestimmte Weise von Verursachung: durch die Person selbst, und zwar nicht bloß ihres Handelns, sondern auch des Wollens dessen. Ethisch relevant nun werde diese Freiheit erst durch einen Freiheitsspielraum, der es ermöglicht, anderen Leid zuzufügen. Diese Freiheit und ihr Spielraum werden zudem durch etwas

qualifiziert, das theologisch ‚Erbsünde' heißt und das K., anstatt als „Strafe" (offener wäre: Sündenfolge), als menschliche Grunddisposition auffassen möchte: eine natürliche Egozentrik mit entsprechenden Inklinationen. Und solche Inklinationen bzw. Versuchungen sind für ihn nötig, um überhaupt sinnvoll den Begriff ‚sittlich gut' zu verwenden (233 f.; – anders der Aquinate: STh II-II 123, 12, ad 2; de caritate 8, ad 17; siehe als Zuspitzung solch eigentümlicher „Außen-Sicht", daß K. zu den subjektiven Faktoren, welche die Freiheit „völlig aufheben können", die „moralischen Überzeugungen" rechnet – 229). Die Freiheit ihrerseits kann nochmals teleologisch aufgefaßt werden, im Blick auf (Hick) das „soul-making", biblisch: „Reich Gottes".

Kap. 10 gilt nun der kritischen Diskussion des Arguments – in der Schrittfolge der (9.2 statt 9.1![241]) genannten fünf Sätze. (1) Beweisbar sind weder die Freiheit noch der Determinismus; doch läßt immerhin letzterer sich nicht rational vertreten (245). (2) Die Werthaftigkeit der Freiheit aber wird, wenn nicht schon im Blick auf sie selbst, im Blick auf all das sichtbar, was mit ihr entfiele, von der Rationalität bis zu Freundschaft, authentischer und unbedingter Liebe. (3) Im Sinn der besagten Außenperspektive tritt K. für die Notwendigkeit ein, Böses nicht bloß wollen, sondern auch (anderen an)tun zu können – weil sich sonst der Reiz verlöre (254 – als ob – siehe concept-art? – einen Bösewicht von Stil und Format nicht eigentlich und gerade der „free-will pur" reinen Neins faszinieren würde). Doch sieht K. selbst – 253 – hier die Diskussion noch nicht abgeschlossen. (4) J.L. Mackie – und Rez. mit ihm – hält es durchaus für möglich, Menschen könnten „so geartet" sein, „daß sie immer frei das Gute wählen." K. verteidigt demgegenüber die „Unmöglichkeit eines definitiven Ausschlusses des Bösen"; doch war dies der Punkt? Die „Rede von einer Möglichkeit, die niemals realisiert werden kann", ist – jedenfalls, wenn ‚Möglichkeit' und ‚kann' auf gleicher Ebene liegen – fraglos widersprüchlich (259); hingegen die von einer, die faktisch nie realisiert wird? Das wirft die Frage von Gottes Wissen um zukünftige Entscheidungen auf: Thema des nächsten Kapitels. (5) Quantität des Leids: auch „nur ein[es] einzige[n] winzige[n] Geschöpf[s]" (Iwan Karamasow). Eigentlich werde damit gefragt (262): Warum gibt es den Menschen? Wer aber meint, der wäre besser nicht, hat den Gott des Theismus negiert. Wenn es indes um Liebe zu tun – und Liebe ohne Leid „ein hölzernes Eisen" wäre (264 f. – G. Greshake)? Anderseits setzt (Swinburne) der Tod allem Leid eine Grenze (266 f. – „endlose Höllenstrafen" kann es darum nicht geben). Schließlich „Seelenbildung". Gegen Schlaraffenträume der Erschaffung in die Seligkeit hinein verdeckt mir die Rede von „eigener Anstrengung" und dem Wert der „Auseinandersetzung mit Versuchungen" (268 f.), also eine Werde-Dynamik, zu sehr das grundsätzliche Entweder/Oder, die Unumgänglichkeit von Entscheidung in der bejahenden Antwort der Liebe (die Gott selbst „je schon" – entschieden ist). So heißt es dezidiert, daß „das Reich der Sittlichkeit nur auf dem Boden des Bösen errichtet werden" kann (389 f. – was [wie K. 128[18] eigens anmerkt] nicht Augustinus vertritt [zu Claudels berühmtem Motto siehe: De libero arbitrio III 9, 26]). Bleibt noch – schon im Blick auf den Menschen, doch nicht bloß auf ihn – das Problem der natürlichen Übel: Kap. 12.

11. Freiheit, Allmacht und Allwissenheit. Das „Scheinproblem" (276) von Freiheit und Allmacht löst K. so, daß Gott zwar die notwendige, doch nicht die hinreichende Ursache unserer Handlungen darstellt (278). Er unterscheidet also zwischen Allmacht und Allwirksamkeit (279 – daß ein allmächtiges Wesen nicht Wesen erschaffen kann, deren Entscheidungen zugleich frei wie von ihm verursacht sind, beschränkt die Allmacht nicht; denn es wäre selbst-widersprüchlich [277]). Schwieriger wird es mit der Allwissenheit.

a) Zunächst grundsätzlich: Kann heute feststehen, wie B sich morgen entscheidet, wenn die Entscheidung frei = offen sein soll? Die klarste Lösung: Weil der Sachverhalt noch nicht besteht, kann eine Aussage darüber heute noch nicht wahr (oder falsch) sein; er ist also „kein möglicher Gegenstand wahren Wissens" (285 f.). Bestünde der Wahrheitswert doch schon, nur noch nicht feststellbar, ergäbe sich das Determinismus-Problem von neuen; so sei die klare Lösung vorzuziehen. Ist das nun nicht ziemlich „ad hoc"? Und einigermaßen absurd, daß der Satz „Morgen ist Freitag" (285), nicht bloß nicht heute, sondern (wie hier nicht zu lesen) niemals wahr ist? Einmal wird offenbar Kausalität auf Effizienz-Ursächlichkeit reduziert (eine Finalursache wirkt durchaus als

noch-nicht-existente), sodann werden Seins- und Erkenntnisgrund nicht auseinandergehalten („Rauch, weil Feuer" – „Feuer, weil Rauch"): wenn es (287) die Willensfreiheit ausschließen soll, „daß B.s Entscheidung" zwar nicht „notwendig im Sinne von nichtkontingent ist, aber es ... notwendig [warum notwendig?: faktisch!] wahr ist, daß B sich so und nicht anders entscheiden wird." (Notwendig ist nur, dies zu sagen, wenn man darüber die Wahrheit sagen will).

b) Nun zu Gott, der (nach Boethius) nicht »voraus« sieht, sondern in »außer-«, besser: überzeitlicher Ewigkeit blickt (überzeitlich, weil Grund sowohl zeitloser Wahrheiten wie der Zeit). – „Gott weiß gegenwärtig, wie sich B. in Zukunft entscheiden wird" bzw. „Es ist gegenwärtig wahr, daß Gott weiß ..." (293). Sind das korrekte Formulierungen, wenn Gott(es Wissen) überzeitlich ist? Mir klingt das nicht sinnvoller als: „Heute ist 2×2 = 4" oder (vielleicht noch anschaulicher räumlich, nach Conf. VII 1–2), „daß ein Elefantenleib mehr von Dir faßt als ein Spatzenleib". Und warum müßte Gottes Ewigkeits-Schau unsere Zeit zur Illusion depotenzieren? Wird doch auch eine Melodie nicht zum Akkord, weil uns die Auf-einander-Folge ihrer Töne im Zumal (als „ein Bogen") „präsent" ist. Die Relativitätstheorie dürfte hier tatsächlich kaum relevant sein – eher (angesichts gerade ihres Einbezugs) die Frage nach möglicher Zirkularität in Argumenten (wie vom schon festgeschriebenen Buch der Geschichte), deren Boden doch immer wieder eine „temporale ‚Ewigkeit'" Gottes zu sein scheint. – Im Schlußabschnitt zum Heilsuniversalismus erscheint wenigstens in einer Fußnote (318) der „traditionelle Gedanke", daß die Hölle anstatt göttlicher Bestrafung „das ist, was [ihre Bewohner, sollte es sie – gegen alle „Hoffnung wider Hoffnung" – wirklich geben] selbst letztlich in Freiheit wollen".

12. Was aber trägt freier Wille bezüglich der natürlichen Übel aus? Auch wenn man nicht über eine (un)mögliche „beste Welt" zu reden hätte, bleibt die Frage nach einer mit weniger Übeln. K. geht vom Einzelfall auf die Naturgesetze zurück – die für ein Freiheitshandeln nötig sind (so hatten schon die Stoiker die Vorsehung aufs Große und Ganze beschränkt – „de minimis non curat praetor"). Einläßlich disputierend legt er Swinburnes Argumente für die natürlichen Übel als Ermöglichung sittlichen Handelns vor, ebenso für ihre Rolle im Prozeß der Seelenbildung (beiläufig wird hier übrigens [356] die angemerkte Außensicht auf den Gedanken „intrinsischen Werts" eines sittlichen Charakters vertieft). Werden (357) durch solche Erklärungen nicht die Übel zu einer guten Sache erklärt? K. unterscheidet dazu von den leidverursachenden Faktoren das konkrete Leid als nicht instrumentalisierbares „unvermeidliches ‚Nebenprodukt'" (359). Ob sich aber bessere Naturgesetze denken lassen? Auch wenn die „Keine-bessere-Welt-Hypothese" wohl daran krankt, daß sie nicht (genug) zwischen logisch und physikalisch Möglichem/Notwendigem unterscheidet (365–367), macht sie doch auf unsere Erkenntnisgrenzen aufmerksam (und Rez. konstatiert 371 die Wiederkehr der „reductio in mysterium", nur jetzt statt theologisch kosmologisch). Die Diskussion des „anthropischen Prinzips" führt zu dem Satz: „Je unwahrscheinlicher diese Feinabstimmung erscheint, desto wahrscheinlicher wird offenbar die theistische Hypothese" (374). – Doch nun das Leiden im Tierreich: nicht das schlimmste Übel, aber eins der hartnäckigsten Probleme (380). Ist die Evolution nicht ein (386) „Gottes unwürdige[s] Werkzeug"? Hatte die Antike mit dem Konzept der „ontologischen Fülle", einer „Hierarchie des Seins" geantwortet, so wird diese ideelle Räumlichkeit heute dynamisiert (387 f.). „Hätte Gott den Menschen anders geschaffen, hätte er etwas anderes als den Menschen erschaffen" (389).

Theodizee hat eine apologetische Aufgabe. K. sieht im Vorgelegten „eine konsistente und kohärente theologisch-religionsphilosophische Hypothese" von hoher Überzeugungskraft – und dazu „im wesentlichen zwei Alternativen": „naturalistischen Atheismus" und „einen Theismus, der entweder den Gottesbegriff adäquater konzipiert oder plausiblere Gründe für Übel/Leid nennt" (392). In der Tat ein beeindruckendes Plädoyer, so aus- und übergreifend einerseits wie anderseits konkret und gedankenreich differenziert. Anfragen hat Rez. bereits in sein (unvermeidlich globales) Referat eingefügt. (Unter den wenigen Corrigenda nenne ich noch, außer dem falschen Dativ 37^{45} [4 v. u.], das sinnstörende ‚sehr wohl' 61^{33}, Z. 4: ‚nicht'.) Volle Zustimmung darin, daß man im Leid an Gott nicht um den Preis glauben sollte/dürfte, „seinen Verstand zu diesem Zweck vorübergehend an den Nagel hängen zu müssen" (399). Anderseits ist nicht

hier der Ort für einen Grund-Disput zwischen verschiedenen (nicht bloß Schulen, sondern) Weisen der Philosophie (u. a. über die Rolle der Analogie). Von den genannten Alternativen stelle ich die erste wie die dritte außer Diskussion; doch wäre darüber zu sprechen, ob die „hier an den theistischen Prämissen vorgenommenen ‚Anpassungen'"(392) nicht doch zu „drastisch" ausgefallen seien. Und es muß nicht schon ein Votum für Irrationalität sein, wenn man für mehr Grenzbewußtsein im Gottes-Erkennen plädiert. (Wäre so nicht bereits zum Einbezug der *scientia-media*-Theorie als solchem zu sagen, daß wir das Wie des Erwirkens und Wissens von Freiheit nicht begreifen – darum der Verzicht auf die Gnadensysteme –, das Daß jedoch im Allmachtsbegriff ohne erweislichen Widerspruch zu denken vermögen?) Und während die Theodizee eine Theorie, ein Hypothesen-Gesamt ist, sollte man nicht den Glauben selber bzw. den Gottes-Bezug dahingehend verstehen. Darum ziehe ich der berühmten Gärtner-Parabel die Geschichte B. Mitchells vom Résistance-Kämpfer vor. Denn statt um leere Geheimnishaftigkeit (72) und um die Sorge, ob man sich täusche (73), geht es darum, wie man Gottes Ehre besser gerecht wird. So ist auch die Frage „Si Deus non est, unde bonum?" an den Atheisten selbstverständlich nicht als Th-Antwort gemeint (20), sondern als Erklärung, warum man das „... unde mala?" noch für ein Problem, statt (atheistisch) für erledigt hält. Sollte indes der Atheist die Welt – und nicht bloß das Übel, sondern gerade das Gute (zuhöchst die Erfahrung, daß Gott mich „zum Gut-sein drängt" [E. Levinas]) genau so gut, „sogar restlos" ohne Verkürzung zu erklären vermögen, worin läge dann die Vernünftigkeit unseres Glaubens und des Beharrens darauf, u. a. mit Hilfe der arg bescheidenen Möglichkeiten (z. B. 379) der Theodizee? Wird auch der Glaube als Hypothese verstanden, dann ist in der Tat nicht einzusehen (10), warum man ihn festhält, wenn man (noch) keine Lösung für das Th-Problem hat. Aber warum überhaupt dann sich so darum mühen – wenn auch nicht um jeden Preis („was da auch kommen mag" – 392), wenn er nur eine – nicht einmal bessere – kosmologische Hypothese bedeutet? Anders – und das meine ich mitnichten „lyrisch", sondern ganz „prosaisch" – im personalen Bezug. „Logon didonai" steht selbstverständlich auch und gerade hier an. Aber Beharren und „Hartnäckigkeit" (C.S. Lewis: obstinacy) können jetzt Treue heißen. Weder gedanken- noch wortlos: Protest und Argument sind dann so wenig Alternativen wie Reden-zu und Reden-über, ja Gebet und Arbeit überhaupt; doch auch nicht gleichen Ranges: das zweite dient jeweils dem ersten. Obendrein verbinden Protest und (An-)Klage ihrerseits nochmals das ‚über' und ‚zu' im selben göttlichen Adressaten: „Eli lema?" Das Pro-blem ist zum Vor-wurf geworden; der Fragende wartet – „wider Hoffnung hoffend" – jenseits seiner Lösungen auf Antwort. J. Splett

Heckmann, Heinz-Dieter, *Mentales Leben und materielle Welt.* Eine philosophische Studie zum Leib-Seele-Problem. Berlin 1994: de Gruyter. 313 S.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich in weiten Teilen um die Habilitationsschrift des Autors. Heckmann (H.) legt darin einen systematischen Lösungsversuch zum Leib-Seele-Problem vor. Er stellt sich damit nicht nur in den Kontext einer Debatte, die so alt ist wie die Philosophie, sondern vor allem bewegt er sich in einer aktuellen Diskussion von großer Breite und Komplexität. Es kann daher nicht verwunden, wenn H. den größten Teil des Buches darauf verwendet, die Alternativen zu seinem Ansatz zu kritisieren. Um es vorwegzunehmen: die interessantesten Teile des Buches finden sich in den detaillierten und scharfsinnigen Kritiken derjenigen Positionen, die H. ablehnt. Die vom Autor favorisierte „Lösung" des Problems ist hingegen weniger detailliert ausgearbeitet. Sie orientiert sich an der bekannten abstraktionistischen Theorie von Daniel Dennett und erbt damit die Probleme dieser Position. H. will gegen den kartesischen Substanzdualismus eine materialistische Position verteidigen. Er argumentiert aber gegen einen reduktiven und einen eliminativen Materialismus, vertritt also unter bestimmter Rücksicht jene Position, die man oft als „non-reduktiven Physikalismus" bezeichnet. Allerdings muß man mit dieser Bezeichnung vorsichtig sein, denn die meisten non-reduktiven Physikalisten wollen an der kausalen Wirksamkeit des Mentalen festhalten. H. verfolgt hingegen mit Dennett eine Strategie, die dem Mentalen strenggenommen keine kausale Wirksamkeit zuschreibt (Epiphänomenalismus), obwohl sie an-

dererseits die kausalen Verhaltenserklärungen mittels der Alltagspsychologie nicht als haltlos verwerfen will. Auf diese Spannung wird noch zurückzukommen sein. Zunächst will ich einen ganz groben Überblick über den Gang der Argumentation geben.

Das Buch umfaßt vier Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit allgemeinen ontologischen Grundlagenfragen. H. entwirft ein System von ontologischen Kategorien, auf das er im Verlauf der Argumentation zurückgreifen kann. Der systematische und begrifflich präzise Aufbau der Argumentation in ihren Einzelschritten erleichtert das Lesen erheblich. Es geht in diesem Teil vor allem darum, eine Bestimmung von Einzeldingen und Universalien (Eigenschaften) zu entwickeln, auf die sich die verschiedenen Ansätze in der Philosophie des Geistes einigen können. Andernfalls gäbe es überhaupt keinen gemeinsamen Diskussionsrahmen, um die konkurrierenden Entwürfe zu vergleichen. Im zweiten Teil der Studie wird der Dualismus thematisiert. Verschiedene Varianten werden unterschieden, und der Substanzdualismus wird einer Kritik unterzogen. Der dritte Teil ist der argumentative Höhepunkt des Buches. In ihm setzt sich H. mit dem reduktiven Physikalismus auseinander. Zunächst werden die verschiedenen Varianten des Materialismus voneinander begrifflich klar abgegrenzt. H. arbeitet heraus, daß es die Lösung des Problems der mentalen Verursachung ist, die den reduktiven Materialismus attraktiv macht. Wenn geistige Entitäten letztendlich physische Entitäten sind, dann gibt es keinen Konflikt mehr mit der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt. H. geht der Frage nach, ob materialistische Theorien die Brentanosche Intentionalitätsthese adäquat verarbeiten können, d. h. ob sie tatsächlich etwas über das Wesen intentionaler Einstellungen sagen können. Die Darstellung der reduktionistischen Ansätze konzentriert sich auf die psycho-physische Identitätstheorie und den Funktionalismus. Wiederum untergliedert H. diese beiden Positionen in eine Vielzahl von Varianten, die er im Detail kritisiert. Es soll gezeigt werden, daß intentionale Attribute weder mit funktionalen noch mit physischen Attributen identisch sind. Dieser kritische Teil ist meines Erachtens der gelungenste Abschnitt des Buches. Im abschließenden vierten Teil geht es um die Konsequenzen, die sich aus der Undurchführbarkeit des reduktiven Materialismus ergeben: Man könnte die physikalistische Position noch weiter verstärken und eine Eliminationsthese vertreten. Nachdem H. diese radikale Position als undurchführbar kritisiert hat, widmet er sich dem einzig verbliebenen Ausweg: dem non-reduktiven Physikalismus. Die Hauptthese besteht darin, daß der non-reduktive Physikalismus keinen Mittelweg zwischen Dualismus und monistischem Materialismus eröffnet, sondern sich metaphysisch nicht wirklich von einer schwachen Form des Dualismus, dem Attribut-Dualismus, unterscheidet. Im Rahmen dieser Argumentation unterzieht H. die Supervenienztheorie (J. Kim) und die Token-Identitätstheorie (D. Davidson) einer Kritik. Am Ende des Buches werden die Konsequenzen des Attribut-Dualismus untersucht. Er impliziert, daß die mentalen Attribute kausal wirkungslos sind. Die geistigen Phänomene bleiben epiphänomenal und spielen im Kausalgeschehen der Welt keine Rolle. Aus diesem Grunde erschien diese Position den meisten Philosophen unattraktiv. Fodor konstatierte sogar eine allgemein verbreitete „Epiphobie". H. hingegen sieht keinen Grund für „philosophische Panikmache". Dennetts Theorie der intentionalen Systeme soll eine Möglichkeit eröffnen, sich „mit den epiphänomenalistischen Konsequenzen des Dualismus zu arrangieren".

Dennetts abstraktionitische Position setzt mentale Entitäten mit explanatorischen nützlichen Abstrakta (wie z. B. Schwerpunkten in der Physik) gleich, leugnet also deren geistunabhängige Existenz. Putnam sah in diesem Gedanken einen hoffnungslosen Zirkel: Wenn die mentalen Entitäten nicht unabhängig von unseren Beschreibungsstrategien existieren, unsere Beschreibungsstrategien aber selbst intentionale, geistige Phänomene sind, dann setzen unsere Beschreibungsstrategien für ihre Existenz wieder andere Beschreibungsstrategien voraus, ... Searle hat denselben Punkt anders gefaßt: Genuine Intentionalität ist nicht eine Angelegenheit von Zuschreibung und Beschreibung, sondern ein natürlicher (biologischer) Aspekt bewußten Erlebens in höheren Organismen, der allen Beschreibungen und Zuschreibungen vorausgeht und unabhängig von ihnen existiert. H. sieht schärfer als Dennett selbst die Konsequenzen des Abstraktionismus. Während Dennett die epiphänomenalistischen Konsequenzen seines Ansatzes verleugnet, stellt sich H. ihnen mit intellektueller Redlichkeit. Ich denke aber, daß es auch ihm

nicht gelingt, die inneren Spannungen des Dennettschen Denkens ganz auszumerzen. In seiner Argumentation, daß alltagspsychologische Erklärungen trotz des epiphenomenalen Charakters des Mentalen doch eine wichtige Funktion haben, verläßt H. kaum merklich den metaphysisch-realistischen Boden, auf dem die ganze Diskussion bisher stattfand. Gründe seien eben keine Ursachen. Selbst wenn alle Ursachen benannt seien, fehle immer noch die Beschreibung der Welt aus der Perspektive der Rationalität, welche nach den Gründen eines Ereignisses fragt. Das eine mit dem anderen zu verwechseln sei ein Kategorienfehler. Dieser Ausdruck erinnert natürlich an die Philosophie der normalen Sprache und vor allem an G. Ryle. Die Pointe dieses Ansatzes besteht aber gerade im Verweigern einer metaphysischen Lösung des Leib-Seele-Problems. Hinter der Dualität in unseren Beschreibungssystemen gibt es keine metaphysische Dimension mehr zu ergründen. Man sprach daher auch von einem Sprachendualismus, im Gegensatz zu einem metaphysischen Dualismus. Es ist dann aber nicht mehr klar, warum diese Position eine metaphysische These wie den Epiphänomenalismus enthalten soll. Sie enthält ihn nur, wenn unter der Hand doch wieder eine starke metaphysische These vertreten wird: das Begriffssystem der Alltagspsychologie referiert nicht direkt auf die Welt, das Begriffssystem der Physik beschreibt die Welt hingegen, wie sie ist. Die einzige Wirklichkeit ist die der Physik. Damit rückt der Abstraktionismus in gefährliche Nähe des eliminativen Physikalismus. Dennett hat einmal gesagt, er sei das, was herauskäme, wenn man Ryle mit Quine kreuze. Das Produkt dieser Kreuzung muß in der Tat ein wunderlich anzuschauendes Wesen sein, das von sehr verschiedenen Eltern abstammt. Ryle nämlich vertritt eine anti-metaphysische These im Geist des späten Wittgenstein, Quine hingegen eine physikalistische Metaphysik, die dem Mentalen in der Tradition des eliminativen Physikalismus die Realität abspricht. Indem sich H. dem Dennettschen Entwurf anschließt, übernimmt er auch dessen innere Spannung und Zweideutigkeit. Allerdings: Wer hätte zum Leib-Seele-Problem schon einen Entwurf vorzulegen, der einerseits den Phänomenen gerecht wird und andererseits intern dennoch völlig kohärent bleibt?

G. Brüntrup S. J.

Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Hrsg. von *Günter Rager* (Grenzfragen 23). Freiburg/München: Alber 1997. 448 S.

Das Buch präsentiert den eindrucksvollen Ertrag einer sich über drei Jahre hinziehenden Arbeit des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung. Nach Auskunft des Vorworts *(Hrsg.)* wie der Einleitung *(H.M. Baumgartner)* wurde, ausgehend von „Saatpapieren" der beteiligten Autoren, intensiv und kontrovers diskutiert und auch nicht immer ein Konsens aller erreicht. Deutlich wurden die Sprach- und Theoriebarrieren zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wie zwischen Philosophen und Theologen. (In der Tat ist mitunter – nicht bloß Publikumserwartungen gegenüber – eigens zu sagen, daß „interdisziplinäre" Arbeit nicht eigentlich Kommunikation zwischen Disziplinen bedeutet, sondern zwischen Menschen, die in verschiedenen Disziplinen arbeiten. In welcher Sprache sollte ein Physiker „als" Physiker mit einem Theologen „als" solchem reden?) Für das Buch ergibt sich daraus, daß die drei Teile jeweils von einer Autorengruppe gezeichnet sind – so sehr alle das Grundergebnis mittragen: Schutz für Leib und Leben des ungeborenen Menschen seit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle, aufgrund der zu achtenden Würde der Person.

A. *(R. Bodden-Heidrich, Th. Cremer, K. Decker, H. Hepp, W. Jäger, G. Rager, W. Wickler)* Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte. Nach einer Skizze zu systemtheoretischen Grundbegriffen und Methoden (vom „Hirntod" [28, 97], richtiger: dem irreversiblen Hirnversagen [da Organe nicht ver-, sondern absterben] sollte, wenn hier überhaupt, angesichts der laufenden Diskussion wohl weniger apodiktisch die Rede sein), sodann zu den molekular- und zellbiologischen Grundlagen (mit einem Unterkapitel zu den Möglichkeiten somatischer wie Keimbahn-Gentherapie) wird die Entwicklung des Individuums (in Unterscheidung zum philosophisch-theologischen Begriff Individuum$_b$, genannt) als die eines sich selbst organisierenden Systems dargestellt. Dem Normalleser kommt das Team durch Abbildungen und Übersetzung der offenbar unvermeidlichen Fachtermini

entgegen; außerdem bietet der Anhang ein Glossar (auch philosophisch-theologischer Begriffe; hilfreich fände ich eine Tabelle des Carnegie-Stadien-Systems; ebenso wäre in einer zweiten Auflage auf S. 88 ausgefallener Text nachzutragen, den ich nach freundlicher Auskunft des Herausgebers hier zur persönlichen Ergänzung mitteile: „... wie z. B. bei den siamesischen Zwillingen. Soweit wir heute wissen, ist die Zwillingsbildung nicht streng genetisch festgelegt, wenn auch eine familiäre Häufung von Zwillingsgeburten beobachtet werden kann. Möglicherweise wird sie durch externe Einflüsse ausgelöst."). Der Embryo ist von der Zygote an als ein lebendiges System mit aktiver Potentialität zu beschreiben, zwar auf geeignete Umgebungsbedingungen angewiesen, aber kontinuierlich (und teils im Konflikt mit dem mütterlichen Organismus) sich entwickelnd und verwirklichend. Ja, es gibt gute Gründe, „bereits das Ende der zweiten Reifeteilung (Pronukleusstadium) als den Anfang des neuen Menschen zu bezeichnen" (152). Zur Pränatalmedizin wird die Kluft zwischen diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten thematisiert. Dankenswert deutlich: „Bei einem Abbruch aus Kindesindikation behandeln wir ... nicht die intrauterin diagnostizierte Krankheit, sondern töten deren Träger" (126). Ist es indes – bei aller Schwere der Situation – korrekt, von einem „echten ethischen Dilemma" zu sprechen? (Inzwischen wird – 130f. – ernsthaft diskutiert, auch dem ungewünschten Geschlecht Krankheitswert zuzumessen.) Nicht glücklich auch die Formulierung (132), „daß wir in der ethischen Reflexion nicht mehr nur fragen, ob wir tun dürfen, was machbar ist, sondern ob wir letztlich tun müssen, was medizinisch möglich ist". Das erste Glied müßte heißen: „... nicht mehr fragen, was vom Machbaren wir tun dürfen", da sonst das Wort ‚dürfen' sinnlos würde. Und sollte man in der Frage der Embryonenforschung einer kategorischen eine „liberale" Ethik gegenüberstellen (145)? 151–159 werden die Hauptereignisse noch einmal dienlich klar zusammengefaßt.

B. *(H. M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler, A. G. Wildfeuer)* Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte. Im Ausgang von der Verhaltensbiologie (die Annahme instinktiver Tötungshemmung im Tierreich war ein Trugschluß) geht es zunächst um das universale Tötungsverbot im Menschenrechtsethos (Personsein als Grund der Würdezuschreibung, Mensch-sein als Kriterium). Auch hier finde ich eine Doppelfrage korrekturbedürftig (168): Wie könne „etwas unbedingt verbindlich sein, dessen normative Setzung von einem historisch-kontigenten Ursprung ausgeht ... Wie sind Pluralität und Wandel der Normensetzungen zu interpretieren ...?" Zum ersten wäre statt von Setzung von Einsicht und statt von Ursprung von Bedingungen zu sprechen; zum zweiten fehlt mir vor den wandelbaren Normen (= Regeln [deren „keine ohne Ausnahme"]) das (normative) Prinzip. Informativ wird die Begründungs-Geschichte referiert, von der antik-mittelalterlichen Tradition bis zum Präferenzutilitarismus P. Singers, mit der gravierenden Änderung durch J. Locke, wo (176) an „die Stelle der Einheit des Bewußtseins ... das Bewußtsein der Einheit" tritt (der Specht-Satz 197 bezieht sich hierauf, und gölte auch bei Fortgeltung der theologischen Prämissen). 186: Der Würdegrund bestehe „nicht in einem naturalen oder metaphysischen Faktum, sondern dem sittlichen Subjektsein" – als wäre nicht eben dies das factum metaphysicum. Die Engführungen bei Locke und Kant (199, Z. 8: phaenomenon) bedürfen in der Tat der „Erweiterungen um die Elemente der älteren aristotelischen Tradition" (200). Die berechtigte Kritik an der Bezugnahme auf Interessen aber sollte nicht bloß Hoerster oder Singer gelten (205, 226), sondern auch O. Höffes Versuch (190). In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Reduktionismen wie bei D. Parfit wird der Mensch als substanzielles Sujekt bestimmt, dessen Würde in dem Vermögen gründet, sich selbst Zwecke setzen zu können (215). Gründet sie freilich eigentlich in solchem Können (so auch 187) statt vielmehr im unbedingten Sollen (239: „... und zu verantwortender [!] Zwecke")? Demgemäß auch: Entspränge die Relationalität von Person der Unverfügbarkeit des Subjektseins [216], oder ist es nicht gerade umgekehrt? (Wobei man [217] zum Recht auf Leben und leibliche Integrität vielleicht doch nicht umstandslos, nur durch ein „soweit möglich" qualifiziert, das Recht auf Wohnung und Arbeit anschließen sollte.) Vor diesem Hintergrund wird nun der Status des Ungeborenen behandelt, kritisch zum begriffslogisch falschen Potentialitätsargument, mit Berufung auf das Interesse an diachronischer Identität (ist es wirklich „intuitiv plausibel", daß der Einzelne „nicht immer sein wird" [233]?). Die Zwillingsfrage bzgl. Beginn des Person-seins wird

rechtens – benefit of the doubt argument – für ethisch irrelevant erklärt. In der Zusammenfassung stört mich das Zugeständnis, Person sei (240) „unbedingt oder zumindest unabdingbar" zu respektieren, zumal dem Reziprozitäts-Gedanken gegenüber wünschenswerterweise zwischen Fairneß und Solidarität unterschieden wird (in dem Zusammenhang hätte ich gern ein ausdrückliches Wort zu bleibend Schwergeschädigten und Anenzephalen gelesen, so sehr es in dem „Verbot" [ebd.] impliziert ist, die menschliche „Würde an etwas anderes zu binden als an das Kriterium, Mensch zu sein").

C. *(S. N. Bosshard, G. Höver, R. Schulte, H. Waldenfels)* Menschenwürde und Lebensschutz: Theologische Aspekte (nicht also, wird eingangs klargestellt, eine allgemeine theologische Anthropologie). Als Einstieg dient ein Rundblick über den Kontext der Religionen und Kulturen („gut und böse" sollte man selbst hier nicht [249] unter die Lebens-„Spannungsfelder" wie Einheit und Vielheit, männlich und weiblich zählen [288 ist gar von Polarität die Rede, dann freilich korrekt von Abwendung statt Beziehung]): Leben, Individuum, Gesetz, das Heilige. Dann konzentriert sich die Überlegung auf Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit (auch hier ein Zwischenruf: warum parallelisieren die Autoren Würde und Wert [273, 301]?). Damit stehen die spezifisch christlichen Konnotationen des Personbegriffs an. Vom Trinitäts-Denken her gewinnt hier die Relation entscheidendes Gewicht. Verblüffend allerdings die Auskunft (282), daß „die" abendländische Trinitätslehre das Zusammengehören von Person und „(eigenem) Selbstbewußtsein" abgelehnt habe (so sehr das für Barth und Rahner zutrifft). Vollends verblüffend, daß mit Berufung auf die Christologie ‚Person' im folgenden durch ‚Verantwortung' ersetzt wird, bis in kirchliche Dokumente hinein; z. B. 282: „Verantwortung ist der letzte Bedeutungsträger des geistigen Seienden"; 285: „Weil die Verantwortung niemals ganz ‚erkannt' werden kann, muß sie meinem Verstehen gegenüber ‚der andere' bleiben"; 310 (Instructio *Donum vitae):* „Ein menschliches Wesen muß vom Augenblick seiner Empfängnis an als Verantwortung geachtet ..."; 312: „...die Frage, ob vor Ausschluß der Zwillingsbildung von Verantwortung i.S. der individua substantia rationalis naturae gesprochen werden kann". Verantwortung sind doch nicht wir, sondern ist das, worin wir stehen, was wir übernehmen sollen bzw. je schon haben oder tragen, statt von ihr getragen zu werden. Und tatsächlich liest man auch hier zwischendurch vom „Maß der Verantwortung, die wir vor Gott haben", „als Ausdruck sittlicher Freiheit" (297), vom Bekenntnis, „in dem Verantwortung übernommen wird" (301), oder von „originäre[r] Verantwortung" (303 – Und wie ist gemeint [287]: „Personalität wird ursprünglich in der Liebes-Würdigkeit der eigenen Verantwortung bejaht"?). Dringende Bitte, diese Preziosität in einer Zweitauflage zu revidieren. Zum letzten Beispiel noch eine Frage: Warum gehen auch die Theologen von der modernen Selbstbejahung für eine Letztbegründung der Ethik aus, anstatt den Zeitgenossen nahezubringen, was sie als ursprünglicher wissen dürfen: die („dreistellig") dialogische Kategorie der Selbst-Annahme? (299/300: hautou heneka). Klärend zu R. Dworkin (302): Das Lebensrecht des Ungeborenen darf „nicht gegen philosophisch-religiöse Überzeugungen vom Wert des Lebens an sich ausgespielt werden." Ausführlich wird dann nochmals, im Blick auf die bioethische Diskussion in den USA, der Zeitpunkt des Lebensbeginns erörtert. (Wie manchmal auch sonst, kommen 309f. die Moralsysteme ins Spiel. Die aber antworten auf eine Ungewißheit bzgl. der obligatio legis, während hier die [Deutung der] Realität ungewiß ist, also ein dubium facti vorliegt. Es ist keineswegs [238] Tutiorismus, daß der Jäger nicht einfach ins bewegte Buschwerk schießen darf.) Wichtig (314), daß es nicht auf die Eintrittswahrscheinlichkeit von Mehrlingsbildungen ankommt, sondern auf die bloße Möglichkeit (und würde sie, wirft Rez. ein, unerlaubterweise experimentell realisiert, womit die Hypothese einer ursprünglichen „Seelen"-Mehrheit entfiele, nicht „jeder der Zwillinge von Anfang an auf seine Endgestalt hin angelegt" wäre [154] und sich auch „ex post" nicht [238] „jede der [so entstandenen] Personen als gezeugt" betrachten könnte). Gäbe es also zwei Weisen menschlichen Lebensbeginns: Zeugung und Sprossung, und was folgte daraus für die Einheit des Menschengeschlechts? Hier am deutlichsten vermißt man den direkten Austausch zwischen den (Vertretern der) Disziplinen (bei Platzmangel anstelle der Skizze zur Phylogenese?). Die Autoren ihrerseits greifen erhellend (315ff. via Pérez-Paoli) auf Aristoteles zurück, wonach das eidos nicht zu, sondern in etwas wird [was ja auch bzgl. der Klonierung zu sagen wäre, auf die das Buch

gar nicht eingeht). Die Unteilbarkeit des Lebensschutzes gehört zur Grundüberzeugung der christlichen Botschaft vom Leben (wobei Abtreibung und Kindstötung als Sünden gegen das 5. wie das 6. Gebot gesehen wurden). (Wenn freilich [322] für die Personwürde der Mutter einzutreten wäre, „weil das Kind auf Fürsorge angewiesen ist", träte man vielleicht für ihren Wert ein, aber nicht für ihre Würde; auch von ihr als werdender [329], sollte man nicht mehr sprechen, selbst nicht [322] in Anführungszeichen.)

Den Schlußteil (ohne D.) bildet, wie vorher angeklungen, ein skizzenhafter Überblick zur Phylogenese von *K. J. Narr.* Bedenkenswert vor allem seine Rückfragen zu der selbstverständlichen Abwertung (der Möglichkeiten) unserer früh(est)en Vorfahren. Bestimmend ist halt das – meist unbewußte – anthropologische Vorverständnis der Forscher.

Dem Glossar dann folgen das Verzeichnis der im Text per Autor (Jahreszahl) zitierten Literatur (ich vermisse Kühnhardt und Lotz), Abkürzungsliste (von 1 Kor bis tRNA), Personen-, Sachregister und die Vorstellung der 15 Verfasser mit Anschrift. Eingangs dankt der Herausgeber den Autoren „für die immense Arbeit"; das begreift objektiv ihn als Mitautor ein – wozu noch die Editionsmühen kommen. In so erweitertem Sinn schließt Rez. sich ihm ohne Einschränkung an, in Stellvertretung zudem – erlaubt er sich – der Leser, in deren Dienst der Einsatz stand; denn daß der Aufwand – für keineswegs bloß „akademische" Fragen – sich gelohnt hat, dürften Bericht wie Einreden auch in der hier nur möglichen Kürze deutlich gemacht haben. J. Splett

Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Hrsg. *Rainer Koltermann.* Graz: Styria 1997. 411 S.

Der vorliegende Sammelband entspricht sicher einem Desiderat. Denn das Problem christlicher Selbstverständigung angesichts der Herausforderungen der Zeit stellt sich am Ende des zweiten Jahrtausends nicht weniger als zu anderen Zeiten. Schwerpunktmäßig geht es in dem vorliegenden, von dem Frankfurter Naturphilosophen R. Koltermann herausgegebenen Werk um eine kosmologische, anthropologische und theologische Ortsbestimmung. Da nicht alle 20 Beiträge dieses Sammelwerks im einzelnen gewürdigt werden können, beschränkt sich der Rez. auf einige Hinweise zu dessen thematischer Ausrichtung.

Gleich der erste Beitrag von *H.-D. Mutschler,* der sich mit dem Problem der Weltentstehungstheorien befaßt, macht auf einige Gesichtspunkte aufmerksam, die für die Selbstverständigung des Menschen in der heutigen von naturwissenschaftlichem Denken geprägten Welt von unmittelbarer Relevanz sind. Im einzelnen stellt Mutschler klar: 1. Die moderne Kosmologie entzieht sich der lebensweltlichen Anschauung. Sie bewegt sich in einem abstrakten Raum, der keinen Anschluß an die gewöhnlichen Denkkategorien und Anschauungsformen des Menschen hat. 2. „Physikalisch ist die Frage nach dem Woher des Ganzen nicht zu beantworten, denn physikalische Theorien können immer nur bestimmte Zustände mit anderen Zuständen in eine gesetzliche geregelte Beziehung setzen, aber niemals die Frage nach der Herkunft von Zuständen überhaupt beantworten" (26). 3. „Die Frage nach Gott ist von der physikalischen Kosmologie weder positiv noch negativ zu beantworten" (27), denn die Vorstellung von Gott als einer physikalisch wirkenden Ursache, auf die man in diesem Fall zurückgreift, „verendlicht sein Schöpferwirken und macht es zu einem dinghaften Ereignis unter anderen" (28). 4. Es besteht eine „Differenz zwischen dem physikalisch begriffenen Kosmos und dem philosophischen Begriff einer Totalität alles Existierenden", denn „die physikalische Kosmologie bezieht sich zwar auf alles Existierende, aber nur unter einer bestimmten Rücksicht" (ebd.). Was von ihr ausgeblendet wird, ist das reflektierende Subjekt und die Realität des Lebendigen. 5. „Aus der Tatsache, daß die moderne Naturwissenschaft keine Sinnperspektive enthält und daß ein naturwissenschaftlich erklärtes Universum keine unmittelbare Bedeutung mehr für den Menschen hat, darf ... nicht geschlossen werden, daß das Universum sinnlos ist" (29). Denn die Naturwissenschaft sieht methodisch von der Sinnfrage ab. Stellt der Naturwissenschaftler sie dennoch und gibt eine Antwort darauf, so überschreitet er den Rahmen der empirischen Wissenschaft. Faktisch kommt es immer wieder im modernen Materialismus zu solchen Grenzüberschreitungen, etwa wenn Monod den Menschen als heimatlosen Zigeuner am Rand des Universums bezeichnet

oder Kanitscheider von einem kreativen Universum spricht, das dem Menschen, sofern er sich erkennend darauf einläßt und so seine Lebenszeit nutzt, zur Heimat werden könne.

Wesentliche Gesichtspunkte zum Verständnis des biblischen Schöpfungsdenkens lassen sich dem Beitrag von *E. Zenger* entnehmen. Für Zenger vermitteln die biblischen Texte eine „Welt-Sicht in poetischen Bildern" (82). Sie kommen „in ihrer Bildsprache dem nahe, was wir ‚Weltbild' oder ‚Weltanschauung' nennen" (ebd.) und unterscheiden sich dadurch radikal von dem Weltmodell der Neuzeit. Denn dieses beruht auf experimenteller Beobachtung und Berechnung, während die schöpfungstheologischen Weltbilder an der subjektiven Wahrnehmung anknüpfen. Im einzelnen zeichnen sich die Bilder, mit denen die schöpfungstheologische Weltdeutung der Bibel operiert, durch drei Eigenschaften aus. Es handelt sich hier 1) um „metaphorische Bilder" (83), die die wahrgenommene Wirklichkeit bildhaft benennen, 2) um „anthropomorphe Bilder" (ebd.), die ihren Ursprung im menschlichen In-der-Welt-Sein haben und vielfache Möglichkeiten zu emotionaler Aneignung, sozialer Vergewisserung und personaler Stellungnahme bieten, und 3) um „aspektivische Bilder" (ebd.), denen man nicht gerecht wird, wenn man sie den Maßstäben widerspruchsfreier Logik und distanzierter Objektivität unterwirft, sondern sie immer neu geschaut, erlebt und entdeckt werden müssen.

Einen breiten Raum nimmt in dem Sammelband selbstverständlich die Behandlung von Fragen ein, die sich für den Christen angesichts einer evolutiven Weltanschauung stellen. – Bei der naturwissenschaftlichen Bewertung der Evolutionstheorie kommt der Herausgeber *R. Koltermann* zu folgendem Ergebnis: „Es hat tatsächlich eine biochemische Entwicklung hin zum Leben gegeben, auch wenn noch viele Zwischenstufen nicht belegt sind. Ebenso gilt, daß nicht eine Konstanz der Arten, sondern ein Artenwandel vorliegt. Auch hier ist eine ganze Reihe von Übergängen schlecht belegt. Was die Ursachenforschung angeht, so handelt es sich bei Mutation, Selektion und Genrekombination um notwendige Ursachen, ob sie aber auch ausreichend sind, die Entstehung der großen Typen tatsächlich zu erklären, wird zumindest kontrovers diskutiert" (63 f.). Zu dem Verhältnis Evolution und Schöpfung stellt er fest: „Schöpfung geschieht in der sichtbaren Weise der Evolution"; es gilt also „nicht mehr ‚entweder Evolution oder Schöpfung' (fundamentalistischer Kreationismus, atheistische Evolutionstheorie), auch nicht nur ‚sowohl Schöpfung als auch Evolution'... sondern ‚Schöpfung in Evolution'" (76 f.). Die metaphysische Begründung für eine solche These ergibt sich aus der Konzeption der creatio continua. Denn „Gott schafft dauernd" (76). Indem er aber „die lebendigen Wesen im Sein erhält und mit ihnen mitwirkt (concursus divinus), geschieht Evolution" (ebd.). Bzgl. der Entstehung der menschlichen Seele bemüht Koltermann nicht einen unmittelbaren Eingriff Gottes in das Evolutionsgeschehen, sondern geht davon aus, daß die Eltern, „die Ursache des einen und ganzen Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihnen innerlich wirklich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören" (Rahner). Er deutet mit anderen Worten „die unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott ... als ein(en) Fall des allgemeinen Werdens durch Selbstüberbietung" (99), verortet sie also in einem Wirklichkeitskonzept, das davon ausgeht: „Gott schafft ... eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht" (ebd.).

Kritisch werden dagegen in dem Sammelband die beiden Theorien bewertet, die „mit Hilfe der Evolutionstheorie auch die Frage nach dem Wesen der wahren Erkenntnis und des moralischen Handelns beantworten wollen" (118). So wendet *H. Schöndorf* gegen die evolutionäre Erkenntnistheorie ein: Mag sie auch imstande sein, die Entwicklung der Wahrnehmungsorgane und ihrer Fähigkeiten zu erklären, so hat sie damit „noch nicht die menschliche Erkenntnis als solche erklärt" (128). Und selbst wenn sie zeigen kann, daß das menschliche Erkennen sich in die zum Überleben dienlichen Funktionen einfügt, so lassen sich doch „das Entstehen der menschlichen Erkenntnis oder gar ihre Wahrheit nicht aus evolutionstheoretischen Erwägungen heraus erklären, geschweige denn als notwendiges Evolutionsprodukt erweisen" (ebd.). Ebenso läßt Schöndorf keinen Zweifel daran, daß die evolutionäre Ethik „in Wahrheit keine Ethik" (135) ist. Denn „sie kann uns keine Handlungsziele, Werte oder Pflichten angeben" (ebd.), wohl aber kann sie uns zu einer besseren Kenntnis unserer Veranlagungen und Verhaltenstenden-

zen verhelfen, und das mag „für die Beherrschung und Einschätzung unseres Verhaltens und damit auch für unsere Moral hilfreich sein, mehr jedoch nicht" (ebd.).

Im zweiten anthropologischen Teil ist zunächst die Verteidigung der klassischen Konzeption der scala naturae durch *B. Weissmahr* von Interesse. Weissmahrs These lautet kurz so: Wenn man die Evolution, die sich im Weltall vom Anorganischen bis zum Menschen vollzogen hat, unbefangen betrachtet, dann kommt man nicht umhin, einen „Zuwachs an Seinsmächtigkeit" (150) zu konstatieren, selbst wenn die Naturwissenschaft, „insofern sie sich mit ... eindeutig objektivierbaren quantitativen Zusammenhängen beschäftigt, diese Zunahme ... nicht feststellen" (ebd.) kann. Deshalb zu leugnen, daß es Seinsgrade und Höherentwicklung gibt, würde jedoch auf einen abstraktiven Fehlschluß hinauslaufen. Entscheidend ist in diesem Fall vielmehr „die in der Selbsterfahrung gegebene Einsicht, daß das Lebendige dem Anorganischen und das Geistige dem nur Biologischen überlegen ist" (ebd.). – Weiterhin wendet sich Weissmahr gegen einen anthropologischen Dualismus. Deshalb hält er eine gemäßigte Evolutionslehre für verfehlt, die davon ausgeht, der Leib des Menschen stamme durch Evolution aus dem Tierreich, seine Seele werde hingegen unmittelbar von Gott geschaffen. Denn wenn die Zeugung des Leibes und die Erschaffung der Seele zwei Vorkommnisse wären, die nur äußerlich miteinander verknüpft wären, dann ließe sich nicht mehr verständlich machen, „wie die Seele des Menschen die ‚Form' seines Leibes, d. h. das einheitliche Seinsprinzip des konkret existierenden Menschen sein sollte" (142). Um eine solche Vorstellung in einem evolutiven Kontext angemessen denken zu können, ist davon auszugehen, „daß man die Seele des Menschen als forma corporis ... nicht wirklich verstehen kann, wenn man nicht berücksichtigt, daß sie das Ergebnis der (ontogenetischen und phylogenetischen Höherentwicklung) ist: daß also die Entwicklung der Einheitsprinzipien im Bereich des Lebendigen auf ihr Entstehen als forma subsistens corporis, als Eigenständigkeit habendes Einheitsprinzip des Leibes ausgerichtet ist" (149). Gleichzeitig muß freilich auch festgehalten werden, daß „das Entstehen der menschlichen Seele in der sich zum Menschen hin entwickelnden lebenden Materie ohne die schöpferische Ursächlichkeit Gottes undenkbar ist" (155). – Zentral für den anthropologischen Teil ist die These von dem Menschen als Freiheitswesen. *F. Ricken* sieht die Bedeutung dieser These einmal darin, daß sie die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos beantwortet. Was den Menschen nämlich von den anderen Lebewesen auszeichne, sei gerade seine Freiheit. Negativ wendet sich eine solche These „gegen alle Formen eines naturwissenschaftlichen Reduktionismus" (190) sowie eines geschichtsphilosophischen Determinismus. Konkret differenziert Ricken zwischen transzendentaler Freiheit, Entscheidungsfreiheit und Handlungsfreiheit. Unter transzendentaler Freiheit versteht er mit Kant „das Vermögen eines Wesens, sich selbst zu bestimmen und zwar derart, daß diese Selbstbestimmung ein absoluter Anfang ist, der seinerseits nicht mehr von etwas anderem bestimmt ist" (200), unter Entscheidungsfreiheit, „das Vermögen ... der Person, aufgrund rationaler Überlegung die geeigneten Mittel für die Verwirklichung des Lebensplanes zu wählen" (201) und unter Handlungsfreiheit schließlich, das Vermögen und die Möglichkeit die Entscheidungen auszuführen.

Diese These vom Menschen als Freiheitswesen wird in dem Band in verschiedener Weise konkretisiert und differenziert. Im Blick auf die widersprüchlichen Menschenbilder der Soziologie, die schwanken „zwischen Pessimismus und Optimismus, Affekt und Vernunft, Selbststeuerung und Außenkontrolle" (187) betont etwa *H. Goller*, daß der Mensch sich in seiner Selbstinterpretation sowohl als Handelnder als auch als Leidender erfährt, daß er also „nicht nur freier Akteur" ist, „sondern auch ein Wesen, dem etwas widerfährt, was es nicht beabsichtigt" (ebd.). Im einzelnen rechnet Goller zu diesen Widerfahrnissen „Gedanken, die uns plötzlich kommen und die wir nicht gerufen haben, Gewohnheiten, die wir nicht bemerken, Emotionen, gegen die wir uns nicht wehren können, und Stimmungen die sich nicht einfach umformen lassen", schließlich auch „reflexartige Verhaltensweisen und eingeübte Fertigkeiten", sofern wir „zu ihrer Ausführung keine bewußte Steuerung benötigen" (ebd.).

M. Sievernich analysiert die Schuld als „bedrängendes Grundrisiko des menschlichen Daseins" (211), das sich aus der Tatsache ergibt, daß die menschliche Person mit Freiheit begabt ist, und lenkt zugleich den Blick auf den theologischen Begriff der Sünde die „so-

wohl eine herrschende Macht (Erbsünde) als auch eine zu verantwortende Tat (persönliche Sünde)" (207) meint. Zudem geht er auf das Problem der sozialen Sünde ein. Auch wenn gilt, daß Strukturen keine Subjekte sind und daher nicht sündigen können, so kann sündhaftes Handeln sich auch in sozialen Institutionen, Regeln und Normen niederschlagen. Dies ist etwa der Fall „bei einer Gewaltherrschaft, die Freiheit und Menschenrecht unterdrückt; bei einem Rechtssystem, das die Menschenwürde negiert oder bestimmten Gruppen mindere Rechte zuweist oder gar die Existenzberechtigung abspricht ... bei einer Organisation der Wirtschaft, die großen Teilen der Bevölkerung nicht einmal das Existenzminimum sichert; bei einer Politik, die bestimmte Gruppen faktisch von Teilnahme am politischen und kulturellen Leben ausschließt" (ebd.). In all diesen Fällen erweisen sich soziale Strukturen als objektive Erscheinungsformen der Sünde. In der Sache läßt sich die Sünde durch eine doppelte Verweigerung bestimmen, nämlich durch die „Verweigerung der Gott und den anderen geschuldeten Liebe" (216). Sünde ist mithin die „Weigerung ‚beziehungsreich' zu leben ... im Verhältnis zu Gott und zum Nächsten oder umgekehrt der Versuch, sich beziehungslos nur ‚selbst' verwirklichen zu wollen" (ebd.).

Die Schwierigkeiten des Umgangs mit der Freiheit beleuchtet auch *N. Brieskorn*, der sich mit der kollektivistischen Einrede gegen die Möglichkeit auseinandersetzt, dem Individuum Wahl und Entscheidungsfreiheit in vollem Umfang zu gewähren. Auf die Frage des Kollektivismus, ob dem Individuum nicht eine solche Freisetzung schade, ob diejenigen, die es freisetzen, nicht zu „Komplizen seiner Fehlentscheidungen" (259) werden, und ob es nicht doch verantwortlicher sei, die Freiheit des Individuums zu beschneiden, antwortet er, zum menschlichen Leben gehöre dieses Risiko. „Wer den Menschen in seiner Freiheit anerkennt, hat auch ja zu sagen zu seinen Irrtümern. Freiheit hat mit Verschwendung und nicht mit Knappheit zu tun. Die Freiheitsbegabung des Menschen ... rechtfertigt Umwege, Unkosten und Zeitverbrauch" (ebd.). Von daher legitimiert sich „eine Politik der mühsamen Gremienarbeit und der verschiedenen kontrollierenden Instanzen" (ebd.), die auf den Menschen in seiner begrenzten Aufnahmefähigkeit, seiner Anfälligkeit für Irrtümer und seiner Beeinflußbarkeit Rücksicht nimmt. – Ebenso wie es gilt, die Freiheitsbegabung des Menschen ernstzunehmen, ist es freilich auch erforderlich, sicherzustellen, daß die Entfaltung der menschlichen Freiheit nicht auf Kosten anderer erfolgt. Neben dem ethischen Problem der Freiheitsbeschränkung stellt sich hier auch das Problem, wie die gesellschaftlichen Institutionen beschaffen sein müssen, daß sie ein Höchstmaß an individueller Freiheit ermöglichen, ohne doch den notwendigen Gemeinschaftsbezug dieser Freiheit zu vernachlässigen. Brieskorn warnt hier vor einfachen Lösungen. Der Ruf nach starken Institutionen, die in der Lage sind, die wachsende gesellschaftliche Gewalt einzudämmen, sei zwar menschlich verständlich, doch müsse man fragen, ob der starke Staat wirklich kurzfristig oder langfristig ein probates Mittel zur Befriedung der Gesellschaft sei. Es sei nicht zu legitimieren, daß man staatlichen Institutionen einfach eine Blankovollmacht erteilt, vielmehr sei bei jeder Art von Institutionentätigkeit immer zu prüfen, ob die Eingriffe in das Leben der Individuen „sachgemäß, verhältnismäßig und gemäß dem Maßstab der Menschenwürde und Freiheit erfolgen" (243).

Desgleichen warnt er vor einem spannungslosen Kollektivismus. Denn „das Ganze kann nicht ohne seine Teile leben, und je selbständiger diese Teile sind, desto höherwertiger ist das Ganze" (260). Dem Menschen ist also gleichermaßen die Ichwerdung und die Wirwerdung aufgegeben. An dieser Aufgabe ändert auch die schmerzliche Erfahrung nichts, daß es im sozialen Leben in puncto Geben und Nehmen asymmetrische Beziehungen gibt. Wichtig ist angesichts solcher Erfahrungen die Weitung des Blicks. „Keiner Beziehung und keinem Geschehen kann abgesprochen werden, daß es nicht .... unter den Menschen eine Weiterwirkung entfalte. Wer aufmerksam wahrnimmt von wie vielen Leistungen, besonders Erfindungen, sein Leben profitiert, und wer sich bewußt in einer durch Jahrtausende geformten Sprach- und Kulturgemeinschaft weiß, wird die Zusammenhänge, in denen sein Leben steht", nicht in Abrede stellen können, sondern sich umgekehrt in vielfacher Weise anderen gegenüber „in Verpflichtung und ‚Schuld' wissen" (262). Generell gilt für das Verhältnis von menschlicher Freiheit und Sozialität: „Ich weiß mich als Selbstzweck und sage mir, daß ich diese Selbstzwecklichkeit auch al-

len anderen Wesen, die wie ich geist- und willensbegabt sind, zuerkennen muß" (263). Es wäre daher verfehlt, „wenn jemand immer nur danach fragt, was ihm selbst nütze und seinen Nutzen immer den Vorrang vor den Bedürfnissen anderer erteilt" (265). Ebenso verfehlt wäre freilich auch eine Politik, die sich das Aufgehen des Einzelnen in der Völkergemeinschaft zum Ziel setzen würde. „Denn die Menschheit ist eine Zieleinheit, keine ‚Substanz'" (266). Das Ziel der Politik kann also nur sein, daß „alle Menschen sich so weit wie möglich ... innerhalb ihrer Gemeinschaften in ihrer Eigenart ausprägen können" und daß „niemand jemanden verdrängt und zum Schweigen bringt" (ebd.), sondern daß alle sich gegenseitig respektieren, fördern und miteinander teilen.

In den theologischen Beiträgen des Sammelbandes nimmt die Reflexion der aktuellen Glaubenssituation einen breiten Raum ein. So spricht *M. Kehl* bei seiner Analyse des gegenwärtigen Kirchenbewußtseins die Schwierigkeit der institutionellen Vermittlung religiöser Inhalte an. Diese Schwierigkeit muß ihm zufolge in einem größeren Kontext gesehen werden. Hatte schon Hegel als Grundproblem der neuzeitlichen Gesellschaft die wachsende „Entfremdung zwischen dem einzelnen Subjekt und den größeren ... gesellschaftlichen Organisationen" (268) diagnostiziert, so kommt es heute „mehr und mehr zu einem krassen unvermittelten Gegenüber von individuellem Selbst und gesellschaftlicher Realität" (ebd.). Alle gesellschaftlichen Großinstitutionen sind Gegenstand einer undifferenzierten Institutionskritik. Den Kirchen geht es in dieser Beziehung nicht anders wie Gewerkschaften, Parteien und Verbänden. Sie werden nicht gemäß ihrem eigenen theologischen Verständnis als Glaubensgemeinschaften wahrgenommen, sondern als Amtskirche. Entsprechend schwierig gestaltet sich für sie die Vermittlung ihrer Botschaft. Denn sie stehen vor folgendem Dilemma: „Je mehr sie den allgemeingesellschaftlichen religiösen Erwartungen entgegenkommen wollen ... um so mehr müssen sie erleben, wie die einzelnen auf Distanz zu diesen großen, anonymen Glauben und Religion ‚verwaltenden' Institutionen gehen und sie nur noch gelegentlich zur Erfüllung religiöser Erwartungen beanspruchen, aber nicht mehr als Lebensraum des Glaubens suchen" (269). Verfolgen die Kirchen aber die entgegengesetzte Strategie und berufen sich stärker auf ihren eigentlichen Auftrag, verlieren sie oft rasch an Resonanz und man wendet sich weniger anspruchsvollen Sinnagenturen zu.

Fragen des interregeligiösen Dialogs mit dem Buddhismus erörtert *H. Waldenfels.* Grundsätzlich geht er davon aus, daß sich die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Buddhismus in Zukunft zuspitzen dürfte, insofern Buddhismus wie Christentum sich jeweils mit ihrer Botschaft an die gesamte Menschheit richten und dabei, vordergründig gesehen, „nahezu diametral auftreten" (328). Als Desiderate für diese Auseinandersetzung nennt Waldenfels: Das Christentum wird theozentrisch sein Verständnis von der Erkenntnis Gottes aus der Geschichte und seinen Begriff der Geschichte als Werdeprozeß in den Diskurs mit dem Buddhismus einbringen müssen. Es kommt nicht umhin, gegen die berechtigterweise aufkommenden Weisen nichtanthropozentrischen Denkens anthropozentrisch auf der Menschwerdung Gottes in der konkreten Gestalt des jüdischen Menschen Jesus von Nazareth als dem entscheidenden Punkt seines Selbstverständnisses zu insistieren. Schließlich muß es die Verantwortung des Menschen gegenüber der Schöpfung betonen. Wenn nämlich Kosmozentrik einen Sinn haben soll, dann kann diese „nur eine den Menschen selbst noch einmal einschließende Kosmozentrik sein" (ebd.). Konkret bedeutet das: „Der Mensch muß sich einerseits von Gott her und auf Gott hin verstehen. Er muß dies aber zugleich in und als Teil der Welt tun, so daß, wenn das Ganze auf Vollendung hin angelegt ist, die Erfüllung des Alls an Welt und Mensch geschieht" (ebd.). Insofern die Grundverkündigung des Buddhismus eine Provokation für das Christentum ist, kommt das Christentum also nicht umhin, deutlich Position zu beziehen. Andererseits dürfte in dem Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus freilich auch deutlich werden, „daß es zu den christlicherseits vorgegebenen Frageebenen nach Gott, Mensch und Welt buddhistische Entsprechungen gibt" (ebd.). Es gibt also durchaus Verständigungsmöglichkeiten, die es auszuloten gilt. Als Brücke erweist sich nicht zuletzt auch die Betonung der Liebe im Christentum, der im Buddhismus die Betonung der „Selbst-Losigkeit" (329) entspricht.

Auf problematische Interpretationen der christlichen Glaubenserfahrung geht *E. Kunz* ein. Signifikant scheint in diesem Zusammenhang vor allem eine Position, die er

wie folgt beschreibt: „Über das Ganze der Welt und folglich über Gott können wir nichts aussagen" (367). Trotzdem ist der christliche Glaube nicht ohne Lebensrelevanz, denn er gibt „einen Weg an, wie man in der Geschichte Sinn verwirklichen kann". Dabei steht nicht mehr wie vor einigen Jahren die Veränderung der ungerechten sozialen Verhältnisse im Vordergrund, sondern die „persönliche Sinnfindung" (ebd.). Der Glaube kann durch seine Symbole und Riten dazu verhelfen, ohne daß man dabei auf seine theoretischen Elemente, also die herkömmlichen Glaubenssätze, noch in irgendeiner Weise zurückgreifen müßte, bzw. ohne daß der Wahrheitsanspruch, den diese Sätze erheben, noch von Interesse wäre. Denn das, was einzig zählt, ist die „subjektive Erlebniskomponente, also, was man momentan als für sich hilfreich empfindet" (367).

Dieser subjektivistischen Engführung des Glaubensverständnisses begegnet die christliche Theologie, indem sie das Proprium des trinitarischen Gottesverständnisses herausarbeitet. Zwar hat Kant der Trinitätslehre jegliche Praxisrelevanz abgesprochen, da es für einen Bäckerlehrling völlig unerheblich sei, wieviel Personen in Gott angenommen werden müssen, doch kann *Th. Rutte* in dem Abschlußbeitrag des vorliegenden Sammelbandes die Kurzschlüssigkeit einer solchen Einschätzung deutlich machen. Allerdings muß auch Rutte zugeben, daß die Trinitätslehre lange Zeit von der Theologie selbst als Glasperlenspiel betrachtet wurde und erst in neuerer Zeit in ihrer schlechthin zentralen Bedeutung für das christliche Glaubensverständnis erkannt wurde, bringt sie doch „nicht nur die dialogische Wirklichkeit der Schöpfung und ihre sündige Entstellung auf den Begriff", sondern formuliert zugleich auch „die tiefe Sehnsucht der Menschheit, einen Zustand zu erreichen, in dem jeder unverstellt und ganz er selber ist und zugleich ebenso unverstellt und ganz in der Einheit mit allem leben darf" (396). Es ist daher nicht zu viel behauptet, wenn Rutte betont: „Unser ständig erlebtes Problem, wie wir persönlich und kollektiv, psychologisch und soziologisch Einheit und Vielheit, Selbstsein und Beim-anderen-Sein, Selbstand und Abgrenzung, Privatinteresse und Gemeinwohl harmonisch vermitteln können, findet im Verweis des Glaubens auf die Urwirklichkeit des dreifaltigen Gottes, der zugleich Ursprung und Ziel der Welt ist, eine befreiende und umfassende Antwort, die unter den Bedingungen der konkreten Geschichte für unsere normale Erfahrung allerdings noch antizipatorischen Charakter hat" (397). – Angesichts der vielen Mißverständnisse, denen die Trinitätslehre ausgesetzt war und ist, ist es vor allem wichtig, daß man sich klar wird, von welchem Personverständnis sie ausgeht. Rutte bemerkt hierzu: „In Gott ... ist Person kein selbstbezügliches Insichsein, sondern eine ‚relatio subsistens' (Thomas von Aquin), eine streng relational konstituierte Wirklichkeit" (387). Selbstand ist in Gott „genau in der Hingabe, in der Relation verwirklicht, ist dem Mit- und Insein nicht vorgängig oder nachfolgend, wie die alte, an der dinglichen Substanzerfahrung orientierte Metaphysik dachte" (ebd.). Noch weniger ist das neuzeitliche Personverständnis, das unter einer „narzißtische(n) Verengung" (ebd.) leidet, geeignet für die Beschreibung der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes. Die Schwierigkeiten bei der Anwendung der Personprädikation auf Gott sollten uns jedoch nicht davon abhalten, in unserem Reden von Gott auf den Personbegriff zurückzugreifen. Allerdings bedarf dieser Begriff einer theologischen Kritik.

Soweit einige Hinweise zur inhaltlichen Ausrichtung des vorliegenden Sammelbandes, der in der Tradition der thematisch ähnlich ausgerichteten Sammelbände von Bivort de la Saudée und Hüttenbügel steht. Wie diese seinerzeit eine wichtige Hilfe waren für die weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Dialektischen Materialismus, so kann auch der vorliegende Sammelband aufgrund seines Materialreichtums und der soliden Information, die er bietet, in der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart eine wichtige Hilfe sein. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in den aktuellen Stand theologischer und philosophischer Reflexion. H. L. Ollig S. J.

Schaber, Peter, *Moralischer Realismus.* Freiburg/München: Alber 1997. 406 S.

Der Titel dieser Habilitationsschrift an der Universität Zürich verweist auf die metaethische Position, die im ersten Teil vertreten wird: Moralische Sätze haben einen Wahrheitswert; so verstanden bedeutet ‚Realismus' nichts anderes als die in der metaethischen Debatte seit langem gebräuchliche Bezeichnung ‚Kognitivismus'. Das Spezifikum des

von Sch. vertretenen Kognitivismus besteht in den Wahrheitsbedingungen: Ein moralisches Urteil sei wahr, wenn ihm eine „moralische Tatsache" entspreche. Im Mittelpunkt des zweiten Teils steht die Kontroverse zwischen den Internalisten, die behaupten, wer einem moralischen Urteil wie ‚x ist gut' zustimme, sei dadurch motiviert, entsprechend zu handeln, und den von Sch. verteidigten Externalisten, nach denen moralische Überzeugungen allein keine motivierende Kraft haben. Der dritte Teil entwickelt ein inhaltliches Kriterium des sittlich richtigen Handelns; Sch. bezeichnet seine normative Theorie als „Interessenkonsequentialismus". – Die Arbeit konzentriert sich auf die jüngere angelsächsische Realismusdebatte, die Sch. mit Iris Murdoch, The Sovereignity of Good (1970) beginnen läßt; wichtige Namen sind Richard Boyd, David Brink, Sabina Lovibond, John McDowell und Peter Railton. Das Referat dieser verschiedenen Formen des Realismus ist jedoch eher sporadisch; worauf es Sch. ankommt, ist, für seine eigene systematische Position zu argumentieren. Das Schwergewicht von Teil III liegt vom Umfang her auf der Verteidigung des Konsequentialismus: Der systematischen Skizze (279–307) folgt eine ausführliche Auseinandersetzung mit den deontologischen Einwänden etwa von Ronald Dworkin, Philippa Foot, John Rawls, Samuel Scheffler und Bernard Williams (308–391). – Ich beschränke mich auf Bemerkungen zu den Teilen I und II.

Im Mittelpunkt von Teil I steht die Frage nach der Bedeutung von ‚gut'. Sch. lehnt die These von Hare, daß ‚gut' nur durch eine Beziehung zu Wahlhandlungen erklärt werden kann, ab und definiert ‚gut' mit Ziff als dasjenige, was den jeweils in Frage stehenden Interessen dient. Moralisch gut ist eine Handlung, die den Interessen von Personen dient; die Tatsache, daß eine Handlung Interessen von Personen dient, ist eine moralische Tatsache. Moralische Tatsachen sind von nicht-moralischen Tatsachen nicht verschieden; sie „sind mit bestimmten, empirisch zu erfassenden, nicht moralischen Tatsachen identisch" (111). ‚Gut' bezeichnet eine Relation; ‚x ist gut' bedeutet ‚x ist im Interesse der Personen A und B'; moralische Aussagen lassen sich durch Beobachtung überprüfen; wir müssen nur schauen, ob die betreffende Handlung das Wohlergehen von Personen fördert. Sch. bestreitet also den Unterschied von Werten und Tatsachen, d. h. er vertritt eine („schwache") naturalistische Position. Diese Definition von ‚gut' wird durch eine Art Induktion gewonnen; Sch. beruft sich für sie auf „nicht-kontroverse moralische Intuitionen" (121). Sie reichen für deren Begründung jedoch nicht aus; ob eine Definition von ‚moralisch gut' angemessen sei, hänge auch davon ab, „ob sie Grundlage einer systematischen Moraltheorie sein kann" (141 f.). Wir haben es also offensichtlich mit einer Art Überlegungsgleichgewicht im Sinn von Rawls zu tun. Jedenfalls verwandeln „moralische Fragen sich in empirische Fragen" (143).

Ein Problem sehe ich darin, wie von einer solchen naturalistischen Position aus der vorschreibende Charakter moralischer Urteile erklärt werden kann. Daraus, daß ich eine bestimmte Tatsache, in diesem Fall eine Relation, feststelle, folgt noch nichts für mein Handeln; die bloßen Tatsachen geben mir keine Antwort auf die praktische Frage, was ich tun soll oder was zu tun richtig ist. Wie sieht Sch. also das Verhältnis zwischen ‚gut' und ‚sollen'? Lassen Sollens-Sätze sich allein aus den deskriptiven Sätzen mit ‚gut' herleiten, dann wird damit das Humesche Gesetz geleugnet. Sch. will das Problem mit Hilfe von Brückenprinzipien lösen und beruft sich dafür auf Entsprechungen in den theoretischen Wissenschaften. Ein solches Brückenprinzip müßte also zum Inhalt haben, daß wir das, was im Interesse von Personen ist, tun sollen. Aber wie kommen wir zu diesem Brückenprinzip? Sch. sieht einen notwendigen Zusammenhang zwischen einer Sollensaussage und der entsprechenden moralischen Motivation. Wie ist er zu sehen? Ist die Motivation Voraussetzung des Sollens, oder ist das Sollen, wie bei Kant, Grund der Motivation?

Es ist nach Sch. eine umstrittene Frage, ob es Sollensaussagen gibt, die von den Motiven, Wünschen und Zielen des Handelnden unabhängig sind (168). Er selbst scheint das zu bestreiten. Der Naturalist muß einen Externalismus vertreten; wenn Sätze der Form ‚x ist gut' ausschließlich beschreibend sind, können sie allein keinen Grund darstellen, x zu tun. Die „praktische Kraft" der moralischen Urteile ergebe sich vielmehr aus „den Wünschen und Interessen der Handelnden"; das Sollen ist also nichts anderes als ein Wünschen oder Wollen. Das bedeute jedoch nicht, daß die moralische Realität von Wünschen abhängig sei. Die moralischen Fakten bestünden unabhängig davon, ob eine

Person moralische Wünsche habe oder nicht. „Die moralische Realität ist also nicht von den Wünschen des Handelnden abhängig" (186–188).

Es ist schwer zu verstehen, was die Rede von „moralischen" Tatsachen hier noch besagen soll und wie diese Form des moralischen Realismus sich noch von einem nonkognitivistischen Emotivismus, einer vom Naturalismus bekämpften gegnerischen Position, unterscheidet. Die „moralische" Realität besteht in Tatsachen, genauer in Relationen, die als solche keine Handlungsgründe darstellen; in derselben Weise können Tatsachen für den Emotivisten moralisch relevant sein. Ich sehe nur zwei Möglichkeiten: Entweder interpretiert man die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen, auf die Sch. sich für seine Definition von ‚moralisch gut' beruft, bereits als präskriptiv. In diesem Fall muß man den Naturalismus und den Externalismus aufgeben; es ist dann aber sinnvoll, von „moralischen" Intuitionen zu reden. Oder man hält am Naturalismus und Externalismus fest. Dann kann man aber nicht mehr behaupten, man vertrete eine kognitivistische Position. Die Aufgabe, die ein Kognitivismus zu lösen hat, besteht ja gerade darin, die Objektivität *präskriptiver* Sätze zu erklären. Eine Kette ist so stark wie ihr schwächstes Glied. Einen präskriptiven Charakter erhalten Sch.s moralische Tatsachen erst durch die Wünsche des Handelnden. Damit wird die Präskriptivität, ebenso wie im Emotivismus oder im Dezisionismus, zu einer Sache subjektiver Wünsche oder Entscheidungen, und die Charakterisierung bestimmter Relationen als „moralische" Tatsachen zu einer rein verbalen Scheinlösung. F. Ricken S. J.

LaFollette, Hugh, *Personal Relationships.* Love, Identity and Morality. Oxford/Cambridge: Blackwell 1996. XIV/222 S.

Hugh LaFollettes (= L.) Untersuchung über menschliche Beziehungen und den Zusammenhang von Liebe, Identität und Moral gliedert sich in zwei große Teile. Im ersten Teil (1–92) geht er der Frage nach dem Wesen und dem Wert von engen persönlichen Beziehungen nach. Dazu bestimmt er zunächst, was er unter einer engen persönlichen Beziehung versteht (3–20); in einer engen persönlichen Beziehung beziehen sich beide Partner auf den anderen als ein einzigartiges Individuum. L. interessieren dabei nicht verwandtschaftliche Beziehungen, in denen man eine Person unabhängig von ihren Charaktereigenschaften liebt und eine Beziehung zu ihr will, sondern ‚historische' Beziehungen, die auf die Person, so wie sie ist, zielen und reziprok und freiwillig sind. Im Anschluß an die Aristotelische Unterscheidung dreier Freundschaftsformen (13–17) vertritt er, daß nur gute Menschen miteinander befreundet sein können, d. h. für L., daß sich Moralität und Freundschaft nicht ausschließt, sondern Moralität Voraussetzung für enge persönliche Beziehungen sind. Im zweiten Kapitel des ersten Teiles untersucht L. die Rolle von Emotionen und Gefühlen für enge persönliche Beziehungen; dazu skizziert er knapp eine Theorie der Emotionen. Liebe sei keine Emotion, könne aber von Emotionen begleitet sein; der „Lackmus-test" von Liebe seien nicht Emotionen, sondern Verhalten. Daß man einen anderen Menschen um seiner selbst willen liebt, impliziere nicht, daß man starke Gefühle für ihn hat [„Depth of love is not measured by height of feeling" (35)]. Im dritten und vierten Kapitel wendet sich L. der Frage zu, wie man verstehen könne, warum man jemanden liebe. Dabei führt L. die Frage nach der Begründung für die Liebe zu einem Menschen auf die Frage nach dem Selbst zurück. Wenn man nicht vertreten wolle, daß man einen anderen Menschen um bestimmter Eigenschaften willen liebe, andererseits aber auch Charaktereigenschaften nicht unabhängig davon sind, daß jemand der ist, der er ist, sei die beste These diejenige, daß die Liebe und Freundschaft auf das Selbst des Menschen ziele, wobei L., ohne es näher auszuführen, das Selbst als das versteht, das zentral dafür ist, daß man der ist, der man ist. In knapper Auseinandersetzung mit psychologischen Erklärungen und Modellen der Philosophie des Geistes (vor allem gegen den Dualismus) plädiert L. dafür, das Selbst des Menschen als „embodied activities" (76) zu verstehen. Seine Begründung beruht auf einer Analogie zwischen Handlungen und Identität: „We identify [...] people's characteristics by how people behave. Therefore, since behaviour is inevitably embodied, so is the self" (69). Der erste Teil wird durch ein Kapitel über den Wert enger persönlicher Bindungen abgeschlossen; er liegt vor allem darin, daß sie das individuelle Glück, das Selbstwertgefühl

und die Selbsterkenntnis vergrößern und die positiven moralischen Charakterzüge der Freunde entwickelt. Im zweiten Teil (93–212) untersucht L., wie man enge persönliche Beziehungen aufrechterhalten und vertiefen kann. L.s Überlegungen darüber, wie wichtig es ist, das Verhalten des anderen richtig zu interpretieren (95–107), über die Bedeutung der Intimität und des Vertrauens für enge persönliche Bindungen (108–119), die Notwendigkeit von Ehrlichkeit und Selbsterkenntnis für eine Freundschaft (120–135), Gleichheit und Ungleichheit (136–153), der Kunst zu lieben – im Anschluß an Erich Fromm – (154–167), der Rolle von Sexualität und Eifersucht (168–181) und Bindung (182–193), wird man wohl am besten gerecht, wenn man sie als popularphilosophische Reflexionen versteht, die sich im Rahmen einer eher konservativen Moralvorstellung bewegen (und deswegen natürlich nicht notwendigerweise falsch sein müssen).

Wer sich, ohne besondere fachphilosophische Vorkenntnisse zu haben, dafür interessiert, wie man philosophisch über Freundschaft und Liebe nachdenken kann, welche Fragen sich dabei stellen und welche Konsequenzen bestimmte Ergebnisse der empirischen Forschung, psychologische und philosophische Theorien für ein Verständnis menschlicher Beziehungen haben, wird in L.s Studie ein anregendes, leicht verständliches und interessantes Buch finden, das oft zu vernünftigen und einsichtigen Lösungen führt. Durch die vielen Geschichten und Beispiele ist das Buch gut zu lesen und immer lebensnah geschrieben. Wer an einer theoretisch fundierten und philosophisch-argumentativen Untersuchung interessiert ist, dem sei eher abgeraten. Viele Argumente berufen sich auf den „common-sense", auf Analogien und auf eine bestimmte Interpretation seiner Beispiele. Manche Thesen und Argumente wirken merkwürdig naiv, so beispielsweise L.s Behauptung, die Sprache mit ihrer Neigung zur Substantivierung und Verdinglichung lege das Mißverständnis nahe, daß wir zwischenmenschliche Beziehungen statisch statt dynamisch verstünden. L.s Darstellung anderer philosophischer Positionen ist so stark vereinfacht, daß sie manchmal beinahe falsch wird; ob man beispielsweise in einer Aristotelischen Nutzen- oder Lustfreundschaft, so wie L. behauptet, den anderen um seiner selbst willen liebt, oder ob Aristoteles wirklich vertreten hat, daß man nur durch eine gute Freundschaft ein guter Mensch werden kann, ist alles andere als klar.

M. Bordt S. J.

Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik. Hrsg. *L. Honnefelder* und *G. Rager*. Frankfurt: Insel 1994. 366 S.

Der von *L. Honnefelder* und *G. Rager* herausgegebene Band unternimmt den Versuch, die Grundzüge einer medizinischen Ethik zu skizzieren, die dem eingetretenen Strukturwandel ärztlichen Handelns Rechnung trägt und die amerikanischen Modelle einer neuen Medizinethik etwa im Anschluß an T. L. Beauchamp und J. F. Childress (1989) zum Anlaß nimmt, „nach einem der kontinentaleuropäischen Tradition entsprechenden Ansatz" zu fragen (10). Angezielt ist nicht eine umfassende lehrbuchartige Darstellung, sondern eine kurze Einführung, die als Resultat einer interdisziplinären Zusammenarbeit ihren Werkstattcharakter nicht verleugnet. Die durchweg von hochkarätigen Repräsentanten ihrer jeweiligen Disziplin verfaßten acht Einzelbeiträge gliedern sich in zwei Gruppen.

In der ersten Hälfte des Bandes wird im Sinne einer „Grundlegung" nach dem Selbstverständnis und der Teleologie medizinischer Intervention gefragt und eine Antwort aus der Verbindung von wissenschaftstheoretischen, anthropologischen und ethischen Aspekten entwickelt. – So bestimmt Rager die Medizin zunächst als „praktische Wissenschaft", die auf einer „praktischen Urteilskraft" (i.S. der phronesis bzw. prudentia) basiert und auf das Ziel umfassender Heilung bzw. Lebenshilfe ausgerichtet ist. Das diagnostische, therapeutische und prognostische Handeln des Arztes sieht er jedoch in wachsendem Maße durch eine Tendenz zur Anonymisierung, Juridisierung und Probabilisierung gefährdet. – In seinen „Grundzügen einer medizinischen Anthropologie" versucht Rager, „das eigentlich Menschliche des Menschen – seine Innerlichkeit und Subjektivität, seine Geistigkeit und Geschichtlichkeit" in die Krankheitslehre einzubeziehen und damit die prinzipielle Indifferenz der naturwissenschaftlichen Medizin gegenüber seelischen, geistigen, geschichtlichen und mitmenschlich-sozialen Bezügen zu

korrigieren (54f.). Bezüglich des Leib-Seele-Problems, das zu Recht als „Kernproblem der medizinischen Anthropologie" bezeichnet wird, plädiert Rager für ein Verständnis des Menschen, das die Perspektive der Freiheit und der Leiblichkeit eröffnet, ohne eines starken metaphysischen Substanzdenkens (i.S. des klassischen oder modernen Dualismus) einerseits oder reduktionistischer Theorien (i.S. des physikalischen Monismus) andererseits zu bedürfen. Da die notwendigen physischen Bedingungen unseres Handelns aber nicht zugleich hinreichend für ihr Verständnis als eines freiheitlichen Selbstvollzuges sind, brauchen wir verschiedene einander ergänzende Wissenschaften, die in ihrer jeweiligen Perspektivität einen legitimen, allerdings jeweils begrenzten Zugang zur Wirklichkeit menschlichen Lebens erschließen.

Diese grundsätzlichen Reflexionen zur Anthropologie ergänzt Honnefelder, indem er im philosophischen Gespräch mit M. Scheler, A. Gehlen und H. Plessner das Verhältnis des Menschen zum Leben, zur Leiblichkeit sowie zu Krankheit und Tod auslotet. Besondere Beachtung verdienen seine Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Natur. Im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin verteidigt Honnefelder die Vorstellung von der Vernunftbestimmung des Menschen, die eine „Verschränkung von Vorgegebenheit und Aufgegebenheit" erkennen lasse und sich ontologisch in der Einheit von Geistseele und Leib im Sinne einer „dynamischen, zugleich unbeliebigen und gestaltungsoffenen Verweisungseinheit" vollziehe (112f.). – Im vierten und letzten Beitrag des ersten Teils, der in begründungstheoretischer Hinsicht das Zentrum des gesamten Bandes bildet, entwickelt Honnefelder ein Schema für die ethische Urteilsbildung im ärztlichen Handeln. Als ‚angewandte Ethik' verfügt die Medizinethik nicht über ein eigenes Prinzipienfundament, sondern beruht genauso wie die ethische Reflexion anderer Handlungsfelder auch auf einem allgemein gefaßten obersten Prinzip des moralischen Handelns, das nicht eine bestimmte inhaltliche Forderung, sondern nur die allen moralischen Forderungen eigene Form zum Ausdruck bringt. Der Sache nach stimmen s.E. sowohl die aristotelisch-thomanische wie auch die kantische Tradition im Verständnis dieses obersten, in unserem Handeln immer schon vorausgesetzten und insofern keiner weiteren Begründung bedürftigen, sondern „in sich stehenden" Prinzips überein, mögen sie sich auch in der konkreten Formulierung dieses Prinzips als Forderung eines vernunftgemäßem Handelns oder der Respektierung von Freiheit, Selbstbestimmung bzw. Selbstzwecklichkeit des Menschen verbal voneinander unterscheiden. Die medizinethische Relevanz dieser „personalen Vorzugsregel" besteht in der darin implizierten Anerkennung eines im Vergleich zur älteren, am hippokratischen Ethos orientierten, heute jedoch zunehmend als paternalistisch kritisierten ärztlichen Standesethik ausgeweiteten Mitbestimmungsrechtes des Patienten. Honnefelder versucht dieser für das Selbst- und Wertverständnis vieler Zeitgenossen bedeutsamen Veränderung dadurch gerecht zu werden, daß er einerseits die Verpflichtung des Arztes betont, sich in seinen Entscheidungen am persönlichen Ethos des Patienten, d. h. an seiner individuellen ‚value history' zu orientieren, andererseits aber dem Arzt das Recht einräumt, sich einem mit seiner Auffassung von der Zielsetzung ärztlichen Handelns unvereinbaren Behandlungswunsch des Patienten zu verweigern (159f.). Zu konkreten moralischen Urteilen kommt man Honnefelder zufolge jedoch erst durch eine Prüfung aller ethisch relevanten Handlungsmomente (wie Ziel, Absicht und Umstände) und die Heranziehung verschiedener inhaltlicher Moralkriterien, wobei das personale Grundprinzip der Moral durch eine die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse thematisierende ‚naturale', ‚soziale' und eine ‚ökologische Vorzugsregel' sowie eine ‚Vorzugsregel des herrschenden Ethos und des individuellen Lebensentwurfes' zu ergänzen ist. Die ethische Urteilsbildung darf also weder als eine einfache logische Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine noch als eine bloß technische Applikation eines starren Handlungsschemas auf einen konkreten Einzelfall verstanden werden. Erforderlich ist vielmehr ein mehrstufiges Verfahren, das von einer generellen formalen Bestimmung des Guten zu einer inhaltlichen Spezifizierung desselben voranschreitet und in ein konkretes handlungsbezogenes Urteil der praktischen Vernunft mündet, das prinzipiell nicht als errechenbares Resultat eines bloßen Kalküls verstanden werden darf.

Im zweiten Teil des Bandes wird die zunächst entfaltete ‚Grundlegung einer Medizinethik' in ausgewählten klinischen Feldern an konkreten Problemen erprobt, wobei die

Fragen nach Lebensanfang und -ende besonders betont werden, während etwa die Problembereiche der Organtransplantation und der Allokation medizinischer Leistungen ausgeklammert bleiben. Einige Stichwörter müssen hierzu genügen. – In seinen Überlegungen zum klassischen Problem der ‚Wahrheit am Krankenbett' vertritt *J. Dichgans* gegenüber rigorosen Verfechtern einer auf uneingeschränkter Information bestehenden Patientenautonomie einen „verantwortungsethischen" Standpunkt, der den Menschen als „Wesen a priori begrenzter Einsicht und Tragfähigkeit" begreift und dem „liberalen Ziel der Selbstbestimmung ... das Recht auf vorausschauenden Schutz der psychischen und somit auch physischen Lebensfähigkeit entgegenstellt" (196). Da das Aufklärungsgebaren keinen generellen Regeln folgen könne und allein im Bereich der Information über Risiken und Nutzen ärztlicher Eingriffe juristisch gefaßt sei, fordert Dichgans eine ärztliche Grundhaltung, die stärker als bisher von der Bereitschaft zu persönlichem Engagement und Einfühlung in die individuelle Belastbarkeit des Kranken getragen sei. – Die von *L. Honnefelder* vorgelegten Reflexionen zum Thema ‚Humangenetik und Menschenwürde' fragen nach dem ethischen Orientierungswert des Naturbegriffs für die Normfindung im Bereich der durch die moderne Gentechnik explosionsartig erweiterten Handlungsmöglichkeiten. Aus dem Verständnis der menschlichen Natur als eines „unbeliebig-entwurfsoffenen Rahmens für die Entfaltung der Person" (225) und der einzigartigen Verbindung des individuellen Genoms mit diesem natürlichen Dispositionsfeld des handelnden Subjekts leitet Honnefelder ein Recht des Menschen auf die Naturwüchsigkeit seines Ursprungs ab „im Sinne eines Rechts auf ein genetisches Erbe, in das nicht künstlich eingegriffen worden ist" (229). – *H. Hepp* setzt sich in seinem Beitrag mit verschiedenen ethischen Problemen des Lebensanfangs auseinander. Hinsichtlich der operativen Reproduktionsmethoden verteidigt er die Zulässigkeit der homologen In-Vitro-Fertilisation, vertritt bezüglich der Embryonenforschung aber eine tutioristische Position, die die Personhaftigkeit und damit die Schutzwürdigkeit des Embryos vom Zeitpunkt der Zygotenbildung an konsequent verteidigt. Im Blick auf den Schwangerschaftsabbruch stellt Hepp eine gefährliche „Verschiebung des Selbstverständnisses des Arztberufes" fest und fordert die Ärzteschaft auf, „sich dem Abtreibungsrecht zu verweigern", da eindeutig die Gefahr bestehe, daß „wir uns mit der Zauberformel Hilfe statt Strafe letztlich doch aus der Verantwortung schleichen" (263). Überlegungen zur Pränatal-, Fetal- und Intensivmedizin beschließen seine überaus klare und eindringliche Argumentation, die sich insgesamt nicht für eine bloße Defensivmedizin, sondern für eine „progressive Ethik der ärztlichen Verantwortung" ausspricht (283). – Der abschließende bereits 1979 erstveröffentlichte Beitrag von *F. Böckle* stellt sich dem Problem eines menschenwürdigen Sterbens. Besondere Beachtung verdient seine Auseinandersetzung mit dem von verschiedenen Gruppen immer vehementer eingeforderten Recht auf einen selbstbestimmten Tod. Da das Leben kein reines Individualrechtsgut ist, sondern auch eine soziale Dimension besitzt, ist es Böckle zufolge weder möglich, „einfachhin von einem Recht auf Selbsttötung zu sprechen" (292), noch dürfe der Rechtsstaat gerade im wohlverstandenen Interesse eines effizienten Schutzes der individuellen Freiheitsrechte der Person eine ‚Tötung auf Verlangen' zulassen. Sterbehilfe sei vielmehr als umfassende Lebenshilfe zu verstehen. Der Entscheidung des Patienten, eine lebenverlängernde Behandlung abzulehnen, dürfe nur dann entsprochen werden, wenn sie in vollem Bewußtsein um die tatsächlichen Gründe getroffen und in einem mühsamen Prozeß gemeinsam erarbeitet worden sei. Patientenbriefe oder spontane, zumeist angstmotivierte Willensbekundungen von Seiten des Patienten könnten dem Arzt eine persönliche sachbegründete Gewissensentscheidung nicht abnehmen. Letztlich werde in der personalen Bewältigung von Krankheit, Sterben und Tod vieles davon abhängen, ob und inwieweit es dem Einzelnen aber auch der Gesellschaft insgesamt gelinge, ein ‚katastrophisches Todesverständnis' zu überwinden und den Horizont für eine christlich motivierte Annahme der eigenen Kontingenz offenzuhalten. – Den Band beschließt eine von *C. Woopen* besorgte Sammlung von sechzehn Fallbeispielen zur praktischen Einübung des ärztlichen Urteils, die bewußt offen formuliert sind und über die konkrete Anwendung der zuvor dargelegten ethischen Kriterien hinaus zur weiterführenden Diskussion einladen.

Insgesamt besticht dieser Band durch seine klare Gliederung und die überzeugende Ar-

gumentation der auch jeweils für sich allein gut lesbaren Einzelbeiträge, die nicht nur Medizinstudenten, sondern allen in Heilberufen Tätigen und am interdisziplinären Gespräch um die Medizinethik Interessierten vorbehaltlos zu empfehlen ist. F.-J. Bormann

Müller, Winfried Anselm/Friedrich, Christoph, *Demokratie: Illusionen und Chancen.* Mit einem Gespräch mit *Bernhard Vogel* (Ethik aktuell). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1996. 208 S.

Die beiden Autoren haben sich viel vorgenommen, denn die fast *unablässig diskutierte Demokratie* ist ihr Thema, sie richten sich an alle Bürger und ihr Ziel lautet Aufklärung. Dieses anspruchsvolle Ziel umreißt die von den Autoren ins Leben gerufene Kohlhammer-Reihe „Ethik aktuell" sinngemäß mit den Worten: Die Autoren beabsichtigen, Tendenzen aufzudecken, Positionen zu beurteilen, vor allem aber, zum Argumentieren zu verhelfen und nicht bloß Argumente zu liefern. – In sieben Kapiteln befragen die Autoren das demokratische „System" und „Spiel" und nehmen dazu eine jeweils andere Perspektive ein: Die Sicht 1. der Bürger, 2. des Politikers, des Ministerpräsidenten Thüringens, Dr. Bernhard Vogel, 3. des Politiktheoretikers, welcher für die ideengeschichtliche Einordnung sorgt, 4. des Staatsvolkes, schließlich 5. der politischen Mehrheit und 6. die des Ethikers; um 7. für Nüchternheit im Umgang mit Demokratie und dem Wahlrecht zu werben.

Das erste Kapitel hält sich nicht lange bei einer Durchsicht der Einstellungen der Bevölkerung gegenüber der Demokratie auf, welche zwischen *Erwartung und Enttäuschung* (11–22), Idealisierung und Verhöhnung pendeln, sondern klärt den Begriff Demokratie. „Demokratie" bezeichnen die Autoren als das System, „in dem sich das politische Geschehen – insbesondere Gesetzgebung und Regierung – nach der Willensbekundung der Staatsbürger richtet" (13). Es gebe nun, so die Autoren, drei Brechungen des Ideals der Demokratie (9), die allerdings nicht bloß auf die Demokratie zutreffen: 1. Der allzumenschliche Umgang überhaupt mit Strukturen und Idealen, 2. die Verluste, welche jede Konkretisierung eines Ideals mit sich bringe, und 3. sei schlicht hinzunehmen, daß wir nie eine demokratische Verfassung in Reinform antreffen, sondern durch die Geschichte uns immer Mischformen weitergereicht wurden (14, 24 f., 41 ff.). Außerdem jedoch erschwere sich die Demokratie ihren Stand dadurch, daß sie für zu selbstverständlich genommen werde, zu unansehnlich sei und meist mit dem Staat gleichgesetzt werde (17). Ausgehend von Churchill, der Demokratie zwischen *Ideal und Kompromiß* (23–39) ansiedelte, wenn er sagte, daß Demokratie die schlechteste der Staatsformen außer allen anderen sei, die die Menschheit bisher ausprobiert habe (23), schraubt auch B. Vogel die Erwartungen auf das Maß zurück, das erfüllt werden kann, z. B. in der Frage der Unparteilichkeit der Abgeordneten (39) ebenso wie in der moralischen Pflicht, zur Wahl zu gehen (24 f.). Zum Thema direkter Beteiligung (25 ff.) äußert sich Vogel mit dem Hinweis, daß es nicht auf hoher föderaler Ebene, wohl aber auf kommunaler Ebene zu wenig plebiszitäre Elemente gebe. Auf ihr könnten auch die meisten Bürger mit höherer Kompetenz als auf Bundesebene mitbestimmen. B. Vogel erteilt dem Carl Schmittschen „Freund-Feind-Denken" eine Absage (33), denn mit ihm lasse sich kein verantwortungsvolles politisches Zusammenwirken hin auf eine immer und nur gemeinsam zu verbessernde Demokratie erreichen. Im 3. Kapitel (41–66) diskutieren die Autoren die *Politischen Theorien* eines Hobbes, Rousseau, Kant und von Demokratietheoretikern wie R. Michels, R. Dahl und H. J. Laski. Selbst für bewanderte Ideengeschichtler dürfte sich hier gelegentlich ein neuer Aspekt auftun. Die Warnung ergeht, die Frage nach der Legitimität des Staates mit der nach der Legitimität der Demokratie zu vermischen oder gleichzusetzen (21, 42). Es zeichnet sich ab, daß die Verfasser sich von einem pragmatischen Denken absetzen (49) und einem Ansatz zuneigen, der sowohl die Ideen von Freiheit und Gleichheit ernstnimmt, aber eben auch ein, nicht immer von ihnen offen ausgesprochenes leichtes Mißtrauen gegenüber dem „Volk" erkennen läßt, was sie zur energischen Verteidigung der Theorie der repräsentativen Demokratie führt (43). Sprach- und Denkkorrekturen werden im 4. Kapitel zum Thema *Das Volk als politisches Subjekt* (67–100) vorgenommen und den Bürgern vorgeschlagen. Es gebe keine Identität zwischen Beherrschten und Herrschenden. Gegen die Identität spreche bereits

der Ausschluß der Kinder, Entmündigten, der Ausländer wie der Noch-nicht-Geborenen. Nicht Selbstregierung sondern demokratisch bestimmte Arbeitsteilung finde doch wohl statt. Damit schließt sich das gründlich durchdachte Thema „Repräsentation und Delegation" (90) an. Nur ein repräsentatives System vermag es, so die Autoren (92f.), möglichst effektiv Wählerangelegenheiten im Blick auf den übergeordneten Sinn politischer Herrschaft zu verfolgen. Auf S. 99 findet sich sodann die zentrale Aussage: Es könne und dürfe nicht um uneingeschränkte Transmission der einzelnen Wünsche gehen, vielmehr sei die Transformation der Einzelansichten zum Gemeinwohl hin möglich und geboten, wobei jeder Wähler dieses zum Maßstab zu nehmen hat (133f.). Folgerichtig erklärt das 5. Kapitel (101–140) das Verhältnis der *Mehrheitsentscheidung* zur „wahren" Entscheidung und begründet, weshalb das Mehrheitsverfahren einem Losverfahren vorzuziehen ist. Diskutiert wird auf dem Weg, ob Familien als Familien mehr Stimmgewicht erhalten sollen. Der Wert des Majoritätsprinzips liege in der Garantie, „daß die Stimmen der Mehrheit in einen Beschluß transformiert werden, der inhaltlich mit diesen Stimmen übereinstimmt" (117), auch enthalte die Majoritätsentscheidung unter gewissen Voraussetzungen eher die richtigere Antwort als die Losentscheidung oder die Minderheitenmeinung (123). Nicht dürfe man jedoch unterschlagen, daß die mehrheitliche Zustimmung kein Kriterium des Wahren, sondern ein Indiz erhöhter Wahrheitschancen ist. Demokratische Verfahren dienen nicht der Ermittlung wahrer Antworten oder guter Entscheidungen, sondern „der Rücksicht auf die verschiedenen Präferenzen" (21), hatte es bereits zu Beginn des Buches geheißen. Unterwerfung und Verzicht auf die Durchsetzung der eigenen Ansicht seien unvermeidlich, doch müßten diese Haltungen so erträglich wie nur möglich gemacht werden (129f.). Auch das nachfolgende 6. Kapitel verrät noch einmal den tiefschürfenden Ansatz des Buches. *Demokratische Faktoren gemeinwohl-orientierter Herrschaft* (141–186). Es müsse, so die Autoren, zwischen den auf das Eigenwohl gerichteten „Interessen und Wünschen" einerseits und den im Wettbewerb der Ideen und der Personen (158) auf das Gemeinwohl hin „veredelten" (120–127; 183) „Anliegen" andererseits unterschieden werden. Nur letztere seien Gegenstand des demokratischen Prozesses (183). Die Ermächtigung der Amtsträger und die Kontrolle ihrer Tätigkeit seien den Bürgern aufgegeben, so daß sich nun Demokratie verstehen läßt als der „Praxis-Kontext, in dem Bürgerinnen und Bürger eines Gemeinwesens durch Bekundung ihrer politischen Anliegen autoritativ die politischen Entscheidungen veranlassen, die dieses Gemeinwesen betreffen" (177). Das letzte Kapitel (187–208) stellt klar, daß Partizipation und Politik zwar kein Lebensinhalt sein müssen und dürfen, hebt aber das den Bürgern aufgegebene Ethos unpathetisch hervor. – Was den Stil betrifft, so sind die Kapitel flüssig geschrieben. Die Autoren vermögen auch den eiligen Leser in Bann zu schlagen und holen ihn immer wieder auf ihre Gedankenpfade zurück. Ohne Fußnoten, Anmerkungen und (leider!) ohne Literaturverzeichnis, Sach- und Personenregister abgefaßt, geben die Autoren deutlich kund, daß es der Text selbst ist, der sich trägt, der fragt und Auskunft gibt. Ihn zu überschreiten, ist der Leser ermuntert und ermächtigt. Ein philosophischer Lehrer hat, so J. Pieper oder Thomas von Aquin, Überblicke zu geben, zu vereinfachen und aus der Situation des Anfangenden zu denken. Diesem Lehrprogramm folgen beide Autoren in hervorragender Weise. Durch diese „Sparsamkeit" bringen die Autoren etwas Erstaunliches zuwege: Der Text wird ohne solche Verweise durchsichtiger. Vieles Bekannte, schon oft und bis zum Überdruß Gehörte wird hier noch einmal gesagt, nun aber bedächtiger, eindringlicher und anregender. Ermutigung ergeht, die eigenen Urteile hervorzuholen und zu überprüfen. Sehr hilfreich sind dabei die zahlreichen Unterscheidungen: Demokratie als Ideal, als Form des sozialen Lebens, als Verfassung im juristischen Sinne, als Spiel der Verfassungsorgane etc. Oder: Legitimation politischer Herrschaft überhaupt, Legitimation der Staatsform, z. B. der Demokratie, und „Legitimierung im Rahmen und unter Voraussetzung von Demokratie" (64f.). Um Erwartungen auf das Maß des Erwartbaren einzustimmen und ihm anzupassen, gelingt es, sowohl die Strukturen, die Mechanismen und das zur Verlebendigung unerläßliche Ethos aufzuzeigen. Es ist wohl nicht fern von einer aristotelischen Ethik der Lebenserfüllung anzusiedeln (22). Kritisch ist zu vermerken: Die Unterscheidung Kants („Zum ewigen Frieden", 1. Definitivartikel: AA VIII, 351f.) in Staatsform und Regierungsform (Demokratie als Staatsform – Republik als Regierungs-

form) wäre vielleicht doch stärker (trotz 24 und 60ff.) zu beachten gewesen. Folgt man dieser Unterscheidung, so geht es Kant vorrangig um die Regierungs-, den Autoren um die Staatsform. Anliegen der Menschen hat laut Kant die Errichtung der Republik zu sein, die Frage der Staatsform ist nicht nebensächlich, aber doch zweitrangig; unsere Autoren setzen die Akzente genau anders: „Staat" ist um gewisser Aufgaben willen unerläßlich (62); ansonsten begnügen sie sich mit einem Staatsverständnis, das eher wie im Weberschen Sinne neben dem Element „Territorium" und „Volk" aus dem des „Gewaltmonopols" und „zentralisierten Behörden" besteht, und das okzidentale Ringen um den gerechten Staat als solchen zwar nicht völlig unterschlägt, aber doch zu kurz kommen läßt. Der politische Kampf um Freiheit, Gleichheit und Würde habe, so muß ich die Autoren verstehen, der Staats*form*, mithin der Demokratie, und nicht so sehr dem *Staat* gegolten. Die Autoren sprechen diese, ihre Akzentsetzung auf S. 42 kurz, zu kurz, wie ich meine, an. Verdienstvoll ist allemal, daß durch die Klarheit ihres Vorgehens deutlich wird, wie sehr ein Diskurs über das staatliche Zusammenleben als solches und das okzidentale Ringen um die Regierungsform selbst, im Sinne Kants, noch der Bearbeitung harrt. Es würde m. E. deutlicher werden, daß das Abarbeiten an der Frage des gerechten Zusammenlebens unter einer Regierung nach Selbst- und Mitbestimmung verlangte. Weiter: Die vernünftig begründete Parteinahme für die repräsentative Demokratie begleitet ein Mißtrauen, gegenüber den „Vielen" und der Einstellung der „großen Zahl", welche an die Haltung der US-amerikanischen Gründerväter erinnert. Es sind wohl die Adressaten des Buches von diesem Mißtrauen nicht ausgenommen. Wie kontrastiert dieser Realismus oder diese Resignation mit dem „Ethos", das wiederum diesen abverlangt ist? Auch wäre deutlicher hervorzuheben, was Rousseau im „Gesellschaftsvertrag" (II.3) ansprach, nämlich die notwendige Absonderung, ja Einsamkeit des Bürgers zwecks Bildung seiner politischen Ansicht. Darüber hinaus müßte die Erziehung zur Demokratie in Schülerselbst- oder Mitverwaltung und demokratischen Gremien, nicht nur innerhalb der Universität, eingeübt werden (sehr knapp: 206f.). Auch wäre ein deutlicheres Wort über SS. 34f. hinaus zu dem Umgang mit den Massenmedien wünschenswert gewesen. Diese meine Bemerkungen wollen nur herausheben, daß es ein Irrtum wäre, dieses Bändchen zu unterschätzen, lösen doch die Autoren den selbst gestellten Anspruch voll ein.

N. Brieskorn S. J.

ThPh 73 (1998) 161–172

Aristoteles über Gerechtigkeit und Gleichheit

Von Friedo Ricken S. J.

Die Gerechtigkeit, so heißt es im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* (EN V 3, 1130a3), ist „das Gut des anderen" (ἀλλότριον ἀγαθόν). Wer gerecht handelt, der tue nicht, was ihm selbst, sondern was anderen nützt. Aristoteles übernimmt hier eine Formulierung, die der Sophist Thrasymachos im ersten Buch von Platons *Staat* (343c3) gebraucht, um die Gerechtigkeit zu diskreditieren: Das Gerechte sei das, was dem Herrschenden nütze und dem, der gerecht handle, schade; gegenüber dem Ungerechten sei der Gerechte immer im Nachteil. Im Unterschied zu Thrasymachos ist Aristoteles offensichtlich der Auffassung, daß es sinnvoll ist, gerecht zu handeln. Damit ist ein erstes Problem genannt, dem ich hier nachgehen möchte: Ich versuche, die Aristotelische Begründung der Gerechtigkeit zu rekonstruieren.

Ein zweites Problem: Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* (EN I 1, 1094b14–16) verweist Aristoteles auf die Tatsache, daß es eine Vielzahl von unterschiedlichen Vorstellungen gebe, was gerecht ist, und daß diese Vorstellungen sich im Lauf der Zeiten ändern, und er fragt, ob daraus folge, daß Gerechtigkeitsnormen nichts anderes als gesellschaftlich bedingte Konventionen seien. Wir werden erinnert an den Buchtitel von Alasdair MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*[1], und damit an die gegenwärtige Kontroverse, ob Gerechtigkeit und praktische Vernunft immer relativ auf eine bestimmte Kultur und Gesellschaft sind oder ob es an sich und allgemein geltende, objektive Gerechtigkeitsgrundsätze gibt, die dann ihrerseits dazu dienen können, Gesellschaftsordnungen zu beurteilen und zu kritisieren[2].

Die elementare Forderung der Gerechtigkeit lautet, daß Gleiche gleich und Ungleiche ungleich zu behandeln sind. Deshalb frage ich drittens nach den Kriterien der Gleichheit. Welche Gesichtspunkte entscheiden, ob zwei Personen als gleich oder als ungleich zu betrachten sind, und wie lassen diese Gesichtspunkte sich rechtfertigen?

Vorab ist eine terminologische Klärung erforderlich. Das Wort ‚gerecht' wird in vielfacher Bedeutung gebraucht, und ich möchte hier zunächst auf eine grundlegende Unterscheidung hinweisen. ‚Gerecht' bezeichnet einmal eine sittliche Eigenschaft einer Person, die Tugend der Gerechtigkeit. Es charakterisiert zum anderen Verhältnisse zwischen Personen und Sachen. Ein einfaches Beispiel des Aristoteles ist ein Tausch zwischen einem Schuster und einem Bauern (EN V 8, 1133a32f.): Er ist gerecht, wenn die Waren, die Schuster und Bauer austauschen, denselben Wert haben. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen dem „Gerechten" (τὸ δίκαιον) und der „Ge-

[1] Notre Dame, Ind. 1988.

[2] Zu entsprechenden Tendenzen in der gegenwärtigen Aristoteles-Interpretation vgl. *O. Höffe*, Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, in: *ders.* (Hrsg.), Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 278f.

rechtigkeit" (δικαιοσύνη) (EN V 9). Die Gerechtigkeit ist die Haltung eines Menschen, die es sich zum Ziel setzt, das Gerechte um seiner selbst willen zu verwirklichen. Im Deutschen könnten wir in beiden Fällen von Gerechtigkeit sprechen: Gerechtigkeit als Eigenschaft einer Person und Gerechtigkeit als Eigenschaft einer Beziehung; der Klarheit halber werde ich mich jedoch an die Aristotelische Terminologie halten.

I. Die Aristotelische Begründung der Norm des Gerechten

Fragen wir zunächst, wo das Gerechte seinen Sitz im Leben hat. Die These des Aristoteles lautet: „Alles Gemeinsame hat durch das Gerechte seinen Bestand (συνέστηκεν)" (EE VII 9, 1241b14f.). Das Gerechte ist also notwendige Bedingung einer jeden Form stabilen menschlichen Zusammenlebens; jede menschliche Gemeinschaft zerbricht, wenn die Norm des Gerechten nicht eingehalten wird. In jeder Form der menschlichen Gemeinschaft findet sich eine für sie spezifische Form des Gerechten (EN VIII 11, 1159b27). Das gilt für die Gemeinschaft der Polis ebenso wie für die oben erwähnte Tauschgemeinschaft und die verschiedenen Formen der Gemeinschaft, die Aristoteles unter seinem sehr weiten Begriff der Freundschaft (φιλία) zusammenfaßt: „Denn durch die analoge Vergeltung bleibt die Polis zusammen" (EN V 8, 1132b3f.). „Wie der Mann mit der Frau und allgemein gesagt der Freund mit dem Freund leben soll, ist offensichtlich nichts anderes als zu fragen, wie man gerecht lebt" (EN VIII 12, 1162a29–31). „Zu fragen, wie man mit dem Freund umgehen soll, ist nichts anderes als zu fragen, was gerecht ist" (EE VII 10, 1242a19f.).

Wie begründet Aristoteles seine These, daß alles Gemeinsame durch das Gerechte seinen Bestand hat? Wir finden eine ähnlich lautende Formulierung am Anfang der *Politik* (I 1, 1252a2). Auch dort geht es um die Frage, wodurch eine Gemeinschaft „Bestand" hat: „Jede Gemeinschaft hat um eines Gutes willen ihren Bestand (συνεστηκυῖαν)". Die zweite notwendige Bedingung für die Entstehung und den Bestand einer Gemeinschaft ist also ein gemeinsames Interesse, d. h. ein Gut, das der einzelne nur in der Kooperation mit anderen verwirklichen kann. Aristoteles verbindet diese beiden Bedingungen in einer Begriffsbestimmung des Gerechten: „Gerecht, so sagt man, ist der gemeinsame Nutzen (κοινῇ συμφέρον)" (EN VIII 11, 1160a13f.; Pol. III 12, 1282b17f.).

Das klingt so, als ließe der Begriff des Gerechten sich von dem des gemeinsamen Nutzens her bestimmen. Ein einfaches Beispiel (EN VIII 11, 1160a15f.) zeigt, daß das nicht der Fall ist. Eine Mannschaft auf einem Schiff bildet eine Gemeinschaft. Sie fahren, so ist das Beispiel bei Aristoteles konstruiert, zur See, um Geld zu verdienen. Dieses Ziel können sie nur gemeinsam erreichen. Der gemeinsame Nutzen besteht im Gelderwerb; das hat zur Voraussetzung, daß sie jeweils ihren Bestimmungsort erreichen, und das ist nur möglich, wenn sie während der Seefahrt zusammenarbeiten. Durch das

gemeinsame Ziel ist festgelegt, was jeder zum gemeinsamen Unternehmen beizutragen hat, aber es bleibt die Frage offen, wie das verdiente Geld unter die einzelnen Seeleute zu verteilen ist.

Das Beispiel zeigt, daß der Ausdruck ‚gemeinsamer Nutzen' mehrdeutig ist. Er kann einmal den Nutzen oder das Gut meinen, das nur durch die Gemeinschaft verwirklicht werden kann, und er kann zweitens darüber hinaus zum Inhalt haben, daß das gemeinsame Gut jedem einzelnen, der an seiner Verwirklichung mitgearbeitet hat, in angemessener Weise zugute kommt. Daß das Gerechte das gemeinsame Nützliche in diesem zweiten Sinn ist, ist ein analytischer Satz, der uns bei der Frage nach dem Begriff und den Kriterien des Gerechten nicht weiterhilft. Bei Aristoteles findet sich nicht nur der zweite, sondern auch der erste Begriff. Die Gesetze zielten, so heißt es EN V 3, 1129b15f., „auf den gemeinsamen Nutzen für alle oder für die Besten oder die Herrschenden". Die Stelle zeigt, daß der Begriff des gemeinsamen Nutzens nichts darüber besagt, wer von dem gemeinsamen Nutzen Vorteile hat. Der Begriff des gemeinsamen Nutzens ist hier also deutlich von dem des Nutzens aller unterschieden.

Der gemeinsame Nutzen reicht für die Stabilität einer menschlichen Gemeinschaft nicht aus, sosehr die Menschen auch auf die Kooperation miteinander angewiesen sind. Weshalb er nicht ausreicht, wird von Aristoteles aus dem Begriff des Nutzens entwickelt. Nur ein vernünftiges Wesen hat die Vorstellungen von Nützlich und Schädlich, weil diese Begriffe eine Zweck-Mittel-Rationalität voraussetzen. Durch sie unterscheidet der Mensch sich von den Tieren, die im praktischen Bereich ausschließlich über die Eindrücke von Lustvoll und Schmerzhaft und über die Fähigkeit verfügen, sie durch Laute einander anzuzeigen. Von der Stimme (φωνή), die sich darin erschöpft, unterscheidet Aristoteles die Sprache (λόγος): „Die Sprache ist dazu bestimmt, das Nützliche und das Schädliche deutlich kundzutun, folglich (ὥστε) auch das Gerechte und das Ungerechte" (Pol. I 3, 1253a14f.). Das Erstaunliche an diesem Satz ist die in ihm formulierte Folgerungsbeziehung: Die Frage nach Nutzen und Schaden kann von der Frage, wie Nutzen und Schaden verteilt sind, nicht getrennt werden; die Frage nach der Verteilung von Nutzen und Schaden ist, sobald ein Zweck nur zusammen mit anderen verwirklicht werden kann, ein Aspekt der Zweckrationalität. Menschen können sich nicht zusammentun, um gemeinsam einen Nutzen zu verwirklichen, ohne zu fragen, wie dieser Nutzen und die mit ihm notwendig gegebenen Lasten verteilt sind. Die Kooperation kann nur unter der Bedingung stabil sein, daß auf diese Frage eine für alle Beteiligten befriedigende Antwort gegeben werden kann. Die Notwendigkeit des Gerechten läßt sich also, so scheint es, mit Hilfe des Begriffs der Gemeinschaft begründen[3]. Von sachlichen Einwänden abgesehen, ist aber zu fragen, ob diese Be-

[3] Vgl. *F. Ricken*, Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik, in: ThPh 66 (1991) 530–546; 532–535.

gründung des Gerechten auch nur für eine konsistente Interpretation des Aristoteles ausreicht.

Das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet zwei Begriffe der Gerechtigkeit. Nach dem ersten ist gerecht, wer sich an die Grenze hält. Aristoteles geht hier von einem sehr weiten Gesetzesbegriff aus, wonach die Gesetze alle sittlich guten Handlungen vorschreiben bzw. die sittlich schlechten verbieten. Dieser Begriff der Gerechtigkeit hat dieselbe Extension wie der Begriff aller anderen Tugenden; Gerechtigkeit in diesem Sinn ist die gesamte Tugend (EN V 3, 1130a8–13). Von dieser allgemeinen unterscheidet Aristoteles die spezielle Gerechtigkeit, deren Gegenstandsbereich Verteilungsfragen sind. Was beiden Gerechtigkeitsbegriffen gemeinsam ist und was die allgemeine Gerechtigkeit von den anderen Tugenden unterscheidet, ist die Beziehung auf den anderen. Zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit und den anderen Tugenden besteht nur ein begrifflicher Unterschied: Der Terminus ‚allgemeine Gerechtigkeit' hebt hervor, daß jede Tugend einen sozialen Aspekt hat, während der Terminus ‚Tugend' die Tugend bezeichnet, insofern sie die Verfassung einer Person ist.

Aristoteles erarbeitet den Unterschied zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit als spezieller Tugend an deren Gegenteil. Beiden Formen der Ungerechtigkeit ist gemeinsam, daß einem anderen Menschen ein Schaden zugefügt bzw. eine notwendige Hilfeleistung verweigert wird. Die spezifische Differenz ergibt sich aus den Motiven. Das die spezielle Ungerechtigkeit von den anderen Lastern unterscheidende Motiv ist das Mehrhabenwollen: Man will sich durch die Schädigung des anderen einen Vorteil für sich selbst verschaffen (EN V 4).

Wesentlich für den Aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit ist also die Beziehung auf den anderen; sie ist ausgedrückt in der Rede von der Gerechtigkeit als dem Gut des anderen. Ergibt sich derselbe Begriff aus der Ableitung des Gerechten aus der Notwendigkeit der Gemeinschaft? Das scheint nicht der Fall zu sein. Wir können zwischen einem egoistischen und einem altruistischen Begriff des Gerechten unterscheiden. Den altruistischen Begriff finden wir in der Rede vom Gut des anderen. Das Gerechte als notwendige Bedingung einer stabilen Gemeinschaft scheint dagegen ein egoistisches Gerechtes zu sein. Das Gerechte als Gut des anderen erscheint als eine kategorische, das Gerechte als notwendige Bedingung einer stabilen Gemeinschaft nur als eine hypothetische Forderung, die auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt ist: Wenn ich Interesse an der Kooperation mit anderen habe, muß ich gegenüber denen, mit denen ich kooperieren will, gerecht sein. Insofern von einer Notwendigkeit der Kooperation die Rede ist, handelt es sich um eine physische und nicht um eine moralische Notwendigkeit.

II. Zwei Einwände

Darüber hinaus lassen sich zwei schwerwiegende sachliche Einwände gegen die skizzierte Begründung der Gerechtigkeitsnorm erheben: 1. Aristoteles scheint die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit und damit die Geltung sämtlicher moralischer Normen auf den Bereich der Gemeinschaft der Polis zu beschränken. Er vertritt also, so scheint es, eine partikularistische Moral. Das wird deutlich, wenn wir seiner Ethik die zweite Formel von Kants Kategorischem Imperativ gegenüberstellen, nach der jeder Mensch als solcher, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, Zweck an sich selbst ist[4]. 2. Aristoteles scheint eine reine Leistungsethik zu vertreten. Wenn das Ziel der Gemeinschaft der gemeinsame Nutzen ist, dann werden nur die Menschen in eine Gemeinschaft aufgenommen werden, die zu diesem gemeinsamen Nutzen beitragen. Wie steht es aber dann mit der Solidarität gegenüber den Menschen, die dazu nicht imstande sind?

Zum ersten Einwand: Voraussetzung dafür, daß eine Beziehung als gerecht oder ungerecht bezeichnet werden kann, ist, daß beide Termini etwas gemeinsam (κοινόν) haben (EN VIII 13, 1161a32–b8). Aristoteles verdeutlicht das zunächst an negativen Beispielen. Die erforderliche Gemeinsamkeit besteht nicht zwischen einem Handwerker und seinem Werkzeug oder zwischen dem Bauern und seinen Pferden und Ochsen; hier kann von Gerecht und Ungerecht nicht die Rede sein. Wie aber steht es zwischen Herrn und Sklaven? Aristoteles antwortet mit einer Unterscheidung: Sofern er ein Sklave ist, besteht keine Gemeinsamkeit, wohl aber, insofern er ein Mensch ist, „denn es scheint ein Gerechtes zu geben für jeden Menschen gegenüber jedem Menschen, der imstande ist, an Gesetz und Vertrag teilzunehmen" (1161b6f.).

Hier haben wir eine der Stellen vor uns, an denen der universalistische Charakter der Aristotelischen Ethik deutlich zum Ausdruck kommt. Die Frage ist nicht, ob ein Mensch einer bestimmten Gemeinschaft angehört, sondern ob er grundsätzlich fähig ist, einer Gemeinschaft anzugehören. Der Mensch ist Zweck an sich selbst, insofern er ein Wesen ist, das die Fähigkeit hat, mit anderen vertragliche Bindungen einzugehen. Diese Fähigkeit und nicht die faktische Einbindung in eine Gemeinschaft macht ihn zu einem Rechtssubjekt. Die Würde des Menschen besteht darin, daß die Art und Weise, wie ich ihn behandle, durch ein Gesetz oder einen Vertrag geregelt sein muß. Das Gesetz ist Ausdruck der Vernunft (Pol.III 16, 1287a29), und was vernünftig ist, können alle wollen; ein Vertrag kommt dadurch zustande, daß beide Partner ihm zustimmen. Ich darf also den Menschen nur so behandeln, wie er vernünftigerweise wollen kann, daß ich ihn behandle; er muß in die Art und Weise, wie ich ihn behandle, einstimmen

[4] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 428f.

können. Daraus folgt die Forderung des Gerechten im weiten Sinn, daß ich ihm keinen Schaden zufügen darf, denn das kann er nicht wollen.

Es ergibt sich, daß die Unterscheidung zwischen einem egoistischen Begriff des Gerechten und dem Gerechten als Gut des anderen vordergründig und unhaltbar ist. Die Frage, ob eine Übereinkunft auch für mich vorteilhaft ist, ist ohne Bedeutung. Kriterium des Gerechten ist vielmehr, ob der andere zustimmen kann. Ist das der Fall, dann ist das vom Gesetz Vorgeschriebene oder das Vereinbarte sein Gut, und zwar unabhängig davon, ob es zugleich auch mein Gut ist oder nicht.

Zum zweiten Einwand: Wie steht es bei Aristoteles mit der Solidarität gegenüber den Menschen, die keinen Beitrag zum gemeinsamen Nutzen leisten können? Eine erste Antwort ergibt sich aus zwei Aristotelischen Prämissen: *Ein* Ziel, so die erste Prämisse, wenn auch nicht das einzige Ziel der Polisgemeinschaft ist es, das Überleben ihrer Mitglieder zu sichern; die Polis entsteht, wie Aristoteles es formuliert, „um des Lebens willen" (Pol. I 2, 1252b29f.). Die zweite Prämisse ist, daß derMensch in die Polis hineingeboren wird. Es ist also nicht der Entscheidung der Polis überlassen, wen sie in ihre Gemeinschaft aufnimmt und wen nicht. Daraus ergibt sich, daß die Polis auch für das Leben derer Sorge tragen muß, die selbst nicht imstande sind, einen Beitrag zum gemeinsamen Nutzen zu leisten, und das beginnt bei der Fürsorge für die Kinder. Geht man von den beiden genannten Voraussetzungen aus, so ist es kein Anachronismus, die Polis auch als eine Solidargemeinschaft zur Sicherung des Lebens zu bezeichnen.

Eine zweite Antwort ergibt sich aus dem, was ich die Aristotelische These vom natürlichen Altruismus nennen möchte. Bevor ich sie skizziere, ist das mit ihr gegebene methodische Problem zu nennen. Kant unterscheidet in der Vorrede zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zwischen praktischer Anthropologie und rationaler Moral. Seine Absicht ist es, „eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allen, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre"[5]. Aristoteles könnte diesem Programm nicht zustimmen, schon deshalb nicht, weil für ihn bereits die Unterscheidung zwischen Rational und Empirisch kaum nachvollziehbar wäre. Ist die oben referierte Unterscheidung zwischen Mensch und Tier rational oder empirisch? Welchen Status hat die Aussage des Aristoteles, mit dem Begriff des Nützlichen sei auch schon die Frage nach seiner Verteilung gestellt? Die Methode des Aristoteles besteht darin, „die Phänomene hinzustellen" (τιθέναι τὰ φαινόμενα), die Aporien zu formulieren, die sich aus ihnen ergeben und zu versuchen, sie zu lösen, um auf diese Weise möglichst viele der Phänomene zu retten (EN VII 1, 1145b2–7). Dabei arbeitet er mit einem sehr weiten Begriff von ‚Phänomen', unter den auch verbreitete Ansichten (ἔνδοξα) fallen. Eine Ethik, die sich wie die Aristotelische als Lehre vom Glück und die das Glück als Entfaltung, Betäti-

[5] Akad.-Ausg. IV 389.

gung und Vollendung der für den Menschen charakteristischen Fähigkeiten versteht, kann von ihrem Ansatz her auf eine Phänomenologie der menschlichen Anlagen nicht verzichten. Die kritische Auseinandersetzung mit einer Ethik, die mit dieser Methode arbeitet, muß die Phänomene offenlegen, auf welche diese sich beruft. Sie muß fragen, wie tief diese Phänomene in unserer menschlichen Lebensform verankert sind, und sie muß zeigen, daß die unterschiedlichen Phänomene miteinander kohärent sind und sich gegenseitig stützen.

Aristoteles' These vom natürlichen Altruismus findet ihren prägnantesten Ausdruck in der Formulierung der *Eudemischen Ethik* (VII 12, 1245b18), das Gut (τὸ εὖ) des Menschen liege „in der Beziehung auf ein anderes" (oder: „einen anderen") (καθ' ἕτερον). Aristoteles wendet sich gegen die Behauptung, der glückliche Mensch sei autark und brauche deshalb keinen Freund, ebenso wie der Gott nichts und folglich auch keinen Freund brauche. Der Einwand übersehe einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch: Der Gott sei selbst sein eigenes Gut, während das Gut des Menschen in der Beziehung auf anderes bestehe.

Gemeinschaft zählt für Aristoteles zu den Gütern, die um ihrer selbst willen erstrebt werden, und sie nimmt unter ihnen den höchsten Rang ein; je glücklicher und besser ein Mensch ist, um so höher schätzt er den Wert des Zusammenlebens (EE VII 12, 1245b4.11). Aristoteles hat in dem Sinn einen sozialen Begriff des Glücks, als das Glück des einzelnen gebunden ist an das Glück der Menschen, in deren Gemeinschaft er lebt. Nach der *Nikomachischen Ethik* (EN I 5, 1097b9–11) umfaßt dieser Kreis über die Familie und Freunde hinaus die Mitbürger der Polis, und Aristoteles beruft sich dafür auf seine anthropologische These, daß der Mensch „von Natur aus ein politisches Wesen sei", also erst in der Gemeinschaft der Polis seine volle Verwirklichung als Mensch finden könne.

Aristoteles versucht schließlich eine ontologische Begründung des natürlichen Altruismus (EN IX 7). Er geht aus von der verbreiteten Ansicht, daß der Spender der Wohltat den Empfänger mehr liebt als der Empfänger den Spender. Das findet seine Erklärung in dem allgemeineren Tatbestand, daß jeder sein eigenes Werk liebt. Der Mensch, dem durch die gute Tat geholfen wurde, ist das Werk des Wohltäters, und das liebt er mehr, als das Werk den liebt, der es hervorgebracht hat. Dieser Sachverhalt wird ontologisch erklärt: „Die Ursache dafür ist, daß das Sein für alle wählenswert und liebenswert ist; wir sind aber durch die Wirklichkeit (ἐνεργεία), durch das Leben und Handeln; das Werk ist aber in gewissem Sinn sein Hersteller in Wirklichkeit; er liebt also sein Werk, weil er das Sein liebt. Und das ist in der Natur begründet, denn was einer der Möglichkeit nach ist, das zeigt das Werk in Wirklichkeit" (EN IX 7, 1168a5–9). Aristoteles betont ausdrücklich, daß er sich mit dieser Interpretation von einer verbreiteten pessimistischen Sicht des Menschen unterscheidet (EN IX 7, 1167b25–28).

Die Rede vom natürlichen Altruismus besagt nicht, daß die These, alles

Gemeinsame habe durch das Gerechte seinen Bestand, außer Kraft gesetzt wäre. Sie gilt auch für das Verhältnis zwischen dem Spender und Empfänger einer Wohltat. Der Empfänger muß die Wohltat anerkennen und seinen Dank zum Ausdruck bringen. Auch hier geht es um einen Austausch von Gütern, wenn auch völlig verschiedener Art. Der Bedürftige erhält einen äußeren Vorteil, und der Geber erhält die Anerkennung (EN VIII 16, 1163b1–5).

III. Kriterien der Gleichheit

Mit Hilfe mathematischer Proportionen unterscheidet Aristoteles zwei Begriffe des Gerechten. Bei dem einen handelt es sich um die „arithmetische" Gleichheit (EN V 7, 1132a2). Er kommt zur Anwendung, wenn eine Person einer anderen einen Schaden zugefügt und sich selbst dadurch einen Vorteil verschafft hat. Gerecht oder gleich ist hier der Zustand, der vor der Verletzung bestanden hatte. Er wird dadurch wiederhergestellt, daß der einen Person ihr Gewinn genommen und der anderen Person ihr Verlust erstattet wird. Dieser Begriff des Gerechten ist in dem Sinn sekundär, als er ein Kriterium dafür voraussetzt, wann ein Ausgangszustand gerecht ist und was als ungerechter Gewinn bzw. Verlust zu gelten hat. Er soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

Grundlegend ist dagegen der Begriff des Gerechten im Sinne der „geometrischen" (EN V 7, 1131b13) Gleichheit. Hier haben wir es nicht mit zwei, sondern mit vier Größen zu tun. Ein Gut wird zwischen zwei Personen „entsprechend ihrem Wert" (κατ' ἀξίαν EN V 6, 1131a24) verteilt. Soll die Verteilung gerecht sein, so muß also das richtige Verhältnis bestehen zwischen dem Wert einer jeden der beiden Personen und dem Anteil, den eine jede von ihnen von dem zu verteilenden Gut erhält. Dieser Begriff geht davon aus, daß eine Verteilung gerecht ist, wenn Gleiche Gleiches und Ungleiche Ungleiches erhalten, und er wirft die Frage auf, anhand welcher Kriterien sich entscheiden lasse, welche Personen gleich und welche ungleich sind, wie sich also der für die gerechte Verteilung relevante Wert der Personen bestimmen läßt. Die allgemeine Antwort des Aristoteles lautet, daß diese Kriterien je nach der Form der Gemeinschaft verschieden sind und daß sie sich aus dem Ziel der Gemeinschaft ergeben. Ein einfaches Beispiel (EN V 7, 1131b29–31) ist das, was wir heute eine Aktiengesellschaft nennen würden. Ziel der Gemeinschaft ist der finanzielle Gewinn; zu diesem Zweck zahlt jeder der Partner einen Anteil am Kapital ein. Die Verteilung des Gewinns richtet sich danach, in welchem Ausmaß ein jeder der Partner zum gemeinsamen Ziel beigetragen hat, d. h. nach der Höhe des eingezahlten Betrags.

Eine Gemeinschaft wie die eben beschriebene hat ein begrenztes Ziel. Sie ist lediglich ein Teil der Gemeinschaft der Polis, die alle Ziele des Menschen umfaßt. Wie ist der Wert des Menschen innerhalb dieser Gemeinschaft zu bestimmen? Was ist gerecht im Hinblick auf die umfassende Gemeinschaft

der Polis? Wenn wir mit Aristoteles davon ausgehen, daß der Mensch als Mensch nur in einer politischen Gemeinschaft leben und sich entfalten kann (Pol. I 2, 1253a1–9), dann lautet die Frage: Was ist gerecht im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben überhaupt?

In einem ersten Schritt werden wir auf die Gesetze verwiesen. Gerecht in einem umfassenden Sinn ist, was die Gesetze bestimmen (EN V 3, 1129b11–14); sie legen fest, wer was darf und wem was zusteht. Diese Antwort befriedigt nicht, denn wir können wiederum fragen, ob die Gesetze selbst gerecht sind. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen dem, was im Sinn des Gesetzes, und dem, was von Natur aus gerecht ist (EN V 10, 1134b18–1135a5). Er kennt also eine den positiven Gesetzen der Polisgemeinschaft übergeordnete objektive Instanz, nach der diese zu beurteilen sind. Sie besteht in der idealen Verfassung einer Polisgemeinschaft (1135a4f.); die Frage nach dem sogenannten Naturrecht ist bei Aristoteles also die Frage nach dem idealen menschlichen Zusammenleben. Die Verfassung regelt, wer die Vollmacht hat, Gesetze zu erlassen und zu wessen Vorteil sie erlassen werden; ob die Gesetze in einem objektiven Sinn, „entsprechend der Natur", gerecht sind, hängt also ab von der Gerechtigkeit der Verfassung. Verfassungen werden beurteilt nach dem Ziel der Polis; die ideale Verfassung ist diejenige, die den Wert des Bürgers danach bemißt, was er zum Ziel der Polis beiträgt. Wir müssen noch einen Schritt weitergehen und fragen, wie wir das Ziel der Polis erkennen können. Hier werden wir auf das letzte Ziel des menschlichen Lebens, das Glück, verwiesen: die Polis ist um des guten Lebens willen (Pol. III 9, 1280b39).

Diese grobe Skizze bedarf der Differenzierung. Die Polis, so heißt es in der Definition im ersten Buch der *Politik* (Pol. I 2, 1252b28f.), ist „entstanden um des Lebens willen, sie ist aber um des guten Lebens willen". Das gute Leben setzt das bloße Leben voraus; die Polis muß also auch imstande sein, das bloße Leben ihrer Mitglieder zu sichern. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen den notwendigen Bedingungen und dem Ziel der Polis (Pol. III 9, 1280b29–35). Zu den notwendigen Bedingungen gehören z. B. die Steuereinnahmen. Für die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit innerhalb der Polis ergibt sich daraus, daß hier zwischen verschiedenen Gesichtspunkten zu unterscheiden ist. Bürger der Polis können unter einer Rücksicht gleich, unter einer anderen aber verschieden sein. Daß sie unter einer Rücksicht gleich sind, bedeutet noch nicht, daß sie unter allen Rücksichten gleich sind; daß sie unter einer oder mehreren Rücksichten verschieden sind, bedeutet noch nicht, daß sie unter allen Rücksichten verschieden sind (Pol. III 13, 1283a26–28). Die Frage, ob jemand reich oder arm ist, ist insofern ein relevanter Unterscheidungsgesichtspunkt, als die Polis auf die Steuer der Reichen angewiesen ist; die Besitzenden tragen zu den notwendigen Bedingungen der Polis bei. Daraus leiten sich für sie bestimmte Rechte, z. B. das Recht auf Eigentum her, das aber ausschließlich dadurch gerechtfertigt ist, daß Besitz eine der notwendigen Bedingungen für das Ziel der

Polis ist. Aristoteles ist deshalb der Auffassung, daß eine radikale Enteignung der Besitzenden durch die Armen die Polis zugrunde richten würde (Pol. III 10, 1281a14–19). Das Beispiel macht verständlich, weshalb bei Aristoteles die Übergänge zwischen dem moralischen und einem von der Polis erlassenen Gesetz fließend sind, so etwa, wenn er schreibt, daß alle Handlungen entsprechend den Tugenden vom Gesetz vorgeschrieben werden und zum gemeinsamen Nutzen beitragen (EN I 3, 1129b14–25). Das moralische Verbot des Diebstahls z. B. setzt voraus, daß es eine Eigentumsordnung gibt, die wiederum von der Polis geregelt sein muß.

Aus der Unterscheidung zwischen dem Ziel und den notwendigen Bedingungen der Polis ergeben sich also unterschiedliche Rücksichten für Gleichheit und Ungleichheit. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen einem „unter einer bestimmten Rücksicht Gerechten" (δίκαιόν τι) und einem „im eigentlichen Sinn Gerechten" (κυρίως δίκαιον) (Pol. III 9, 1280a9f.). Wenden wir uns nach dem Beispiel für das unter einer bestimmten Rücksicht Gerechten (der Eigentumsordnung) jetzt dem im eigentlichen Sinn Gerechten zu. Zwei Fragen sind zu unterscheiden: die Frage nach dem Kriterium der Gleichheit, also nach dem Wert der Personen, und die Frage, welches Gut oder welche Güter hier zu verteilen sind.

Der Wert der Person ergibt sich aus ihrem Beitrag zum Ziel der Polis. Es besteht nicht im Erwerb; wäre das der Fall, so würde der Wert der Person ihrem Besitz entsprechen, durch den sie zum gemeinsamen Erwerb beiträgt. Ziel sind auch nicht das bloße Zusammenleben auf einem gemeinsamen Territorium, die Verteidigung nach außen und der Schutz der Bürger vor Unrecht innerhalb der Polis. Das alles sind lediglich notwendige Bedingungen. Die politische Gemeinschaft ist vielmehr „um der sittlich guten Handlungen willen". Daraus folgert Aristoteles, „daß die, welche am meisten zu dieser Art von Gemeinschaft beitragen, auch den meisten Anteil an der Polis haben" (Pol. III 9, 1281a2–5). Das Gut, das zu verteilen ist, ist die politische Herrschaft, zu der nicht zuletzt die Vollmacht gehört, Gesetze zu geben. Die Verfassung regelt die Verteilung der Herrschaft, und die verschiedenen Verfassungen unterscheiden sich nach den Gesichtspunkten, welche als für die Verteilung der Herrschaft relevant angesehen werden (Pol. III 6, 1278b6–15; III 10, 1281a11–13; III 13, 1283b4f.). In der idealen Verfassung, so die These des Aristoteles, ist der entscheidende Gesichtspunkt für die Verteilung der politischen Macht die sittliche Qualität der Person. Bürger im Sinn der idealen Verfassung ist, „wer das Vermögen und den Willen dazu hat, sich regieren zu lassen und zu regieren zum Zweck eines tugendgemäßen Lebens" (Pol. III 13, 1284a2f.).

Die Einwände gegen diese These liegen auf der Hand: Kann man politische Rechte von moralischen Qualitäten abhängig machen? Begeht Aristoteles hier nicht den schwerwiegenden Fehler, daß er nicht zwischen Recht und Moral unterscheidet? Würde dieser Ansatz, in die politische Praxis umgesetzt, nicht zu einer Tyrannei der Tugend führen? Darauf ist zunächst zu

antworten, daß wir hier ein Ideal vor uns haben, das es offenläßt, inwieweit es verwirklicht werden kann. Aristoteles unterscheidet zwischen der an sich besten und der unter den gegebenen Voraussetzungen bestmöglichen Verfassung (Pol. IV 1). Die Frage nach möglichen Realisierungen soll hier nicht diskutiert werden; es geht darum, ob das Ideal in sich konsistent ist. Die ideale Verfassung ist mehr als ein politologischer Begriff; sie stellt die oberste objektive Norm des menschlichen Zusammenlebens dar und ist insofern auch ein moralphilosophischer Begriff; wir können sie vergleichen mit Kants Formel vom Reich der Zwecke[6]. Eine Person kann, um den Gedanken des Aristoteles in der Sprache von Kant auszudrücken, nur dann gesetzgebend sein, wenn ihre Maximen sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignen, d. h. von allen vernünftigen Wesen gewollt werden können. Die ideale Verfassung legt fest, wer die Gesetze machen soll, und das können nur Personen sein, die selbst gerecht sind.

Der Unterscheidung von Recht und Moral entspricht bei Aristoteles die Unterscheidung zwischen dem Gerechten und der Gerechtigkeit. Das Gerechte ist die Norm, die festlegt, worauf eine Person einen Anspruch hat. Wer diese Norm nicht um ihrer selbst willen, sondern aus einem anderen Motiv befolgt, tut, was gerecht ist, aber er ist nicht gerecht; das ist er erst, wenn er das Gerechte um seiner selbst willen tut (EN V 9, 1134a1 f.). Wir können den Einwand, Aristoteles unterscheide nicht zwischen Recht und Moral, deshalb folgendermaßen formulieren: Politische Rechte setzen voraus, daß die Person das Gerechte tut, aber nicht, daß sie gerecht ist. Der Einwand übersieht, daß es sich bei der idealen Verfassung um die oberste moralische und politische Norm handelt, an der jede bestehende Verfassung und jede positive Norm zu messen ist. Auf dieser Ebene ist die Unterscheidung zwischen legalem und moralischem Handeln deswegen hinfällig, weil die Norm, an die legales Handeln sich halten kann, allererst hervorgebracht werden muß. Aristoteles behauptet, daß der Begriff der Gerechtigkeit, also der Tugend, gegenüber dem des Gerechten, also der Norm, der primäre ist. Eine Sache ist gerecht, wenn sie so ist, wie der Gerechte sie entscheiden würde (EN II 3, 1105b5–7).

Aber werden damit moralische und rechtliche Normen nicht zu einer Sache des subjektiven Ermessens? Sie werden zu einer Sache des Ermessens, genauer der praktischen Urteilskraft oder der Phronesis, aber dieses Ermessen ist nicht subjektiv. Das Gerechte ist die geometrische Gleichheit in der Verteilung von Vorteilen und Nachteilen. Für die Polis bedeutet das, daß Vorteile und Nachteile, die sich aus den notwendigen Bedingungen oder sekundären Zielen der Polis ergeben, gleich verteilt werden. Aus den verschiedenen sekundären Zielen ergeben sich unterschiedliche Gesichtspunkte der Gleichheit und Ungleichheit. Der Gesetzgeber muß diese verschiedenen Gesichtspunkte gegeneinander abwägen. Nicht nur die Anwendung eines

[6] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 433.

Gesetzes, sondern auch die Gesetzgebung ist daher eine Leistung der praktischen Urteilskraft, der Phronesis (EN VI 8, 1141b25).

Der Gesichtspunkt von Gleichheit und Ungleichheit ergibt sich aus dem Ziel einer Gemeinschaft. Für die Polis ergibt sich aus der Vielzahl ihrer Ziele eine Vielzahl von Gesichtspunkten, die in der Gesetzgebung gegeneinander abgewogen werden müssen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist der, nach welchem zu bestimmen ist, wer sich an diesem Prozeß der Abwägung, d. h. an der Gesetzgebung, beteiligen darf. Das Ideal des Aristoteles, seine oberste objektive Norm, läßt sich in kantischer Terminologie folgendermaßen formulieren: Der gesuchte Gesichtspunkt ist die Fähigkeit des Menschen, gesetzgebend zu sein im Reich der Zwecke, d. h. seine Moralität[7].

[7] Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 434–436.

ThPh 73 (1998) 173–195

Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden?

Eine aristotelische Alternative zu Nicolai Hartmanns Position

Von Anselm Winfried Müller

1 Aus der Geschichte des Themas

Einheit der Tugenden ist ein altes Problem. Allerdings wird es von recht unterschiedlichen Fragestellungen und Standpunkten aus aufgeworfen und beantwortet. Ein vorrangiger Gesichtspunkt, der auch die folgenden Erörterungen leitet, ist dabei die Beobachtung, daß die ethischen Tugenden anscheinend untereinander in Spannung stehen, in Konflikt miteinander geraten und in einer und derselben Situation sogar Gegensätzliches verlangen können. Der „Einseitigkeit" der einzelnen Tugenden und dem Anschein ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit und Unverträglichkeit stellen nun die Denker der europäischen Philosophiegeschichte unterschiedliche Konzeptionen von Vielheit, Verbundenheit, Synthese, Einheit und Koinzidenz gegenüber. Einige Beispiele seien genannt.

1.1 Antike und Mittelalter

Sokrates stellt in Platons *Protagoras* (329 c–d) die Frage, in welchem Sinne die Tugenden als Teile eines Ganzen aufzufassen seien. Alle Tugenden gelten ihm als Wissen; welche Art Einheit sie untereinander bilden, wird jedoch nicht endgültig geklärt. Im Laches[1] scheint sich die Tapferkeit als umfassende Tugend zu erweisen, da sie sich auf alles bezieht, was zu fürchten bzw. nicht zu fürchten ist, und deshalb auf alle Übel und auf alle Güter.

Bei Aristoteles begegnet man sowohl einem Plural der Tugenden als auch dem Singular zur Bezeichnung der Vollkommenheit des ganzen Menschen[2]. Die mittelalterliche Lehre von der connexio virtutum ist in der aristotelischen Antwort auf das sokratische Problem bereits in nuce vorhanden: Jede Charaktertugend ist auf die Klugheit und die wieder auf alle Charaktertugenden angewiesen, so daß diese – im Unterschied zu den natürlichen Tugenden – nicht ohne einander bestehen können[3].

Die Stoa schließt an Sokrates an, indem sie die Tugend für ein Wissen erklärt. Der Inhalt dieses Wissens ist, grob gesprochen, nichts anderes als die Irrelevanz aller sogenannten Güter (und Übel) – mit Ausnahme des Tugendwissens und seiner Betätigung selbst. Ob diese Voraussetzungen für

[1] 199 b – c. Vgl. auch unten 6.5.

[2] Vgl. NE II 5, 1106 a 22f.; V 3, 1130 a 8–10; VI 13, 1144 a 5f.

[3] Vgl. NE VI 13, insbes. 1144 b 30–1145 a 2. Im folgenden wird von natürlichen Tugenden weiterhin im aristotelischen, nicht im humeschen Sinne die Rede sein.

eine Mehrzahl von Tugenden Platz lassen, ist unter den Stoikern umstritten[4].

Augustinus sagt von der Tugend, sie sei eine gute Beschaffenheit, die niemals schade: „Virtus bona qualitas, quae numquam nocet" – eine Formulierung, die Thomas von Aquin übernehmen wird. Alle wirklichen Tugenden seien miteinander verträglich. Ja sie seien sogar, sofern es um die Motivation geht, eine einzige, nämlich Liebe zu Gott[5].

Im Anschluß an Augustinus und an Aristoteles entwerfen und vertreten die Philosophen des Mittelalters – mit wenigen Ausnahmen wie z. B. Duns Scotus – Varianten einer Lehre von der Verknüpfung der Tugenden untereinander. Beispiele finden sich etwa bei Abaelard, Buridan und Thomas[6].

1.2 Neuzeit

Auch die frühneuzeitliche Scholastik, der Neo-Thomismus und die neuere analytische Aristoteles-Rezeption verteidigen im allgemeinen die Einheit der Tugenden. Ansonsten aber stehen, wo in der neuzeitlichen Philosophie die Ethik überhaupt systematisch betrieben wird, Fragen nach dem Verhältnis der Tugenden untereinander nicht im Vordergrund des Interesses. Immerhin verwirft Kant in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* das „ältere Apophthegma": „Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster."[7] Allerdings sagt er auch: „Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend geleitet wird."[8] Aber darin manifestiert sich eine moralphilosophi-

---

[4] Siehe *M. Forschner*, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981, 65 f.; vgl. auch 123 f. und 215.

[5] „Quod virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur" (*Augustinus*, De Moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo XV 25; CSEL 90, 29; vgl. dazu *S. Davis*, The Unity of the Virtues in Abelard's Dialogus, in: *Phillip Posiano* (Hg.): Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference, Villa Nova 1986, 71–82, hier 77).

[6] Thomas widmet der aristotelischen Auffassung im Ethik-Kommentar die lectiones 10 und 11 zum VI. Buch, in der Summa theologiae Artikel 1 von Teil I/II, q. 65. An beiden Stellen bezeichnet er die „natürliche Tugend" des Aristoteles als bloße – naturgegebene oder erworbene (!) – *dispositio*, während er nur der eigentlichen, ethischen Tugend den Charakter eines *habitus* zuspricht. Der hier intendierte Unterschied in der Festigkeit der Verhaltensbereitschaft scheint für unser Thema bei Aristoteles keine Rolle zu spielen. Thomas ist sich im übrigen mit Aristoteles darin einig, daß es der Zusammenhang mit der Klugheit ist, der dafür sorgt, daß die *virtutes morales*, im Gegensatz zu den bloßen *promptitudines*, als *connexae* gelten müssen. Er kennt aber auch die Auffassung Gregors des Großen, die nicht nur in der Klugheit, sondern auch in den anderen drei Kardinaltugenden „quasdam generales conditiones humani animi" erblickt, „quae inveniuntur in omnibus virtutibus" (I/II,q.61,a.4). Diese Auffassung identifiziert die Kardinaltugenden miteinander. In gewisser Weise nimmt sie aber auch Kants Identifizierung von Tugend mit *fortitudo moralis* vorweg.

[7] I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrg. von *Wilhelm Weischedel*, Sonderausgabe, Darmstadt ^{5}1983, VII, 536. Die Tradition lehrt allerdings nur eine Einheit der Tugenden, nicht der Laster.

[8] VII, 538; vgl. auch 539 f. Dieses „einige Prinzip" scheint nun doch eine Art Super-Tugend zu sein, nämlich „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht" oder

sche Konzeption, die gerade nicht am Begriff der Tugend, sondern an dem des Gesetzes orientiert ist.

1.3 Phänomenologie

Ein erneutes Interesse am Thema zeigt sich in unserem Jahrhundert bei den Phänomenologen. Das mag verschiedene Ursachen haben. Zum einen spielt wohl der Einfluß Franz Brentanos eine Rolle, dem seinerseits die Beschäftigung mit Aristoteles und der Stoa die Frage „Einheit oder Vielheit der Tugenden?" vorgibt und der mit der Frage „Ob Tugenden zugleich Untugenden sein können?"[9] die augustinische Frage nach Verträglichkeit und Konfliktpotential der Tugenden aufgreift. Zum anderen bedeutet die Abwendung von den formalen Interessen des Neukantianismus und die Hinwendung zu inhaltlichen Untersuchungen eine gute Voraussetzung, das Thema Einheit der Tugenden wiederzubeleben. Die Gegenstände des „Wertfühlens" und die Phänomene des sittlichen Lebens weisen Strukturen auf, an denen vor allem zwei Aspekte das phänomenologische Interesse wecken: die Eigenarten der einzelnen Werte auf der einen und ihre begriffliche oder auch empirische gegenseitige Bezogenheit auf der anderen Seite.

Edmund Husserl verfolgt diesen zweiten Aspekt in recht abstrakter Weise. Er spricht dabei einerseits allgemein über die Möglichkeit von „Wertkonflikten", andererseits aber auch z. B. über die Koexistenz von Selbstliebe und Nächstenliebe in einer Ethik, die Raum läßt für den „tragischen Konflikt"[10].

1.4 Nicolai Hartmann

Vor allem aber ist hier Nicolai Hartmann zu nennen, der ehemalige Neukantianer, dessen *Ethik*[11], in erster Auflage 1925 erschienen, von der Phänomenologie besonders nachhaltig beeinflußt ist. Im Unterschied zu Max Scheler widmet er der Frage nach dem Verhältnis der Tugenden untereinander erhebliche Aufmerksamkeit. Er bezweifelt, zunächst jedenfalls, die Vielheit der Tugenden nicht. Die Frage nach ihrer Einheit – genauer: die Suche nach einer Einheitstugend – ergibt sich ihm aus der Tatsache der Wertkonflikte. Anscheinend sind solche Konflikte nur in dem Maß zu überwinden, als Wert-Synthesen zustande kommen.

In den folgenden Überlegungen gehe ich von Problemen und Lösungsvorschlägen aus, die Hartmann entwickelt, um dann im Anschluß an die aristotelische Tradition eine Sicht der Einheit der Tugenden zu skizzieren,

---

„Tapferkeit (fortitudo moralis)". Sogar einer aristotelischen Auffassung kommt er nahe, wenn er hinzufügt: „auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseins der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht" (VII, 537; vgl. unten 4.5).

[9] *F. Brentano*, Grundlegung und Aufbau der Ethik, Neuaufl. Hamburg 1978, 370 u. 375.

[10] *A. Roth*, Edmund Husserls ethische Untersuchungen, Den Haag 1960, 88–90, 118–120.

[11] Berlin ^{4}1962.

die die Auffassungen Hartmanns teilweise bestätigen, teilweise ergänzen und korrigieren soll. Dabei werde ich die Verknüpfung der Tugenden, Hartmann folgend, unter dem Gesichtspunkt ihrer Verträglichkeit erörtern und nur am Rande auf ihre wechselseitige Abhängigkeit zu sprechen kommen.

2 Hartmanns Überlegungen zur Synthese ethischer Werte

Bei Hartmann sind Tugend-Dispositionen sekundär gegenüber den gefühlten und geschauten Tugendwerten. Diese bilden einen Bereich des idealen Seins. Eine solche Ontologie bringt die Möglichkeit mit sich, Tugendkonflikte auf eine objektive „Antithetik" oder „Antinomie" zugrunde liegender Werte zurückzuführen. Ansonsten soll diese Ontologie uns hier nicht weiter beschäftigen.

Hartmann läßt sich in seinen Überlegungen allerdings zugleich von der aristotelischen Tugendlehre leiten, aus deren Perspektive sittliche Werte eher den Realisierungen der Tugend und dieser selbst gegenüber sekundär sind – wenn sie überhaupt eine Rolle spielen – oder vielleicht als Zielkonzeptionen vorkommen. Er erblickt in der aristotelischen Konzeption der Tugend als Mitte ein Modell der Lösung von Wertkonflikten, das eine Perspektive auch auf diejenigen Fälle erlaubt, in denen wir Wert-Antinomien fühlen, ohne entsprechende Wert-Synthesen angeben zu können. Im einzelnen können wir ihm folgende sechs Thesen zuschreiben:

2.1 Nicht jede, aber die typische aristotelische Tugend ist – als Mitte zwischen entgegengesetzten Lastern verstanden – eine Synthese von zwei Werthaltungen, die miteinander in Spannung liegen.

„Hinter den Aristotelischen Tugenden stecken in Wahrheit allemal zwei Werte, und diese zeigen in der Tat deutlichen Gegensatzcharakter" (568). So vereinigt z. B. die Tapferkeit (*andreia*) in sich zwei nicht immer verträgliche Werte: die Kühnheit, die die Feigheit ausschließt, und die Vorsicht, die den Übermut verhindert. Ebenso ist die Großzügigkeit (*eleutheria*) eine Synthese zwischen zwei einseitigen Werten, der Sparsamkeit, die die Verschwendung ausschließt, und der Freigebigkeit, die den Geiz vermeidet (574; vgl. 567).

2.2 Die Ethik hat es auch mit anderen Tugend- und sonstigen Werten zu tun, die keine derartigen Synthesen darstellen.

Was diese These meint, wird an einer Reihe von Beispielen deutlich:

2.2.1 Von den aristotelischen unterscheidet Hartmann „höhere sittliche Werte" (573) wie Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Treue und Glaube (572). Strukturell sind sie nach seiner Auffassung eher mit den einseitigen Werten Kühnheit und Vorsicht, Sparsamkeit und Gebefreudigkeit zu vergleichen

als mit den entsprechenden Synthesen, den Tugenden der Tapferkeit bzw. der Großzügigkeit. Diese enthalten die Überwindung einseitiger Werte schon in sich, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit usw. noch nicht. Zwischen Gerechtigkeit und Nächstenliebe, zwischen Reinheit und Fülle, zwischen Stolz und Demut besteht jeweils eine Antinomie (573). Der Grund dafür, daß wir uns an solchen einseitigen und deshalb antithetischen Werten orientieren, liegt darin, daß das Wertfühlen die erforderliche und postulierte Synthese (noch) nicht erfaßt (572f.).

2.2.2 Von besonderem Interesse sind für Hartmann Antinomien „zwischen den Persönlichkeitswerten und den allgemeinen Werten" – Antinomien, „durch welche das Ganze des sittlichen Wertreichs gleichsam in zwei Lager gespalten ist" (575). Gemeint ist hier auf der einen Seite, was die moralische Orientierung beliebiger Individuen miteinander verbindet, und auf der anderen, was einen jeden von ihnen auf unverwechselbare Weise qualifiziert.

2.2.3 Ein weiteres Beispiel für das Ausbleiben einer postulierten Synthese liefert die Fernstenliebe. Sie steht nach Hartmann insbesondere zu Gerechtigkeit und Nächstenliebe im Gegensatz. Die Synthese müßte hier Gegenwarts- und Zukunftswerte in einer Grundhaltung vereinigen (575).

2.2.4 Schließlich stehen alle Tugendwerte untereinander oder wenigstens mit bestimmten anderen in einer grundsätzlichen Spannung: „Erst ein Rechtssinn, der zugleich liebend, eine Nächstenliebe, die zugleich auf den ‚Fernsten' bedacht, ein Stolz, der zugleich demütig wäre, dürfte als ein Ideal sittlichen Verhaltens gelten. Sofern aber die Antithetik der Werte sich abgestuft durch das ganze Wertreich hindurchzieht, so ergibt sich die Konsequenz, daß isolierte Werte für sich überhaupt nicht bestehen, daß vielmehr jeder Wert nur in Synthese mit anderen zu seiner wahren Sinnerfüllung kommt – und zwar der Idee nach schließlich in Synthese mit allen" (577).

2.3 Auch wo keine Antinomie zwischen Tugendwerten als solchen herrscht, kann die „Gegensätzlichkeit" oder schlicht „materiale Verschiedenheit" zwischen Werten in der Wirklichkeit zu unauflösbaren Konflikten führen.

Hartmann führt dazu u. a. aus: In der „konkreten Situation" gibt es „Wertkonflikte ... zwischen allen Werten". „Wo es ... in der Struktur der Situation liegt, daß zwei verschiedene in ihr beteiligte Werte nicht gleichzeitig berücksichtigt werden können, da kann die Entscheidung nur dem einen folgen, den anderen aber verletzen". „Das heißt aber, prinzipiell gesprochen, daß in der konkreten Situation alle materiale Wertverschiedenheit antinomischen Charakter annehmen kann" (576).

2.4 *Im Wertgefühl des einzelnen kann der Anspruch eines Wertes zu dem der übrigen durch Exklusivität in Gegensatz treten.*

Dies geschieht dann „auf Kosten anderer Werte, auch solcher, die ihm nicht material entgegengesetzt sind". Die im Wert gegebene Einseitigkeit wird hier in seiner Realisierung zu Rigorismus. Es kann sogar zum Fanatismus der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe, der Treue, der Bescheidenheit, der Demut, der Distanz, des Stolzes, des Vertrauens usw. kommen. „In diesem Sinne läßt sich sagen, alle sittlichen Werte haben auch ihren Widerhaken – zwar nicht an sich, wohl aber für den Menschen –, eine Grenze, von der ab ihre Herrschaft im Wertbewußtsein aufhört wertvoll zu sein. ... Hier liegt der Widerhaken der Werte im Verhältnis zwischen der Enge des Wertbewußtseins und der Struktur der Werttafel selbst ..." (576f.).

2.5 *Es ist ohne weiteres möglich, daß ein ethischer Wert mit einem ethischen Unwert koexistiert, solange es sich nicht gerade um ein Gegensatzpaar handelt.*

„Nächstenliebe verträgt sich durchaus mit Ungerechtigkeit, Gerechtigkeit aber nicht mit Lieblosigkeit. Ebenso widerstreitet Reinheit der sittlichen Armut nicht, Fülle aber nicht der Unreinheit" (566). Erst eine Tugend, die Nächstenliebe und Gerechtigkeit zur Synthese brächte, vertrüge sich selbstverständlich weder mit Ungerechtigkeit noch mit Lieblosigkeit. Aber eine solche Tugend wäre dann immer noch beispielsweise mit Feigheit oder Mangel an Fernstenliebe verträglich. In solchen Verträglichkeiten wird der Unterschied von Hartmanns Auffassung zur Lehre von der connexio virtutum, der zufolge keine ethische Tugend ohne die übrigen bestehen kann, besonders greifbar.

2.6 *Unserer Idealvorstellung nach orientiert sich, was den Namen der sittlichen Tugend verdient, an einem Wert, der alle Einseitigkeit abgelegt hat und keiner weiteren Synthese bedürftig ist.*

In dieser Formulierung fasse ich Hartmanns Tendenz zusammen, über die bisherigen Thesen in der Richtung auf eine Verknüpfung der isolierten Tugenden hinauszugehen. Hier einige Aspekte dieser Tendenz:

2.6.1 „... ein jeder einzelne Wert erlangt seinen eigenen vollen Wertcharakter erst durch sein axiologisches Gegengewicht in der Synthese mit ihm. Er ist auch in sich selbst unvollständig, ja in seinem Wertcharakter bedroht, ohne sein Gegengewicht" (578).

2.6.2 Bemerkenswert ist der implizite Vergleich zwischen gegenseitiger Bezogenheit von Werten und funktionalen Zusammenhängen innerhalb eines Organismus: „Solange einzelne Werte – wie komplex sie in sich selbst auch sein mögen – einander gegenüber ohne organische Verknüpfung bestehen

bleiben, muß notwendig etwas vom Charakter des Widerhakens in ihnen zurückbleiben" (579). Schon zuvor heißt es von den „Aristotelischen Tugenden", sie seien „komplexe Werte, die ... in der inneren organischen Verbindung zweier material entgegengesetzter Wertelemente" bestehen (569).

2.6.3 Hartmann schreibt (577): „Erst ein Rechtssinn, der zugleich liebend, eine Nächstenliebe, die zugleich auf den ‚Fernsten' bedacht, ein Stolz, der zugleich demütig wäre, dürfte als ein Ideal sittlichen Verhaltens gelten." Man könnte diese Aussage so verstehen: Die Begriffe von Rechtssinn, Nächstenliebe usw. müßten eigentlich bereits so strukturiert sein, daß sie sozusagen den Ausschluß des entgegengesetzten (und überhaupt eines ethischen oder jeden wirklichen) Wertes ihrerseits ausschließen. In dieser Richtung werden meine weiteren Überlegungen nach einer Alternative zu Hartmanns Einheitskonzeption suchen.

2.6.4 Für Hartmann selbst jedoch ist das Postulat einer allgemeinen Verträglichkeit der Werte nur in dem Maß realisiert, wie Wertsynthesen existieren und im Wertfühlen gegeben sind. Das aber, so meint er, ist faktisch immer nur partiell der Fall – für die europäische Moraltradition z. B., die er im Blick hat, insbesondere auf der Ebene der typischen aristotelischen Tugenden.

2.6.5 Das Problem der Wert-Antithetik wäre letztlich erst gelöst, wenn uns eine Synthese aller ethischen Werte in einem „Einheitsethos" möglich wäre: „Erst ein solches würde in einem höheren und strengeren Sinne ‚Tugend' heißen dürfen ..." (574). „In der Verfolgung dieses Gedankens liegt unabweisbar der Ausblick auf eine ideale Synthese aller sittlichen Werte" (579). „Damit nähert sich die Ethik wieder der altstoischen Idee einer ‚Einheit der Tugend'" (579). Dieser Idee wird die Theorie einer Einheit der Tugenden gegenüberzustellen sein.

2.6.6 Ähnlich wie diese Theorie keine Einheit der Laster kennt, gilt für Hartmann: „Der Idee einer ‚Einheit der Tugend' ... entspräche keine ‚Einheit der Untugend'" (582). „Die Schlechtigkeiten, Laster, Mängel ziehen einander nicht nur nicht nach sich, sondern die vielen material entgegengesetzten unter ihnen schließen sich auch noch gegenseitig aus" (583).

2.7 Wir wissen nicht wirklich, daß ethische Werte miteinander verträglich sein müssen; diese Ungewißheit betrifft sogar die Verträglichkeit verpflichtender Werte.

2.7.1 Wir kommen aber nach Hartmann nicht umhin, eine solche Verträglichkeit und sogar eine alle Tugenden einschließende Synthese zu postulieren: „Die axiologische Forderung der Synthese ... besteht unabhängig von ihrer Erfüllbarkeit. Sie ist einfach dadurch gegeben, daß das Verhalten des Menschen in den überall vorliegenden Konfliktfällen eben doch nur ein einheitliches sein kann. Die Idee der Wertsynthese in einem idealen sittlichen

Habitus ist also das notwendige Postulat der Ethik aller bestehenden Wert-Antithetik gegenüber. Gesucht ist gerade ein Einheitsethos" (574).

2.7.2 Diese Suche zu unterlassen, steht gar nicht in unserer Macht. Denn zunächst einmal gilt: „Das Ausschauen nach der Synthese ist aller Wertgegensätzlichkeit gegenüber ein unwillkürliches, im Wesen des Wertbewußtseins liegendes" (581).

2.7.3 Zwar ist damit der Philosophie eine Aufgabe vorgezeichnet: Wie das „lebendige Wertgefühl", soll auch sie nach der Synthese Ausschau halten (574). Aber mit dialektischen Konstruktionen ist hier nichts gewonnen: Philosophie kann die Synthese nicht vorwegnehmen. Ohne im Wertfühlen erfaßt zu sein, ist eine Wertsynthese bedeutungslos. „Werte müssen gefühlt und auf Grund des Fühlens konkret geschaut sein" (580).

2.7.4 Sind alle erlebten Wert-Antinomien grundsätzlich auflösbar? Oder wenigstens manche? Oder aber gar keine? Derartige Fragen stoßen an die Grenzen unseres Wissens und lassen sich nicht beantworten. Es ist sogar möglich, „daß sich die Antinomien irgendwie in den Synthesen erhielten, daß also die letzteren gar keine Behebung oder Auflösung des Gegensatzverhältnisses, sondern nur eine Umspannung oder Überbrückung bedeuteten" (584).

3 Vorläufige Abgrenzung einer alternativen Konzeption

Ich werde nun der Hartmannschen Sicht der Tugenden eine „Alternative Konzeption" gegenüberstellen, die ihr verwandt, zugleich aber entgegengesetzt ist. Die Verwandtschaft besteht im Eingeständnis eines Anscheins von Unverträglichkeit zwischen verschiedenen Tugenden, in der Bemühung, dieses gleichzeitig theoretische und praktische Problem zu lösen, und in der Anerkennung einer Forderung der Vernunft, die Lösung zu suchen. Die Entgegensetzung besteht darin: Während nach Hartmann jede einzelne Tugend – auch wenn sie bereits eine Wertsynthese darstellt – mit anderen Tugenden in Konflikt geraten kann, enthält unter der Alternativen Konzeption der Begriff jeder ethischen Tugend bereits die Rücksicht auf die Erfordernisse aller anderen ethischen Tugenden; das Postulat der Verträglichkeit ist hier einerseits im Begriff der Tugend und andererseits im vollkommenen Besitz jeder beliebigen Tugend tatsächlich erfüllt. Unter dieser Alternativen Konzeption sind also auch in „konkreten Situationen" Konflikte zwischen Tugenden nur in dem Sinne möglich, daß das Subjekt die Forderungen wenigstens einer der „kollidierenden" Tugenden mißversteht oder aber auf andere Weise nicht moralisch qualifiziert ist, allen Erfordernissen der Tugenden gerecht zu werden.

Den Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen könnte man demnach auch so kennzeichnen: Hartmann meint, angesichts einer faktischen Uneinheitlichkeit der Tugenden nur die Einheit der Tugend postulieren zu

können und zu sollen. Die Alternative Konzeption dagegen behauptet eine Einheit der Tugenden. Mit dieser Kennzeichnung habe ich auch schon angedeutet, was uns dazu bewegen sollte, der Alternativen Konzeption den Vorzug zu geben. Es ist nicht eine einfachere innere Struktur: wir werden sehen, daß die Alternative Konzeption nicht weniger komplex ist als die von Hartmann entwickelte. Vielmehr ist es gewissermaßen die Phänomenologie der Tugenden selbst und, sozusagen dahinter, ihre Teleologie, die uns zu zwingen scheinen, die Lösung des Problems der sittlichen Konflikte in einer Konzeption der Kompatibilität der Tugenden, nicht in einer Erklärung der Strukturen ihrer Kollision zu suchen. Die Alternative Konzeption wird im Ergebnis, wenn auch vielleicht nicht in allen Motiven und Aspekten, mit der aristotelischen und mittelalterlichen Idee einer connexio virtutum konvergieren.

4 Aristotelische Ansatzpunkte

Die Alternative Konzeption geht, wie diejenige Hartmanns, von der aristotelischen Tugendlehre aus. Sie geht jedoch mit deren Schwierigkeiten nicht in genau derselben Weise um.

4.1 Tugend: Mitte oder Veredelung einseitiger Werte?

Daß Aristoteles einige Mühe hat, jede einzelne der von ihm behandelten Tugenden als Mitte zwischen zwei charakterlichen Defekten zu kennzeichnen, ist bekannt. Hartmann scheint den Schwierigkeiten mit seinem Begriff der einseitigen höheren („nicht-aristotelischen") Tugenden zu begegnen, die nicht als Wertsynthesen zu betrachten sind. Gerechtigkeit z. B. ist aus dieser Perspektive keine Mitte, sondern Gegenpol zur Nächstenliebe; eine „Mitte", also eine Synthese aus Gerechtigkeit und Nächstenliebe ist einstweilen noch ein Postulat. Man kann jedoch auf die Schwierigkeiten auch anders reagieren: indem man nämlich die Konzeption der Tugend als Mitte generell in Frage stellt.

Für eine solche Reaktion spricht u. a. die Tatsache, daß diese aristotelische Konzeption (auch im Griechischen) als Deutung umgangssprachlicher Begriffe nicht überzeugt. Großzügigkeit (vgl. 2.1) ist nicht als Synthese aus Freigebigkeit und Sparsamkeit zu verstehen; sie hält nicht wirklich die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Sie ist vielmehr eine Form der Freigebigkeit und nur dem Geiz (oder einer Form des Geizes) entgegengesetzt. Die Sparsamkeit ist eine andere Tugend; sie – und nicht die Großzügigkeit – ist dem Laster der Verschwendung entgegengesetzt. Ähnliches gilt für andere Konstellationen von Tugendbegriffen. So ist etwa Tapferkeit nur der Feigheit, nicht der Tollkühnheit wirklich entgegengesetzt; einer anderen Tugend, der Vorsicht, steht Tollkühnheit als Mangel gegenüber; Tapferkeit ist also auch keine Synthese zwischen den „einseitigen Werten" der Vorsicht und der Kühnheit.

Die Tugenden der aristotelischen Ethik werden daher besser nicht als Synthesen, sondern als Veredelungen einseitiger Werte verstanden. Aristoteles selbst bezeichnet die jeweilige Basis der Veredelung als natürliche Tugend. So könnte man Gebefreudigkeit als natürliche Basis der Freigebigkeit (oder Großzügigkeit) bezeichnen; die Neigung, Ressourcen zusammenzuhalten, wäre dagegen die natürliche Tugend, auf der die ethische Tugend der Sparsamkeit beruht. Ähnlich ist Kühnheit die natürliche Vorform der Tugend der Tapferkeit; und man könnte sagen, Vorsicht trete in zwei Varianten auf: als natürliche und als ethische Tugend.

Der Unterschied zwischen den beiden Varianten liegt nach Aristoteles darin, daß die erste, die natürliche Tugend, einer sozusagen blinden Tendenz entspricht, während die zweite, die ethische Tugend, auf dem Wege von Erfahrung, Belehrung und Reflexion zur Erleuchtung durch Einsicht gelangt ist. Die erste ist vielen Situationen durchaus einigermaßen angepaßt und angemessen – daher die Bezeichnung „natürliche Tugend". Sie versagt jedoch, insofern sie keine differenzierten Reaktionen hervorbringt und die besonderen Umstände nicht in Betracht zieht.

Ein Beispiel: Natürliche Tapferkeit wird einen hungrigen Menschen passenderweise dazu führen, sich durch unwegsames oder auch gefährliches Gelände unter Mühe einen Pfad zu bahnen, um zu einer Mahlzeit zu gelangen. Ein vergleichbares Verhalten wäre kaum angemessen, wenn eine Schlange von Menschen vor ihm steht, die ihn von der Ausgabe eines rationierten Essens trennt. Angesichts der Umstände verlangt Tapferkeit, falls sie überhaupt hier vonnöten ist, eher geduldiges Warten.

Nun gehören zu den Umständen, für die eine veredelte, nicht aber eine natürliche Tugend „sensibel" ist, insbesondere auch die Erfordernisse anderer Tugenden. Daraus ergibt sich jetzt schon, daß von einer Einheit oder Verbundenheit der ethischen, nicht aber der natürlichen Tugenden die Rede sein kann.

4.2 Verknüpfung durch Klugheit

Die Einsicht, mit der sich eine natürliche Tugend verbinden muß, um zur ethischen Tugend zu werden, ist praktische Klugheit, die aristotelische phronesis. Sie ist selbst Tugend – wenn auch Verstandestugend –, und zwar eine einzige für die „Transformation" aller praktischen Tugenden aus ihrer natürlichen in die ethische Gestalt. So kann keine ethische Tugend ohne Klugheit, aber auch die Klugheit in ihrer Ausrichtung auf das Gute nicht ohne die ethischen Tugenden bestehen. Schon auf diese Weise – indirekt, auf dem Weg über die Klugheit – sind die verschiedenen ethischen Tugenden auch untereinander verbunden. Man kann z. B. nicht tapfer sein, ohne klug zu sein, klug aber nicht, ohne gerecht zu sein; also kann man nicht tapfer sein, ohne gerecht zu sein.

Dieser der aristotelischen Tradition entnommene Beweis für die Ver-

knüpfung der Tugenden könnte den Eindruck eines Taschenspielertricks erwecken. Aber dieser Eindruck wird verschwinden, sobald wir sehen, worauf die Verbindung ethischer Tugenden mit der Klugheit unter der Perspektive unserer Fragestellung tatsächlich hinausläuft.

4.3 Definierende Finalität der Tugend

Wenn eine aristotelisch (oder auch augustinisch) orientierte Tugendlehre erklärt, das Verhalten im Sinne der Tugenden sei immer gut, eine Tugend könne gar nicht zu schlechten Ergebnissen führen, weil sie per definitionem um des Edlen willen praktiziert werde, weil also z. B. Ausdauer und Kühnheit nur „im Dienste eines guten Zieles“ [12] die Bezeichnung „Tapferkeit“ verdienten: so kann auch diese Begründung als Taschenspielertrick erscheinen. Denn soll hier nicht – etwa gegen den Utilitarismus – der unbedingte, uneingeschränkte Wert der einzelnen Tugenden dadurch nachgewiesen werden, daß man sozusagen von außen bereits in ihre Definition die Garantie moralischer Qualität hineinpackt?

Aber auch hier trügt der Schein. Der Sinn jener Begründung liegt nämlich gar nicht darin, Zweifel daran auszuräumen, daß die Praxis jeder Tugend ausnahmslos gute Konsequenzen habe. Es geht vielmehr um eine Erinnerung an die Pointe des Begriffs der Tugend: Nur insofern ein Tugend-Begriff von der Hinordnung der jeweiligen Tugend auf den Wert ihrer Betätigung bestimmt ist, haben wir Interesse an diesem Begriff und eine Verwendung für ihn.

Darin liegt der Grund dafür, daß nicht von einem Trick die Rede sein kann, wenn die Tradition sich sozusagen per definitionem weigert, als Tugend eine Disposition zu bezeichnen, deren Betätigung schlecht sein kann. Wir sprechen ja auch nicht von einem Trick, wenn ein Organ nur dann als gesund bezeichnet wird, wenn seine Verfassung auf die Gesundheit des ganzen Organismus hingeordnet ist. Die überfunktionierende Schilddrüse ist nicht „zu gesund“, sondern krank. So ist auch der Tollkühne eben nicht „zu mutig“, sondern dumm.

Der Begriff der Tugend und die Begriffe einzelner Tugenden sind also teleologischer Natur. Und zwar durch ihren Bezug auf ein telos, das sich nicht in der Verwirklichung der einzelnen Tugend erschöpft. Als Tugend wird nur

[12] Was ist ein gutes Ziel? Ist z. B. im Falle tapferen Verhaltens an ein Ziel gedacht, das gerade in diesem Verhalten intendiert ist – z. B. die Sicherstellung einer dringend benötigten Mahlzeit oder die Rettung eines Menschen –, oder aber an das Tapfer-Sein selbst, um dessentwillen ja nach Aristoteles der Tapfere tapfer handelt, oder schließlich an das gute Leben? – Um eine Antwort auf diese Frage wenigstens anzudeuten: Die drei erwogenen Alternativen könnten auf dasselbe hinauslaufen. Denn ein gutes Leben läßt sich konsequenterweise nur als Leben der Tugend bzw. der Tugenden verstehen; und einzelne, etwa situationsbestimmte Ziele können nur insoweit als gut gelten, als sie motivational in das so verstandene gute Leben integriert sind. Vgl. *A. W. Müller*, Ende der Moral? Stuttgart 1995, 188–191.

eine Disposition bezeichnet, die als solche den Menschen dazu qualifiziert, ein gutes Leben zu führen.

Nach Hartmann kann das nur heißen: eine Disposition, die im großen und ganzen – genauer: in dem Maß, in dem ihre Aktualisierung nicht mit der Aktualisierung einer anderen Tugend kollidiert – zum guten Leben beiträgt. Die Alternative Konzeption dagegen behauptet im Anschluß an die aristotelische Tradition: Nicht nur ist Tugend in einem allgemeinen Sinn auf das gute Leben ausgerichtet; sondern jede Tugend ist von der Art, daß ihre Praxis unfehlbar, ausnahmslos und uneingeschränkt gutes Leben konstituiert. Dispositionen, die das nicht tun – ein ziel-neutral verstandener Fleiß, eine Kühnheit, die beliebigen Gefahren trotzt – sind keine Tugenden.

Was läßt sich unter diesen Voraussetzungen über die Struktur einer beliebigen Tugend sagen? Wie z. B. läßt sich Tapferkeit so gegen sonstige Kühnheit abgrenzen, daß klar wird, worum es dem tapferen Verhalten geht? Mit der Beantwortung dieser Frage kann ich hier nur einen Anfang machen: Abschnitt 5 soll die Konsequenzen aufzeigen, die sich aus der Alternativen Konzeption für das Verständnis der einzelnen Tugend ergeben. Zuvor aber ist noch zu klären, was die Teleologie der Begriffe von Tugenden für deren Einheit bedeutet.

4.4 Verknüpfung durch übereinstimmende Finalität

Damit kommen wir zum entscheidenden Gedanken der Alternativen Konzeption: Eine Tugend, eine Disposition also, die ihrem Begriff nach dem guten Leben dient, ist als solche, ihrer Finalität halber, so beschaffen, daß sie sich nicht in Handlungen, Unterlassungen usw. verwirklicht, die anderen Tugenden widerstreiten. Denn eine so geartete Verwirklichung würde nicht nur anderen Tugenden widerstreiten, sondern zugleich ihrer eigenen Finalität, die ja keine andere als die der übrigen Tugenden ist, – dem guten Leben.

Diese Finalität also ist es, die nach der Alternativen Konzeption letzten Endes Verknüpfung und Einheit der Tugenden untereinander ausmacht. Der Grund für die Notwendigkeit dieser Verknüpfung läßt sich auch folgendermaßen artikulieren: In ihren natürlichen Vorformen sind alle Tugenden auf Werte ausgerichtet, die in ihrer Verwirklichung unter bestimmten Umständen miteinander kollidieren können. Wenn nun die Betätigung einer Tugend keinem, auch von dem ihren verschiedenen, ethischen Anspruch widerstreiten soll, so muß die Tugend selbst eine Disposition sein, die auf eine solchermaßen verträgliche Betätigung ausgerichtet ist. Für die Garantie dieser Verträglichkeit, also dafür, daß die Betätigung einer Tugend auch den Erfordernissen der übrigen Tugenden genügt, sind aber eben diese Tugenden zuständig. Also ist keine Tugend in ihrer vollkommenen Form ohne die übrigen zu haben.

4.5 Zusammenhang zwischen Klugheit und gemeinsamer Finalität der Tugenden

Eine solche Verknüpfung läßt sich für die natürlichen Tugenden nicht behaupten. Zwar mag ihnen allen – als natürlichen Anlagen eines überlebensfähigen Organismus – eine naturgegebene gemeinsame Finalität zugrunde liegen. Aber die Finalität eines spezifisch menschlichen Lebens ist eine (vielleicht unausdrücklich) konzipierte Finalität. Am konzipierten telos gemessen, ist die Aktualisierung der bloß natürlichen Tugenden ein ungenügender Lebensvollzug. An ihm gemessen, sind sie nicht einheitlich ausgerichtet. Die Tendenzen der natürlichen Tugenden können einander widerstreiten. Die natürliche Tapferkeit des Draufgängers führt zu rücksichtslosen Verletzungen, die natürliche Rücksichtnahme des Nachgiebigen zum Verzicht auf wichtige Ziele. (So läßt sich EN VI 13, 1144 b 32–1145 a 2 im Licht von 1144 b 1–13 auslegen.) Man darf vermuten, daß keine Konzeption des guten Lebens in einer Praxis nach Maßgabe der bloß natürlichen Tugenden realisierbar ist.

Die Aufgabe, eine Konzeption des guten Lebens in den unterschiedlichsten Situationen zu realisieren, weist Aristoteles der Klugheit zu. Sache der Klugheit ist es also u. a. auch, im Hinblick auf jede gegebene Art von Situation die Belange der verschiedenen Tugenden sozusagen aufeinander abzustimmen – nach Maßgabe jener übergeordneten Konzeption. Insofern sagt man dasselbe, wenn man einmal (4.2) die Klugheit und dann wieder (4.4) die teleologische Übereinstimmung der ethischen Tugenden für deren notwendige Verknüpfung verantwortlich macht.

Diesen Zusammenhang bezeugen wir übrigens auch, wenn wir sagen, der Tollkühne sei nicht „zu mutig", sondern dumm (4.3): Was ihm fehlt, ist die Klugheit, die u. a. dafür sorgt, daß man Widerständen und Gefahren da, aber auch nur da trotzt, wo es um eine Sache geht, die den Einsatz verdient; und das ist eine, die weder trivial ist noch in der Situation hinter anderen Erfordernissen des guten Lebens zurückstehen muß. Was aber ist nicht trivial, sondern wertvoll? Und welche anderen Erfordernisse sind mit der Situation verbunden und beanspruchen Vorrang? Beide Fragen beantwortet nur der Mutige richtig, der sich aufgrund seiner übrigen Tugenden in den verschiedenen Werten und Erfordernissen des guten Lebens auskennt, und zwar – weil er klug ist – so, daß er die Belange der verschiedenen Tugenden in der Situation aufeinander abzustimmen weiß.

Von welcher Norm wird solche Abstimmung gesteuert? Wir können antworten: von einer Konzeption des guten Lebens. Allerdings müssen wir damit rechnen, daß sich (wenigstens Aristoteles zufolge) diese Konzeption nicht unabhängig von einer näherungsweisen Spezifizierung der einzelnen Tugenden artikulieren läßt, die ihrerseits, der Alternativen Konzeption entsprechend, wiederum nicht ohne ihre Hinordnung auf das gute Leben zu verstehen sind. Zu einer Konzeption des guten Lebens gelangt man eben nicht durch Definition, sondern durch Hineinwachsen in eine Tradition.

4.6 Einheit und Unterschiedenheit der Tugenden

Selbstverständlich unterscheiden sich die einzelnen ethischen Tugenden ihrem Wesen nach. Wäre eine Tugend einzig als Disposition definiert, die auf das gute Leben ausgerichtet ist, so gäbe es nur eine einzige Tugend. Welche Elemente also gehen in die Definitionen oder Erklärungen von Tugendbegriffen ein?

Ich kann diese Frage hier nicht angemessen beantworten. Aber so viel scheint klar: Je nach Tugend, werden folgende Begriffsmerkmale im Vordergrund stehen: 1. Typische Muster der Manifestation. Eine Tugend läßt sich durch Weisen erwünschten Handelns, Unterlassens, Fühlens, Denkens usw. kennzeichnen, zu denen die jeweilige Tugend tendenziell[13] disponiert. Ein Beispiel wäre etwa: Zuteilen nach gleichem Maß im Fall der Gerechtigkeit. Oder: Nicht-Stören im Fall der Rücksichtnahme. 2. Gründe oder Motive, die für die Manifestation der Tugend konstitutiv sind. So liefert etwa das Beschenktwerden Gründe für Empfindungen und Handlungen, in denen sich die Tugend der Dankbarkeit verwirklicht. Der Barmherzige erblickt in der Bedürftigkeit des Gegenübers usw. einen Grund für bestimmte Weisen des Handelns. Dankbarkeit und Barmherzigkeit gehören auch zu den Tugenden, deren Namen zugleich Motive benennen. 3. Zurückstellung von Gründen und Motiven einer bestimmten Art. Um andere nicht zu stören, relativiert der Rücksichtsvolle konkurrierende Handlungsgründe, insbesondere eigene Zielsetzungen, und er schränkt entsprechende Verhaltensweisen ein. Tapferkeit begrenzt das Motiv der Furcht: sie verlangt den Ausschluß bzw. die Unterordnung von Gesichtspunkten, die sich aus scheinbaren bzw. wirklichen Gefahren und Risiken ergeben. Spezifischen Versuchungen stellen sich auch andere Tugenden entgegen – so etwa der Versuchung zur Schadenfreude oder zur Gleichgültigkeit die Anteilnahme.

Die Alternative Konzeption behauptet nun, daß die Struktur einer Tugend mit diesen drei Wesenskomponenten – genauer: mit der Nennung von jeweils kennzeichnenden Komponenten dieser drei Gruppen – noch nicht adäquat beschrieben ist. Was fehlt, wenn die Beschreibung von Tugend-Strukturen deutlich machen soll, daß ethische Konflikte durch die Praxis der Tugenden selber lösbar sind?

5 Strukturen ethischer Tugenden

Hier stehen wir vor der Aufgabe, zu klären, wie eine Tugend, deren Verwirklichung ausnahmslos gutes Handeln bedeutet, beschaffen sein müßte. Betrachten wir zu diesem Zweck zunächst zwei Beispiele.

[13] In Ausnahmefällen manifestiert sich eine Tugend nicht im typischen Muster ihrer Betätigung. Vgl. 5.1.

5.1 Zwei Beispiele

Das erste liefert die Tugend der Gerechtigkeit. Sie verlangt u. a. die Achtung von Eigentumsrechten anderer. Also scheint zu dieser Tugend die feste Disposition zu gehören, Geliehenes absprachegemäß zurückzugeben. Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Behauptung als ungenau. Denn es gibt Ausnahmebedingungen, unter denen eine andere Tugend einem Verhaltensmuster, das ansonsten nach Maßstäben der Gerechtigkeit erlaubt, geboten, oder verboten ist, eine andere moralische Qualität gibt.

Ein klassisches Beispiel dafür ist dieser Fall: X hat Y eine Waffe geliehen; jetzt verlangt er sie zurück; Y erkennt, daß X vorübergehend gestört und suizidgefährdet ist; er verweigert die Rückgabe. Damit hat er nach übereinstimmender Auffassung offenkundig recht. Wie ist diese Berechtigung im Rahmen einer Tugendethik zu erklären?

Es scheint, daß Nicolai Hartmann hier von einem Konflikt zwischen Gerechtigkeit und einer anderen Tugend – vielleicht Fürsorge oder Anteilnahme oder Nächstenliebe – sprechen müßte. Y sollte also vermutlich um eines anderen Wertes willen ungerecht handeln. Nur eine Synthese der konkurrierenden Werte könnte in diesem Fall den Konflikt beheben. Freilich könnte die „synthetische" Tugend dann in einem anderen Fall mit einer anderen Tugend kollidieren.

Anders die Alternative Konzeption. Ihr zufolge handelt Y hier keineswegs ungerecht, indem er die Waffe nicht zurückgibt. Die Verweigerung der Rückgabe ist in diesem Falle deshalb nicht ungerecht, weil die Tugend der Fürsorge oder der Liebe sie fordert.

Ein zweites Beispiel: Die Tugend der Rücksichtnahme verlangt normalerweise, daß man Schlafende nicht stört. Aber selbstverständlich können Umstände, insbesondere auch andere Tugenden, etwas anderes fordern oder wenigstens erlauben. Vielleicht bin ich Zeuge eines Überfalls, und Solidarität verlangt, daß ich zu nächtlicher Stunde laut um Hilfe rufe. Auch eine Äußerung, die man normalerweise aus Rücksicht auf die Gefühle eines anderen unterdrücken sollte, kann um der Aufrichtigkeit oder der Gerechtigkeit oder der Freundschaft willen geboten sein. Ob sie tatsächlich geboten ist, hängt daran, ob die besonderen Umstände solche Gebote der Aufrichtigkeit oder der Gerechtigkeit oder der Freundschaft mit sich bringen.

5.2 Präsumtion und Ausnahme

Die Alternative Konzeption verallgemeinert diese Beispiele in folgendem Sinne: Jede Tugend zeigt sich, den Umständen entsprechend, in charakteristischen Mustern des Handelns, der Unterlassung, des Erinnerns und Erwartens, der Einstellung, des Denkens, der Verhaltens- und Gefühlsreaktionen oder -impulse usw. Aber diese charakteristischen Verhaltensmuster sind grundsätzlich nicht notwendig, sondern tendenziell, nicht ausnahmslos, sondern präsumtiv mit der Tugend verbunden. Das heißt: Wo geprüft

wird, ob ein Verhalten einer bestimmten Tugend entspricht, muß das Urteil davon ausgehen, daß diese Tugend (im Beispiel: Rücksichtnahme) unter passenden Umständen (nachts) durch bestimmte Verhaltensweisen (Lärmvermeidung) aktualisiert wird. Doch muß die Beurteilung in Rechnung stellen, daß vielleicht zusätzliche Umstände Ausnahmebedingungen schaffen, unter denen die Tugend das sonst erforderliche Verhaltensmuster nicht verlangt bzw. nicht zuläßt.

Wir können also von jeder Tugend präsumtiv behaupten, sie werde unter den-und-den Umständen durch das-und-das charakteristische Verhaltensmuster verwirklicht. Allerdings haben wir erst dann diese Tugend adäquat erfaßt und gekennzeichnet, wenn wir eine „Liste" von Ausnahmen anerkennen – Bedingungen oder Umstände, die für die „konkrete Situation" die Bindung des Tugend-Besitzes an die charakteristischen Manifestationsweisen auflösen.

An der Liste der Ausnahmebedingungen ist folgendes bemerkenswert: 1. Sie läßt sich nicht abschließen. 2. Selbst wenn es uns gelingen sollte, die Liste abzuschließen, so gehört doch die vollständige Kenntnis der Ausnahmebedingungen offenbar nicht zu dem, was wir lernen, wenn wir lernen, den Ausdruck für die betreffende Tugend korrekt zu verwenden. 3. Die hier betrachteten Ausnahmebedingungen verweisen auf Tugendbegriffe, die ihrerseits wiederum nur präsumtiv durch Verhaltensmuster zu kennzeichnen sind, also auch selbst sozusagen offene Listen von Ausnahmebedingungen mit sich führen.

5.3 „Offene" Begrifflichkeit

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß keine Tugend durch Angabe ihrer charakteristischen Verhaltensmuster (selbst wenn wir diese erschöpfend zu kennzeichnen vermöchten) definierbar ist. Genauer: Diese Angabe kann zwar der Erläuterung des Begriffs dienen, sie bedarf aber einer Ergänzung von der Form: „So (und ähnlich) verhält sich jemand, der diese Tugend hat – es sei denn, er müßte oder dürfte aus Gründen der Gerechtigkeit ... oder aus Gründen der Freundschaft ... und so weiter."

Das ist natürlich keine sehr befriedigende begriffliche Situation. Kein Wunder auch, wenn über einzelne Punkte der jeweiligen Liste keine vollständige Einigkeit besteht. Diesen Preis zahlt sozusagen die Alternative Konzeption dafür, daß sie die Tugend vor gelegentlicher Unsittlichkeit bewahrt; also dafür, daß einerseits beim nächtlichen Überfall nicht Rücksichtnahme im Dienst der Nachtruhe Tatenlosigkeit verlangt und daß andererseits der solidarische Hilfe-Ruf vom Makel der Rücksichtslosigkeit befreit wird, der ihm bei Hartmann anhaftet. Ist aber ein solcher „offener" Tugendbegriff überhaupt möglich? Wie läßt er sich erlernen oder sonstwie erfassen?

5.4 Das Lernen von Tugendbegriffen und von Tugenden

Hier ist nicht die Gelegenheit, auf die schwierigen Fragen der Begriffsbildung und speziell des moralischen Begriffserwerbs einzugehen. Ich will nur auf drei Aspekte hinweisen, die das Problem entschärfen: 1. Auch viele andere Begriffe sind Präsumtionsbegriffe mit einer offenen Struktur der beschriebenen Art, z. B. der Begriff der Gesundheit oder der Sinn des Ausdrucks „ernst gemeint". 2. Offenkundig lernen wir – wie auch immer – tatsächlich Tugendbegriffe, die diese Struktur aufweisen. Die Alternative Konzeption erhebt den Anspruch, diese Begriffe zu beschreiben, sie schlägt keine Konstruktionen vor. 3. Tugendbegriffe werden zusammen mit Tugenden gelernt. So muß sich die Übertragung eines Ausdrucks wie „Rücksichtnahme" auf einen neuen Fall nicht ausschließlich „kognitiv" an wiederkehrenden Zügen von Situationen und Verhaltensmustern orientieren: sie kann auch von einer praktischen Tendenz geleitet sein, die sich unter dem Anspruch herausbildet, den eine Hinführung zum guten Leben, also zu allen Tugenden, mit sich führt.

Hartmanns Konzeption der Tugenden scheint das besondere Problem, wie ihre Begriffe gebildet bzw. erlernt werden können, gar nicht zu kennen. Doch erstens müßte diese Vermutung überprüft werden – z. B. darauf, ob man für jede Tugend ein charakteristisches Verhaltensmuster abschließend angeben kann. Zweitens aber ist der vermutete Vorzug fragwürdig, sofern er mit einem Mangel an „phänomenologischer Treue" erkauft wird: Eine Tugendlehre sollte zunächst einmal die Begrifflichkeit nachzeichnen, in der das ethische „Wertfühlen" sich tatsächlich artikuliert. Und diese Begrifflichkeit ordnet offenkundig – um auf unser Beispiel zurückzugreifen – den nächtlichen Ruf um Hilfe nicht als Mangel an Rücksichtnahme ein, der dann vielleicht durch eine andere Tugend gerechtfertigt wird (aber aus welcher übergeordneten Perspektive?), sondern als einen Akt der Solidarität und der Hilfeleistung, der keinerlei Rücksichtslosigkeit aufweist.

6 Der Unterschied der Konzeptionen: Aspekte und Konsequenzen

Abschließend ein Blick auf die Ergebnisse der vorangehenden Überlegungen. Dabei rufe ich von vornherein in Erinnerung, daß es mir nicht darum ging, Nicolai Hartmanns Konzeption der Tugenden und seine regulative Idee einer Einheit der Tugend zu widerlegen. Mein Anliegen war der Hinweis auf die Möglichkeit einer der aristotelischen Tradition verpflichteten Alternativen Konzeption, die zwar ihre eigenen Schwierigkeiten hat, durch den tatsächlichen Umgang mit Tugendbegriffen jedoch weitgehend gestützt wird.

6.1 Einheit der Tugenden im Einheitsprinzip der einzelnen Tugend

Was die Alternative Konzeption vor allem charakterisiert, ist ihre Behauptung einer faktischen Einheit der Tugenden – im Gegensatz zu Hartmanns bloßem Postulat der Möglichkeit, einseitige Tugenden jeweils miteinander zur Synthese zu bringen und dieses Verfahren auf die entstehenden synthetisierten Tugenden so lange anzuwenden, bis Konflikte ausgeschlossen sind, bis nämlich eine Synthese aller Werte in einer einzigen Tugend, in einem „Einheitsethos" erreicht ist. Man könnte auch sagen: Die Alternative Konzeption löst das Problem der Einheit der Tugenden, indem sie es zum Problem des korrekten Verständnisses der einzelnen Tugend macht, also fragt: Was ist das eigentliche Prinzip der Einheit ihrer Aktualisierungen? Und da gibt sie zwei Antworten, oder besser: eine Antwort in zwei Teilen:

1. Das Prinzip der Einheit besteht zunächst im jeweiligen Bezug zu einem spezifischen Gut, das die Tugend verfolgt, oder zu einem spezifischen Übel, das sie abwehrt, und insbesondere in einem entsprechenden Muster des Umgangs mit Gründen (vgl. die Beispiele unter 4.6).
2. Zum Prinzip der Einheit einer bestimmten ethischen (nicht im aristotelischen Sinne bloß natürlichen) Tugend gehört aber auch bereits die Finalisierung ihrer Übung durch die Ausrichtung auf das gute Leben. In dieser Ausrichtung stimmen alle Tugenden überein; in ihr liegt der Grund ihrer notwendigen Verbundenheit untereinander. Bildete aber diese übergeordnete Ausrichtung nicht von vornherein zugleich einen Aspekt des Kriteriums, nach dem wir bestimmte Verhaltensweisen einer bestimmten Tugend zuordnen – wäre sie also eine nachträgliche, zusätzliche Finalisierung einer Tugend, die ihrerseits sozusagen auf eigene Faust bereits das Verhalten finalisierte: dann könnten wir zwischen gebotenem und unangebrachtem Dank, zwischen rücksichtsloser und legitimer Störung, zwischen Feigheit und vernünftiger Furcht oder Vorsicht, zwischen Mut und Tollkühnheit etc. nicht unterscheiden.

6.2 Die Notwendigkeit einer Einheit der Tugenden

Die Notwendigkeit einer Verknüpfung von Tugendwerten miteinander erblickt die Alternative Konzeption mit Hartmann darin, daß sich der Mensch unter dem unbedingten Anspruch vorfindet, keiner der verschiedenen Tugenden zuwiderzuhandeln, zuwiderzufühlen usw.

Eine Notwendigkeit derselben Art besteht z. B. nicht im Hinblick auf die Konkurrenz zwischen ethischen und rechtlichen Maßstäben: Auch hier ist Einheit im Sinne vollständiger Verträglichkeit zwar wünschenswert. Wenn ich aber, moralisch gesehen, etwas unterlassen soll, was das Gesetz des Staates von mir verlangt, so handelt es sich hier um einen Konflikt zwischen Anforderungen unterschiedlicher Art und unterschiedlicher Geltung. Ich soll, letzten Endes, einem Gesetz, das der Moral widerstreitet, zuwiderhandeln.

Das ist in diesem Fall die richtige Antwort auf die Frage: Was soll ich tun, tout court?

Eine analoge Antwort ist nicht möglich, wo Tugend-Forderungen einander zu widerstreiten scheinen, also innerhalb der Moral. Glaubt man nicht an die Möglichkeit einer objektiv bedingten, in der Moral als solcher „vor-programmierten" Tragik, wird man die Verträglichkeit der Tugenden nicht nur, wie Hartmann, postulieren, sondern als gegeben betrachten. Man wird dann nicht fragen: ob, sondern lediglich: wie Einheit der Tugenden möglich sei.

6.3 Die Möglichkeit einer Einheit der Tugenden

Die Alternative Konzeption liefert Ansätze zu einer Antwort auf diese Frage. Dabei sucht sie die Lösung von Wert-Konflikten auf der Ebene der Spezifizierung – und der Betätigung (vgl. 6.4) – wirklicher Tugenden, nicht auf der Ebene idealer Synthesen. Ihre Frage lautet: Wie läßt sich zeigen, daß der Anschein unverträglicher ethischer Forderungen trügt?

Die Basis einer Antwort erblickt sie im gemeinsamen telos der Tugenden, in dem einen guten Leben, auf das es deren Betätigung abgesehen hat. Wenn auch weder das alltägliche Denken noch die Moralphilosophie dieses Ziel zufriedenstellend kennzeichnen mögen, ist doch klar, daß zum ausgebildeten Moralbewußtsein die überzeugte Annahme eines solchen Zieles gehört. Unspezifische Ausdrücke wie „gutes Leben", „sittliche Vollkommenheit", „guter Mensch", „richtig handeln", „Moral" u. a. bezeugen unsere Gewißheit in diesem Punkt.

Bei allem Mangel an Kontur bedingt das ethische Ziel die Einheit der Tugenden: Nur in dem Maß, in dem diese „kooperieren", sich also in ihrer Betätigung nicht gegenseitig ausschließen, kann jede von ihnen beanspruchen, dem guten Leben zu dienen. Jede ethische Tugend muß also um dieses Beitrags willen auf jede andere Bezug nehmen. Sie muß deshalb ihrem Begriff nach – als Tugend – die offene Struktur aufweisen, die ich in Abschnitt 5 beschrieben habe.

6.4 Einheit der Praxis und Vielheit der emotionalen „Infrastrukturen"

Diese Offenheit bedeutet, daß ein Verhaltensmuster, das eine bestimmte Tugend kennzeichnet, unter bestimmten Umständen, den nicht aufzählbaren „Ausnahmebedingungen", nicht als Manifestation dieser Tugend gelten kann, weil eine andere Tugend hier die Exemplifizierung des Musters verbietet[14]. Insofern zeigen sich die einheitliche Ausrichtung und die resultierende Verflechtung der Tugenden untereinander auf der Ebene ihrer Betätigung. Man könnte auch sagen: In jedem Abschnitt seines Lebens praktiziert zwar der gute Mensch nicht alle Tugenden zugleich, er genügt aber ihrer aller Forderungen.

[14] Vgl. Abschnitt 5 und Punkt 1 in 4.6.

Dagegen muß sich die Vielheit der Tugenden einer Betrachtung offenbaren, die sie als Dispositionen untersucht. Denn, wie bereits angedeutet, unterscheiden sich die ethischen als Veredelungen der natürlichen Tugenden durch charakteristische Motive und Formen der Handlungsbegründung sowie durch Disponierung zu charakteristischen Verhaltensmustern, Einschränkungen, emotionalen Impulsen und Reaktionen (4.6).

6.5 Alles oder nichts?

Peter Geach schreibt, das klassische Argument für die Einheit der Tugenden beruhe auf der Meinung, alle Tugenden fehlten, wenn eine einzige fehlt; diese Meinung entspringe der stillschweigenden Annahme, die moralische Urteilskraft einer Person sei für alle Bereiche verdorben, sobald sie in einem Bereich durch Untugend verdorben ist; und diese Annahme wiederum hänge an der falschen Voraussetzung, unsere Urteilsbildung sei völlig konsistent[15].

Nun muß die Alternative Konzeption tatsächlich von jeder Tugend sagen: An den Grenzen ihrer problemlosen Umsetzung in Praxis, in Fällen des „Tugendkonflikts", wird man sie nicht zuverlässig praktizieren, wenn man die Grenzen nicht an der richtigen Stelle zieht; und so eine Grenzziehung betrifft natürlich auch die andere Seite, auf der eine andere Tugend umgesetzt sein will. So kann ich z. B. nicht barmherzig sein, ohne die Grenzen der Gerechtigkeit verinnerlicht zu haben; und auch nicht gerecht, wenn ich für die Forderungen der Barmherzigkeit keine Grenzen anerkenne. Für die Alternative Konzeption ist also die Einheit der Tugenden mit der Notwendigkeit gegeben, in der Betätigung einer Tugend grundsätzlich die Erfordernisse anderer Tugenden mitzubeachten.

Allerdings ist zu bedenken, daß in den angedeuteten Fällen die Verknüpfung der jeweils einschlägigen Tugend mit einer anderen darin besteht, daß ich, um die erste zu betätigen, wissen muß, an welcher Stelle die Forderungen der anderen nicht mehr greifen. Soll man also sagen: „Um Gerechtigkeit zu praktizieren, bedarf ich auch der Barmherzigkeit"? Auf dem Hintergrund der bisherigen Diskussion wäre es jedenfalls seltsam und pedantisch, zu sagen: Ich kann mich nicht gerecht verhalten, solange mir die Barmherzigkeit fehlt. Richtiger würde es heißen: „solange der Erwerb der Klugheit meine natürliche Barmherzigkeit noch nicht in eine ethische Tugend transformiert hat".

Tugenden sind aber auch auf andere Weisen miteinander verknüpft, von denen hier – in der Darstellung einer Alternative zu Hartmanns Postulat der

[15] „The classic argument for the unity of virtues proceeds by seeking to show that loss or lack of any one virtue carries with it loss or lack of all the others. ... There is a tacit assumption that if a man's habit of sound moral judgment is vitiated anywhere it is vitiated everywhere. This would follow only if men formed their judgments with rigorous consistency; but notoriously they do nothing of the kind, and we may thank God that they do not" (*P. Geach*, The Virtues, Cambridge 1977, 164 f.).

idealen Synthese kollidierender Tugendwerte – nur am Rande die Rede war. Zwei Formen eines solchen Zusammenhangs seien wenigstens erwähnt: 1. Die Betätigung einer Tugend wird oft eine andere in Anspruch nehmen. So wird mein Handeln nicht immer gerecht und mein Reden nicht immer wahrhaftig sein, wenn ich nicht ebenfalls mutig, bescheiden u. a. m. bin. 2. Zu den Gütern, um derentwillen jemand großzügig hilft, tapfer erträgt, Maß hält o. ä., gehören nicht nur natürliche, sondern auch moralische Werte. Wer terroristischer, also ungerechter Ziele wegen schlimme Strapazen auf sich nimmt, manifestiert die natürliche, aber nicht die ethische Tugend der Tapferkeit.

In derartigen Fällen sind also Tugenden in einem sehr greifbaren Sinn aufeinander angewiesen. Ein wenig Inkonsistenz wird hier nicht verhindern, daß das Fehlen der einen die Übung der anderen beeinträchtigt. Spätestens hier zeigt sich, daß Geach doch unrecht hat, wenn er meint, man könne eine Tugend besitzen, ohne auch die übrigen erworben zu haben. Wenigstens ist eine Reihe von Tugenden auf eine Reihe von anderen angewiesen.

Freilich ist es nur der vollkommene Besitz einer Tugend, der den Besitz auch anderer Tugenden verlangt. Dagegen ist man unter Voraussetzung der Alternativen Konzeption durchaus in der Lage, beispielsweise einigermaßen tapfer oder gerecht zu sein, ohne in der Nächstenliebe oder in der Bescheidenheit große Fortschritte gemacht zu haben. Insbesondere wächst die Einheit der Tugenden – im Sinne ihrer Angewiesenheit aufeinander und zugleich im Sinne ihrer gegenseitigen Vervollkommnung – mit dem Maß, in dem sie aus ihrem „Naturzustand" in den der ethischen Kultur geführt werden.

Sofern wir ohnehin eher auf dem Weg zum guten Leben als am Ziel sind, wird es uns vermutlich nur in Maßen beunruhigen, zu erfahren, daß einer der Mängel, an denen unsere Tugenden noch leiden, darin besteht, daß sie nur unzureichend untereinander verbunden sind.

6.6 Bemühung um ein gutes Leben: aussichtslos oder unbegrenzt?

Abschließend könnte man fragen, ob der Unterschied zwischen Hartmanns Idee der Tugend-Synthesen und der Alternativen Konzeption von praktischer Bedeutung ist. Eine erste Antwort lautet: Die Frage ist falsch gestellt. Denn die moralische Praxis hat sich nicht an moralphilosophischen Theorien zu orientieren. Auch in der hier geführten Auseinandersetzung kommt es umgekehrt darauf an, zu einer Konzeption zu finden, die unsere Praxis adäquat interpretiert – insbesondere unsere Praxis der Lösung von moralischen Konflikten und unseres Umgangs mit Tugend-Begriffen.

Im wesentlichen scheint mir diese Antwort korrekt zu sein. Sie läßt aber eine Reihe weiterer Fragen offen: ob die von Hartmann vertretene Position nicht doch eine Sicht moralischer Forderungen reflektiert und möglicherweise bestärkt, die sich wenigstens in Spuren im Bewußtsein vieler Men-

schen findet; ob und in welcher Weise diese Sicht für deren Einstellung zum Leben von Bedeutung ist; und wie sich andererseits Tugendvorstellungen auswirken, die der Alternativen Konzeption entsprechen. Antworten auf diese Fragen will ich hier nur andeuten.

Nehmen wir Hartmanns Theorie der Tugend ernst, so hängt die sittliche Lebensführung einer Person zu einem erheblichen Teil von glücklichen Zufällen ab. Sobald das Schicksal sie in eine Lage bringt, in der sie nur einem von zwei einander entgegengesetzten Tugendwerten gerecht werden kann, ist sie dazu verurteilt, einen der beiden zu mißachten (2.3). Sie kann sich auch nicht damit trösten, daß sie keinen eigentlich moralischen Wert verletze, weil der Bereich der Moral erst da definitiv beginne, wo kollidierende Werte in einer Wert-Synthese aufgehoben seien. Denn wo man überhaupt einen durch Synthese gebildeten Wert erfaßt, ist dieser dem Konflikt mit anderen Werten ebenso ausgesetzt wie die Ausgangspunkte der Synthese. Das gilt auch für höhere Synthesen (2.2.4). Eine höchste Synthese, die keinem Konflikt mehr ausgesetzt sein kann, läßt sich lediglich postulieren (2.7.1); und selbst wenn wir sie kennten, lägen die von ihr umspannten Werte vielleicht immer noch im Konflikt miteinander (2.7.4).

Insofern kann der Zufall einen immer wieder in Situationen führen, in denen man einer Tugend zuwiderhandeln muß, um eine andere zu verwirklichen. „Wertkonflikte dieser Art ... sind es, von denen das ganze Menschenleben durchzogen ist" (576). Die Unfähigkeit, unter normalen Umständen gut zu sein, ist objektiv – durch die Natur des Reichs der Werte – programmiert.

Die Auffassung, daß man gelegentlich um einer Liebespflicht willen Unrecht tun oder aus Barmherzigkeit unwahrhaftig sein müsse, ist – wenigstens als Faustregel – populär und weit verbreitet. Sie wird durch Hartmanns Theorie gestützt. Stellt sie aber die moralische Bemühung eines Menschen nicht unter ein fragwürdiges Vorzeichen? Führt diese Auffassung nicht einerseits leicht zur Selbstentlastung von hohen moralischen Forderungen und andererseits zur Entmutigung angesichts objektiver Aussichtslosigkeit?

Vielleicht ist die Gefahr der Entmutigung auf Dauer gewichtiger, weil weniger oberflächlich. (Um uns zu entlasten, werden wir ohnehin immer einen Weg finden, uns etwas einzureden.) Die von Hartmann suggerierte Sicht scheint nur zwei Einstellungen zuzulassen: einerseits eine Art moralischer Verzweiflung, den Verzicht auf jede ernste Bemühung, ein gutes Leben zu führen; und andererseits den heroischen Trotz, der sich das Aussichtslose zur Ehrensache macht. Was sonst ist denkbar, wenn die Natur der Tugend selbst das Ziel eines guten Lebens zum Scheitern verurteilt und wenn auch die Chance, eine einzelne Situation moralisch zu bestehen, von glücklichen Zufällen abhängt?

Eine Sicht, aus der man schon deshalb unweigerlich schuldig wird, weil die Führung eines uneingeschränkt guten Lebens durch objektive Vorgaben

und prinzipiell der eigenen Kraft entzogen ist, kann man als tragisch bezeichnen. Allerdings ist unter Hartmanns Voraussetzungen diese Tragik – anders als etwa die der frühen griechischen Tragödie – in keine religiöse Sinngebung eingebunden.

Verurteilt nicht auch die christliche Lehre von der Erbsünde das moralische Bemühen des Menschen in ähnlicher Weise zum Scheitern? Nun, gerade mit dieser Lehre ist die Behauptung verbunden, die Unfähigkeit des Menschen, sein Leben so zu vervollkommnen, daß kein moralischer Abstand zum Ziel mehr bleibt, gründe nicht in objektiven Vorgaben, sondern in einer Tiefendimension des Subjekts. Im übrigen wird dieser Mensch mit der Erbsündenlehre von einer Religion konfrontiert, die zugleich Erlösung predigt.

Die Alternative Konzeption ist solchen Lehren gegenüber neutral. Eine Sicht der Welt, die ihr entspricht, ist sich der Unerreichbarkeit eines vollkommen guten Lebens bewußt, führt diese aber nicht auf Konflikte unter den Tugendwerten selbst zurück, sondern darauf, daß der Erwerb von Tugend für ein schrittweise lernendes Wesen weder kognitiv (5.2 und 5.3) noch charakterlich abschließbar ist. Das Ideal widerstrebt nicht einer internen Inkohärenz wegen der Verwirklichung. Dem beständigen Fortschritt in der Bemühung um ein sittliches Leben steht nichts im Weg. Das gilt auch und besonders von der Steigerung der Sensibilität für besondere Umstände und von der Präzisierung von „Grenzen", an denen die Reichweite einer Tugend endet, weil sie um einer übergeordneten Finalität willen mit anderen verträglich sein muß.

ThPh 73 (1998) 196–224

Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?

Von Hubert Benz

In philosophiegeschichtlicher Betrachtungsweise markiert das Denken des Nikolaus von Kues den Übergang von einer spätmittelalterlichen zu einer frühneuzeitlichen Erkenntnisweise. Diese von den Cusanus-Forschern weithin gebilligte Einschätzung des historischen Standorts der cusanischen Philosophie basiert in thematischer Hinsicht in erster Linie auf dem Stellenwert, welcher den Kategorien von Individualität und Subjektivität innerhalb des cusanischen Denkens eingeräumt wird. Die im philosophischen Werk des Nikolaus von Kues in Relation zu vergleichbaren Ansätzen bei früheren Denkern deutlich zu beobachtende Häufung und Intensivierung des Individualitätsgedankens, die sich in der Aussage manifestieren, sämtliche ‚concreta' seien auf die ihnen entsprechende Weise optimal verwirklicht (meliori modo quo), wird vielfach kombiniert mit der These einer allererst von Cusanus gesehenen und thematisierten, gänzlich neuartigen Akzentuierung und Würdigung des geistigen Subjekts. Wie er zum einen die dem Individuellen unter philosophischer Perspektive zukommende Rolle prinzipiell aufwerte, so komme zum anderen gerade bei der Beurteilung des den Menschen als Individuum auszeichnenden Merkmals, nämlich seiner Erkenntnisbegabung, die enorme, im Verhältnis zu den historisch vorausgegangenen Denkansätzen einzigartige Hochschätzung der Leistung des Subjekts qua Geistwesen unverkennbar zum Ausdruck.

Ausgehend von diesem Interpretationsbefund und von der für das cusanische Philosophieren von renommierten Forschern (wie z. B. E. Cassirer, H. Heimsoeth, J. Ritter, M. de Gandillac, M. Seidlmayer, W. Schulz, K. Jaspers) stark hervorgehobenen These der Unerreichbarkeit des Erkenntnisobjekts und der Unabschließbarkeit des Denkweges sowie der hieraus resultierenden Dynamik des Erkennens, stellt sich die Aufgabe, das Ausmaß der Gültigkeit der für das Denken des Nikolaus von Kues in Anspruch genommenen Relevanz der Individualitäts- und Subjektivitätskonzeption zu überprüfen. Wenn hierzu die Alternative zwischen Cusanus als Seinsdenker und als Begründer der Philosophie der Subjektivität zur Diskussion gestellt wird, so ist diese Gegenüberstellung nicht so zu verstehen, als sei damit behauptet, mit dem Votum für einen der beiden Standpunkte werde die konträre Position gänzlich ausgeschlossen. Vielmehr geht es mir darum, einem vorherrschend gewordenen Interpretationsansatz gegenüber insofern Bedenken anzumelden, als er zu jener einseitig zugespitzten These geführt hat, die mir mit zentralen Aussagen des cusanischen Denkens unvereinbar zu sein scheint.

In weiten Kreisen der Forschung wird Cusanus' primäre Intention bislang darin gesehen, daß er in seiner Philosophie einer unbegrenzbaren Per-

spektivität und Subjektivität menschlich-individuellen Erfassens Ausdruck verleihe. Zur Verdeutlichung dieser Position soll zunächst die Cusanus-Deutung von Walter Schulz, die das Urteil zahlreicher Forscher nachhaltig beeinflußt hat, nachgezeichnet werden (I). Sodann soll anhand einer knappen Skizze von Forschungsmeinungen darauf aufmerksam gemacht werden, daß die von Schulz vertretene Grundthese zur cusanischen Philosophie keineswegs einen isolierbaren und zu vernachlässigenden Sonderfall darstellt, sondern daß eine lange Tradition in der Cusanus-Auslegung, grundgelegt durch die philosophiehistorischen und erkenntnistheoretischen Arbeiten Ernst Cassirers, besteht, die nach und nach dazu geführt hat, daß jene Interpretationstendenz die Vorherrschaft übernommen hat, derzufolge der Individualitäts- und Subjektivitätsgedanke das cusanische Denken entscheidend prägt (II). Anschließend möchte ich im Zusammenhang mit Hans Blumenbergs Auffassung prinzipielle Fragen zum cusanischen Individualitätsverständnis formulieren und zur Möglichkeit menschlicher Entscheidungsfreiheit in Cusanus' Denken Stellung nehmen (III). Schließlich soll anhand einer näheren Betrachtung von *De visione Dei*, Kapitel 4, und *De docta ignorantia*, Buch I, Kapitel 6, gezeigt werden, daß Cusanus keineswegs gänzlich mit der Terminologie und der inhaltlichen Konzeption der tradierten Seinslehre gebrochen hat (IV und V).

I

In seiner Tübinger Antrittsvorlesung ‚Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik' (1955)[1] hat Walter Schulz den Versuch unternommen, Gott – wie ihn Cusanus denke – als das von der menschlichen Subjektivität, die bei der Einsicht in die Begrenztheit ihres Erkenntnisvermögens nicht stehenbleiben könne[2], gesetzte, ihr korrespondierende innere Moment der Dialektik zu interpretieren: „*die Transzendenz ist das der endlichen Subjektivität mit innerer Notwendigkeit zugehörende Andere ihrer selbst.* Cusanus setzt Gott als ... das dialektisch Andere der menschlichen Subjektivität."[3]

---

[1] In: *ders.*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, [6]1978, 13–32.

[2] Vgl. ebd. 30: „Die sich begreifen wollende Subjektivität begrenzt sich *selbst*" – und zwar im Setzen der Transzendenz (es folgt der zu Anm. 3 zitierte Text).

[3] Ebd. *Schulz* erblickt den Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik darin, daß in ihr das „Durchdenken der Subjektivität und die Erkenntnis der Endlichkeit der menschlichen Subjektivität zusammengehören ... Cusanus, Descartes und Kant haben die Subjektivität als die eigentliche Bedingung der Erkenntnis des welthaft Seienden ... herausgestellt ... Aber gerade diese Denker erkannten auf Grund des Durchdenkens der menschlichen Subjektivität deren Ohnmacht im Bezug auf sich selbst, und darum setzen sie über die als endlich erkannte Subjektivität eine ganz und gar nicht ausdenkbare Macht als deren Wesensgrund. Dies ist das Gesetz dieser Metaphysik" (ebd. 29); zur Abhebung dieser Position, welche Cusanus als den „ersten Repräsentanten" der neuzeitlichen Metaphysik versteht, von derjenigen *K.-H. Volkmann-Schlucks*, Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt/M. 1957, [3]1984, vgl. *N. Herold*, Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, (BCG, Bd. 6) 1975, 7: Volksmann-Schluck

In seiner Dissertation ‚Die Methode der cusanischen Philosophie' wirft Klaus Jacobi diesem Interpretationsansatz gegenüber, demzufolge Gott zwar als absolutes, zugleich aber auch als ein seiner Freiheit beraubtes Subjekt aufgefaßt werde[4], die entscheidende kritische Frage auf: „Muß die endliche Subjektivität nicht ... den letzten Schritt wagen, nämlich den Versuch, nicht von sich selbst her, sondern von Gott her zu denken und zu sagen: Die endliche Subjektivität ist das Gott zugehörende, von ihm in unvordenklicher Freiheit aufgenommene Andere seiner selbst ... Gott zum Anfang der Philosophie zu machen, diesen Versuch vollzieht Schulz nicht mehr mit."[5]

Grundsätzlich – davon geht Schulz zu Beginn seiner Auslegung aus[6] – übernehme Cusanus den Gottesbegriff Meister Eckharts, welcher als erster die „positive Bestimmung als reiner Subjektivität ... in klarer Weise" vollzogen habe. Eckharts Stellungnahme für die Priorität des göttlichen Verstehens vor seinem Sein[7] besage: „Gott wird nicht mehr bestimmt als vorhan-

---

fasse „den Rückgriff des Nikolaus von Kues auf die Begründung in Gott als mittelalterliches Relikt auf, welches ihn noch von der neuzeitlichen Begründung des Descartes im selbstgewissen menschlichen Subjekt trenne".

[4] Vgl. *Jacobi,* Die Methode der cusanischen Philosophie, Freiburg, München 1969, 116 („Schulz übersieht die Freiheit Gottes"); vgl. aber auch *Schulz* in seinen späteren Publikationen: Das Problem der absoluten Reflexion, Frankfurt/M. 1963, 22f. (s.u. Anm. 6) und: Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979, 219: die Unbegreifbarkeit Gottes sei als *„die undenkbare Einheit des Ursprungs* ... faktisch durch Gott immer schon aufgehoben, insofern es *auch* zu Gott gehört, sich begreifbar zu machen ... der *Entschluß* zur Schöpfung ist frei. Der Schöpfungs*vorgang* dagegen ist von einer bestimmten Notwendigkeit durchwaltet oder vorsichtiger: er ist *sinnvoll strukturiert.* Schaffen ist Explizieren und als solches Objektivieren. Objektivieren heißt hier ..., das Komplizierte in bestimmter Ordnung auswickeln ... In der Schöpfung handelt es sich um einen kreativen Vorgang"; vgl. gegen Schulz aber auch *Herold,* Menschliche Perspektive ... 7f.: Schulz komme zwar das Verdienst zu, darauf aufmerksam gemacht zu haben, „daß die Frage nach dem menschlichen Subjekt innerhalb des cusanischen Denkens nicht ohne Einbeziehung des Gottesproblems gestellt werden kann. Allerdings bleibt zu fragen, ob Schulz mit seinem Ansatz die Auffassung des Cuasnus ganz erfaßt. Wenn er z. B. Transzendenz als ‚das der endlichen Subjektivität mit innerer Notwendigkeit zugehörende Andere ihrer selbst' beschreibt, so muß man ihm ein mangelndes Verständnis der cusanischen Ontologie vorwerfen, da er die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung und dem Menschen, der ihn zu erkennen sucht, nicht bedenkt".

[5] *Jacobi,* Die Methode ... 116; ein Indiz für das Zurückschrecken vor der Ansetzung Gottes als des ersten ‚subjektiven' Grundes sieht Jacobi auch darin, daß Schulz in seinem Aufsatz die zentralen cusanischen Lehren von der ‚coincidentia oppositorum', vom Universum und von Christus einfachhin ausgeklammert habe (vgl. *Jacobi* ebd.).

[6] Vgl. *Schulz,* Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 15; ebenso *ders.,* Das Problem der absoluten Reflexion 22: Cusanus habe die eckhartsche „Bestimmung Gottes aufgenommen. Gottes Sein ist Seinkönnen, die Kraft des schöpferischen Hervorbringens. Gott ist vis entificativa. Die Kraft aber, die Seiendes setzt, kann selbst nicht als seiend im Sinne der Vorhandenheit verstanden werden"; zu einer Korrektur seines Standpunkts, gelangt *Schulz* in seinem Buch ‚Ich und Welt ...' Pfullingen 1979, 219: „Die Bestimmung von Subjektivität und Objektivität, die Gott darstellt, hat *Cusanus* mit der Bestimmung Gottes als des Einen, des Alles ist, zum Ausdruck gebracht ... Diese ist aber keine formale auf das Selbstbewußtsein bezogene Bestimmung. Gott ist der alles in sich begreifende Ursprung."

[7] Vgl. *Schulz,* Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 15 (unter Berufung auf *Quaestiones Parisienses,* LW V 40); vgl. auch *J. Ritter,* Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, in: Blätter für deutsche Philosophie 13 (1939/40) 133ff.: „beide, Eckhart und Nicolaus, greifen auf die schöpferische Kraft des Geistes zurück, und beide stellen sie vor den herkömmlichen Gedanken der ‚Erleuchtung' und der ‚Vernunftteilhabe'" (136).

denes Seiendes, ... Gott ist vielmehr Vollzug, und zwar Vollzug des eigenen Denkens". Diesem Gedanken schließe sich Cusanus an: „Daß Gott reine nichtseiende Subjektivität ist, dies wird zur Grundbestimmung seines Denkens." [8]

Der solchermaßen in seiner ‚Entsubstantialisierung[9] wesentlich als ein denkendes Subjekt interpretierte Schöpfergott erfahre in den Erkenntnisakten des Menschen nicht bloß eine ihn imitierende Wiederholung, sondern die menschliche Subjektivität zeichne sich durch eine spontane, zusammenhangstiftende, selbstbewußt ordnende (geradezu gott-gleiche) geistige Produktion der Welt aus[10]. Nehme man die cusanische Theorie aus *Idiota de mente* über die Bildung der ‚entia rationis' ernst, sofern der „menschliche Geist ... es hier also mit seinen eigenen Erzeugungen zu tun" habe, so erhebe sich doch unweigerlich die Frage: „wenn Cusanus erklärt, daß der Mensch sich seinen eigenen Weltzusammenhang durch den messenden Vergleich aufbaut, wird dann nicht Gott unwesentlich?" Schulz antwortet, er halte es für nachweisbar, „daß die eigentliche denkerische Leistung des Cusanus darin liegt, daß er durchaus die Bindung Gottes an die menschliche Subjektivität behauptet[11], daß er aber zugleich, und mit zureichenden philosophischen Gründen, eine Vormachtstellung des Menschen in seinem System der Subjektivität ausschließt" [12]. In *De visione Dei* sei jedenfalls „kein Zweifel möglich: Gott ist in das Sehen des Menschen einbezogen ... Der entsubstantialisierte Gott wird in die Bewegung des Menschen einbezogen, aber – und das ist das Entscheidende – er wird in dieser

---

[8] *Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 15 (mit Verweis auf *De vis.*, cap. I: Deus [theos] ob hoc dicitur, quia omnia intuetur); vgl. auch *E. Fräntzki*, Nicolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität, Meisenheim am Glan 1972, 26f.: zu der von Cusanus konzipierten Einheit gehöre „eine Dynamik, aufgrund deren sie aus sich heraustritt und sich ausspricht ... Die Einheit des Absoluten erweist sich dergestalt, als durch Subjektivität bestimmt ... als Subjekt ist das Absolute explizit ein ‚Selbst'".

[9] Vgl. hiergegen *K. Hedwig*, Sphaera Lucis, Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation (BGPhThMA, NF Bd. 18) 1980, 270.

[10] Vgl. *Schulz*, Das Problem der absoluten Reflexion 22f.: „Der Mensch wiederholt die göttliche Schöpfung, indem er für sich seine Welt aufbaut ... Cusanus sagt ausdrücklich, daß der Mensch dort, wo er frei erfindet, d. h. wo er keine in der Natur bereits vorhandenen Formen einfach nachbildet, Gott als dem freien Schöpfer am nächsten kommt ... Nachahmung Gottes setzt als Wiederholung der göttlichen Schöpfung das ursprüngliche Setzen Gottes voraus, aber – und das ist ebenso wesentlich – erst durch mein eigenes gliederndes Denken ist die Welt für mich wirklich Welt ... Cusanus liegt die Idee einer Vergottung des Menschen fern ... Gleichwohl: daß Welt als Ordnungszusammenhang für den Menschen auf seinem gliedernden Denken beruht, dies bedeutet in der Tat eine Hervorhebung des menschlichen Selbstbewußtseins". Um sein eigenes Verhältnis zum unbegreifbaren Gott zu erhellen, müsse „der Mensch nun an sich selbst ... symbolisch herstellen, was eigentlich Göttlichkeit ist, nämlich das reine Hervorbringenkönnen aus dem Nichts"; vgl. auch *ders.*, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Pfullingen 1985, 247ff.

[11] Ähnlich *M. Seidlmayer*, Nikolaus von Kues und der Humanismus, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters (STGMA, Bd. III), hg. v. *J. Koch* 1953, ²1959), 9ff. (bes. 11: aus der engen Verknüpfung Gottes mit dem Individuum resultiere, daß Gott letztlich der menschlichen Vernunft bedürfe).

[12] *Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 18f.

Bewegung nicht aufgehoben, sondern bleibt darin unaufhebbarer Wesensgrund." [13] Diese Sätze erwecken den Eindruck, daß Schulz zum einen nicht umhin kann, die cusanische Grundanschauung von Gott als dem ‚principium' bzw. der ‚praesuppositio omnium' – und d. h. notwendigerweise auch als dem Ursprung der menschlichen Subjektivität – zu berücksichtigen, daß er zum anderen jedoch zugleich den Versuch unternimmt, Cusanus in philosophischer Hinsicht die für seine Grundauffassung angeblich entscheidende These vertreten zu lassen, der in seinem Sein ‚erschütterte' Gott sei in gewisser Weise auch von der menschlichen Denkbewegung abhängig. Eine derartige Einbeziehung des ‚entsubstantialisierten' Gottes (als des ‚dialektisch Anderen der menschlichen Subjektivität') in die endliche Erkenntnisbewegung, eine von Schulz allen Ernstes für Cusanus' Philosophieren als grundlegend behauptete „Bindung Gottes an die menschliche Subjektivität", ist nach Klaus Jacobis Ansicht nur deshalb möglich, weil Schulz „die cusanische Philosophie von vornherein im Lichte der neuzeitlichen Metaphysik gesehen hat" [14].

Um sein riskantes Auslegungsziel zu erreichen, scheut Schulz nicht davor zurück, einen vollständig aus dem Zusammenhang des 15. Kap. von *De visione Dei* isolierten Satz [15] als Abstützung seiner Interpretation anzuführen [16]. Das Kapitel, dem Schulz das Zitat entnommen hat, ist überschrieben: „Wie die aktuale Unendlichkeit diejenige Einheit ist, in welcher das Bild die Wahrheit ist (Quomodo actualis infinitas est unitas in qua figura est veritas") [17]. Der Kontext, in dem der von Schulz zugunsten seiner von Prämissen einer neuzeitlichen Denkweise dominierten Cusanus-Auslegung zi-

[13] *Schulz* ebd. 21; vgl. dazu auch *Jacobi*, Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 108.

[14] Jacobi, Die Methode ... 109 Anm. 156.

[15] Es handelt sich um n. 64 (ed. *Pfeiffer*): Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Bd. 3: De visione Dei. Das Sehen Gottes. Deutsche Übersetzung v. *H. Pfeiffer*, Trier 1985, 45; eine andere, hiervon abweichende Numerierung findet sich bei *J. Hopkins*, Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretive Study of *De visione Dei*, Minneapolis 1985, ^{2}1988, 196: occurris mihi quasi sis umbra quae sequitur mutationem ambulantis (n. 68,4–5); das die Aussage nicht nur relativierende, sondern in diesem Falle geradezu umkehrende ‚quasi' unterschlägt Schulz in seiner Deutung (s. u. bei Anm. 25 und 26).

[16] Vgl. hierzu insbes. *W. Beierwaltes*, Visio absoluta: Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus (SHAW.PH, Jg. 1978, Abh. 1) 1978, 32 f., Anm. 114 (auch in: *ders.*, Identität und Differenz, PhA, Bd. 49, 1980, 174 f.): „Es kann nicht als Intention des Cusanus gelten, einen Gottesbegriff zu suggerieren, der sich als Aspekt ‚meiner' Subjektivität, u. d. h. mit ‚*mir*' ‚wandle'. Der aus dem Zusammenhang der Bildbetrachtung durchaus transeunt aufblitzende Gedanke kann nicht zu seiner neuzeitlichen Potenzierung oder Verkehrung legitimieren dergestalt, daß der cusanische Gott als ‚mein *Schatten*' die ‚*Macht*' der endlichen Subjektivität' (31 f.) bezeuge ... Die bleibende und maßgebende cusanische ‚Bestimmung' Gottes ist nicht ‚der Schatten, der mit mir mitgeht' (Schulz 31), sondern Licht oder Urbild, das Schatten oder Abbild von sich her mit-setzt. In das Sehen des Menschen ist Gott zwar insofern ‚einbezogen', als *sein* Sehen durch das Sehen Gottes überhaupt erst ermöglicht ist ... Dadurch wird jedoch die absolute Transzendenz Gottes oder sein ‚Für-sich-Sein' als ein Wesensmoment nicht berührt ... Gegenüber einer neuzeitlichen Einebnung absoluter Transzendenz ist ... festzuhalten, daß die cusanische Dialektik von ‚In' und ‚Über' im neuplatonischen Denken ihren sachlichen und geschichtlichen Ausgangspunkt und Anhalt hat."

[17] Vgl. n. 61–66, (ed. *Pfeiffer* 43–47) bzw. n. 65–70 (ed. *Hopkins* 192–199).

tierte Satz steht, besagt, daß Gott als die aktual und potential unendliche Einheit der Seinsfülle jegliche Mischung mit dem Möglich- und Anderssein (qua ‚materia', ‚potentia passiva') ausschließt[18], obwohl er vom Blickwinkel des Sehenden aus gerade dessen jeweilige Form anzunehmen scheint: „Du erhebst mich dazu, daß ich sehe, wie der Dich Schauende nicht (etwa) Dir die Form gibt, sondern in Dir (bloß) sich (selbst) schaut, weil er von Dir empfängt, was er ist. Und so gibst Du das, was Du vom Schauenden zu empfangen scheinst."[19]

Cusanus' Auskunft auf die Frage, wie das Verhältnis von Sehendem und Gesehenem zu bestimmen ist, lautet also: Der Mensch, der grundsätzlich von Gott all das empfängt, was er ist und vermag, erhält vom All-Sehenden auch die Fähigkeit, sich in Gott selbst als einen Sehenden zu erkennen. Von uns allein aus, in unserer menschlichen Endlichkeit und Begrenztheit neigen wir zu der Annahme, wir seien die Formgebenden und wir seien auch diejenigen, welche alles Sehen stiften. Einzig Gott selbst aber vermag uns – vorausgesetzt, wir haben den richtigen Weg zur von der Liebe als solcher gewiesenen Gotteserkenntnis eingeschlagen – zu der wahren Einsicht zu erheben, daß er in seinem reinen, über aller ‚forma-materia-contractio' stehenden ‚Form-Sein' nur scheinbar von unserem Sehakt abhängt, in Wirklichkeit aber der höchste und alleinige Geber allen Sehens ist.

Der Gott Sehende ist allererst als ein in Gott Gesehener „nicht ein Bild, sondern die Wahrheit, deren Bild der Sehende als solcher ist. Deshalb ist ein Bild in Dir, mein Gott, die Wahrheit und das Urbild von allen und von jedem einzelnen, das ist oder sein kann."[20] Die Bewundernswürdigkeit der göttlichen Liebe und Güte ist so unerschöpflich, daß Gott sich uns „gleichsam als unser Geschöpf zeigt"[21], um uns als freie Verstandeswesen (libera rationalis creatura) „auf jede mögliche Weise" zu sich hinzuziehen[22]. Nur in diesem Sinne ist der von Schulz aus dem inhaltlichen Zusammenhang von n. 63 (bzw. n. 68) herausgerissene Satz angemessen zu verstehen, wenn Cusanus unter Betonung der Erstaunlichkeit dieser bisweilen möglichen Ausnahmesituation formuliert:

> „Manchmal scheint es, Du seist gleichsam ein Schatten, der Du (doch) das Licht bist. Denn wenn ich sehe, wie in bezug auf meine Veränderung der Blick Deiner Ikone verändert erscheint und Dein Angesicht (nur deshalb) verändert erscheint, weil ich ver-

---

[18] Vgl. n. 61 und 62 (ed. *Pfeiffer* 43–45) bzw. n. 65 und 66 (ed. *Hopkins* 192f.), bes. n. 66,2–7: absolutum posse ab omni potentia contracta ad materiam primam seu quamcumque passivam potentiam est absolutum esse. Quidquid enim in infinito esse est, est ipsum esse infinitum simplicissimum. Ita posse esse omnia in infinito esse ... et actu esse omnia in infinito esse est ipsum infinitum esse (ed. *Hopkins* ebd.).

[19] Ebd. n. 63 (ed. *Pfeiffer* 45) bzw. n. 67,2–5 (ed. *Hopkins* 194).

[20] Ebd. n. 63 (ed. *Pfeiffer* 45) bzw. n. 67,10–13 (ed. *Hopkins* 194).

[21] Ebd. n. 66 (ed. *Pfeiffer* 46) bzw. n. 70,7–8: Ostendiste, deus, *quasi* creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate, ut sic nos trahas ad te (ed. *Hopkins* 198; Hervorhebung v. mir); zur Setzung von ‚quasi' s.o. Anm. 15.

[22] Ebd. n. 66 (ed. *Pfeiffer* 46) bzw. n. 70,8–9: Trahis nos ad te omni possibili trahendi modo (ed. *Hopkins* 198).

ändert bin, begegnest Du mir, als seist Du gleichsam ein Schatten, der der Veränderung des Gehenden folgt. Aber weil ich ja ein lebendiger Schatten bin, und Du die Wahrheit bist, urteile ich (nur) aufgrund der Veränderung des Schattens, die Wahrheit habe sich verändert." [23]

Die cusanische Position tritt sodann eindeutig in n. 66 (n. 70) hervor: „Denn das Ähnlichkeitsbild (similitudo), das von mir geschaffen zu werden scheint (videtur creari a me), ist die Wahrheit [selbst), die [vielmehr] mich schafft (est veritas quae creat me)." [24] Im Widerspruch zu diesem Textbefund glaubt Schulz jedoch, es sei eine fundamentale Folgerung cusanischen Philosophierens, „daß, weil Gott als Schatten mit mir mitwandert[25], die Wahrheit selbst bewegt sei ... als das dialektisch Andere der endlichen Subjektivität". [26]

II

In der Cusanus-Forschung läßt sich eine weithin verbreitete Tendenz beobachten, derzufolge die Kategorien Individualität und Subjektivität das Zentrum und die eigentliche Aussageabsicht im cusanischen Denken bilden. Diese Interpretationstendenz beginnt mit der Cusanus-Deutung Ernst Cassirers, der Entwicklungsphasen in der cusanischen Lehre annimmt und der glaubt, insgesamt stehe in Cusanus' frühen Werken stärker die Transzendenz Gottes, in seinen späteren Schriften jedoch der Eigenwert des geistig produktiven Subjekts im Vordergrund des Interesses[27]. Heinz Heim-

[23] Ebd. n. 63 (ed. *Pfeiffer* 45) bzw. n. 68,1–6 (ed. *Hopkins* 196).

[24] Ebd. n. 66 (n. *Pfeiffer* 47) bzw. n. 70,10–11 (ed. *Hopkins* 198).

[25] Vgl. die hiervon abweichende Darstellung bei *Schulz,* Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 22 („Daß Gott als Schatten mit mir mitgeht, ... gründet ... darin, daß ich das versichtbarende Abbild des wahren Urbildes bin").

[26] Ebd. 30f.; schon *H. Heimsoeth,* Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922, Nachdr. der 3. Aufl. Stuttgart 1958: [8]Darmstadt 1987, 149f., war der Ansicht, im cusanischen Denken werde „die Gottheit selbst ... wesenhaft charakterisiert durch die ewige ... Lebendigkeit", so daß sie primär „absolute Bewegung" sei (einschränkend wird hinzugefügt: „wenn sie auch oft als absolute Ruhe bezeichnet wird"); vgl. ferner *Fräntzki* (s.o. Anm. 8) 23f., 26f., 28f., 30ff., 38, 91, 135 u.ö.; *S. Dangelmayr,* Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Meisenheim am Glan 1969, 308. – Vgl. hingegen Cusanus selbst, etwa *De docta ign.* II 10 n. 155 (h I 98,28–99,1), II 3 n. 106 (69,22–70,4) und I 23 n. 72–73 (47,10–23): ... quies maxima, in qua omnis motus quies est ... Et quia ipse est entitas omnis esse et omnis motus est ad esse, igitur quies motus est ipse, qui est finis motus, scilicet forma et actus essendi); *De coni.* I 6 n. 23,9–15 (h II 30), II 13 n. 134,15–18 (131), II 14 n. 145 (146), II 16 n. 167,22 (169); *De fil.* 2 n. 61,9 (h IV 46) und 63,1–2 (47); vgl. auch Ps. Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I 5 (593c), IV 10 (705c-708a) und IX 9 (916c-d), vgl. *R. Haubst,* Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (TThSt 4) 1952, 122; *ders.,* Streifzüge in die cusanische Theologie (Sonderbeitrag 1 zur BCG) 1991, 198 und 219f.; *H. Schnarr,* Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues (BCG, Bd. 5) 1973, 38; zur cusanischen Grundauffassung, daß menschliches Streben nur im ewigen Leben selbst als in seiner Unsterblichkeit und in der Weisheit selbst als in der Erfüllung seines Erkenntnisdranges, d. h. einzig in der ‚quies divina' als solcher zur Ruhe gelangen kann, vgl. *Sermo* XXII (h XVI 352) n. 33,5–16; *De sap.* I n. 18 (h [2]V 37–40); vgl. auerßdem *De vis.* 19 n. 85 (ed. Hopkins 222: n. 86,7–8); vgl. *K. Kremer,* Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: MFCG 20 (1992) 105–141, bes. 121ff.

[27] Vgl. *E. Cassirer,* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1. Bd., Berlin 1906, Nachdr. der 3. Aufl. 1922: Darmstadt 1974, 21, 36, 45 und 54f., bes. 23f.:

soeth hat die von Cassirer eingeschlagene Auslegungsrichtung in seiner Cusanus-Interpretation fortgeführt, indem er als grundlegende cusanische Intention eine allmähliche Überwindung der Theozentrik und der axiologischen Stufungen (insbes. zwischen Gott und Welt bzw. Mensch) sowie, damit einhergehend, eine hohe Wertschätzung des Individuums aufgrund des unabschließbaren menschlichen Erkenntnisstrebens angibt[28]. Auch Joachim Ritter ist demselben Auslegungsmuster verpflichtet, wenn er in seiner Cusanus-Interpretation die Ersetzung hierarchischer Ordnung durch eine rationale Seinserkenntnis und durch die „Bindung des Seins an die Vermittlung der ‚Subjektivität'" für maßgeblich hält[29]. Die Cusanus-Auslegungen Cassirers, Heimsoeths und Ritters werden von Maurice de Gandillac gewissermaßen auf die Spitze getrieben, insofern er der Auffassung ist, das cusanische Philosophieren basiere auf einer universalen, sowohl die Realität als auch die Erkenntnis konstituierenden Methode,

---

„Je weiter die Entwicklung von Cusas Philosophie fortschreitet, umso deutlicher tritt neben dem Bestreben, das göttliche Sein in seiner unvermischten Reinheit festzuhalten, die Tendenz hervor, das Einzelwesen in seinem Eigenwerte zu begreifen und in seiner endlichen Besonderheit zu behaupten"; vgl. auch *ders.*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Nachdr. der 1. Aufl., Leipzig und Berlin 1928: ²Darmstadt 1963, 19ff., bes. 37f.; dazu, daß seine „Stellung zum *Erkenntnisproblem* ... Cusanus als den ersten modernen Denker" charakterisiere, vgl. ebd. 10f. (vgl. auch 43 und 52f.); im ‚docta-ignorantia'-Prinzip sei die – auf der „Selbstbewegung des Geistes" basierende – positive Forderung nach einem unbeendbaren Erkenntnisstreben grundgelegt (ebd. 14f.; vgl. Das Erkenntnisproblem ... 26ff. und 43). Zustimmung erfährt Cassirers Cusanus-Sicht von *E. Hoffmann*, Das Universum des Nikolaus von Cues (Cusanus-Studien I. SHAW.PH, Jg., 1929/30, Abh. 3) 1930, 38ff.; vgl. insgesamt auch *Jacobi*, Die Methode ... (s.o. Anm. 4) 26ff.: „In seiner ersten ‚metaphysischen' Epoche, so interpretiert Cassirer, behauptet der Cusaner die Transzendenz und damit die Unwißbarkeit des Absoluten. Diese Epoche werde aber durch eine zweite ‚reife' Epoche überwunden, in welcher Cusanus sich korrigiere und in welcher ihm der ‚Fortschritt' zu einer Immanenzphilosophie gelinge. Der Philosoph trachte nun, ‚das Absolute ... in der geschaffenen Welt selbst zu ergreifen und festzuhalten'"; Cassirer verfalle bei diesem Versuch, „im chronologischen Werdeprozeß der cusanischen Philosophie eine Entwicklung, besser: eine Wendung dieser Philosophie weg vom Transzendenzgedanken und hin zum Immanenzgedanken beobachten zu können", in den „Fehler" einer „Vereinseitigung" zweier Perspektiven, „indem er nun zwar nicht die Perspektive der Transzendenz, aber statt dessen die der Immanenz als die allein fruchtbare und richtige interpretiert". Cassirer ist nach dem Urteil *H.-G. Gadamers* daran gelegen, „die Vorgeschichte des Neukantianismus ... bis ins hohe Mittelalter hinein zu verlängern" (Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart, in: *ders.*, Kleine Schriften III, Tübingen 1972, 81).

[28] Vgl. Heimsoeth, Die sechs großen Themen ... 40f., 52f. und 184ff.; *ders.*, Metaphysik der Neuzeit, 1929, 10ff. und 14–16.

[29] Vgl. *Ritter*, Die Stellung ... (s.o. Anm. 7) 122f., 141, 145f. (Zitat 146); Ritter spricht in bezug auf die cusanische Philosophie von einer „grundsätzlichen Umkehrung der überlieferten, von der Antike her wirksamen Deutung der Beziehung Sein-Denken" (145); zur These von der Priorität des Erkenntnisaktes vor dem Erkenntnisinhalt vgl. *ders.*, Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig, Berlin 1927, 108f.: „Der erkennende Geist ist nicht mehr nur ein Instrument der Erkenntnis, sondern wird für das Erkennen wichtiger als das Erkannte ... die Unvollendbarkeit des Erkenntnisweges hat hier nicht resignative, sondern positive Bedeutung"; zur Cusanus-Auslegung Ritters vgl. auch *J. Stallmach*, Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, in: MFCG 4 (1964) 341, und *Herold*, Menschliche Perspektive ... (s.o. Anm. 3) 6: „Der Begriff des Seins wird problematisch, während die Erkenntnis zentrales Thema wird"; wie Cassirers so gelte auch Ritters Aufmerksamkeit „vorwiegend dem Verhältnis des erkennenden Ich zum Gegenstand der Erkenntnis"; allerdings, das gibt Herold mit Recht zu bedenken, werde „sowohl bei Ritter wie bei Cassirer deutlich, daß ein rein erkenntnistheoretischer Ansatz ... dem Denken des Cusanus nicht angemessen ist" (ebd. Anm. 32).

derzufolge anstelle eines Systems der transzendenten Substanz die Immanenz des unbestimmten Ganzen im unendlichen synthetischen Bewußtseinsakt trete[30]. Es ließe sich zeigen, daß neben den hier kurz skizzierten Interpretationsansätzen auch die Cusanus-Deutungen von Michael Seidlmayer[31], Karl Otto Apel[32], Erwin Metzke[33], Heinrich Rombach[34], Klaus Jacobi[35], Norbert Henke[36], Siegfried Dangelmayr[37], Willi Schwarz[38],

---

[30] Vgl. *M. de Gandillac,* Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung (Original: La philosophie de Nicolas de Cues, Paris 1942), übers. v. *K. Fleischmann,* Düsseldorf 1953, 58, 124, 128, 151, 202f., 212, 217, 228, 237; vgl. auch *G. Gawlick,* Neue Texte und Deutungen zu Nikolaus von Kues, Teil 2, in: PhR 10 (1962) 103f.; *Jacobi,* Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 68f.

[31] Vgl. *Seidlmayer,* Nikolaus von Kues und der Humanismus (s. o. Anm. 11) 27f. und 33.

[32] Vgl. *K. O. Apel,* Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte), in: ABG 1 (1955) 146ff.; vgl. auch *ders.,* Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues, in: ebd. 218f.

[33] Vgl. *E. Metzke,* Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie, in: KantSt 48 (1956/57) 224; entspricht: *ders.,* Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. v. *K. Gründer,* Witten 1961, 250, mit der These, daß „das Absolute nicht mehr als Seiendes, auch nicht als höchstes ... Seiendes, sondern schlechthin als Subjekt gedacht wird ... Gottes Sein ist der sich selbst bestimmende Vollzug des Sichselbstmanifestierens, Sichselbstentäußerns, Sichselbstentfaltens".

[34] Vgl. *H. Rombach,* Substanz, System, Struktur I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg, München 1965, 150f., 155f., 159, 169f., 175ff., 211–217; *ders.,* Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1961, 40ff.; vgl. die zustimmenden Äußerungen zu Rombachs Thesen von *Jacobi,* Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 16ff., 292ff., 298ff., bes. 17, 227 und 295.

[35] Vgl. *Jacobi,* Die Methode ... 13, 42f., 79ff. und bes. 233f.; *ders.,* Ontologie aus dem Geist „belehrten Nichtwissens", in: *ders.* (Hg.), Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg, München 1979, 30f. und 48–50; Jacobis methodologischer Position einfachhin angeschlossen hat sich *Fräntzki* (s. o. Anm. 8) 1ff. und 16ff.; uneingeschränktes Lob hat Jacobis Dissertation von *L. u. R. Steiger* in: PhR 19 (1972) 55, erfahren; berechtigterweise kritisch zu Jacobi hingegen *M. Alvarez-Gómez* in: MFCG 15 (1982) 158, und ausführlich in: MFCG 8 (1970) 255–266, bes. 262f.: Jacobis Deutung der Aussage ‚sis tu tuus et ego ero tuus' (aus *De vis.,* 7. Kap.), die Jacobi „beinahe im Sinne einer absoluten Verselbständigung des Menschen" verstehe, sei eine „gewaltsame Verengung" einer unberechtigterweise gegen die Mystik vorgetragenen Kritik; Jacobi habe Cuasnus' Aussage eindeutig als eine „radikale Absetzung von der Tradition" fehlgedeutet und er habe, „weil er die Tradition auf jeden Fall hinter sich lassen will", „den Gedanken der Transzendenz kaum berücksichtigt" (zu: Die Methode ... 182f.); Jacobis These von der Einheit einer ‚Identitäts-, und ‚Differenzontologie' in einer ‚Funktionalontologie' wird als der cusanischen Philosophie „rein äußerlich" bleibend zurückgewiesen durch *D. Pätzold,* Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, Köln 1981, 97 Anm. 48; grundsätzliche Kritik an der Behauptung, Cusanus' ‚quodlibet in quolibet'-Lehre sei als ‚Funktionalismus' auszulegen, übt *J. Hopkins,* Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction, Minneapolis 1983, 59–95.

[36] Zu *N. Henkes,* Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues (BCG, Bd. 3) 1969, transzendentalphilosophischer Cusanus-Deutung („Rückbeziehung" alles Seins und Erkennbaren „auf die Subjektivität", so 61; vgl. auch 37f., 57, 60, 86, 105, 107, 110f., 114–122) siehe *H. Benz,* Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (BCG, Bd. 13) 1998, 318ff.

[37] Vgl. *Dangelmayr* (s. o. Anm. 26) 1ff., 296, 308 u. ö.; Kritik an Dangelmayrs Grundthese üben *J. Stallmach,* Rezension in: MFCG 8 (1970) 245, und *Herold,* Menschliche Perspektive ... (s. o. Anm. 3) 7f.

[38] Vgl. *W. Schwarz,* Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues, Leiden 1970, 27, 79f., 158f., 180f., bes. 248f. und 238 (die vom Denken zu leistende Seinsvermittlung sei darzustellen in einer „Transzendentalonotologie ..., weil Sein nur über die Subjektivität zu Seiendem wird"); kritisch zu Schwarz äußern sich *L. u. R. Steiger* in: PhR 21 (1975) 252 und 255; vgl. auch *Herold,* Menschliche Perspektive ... (s. o. Anm. 3) 81f.

Karl Meurer[39], Ekkehard Fräntzki[40], Peter Kampits[41], Mariano Alvarez-Gómez[42], Michael Stadler[43], Fritz Nagel[44], Kurt Flasch[45], Christoph Rie-

---

[39] Vgl. *K. Meurer,* Die Gotteslehre des Nikolaus von Kues in ihren philosophischen Konsequenzen, Bonn 1970/71, 30: „Der Wert des Geschaffenen liegt in seiner individuellen Besonderheit und nicht mehr in seinem Stellenwert in einem Ordnungssystem" (vgl. 22f.: Es gibt keinen Grund mehr, von minderwertigem Seienden zu sprechen, weil ja alles und jedes gleichursprünglich von Gott geschaffen ist").

[40] Vgl. *Fräntzki* (s.o. Anm. 8) durchgängig, insbes. 24ff., 31f., 38, 79ff., 87, 91, 165–171; kritisch zu Fräntzki: *M. Alvarez-Gómez,* Rezension in: PhR 22 (1976) 69; *Herold,* Menschliche Perspektive … (s.o. Anm. 3) 8f.; *W. Hoye,* Rezension in: MFCG 10 (1973) 253; *M. Thomas,* Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), (BCG, Bd. 12) 1996, 41, ist der Auffassung, inzwischen habe sich eine subjektivitäts- und bewußtseinsphilosophisch orientierte Deutungsweise „in der Cusanusforschung etabliert" (daran sei Kritik notwendig; vgl. 103); näher im einzelnen ausgeführt habe ich die Interpretationsansätze Cassirers, Heimsoeths, Ritters, de Gandillacs, Seidlmayers, Apels, Rombachs, Jacobis, Dangelmayrs und Fräntzkis in meiner Habilitationsschrift (s.o. Anm. 36) Teil 1, §§ 3–7 und 11–14,

[41] Vgl. *P. Kampits,* Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus, in: ZPhF 30 (1976) 32ff. (m. Anm. 4, 6 und 7), 42 Anm. 31, 46ff. (m. Anm. 43–45, 47–49), der sich der Interpretation von Rombach und Jacobi anschließt; vgl. bes. 46f. (Cusanus setze „die Relation an jene Stelle, die im scholastisch-aristotelischen Philosophieren durch die Substanz eingenommen worden war"); die Spannung zwischen Selbst-Sein und Abkünftigkeit des Individuums kommt deutlich in Kampits' Formulierung zum Ausdruck: die Besonderheit des cusanischen ‚Relationen-Denkens' liege in einer „Wahrung der Eigenständigkeit des Einzelnen, nicht weil es substantiell in sich ruht, sondern gerade weil es aus und in der Beziehung sein eigentliches Sein hat" (46).

[42] Vgl. *M. Alvarez-Gómez,* Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis, in: MFCG 13 (1978) 161ff. (es gehe „bei der menschlichen Erkenntnis … nicht um eine Assimilation, sondern um eine Rekonstruktion der Wirklichkeit", deren „Erkennen den Gegenstand nicht einfach wiedergibt, sondern entstehen läßt … Wir haben es eigentlich mit einer konstituierenden … Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand zu tun"); es gilt demgegenüber zu beachten, daß nach *De mente* 9 n. 117,6–8 (h ^{2}V 127 c. adn) etwa Steine und Hölzer ihr sicheres Maß und die sie bestimmenden Grenzen (termini) unabhängig von unserem Geist haben (praeter mentem nostram, sed ex mente increata, a qua rerum omnis terminus descendit); vgl. auch *De mente* 6, z. B. n. 94, 10–11: pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligeni divinae mentis (h ^{2}V 140 c. adn.); Cusanus kennt in dem uns und unserem Sprachgebrauch geläufigen Sinne keinerlei ‚äußeren Objekte' oder ‚Dinge'; vielmehr sagt er klar und bestimmt: die Dinge – das ist ihre Zahl bzw. die Zahl ist gleichbedeutend mit den gezählten Dingen, z. B. *De mente* 6 n. 96,14–17: non est aliud numerus quam res numeratae … numerus rerum res sunt (h ^{2}V 144–145 c. adn.); vgl. den Diskussionsbeitrag von *K. Kremer* in MFCG 14 (1980) 42, und *J. Stallmach,* Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, in: MFCG 4 (1964) 349 Anm. 8.

[43] Vgl. *M. Stadler,* Zum Begriff der ‚mensuratio' bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre, in: Mensura – Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter, hg. v. *A. Zimmermann* (MM, Bd. 16/1) 1983, 123f.: Cusanus denke den Geist „nicht mehr als Substanz", sondern „Geist ist aufgefaßt als die Erkenntnisbewegung selbst, der Geist *ist* Akt. Es ist der Gedanke der Subjektivität, der hier bereits deutlich erkennbar wird [unter Berufung auf Fräntzki und Schulz] … die Welt des Gemessenen … ist nicht mehr die Welt substanzhaft gedachter Dinglichkeit, sondern Bestimmtheit in bloßer Relationalität … Als Akt ist Denken fortlaufende Bewegung, Veränderung … Die Annahme gegenseitiger relationaler Bestimmtheit aller Akte vermag eine durchgehende Identität vieler Aktmomente zu sichern und so die Einheit des Bewußtseins zu gewährleisten. Das Verständnis des Denkens als Akt erfordert so eine Kategorialität der Bewegung. In der Relation scheint Cusanus jene Kategorie gefunden zu haben, innerhalb der sich Bewegung und Veränderung fassen lassen"; ferner 127 (Cusanus verstehe göttliches wie menschliches Erkennen als ein „Offenlegen der Strukturmomente endlicher und unendlicher Subjektivität"); *ders.,* Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens, München 1983, mit der These vom „direkten Hervorbringen der Gegenstände" durch den ‚gegenstandskonstituierenden' menschlichen Geist (vgl. 47 und 49), vom „Schaffen von Vielheit gemäß der Eigenstruktur des Denkens" (44; vgl. auch 54f.: der menschliche „freie Entwurf der Gestalten" schaffe allererst die „Strukturen der Wirklichkeit"); nur die endlich-beschränkte Perspektive menschlicher Sichtnahme sei für Vielheit, Begrenzung, Unvoll-

del[46], Burkhard Mojsisch[47], Norbert Winkler[48] und anderen Forschern von

kommenheit etc. verantwortlich; vgl. ferner 45 („‚Gegenstand' menschlichen Erkennens" sei „eine ‚unendliche Wirklichkeit'. Sämtliche Erscheinungsweisen dieser Wirklichkeit sind allein durch den Zugriff des Erkennens bedingt"), 49 („Menschliches Erkennen wird so selbst in radikaler Weise zum schaffenden Hervorbringen ... Die Differenziertheit ist Schöpfung des Menschen, Produkt seiner begreifenden Tätigkeit"), 54f. (für Cusanus sei „die von Gott geschaffene unendliche Wirklichkeit unstrukturiert, undinglich, gegenstandslos") und 56 (die Welt sei nur „Strukturmoment der infiniten Subjektivität").

[44] Vgl. *F. Nagel,* Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenchaften (BCG, Bd. 9) 1984, bes. 1ff., 6ff. und 21ff., 164, 178–181 (unter ausdrücklichem Anschluß an die Arbeiten Cassirers und Rombachs).

[45] *K. Flasch,* Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 183ff., hat den Versuch unternommen, wenn auch nicht das Endliche selbst, so zumindest doch das endliche Denken aufgrund seines Bezogenseins auf individuell Unbegrenztes zu ‚verunendlichen'; im Blick auf die von Cusanus' zeitgenössischem Gegner Johannes Wenck formulierte Kritik an gewissen cusanischen Lehren spricht Flasch von einem „Gegensatz zwischen einem Denken, das durch Gattungen und Arten das Unendliche begrenzte, und einer offenen Individualitäts- und Unendlichkeitsphilosophie" (183); das cusanische Wissen habe sich nicht mit Definition von Gattung oder Art beruhigt, sondern „wußte sich als grenzenlos. Denn es bezog sich jetzt auf die Fülle der Individuen" (187); im Bannkreis der subjektivitätsphilosophisch geprägten Interpretationsansätze Cassirers, Heimsoeths, Ritters, de Gandillacs u. a. stehen *K. Flaschs* Ausführungen in ‚Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung' (SPAMP, Bd. 7) Leiden 1973, 160: bereits in *De docta ign.* sei „die menschliche Denkweise in die Bestimmung des Maximum eingegangen, und Cusanus weiß das auch", da „er weiß, daß er es als Maximum menschlichen Denkens [sic!] oder auch als Maximum über dem menschlichen Denken, jedenfalls immer nur mit Bezug auf dieses bestimmen kann".

[46] *Chr. Riedel,* Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes, Darmstadt 1989, der sich zur Aufgabe gesetzt hat, „die Geschichte der Individuation" und des „Subjektaktes zu rekonstruieren" (3), kommt in bezug auf die cusanische Philosophie zu dem Ergebnis, durch das Prinzip der ‚coincidentia oppositorum' habe Cusanus „die reflexionstheoretischen Voraussetzungen für den neuen Begriff der geistigen Zentriertheit des Menschen", d. h. für den „Begriff des Subjekts", der menschlichen „Selbstbestimmung" und der „Kreativität des einzelnen" geschaffen (54f.).

[47] Vgl. *B. Mojsisch,* Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, hg. v. *B. Mojsisch* und *O. Pluta,* Bd. II, Amsterdam, Philadelphia 1991, 689f., der behauptet, bei Cusanus diene „das philosophische Instrumentarium" lediglich „dem Selbstzweck, die dynamische Strukturiertheit des Geistes aufzuzeigen", und im cusanischen Denken fungiere die absolute Einheit in erster Linie als „Garant der Prozessialität aller mentalen Einheit"; auch mit diesen Thesen wird letztlich die zentrale Bedeutung des Geistvollzuges und des endlichen Subjekts in Cusanus' Philosophie betont; ähnlich bereits die Stellungnahmen von *K. Jaspers,* Nikolaus Cusanus, München 1964, 29ff., 35, 37, 52, 105, 263f. (in der cusanischen Forderung nach Unabschließbarkeit und Unerfüllbarkeit des Erkenntnisweges zeige sich die Relevanz der Offenheit und schöpferischen Subjektivität für die spekulative Methodik am deutlichsten).

[48] Vgl. *N. Winkler,* Amphibolien des cusanischen All-Einheitsdenkens – Zwischen Restitution der Metaphysik und Aufbruch in die Dialektik (Zur Problemstruktur eines durch Koinzidenz begründeten platonischen Monismus), in: Historia Philosophiae Medii Aevi ... (s.o. Anm. 47) 1065–1082; einerseits meint Winkler zwar, Cusanus habe „einen eigenständigen Syntheseversuch dahingehend unternommen, daß er im Angesicht der nominalistischen Herausforderung einen *Platonismus* zu entwickeln trachtet, der mehr Platz für die *Eigenständigkeit des Einzelnen* bietet" (1066); andererseits werde jedoch in Cusanus' grundlegender Konzeption eines „radikalen Monismus" (1068; vgl. auch 1070) „nur *ein* selbständiges Wirkliches" anerkannt und „das Endliche als unselbständige Funktion des Absoluten" betrachtet, da „ein radikal selbständiges Endliches den Monismusgedanken zerstörte" (1070f.); trotzdem werde das Absolute so „in den Einzelnen immanent" gesetzt, daß „das Einzelne zugleich Repräsentant des Ganzen" und „Negation ... Allbezug" sei (1071f.); insgesamt aber habe Cusanus, „bedingt durch die dominierende Rolle seiner Ganzheitssicht, zu wirklichen Individualitäten nicht fortkommen können", so daß insofern

Vorgaben neuzeitlicher Subjektivitäts- und Bewußtseinsphilosophie abhängig und aufgrund dessen von einer im einzelnen zwar jeweils anders gewichteten, im prinzipiellen Ansatz aber durchaus gemeinsamen Auslegungstendenz bestimmt sind.

Im Gegenzug zu den genannten, in kritischer Absicht zusammengestellten Zeugnissen für die m. E. immer noch vorherrschende Interpretationstendenz soll in Abschnitt IV und V auf der Grundlage einer Auslegung des Kapitels 4 von *De visione Dei* und im Anschluß an *De docta ignorantia* I 6 verdeutlicht werden, daß die von einer Vielzahl von Interpreten angenommene, fundamentale Bedeutung des Individualitäts- und Subjektivitätsbegriffs für Cusanus' Philosophie in ihrer Ganzheit – wenigstens in der vielfach behaupteten Intensität und Reichweite – nicht zutreffend sein kann.

III

Was die Beurteilung des Stellenwertes, der dem menschlichen Individuum innerhalb von Cusanus' Denken eingeräumt wird, anbelangt, so lautet die entscheidende Frage, die sich im Hinblick auf das cusanische Individualitätsverständnis stellt: Wird der einzelne Mensch primär in seiner Eigentümlichkeit und Besonderheit als ein Wesen, dem es vornehmlich um Beachtung seiner selbst geht, als ein in sich zentriertes, unabhängig-isoliertes Seiendes gedacht oder soll er sich – wobei die Möglichkeit eines In-Angriff-Nehmens dieser Aufgabe Freiheit und Selbstverantwortung impliziert – von seinem Ursprung her zu verstehen und sein Leben auf diesen hin auszurichten versuchen?[49] Für eine der cusanischen Position adäquate

---

„die Aufwertung des Einzelnen innerhalb des monistischen Grundkonzepts nur in dieser widersprüchlichen und eng begrenzten Form geschehen kann, gleichwohl aber innerhalb des bisherigen platonischen Denkens einen Fortschritt markiert" (1074f.); Winkler schwankt offenkundig zwischen der Annahme einer totalen Immanenz des Absoluten im Individuellen und der damit unvereinbaren Beobachtung, daß das Individuum eine „unselbständige Funktion des Absoluten" sei; beide Thesen werden in der hier behaupteten Zuspitzung keineswegs der cusanischen Konzeption gerecht.

[49] Die skizzierte Alternative ist nicht dadurch umgehbar, daß das einzelne als in Funktionszusammenhänge eingebunden betrachtet und solchermaßen sein Sein gänzlich aufzulösen versucht wird; siehe zu dieser von Rombach und Jacobi vertretenen Cusanus-Deutung *Benz* (s. o. Anm. 36) Teil 1, § 11; vgl. zur oben aufgeworfenen Problematik auch *M. Alvarez-Gómez*, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues, München, Salzburg 1968, 15 (bei Cusanus stehe in Kontrast zueinander: „einmal die absolute, allumfassende Wirklichkeit des Unendlichen, zum anderen die Eigenständigkeit des Endlichen"), 83 („das Sein des Geschöpfes" sei „letztlich Gott selbst"), 136 (die ‚explicatio' besage, daß Gott in den Dingen „alles ist, was die Dinge selbst sind"), 218 und bes. 122: die ‚imparticipabilitas unius' sei „der Grund, warum die Teilhabe eine wesentliche Abhängigkeit vom Unendlichen und zugleich eine wesentliche Hinordnung zu ihm bedeutet, so daß die Dinge dabei eine eigene Individualität besitzen"; *E. Fräntzki* kritisiert in seiner Rezension: MFCG 7 (1969) 179, daß Alvarez-Gómez (die erst von Heidegger her zu verstehende) „Unterschiedenheit von Sein und Seiendem, von Unendlich und Endlich im cusanischen Sinne nicht gedacht" habe; vgl. ferner *de Gandillac* (s. o. Anm. 30) 425 (die ‚singularitas' sei „nur ein ‚Standpunkt' unter vielen anderen zur geistigen Erfassung … des Fort- und Rückschreitens"), 427 (das einzelne als reines Erzeugnis unseres Denkens), 432 (das Individuum als ein „willkürlich abgesonderter Richtungspunkt"), so auch: 440, 442f., 447, 450, 475; anders: ebd. 423 (das Individuum sei „Ergebnis eines konstruktiven Vorgehens"), 429f. (die Einheit eines

Beantwortung dieser Frage ist ausschlaggebend, daß Cusanus' Interesse zweifelsohne nicht etwa der Endlichkeit des Endlichen als solcher gilt, sondern vielmehr dem Unendlichen und der Möglichkeit einer Bezugnahme des Menschen auf Gott[50]. Daß die Richtung des cusanischen Denkens insgesamt vom Vielen-Individuellen zum Einen-Über-Individuellen verläuft, entspricht einem konsequenten Anknüpfen an den neuplatonischen Aufstiegsgedanken[51]. Problematisch ist in diesem Kontext, wie in der Cusanus-

besonderen Aktes), 424 (die Vollendung der ‚complicatio'), 425 (seine Stellung sei „in gewissem Sinne analog sogar zur Stellung Gottes"), 437 (es sei actu göttlich), 438f. Anm. 67 (unmittelbarer Ausdruck Gottes).

[50] Dafür votiert mit Nachdruck *U. Offermann,* Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift „De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues (BGPhThMA, NF Bd. 33) 1991, 96ff. (unumkehrbares Verhältnis, demzufolge nur ein Bezug der Kreatur auf Gott, nicht jedoch ein Bezogensein des Unendlichen zum Endlichen gegeben ist) und 129: des Geschöpfes „Verschiedenheit von Gott liegt in seiner Bedürftigkeit begründet, in der Tatsache, daß es selbst nicht alles ist, was es sein kann. Das einzelne Geschöpf wird konstituiert durch seinen Bezug zu Gott ..., obwohl es von Gott in seiner Individualität gewollt wird. Diese Individualität hat es nicht als In-sich-Ständigkeit, sondern in einer konstitutiven Bezüglichkeit"; vgl. außerdem *F. N. Caminiti,* Nikolaus von Kues und Bonaventura, in: MFCG 4 (1964) 137f.; anstelle der modern-elegant klingenden Formulierung ‚konstitutive Bezüglichkeit' (bzw. Relationalität), die doch offenbar ein Gegründetsein im absoluten Grund impliziert, wäre allerdings der eindeutigere Begriff der totalen Dependenz sachgemäßer, dem cusanischen Denken angemessener; vgl. auch *Kampits* (s.o. Anm. 41) 33 (der Mensch wird bei Cusanus „nicht in Bezüglichkeit auf sich selber gesehen, sondern ist in seinem Wesen aus der Relation zum persönlichen Schöpfergott gedacht"), 36f., 46 und 48ff., bes. 50 (der Mensch werde „als konkret-einmalige Person" aus seiner „Beziehung zu Gott begriffen"); *N. Herold,* Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild" in der Cusanischen Schrift „De visione Dei", in: Wahrheit und Begründung, hg. v. *V. Gerhardt* und *N. Herold,* Würzburg 1985, 90f.: Cusanus betone „den Prozeßcharakter der Wahrheitssuche ... auf ein Ziel hin, das als das ‚eigentliche Selbst' vorausliegt. Cusanus plädiert für die Selbstannahme des Individuums, er spricht ihm aber *nicht im eigentlichen modernen Sinne Selbständigkeit* zu" (m. Anm. 70: Verweis auf Cusanus-Texte I 6: Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten, hg. v. *J. Koch* u. *H. Teske* (SHAW.PH, Jg. 1938/39, Abh. 4, 1940, 54,22 und 60,9).

[51] Vgl. *Beierwaltes,* Identität und Differenz ... (s.o. Anm. 16) 107f. (‚epistrophe' des Vielheitlichen zum Einen und ‚prohodos' von diesem zu jenem als ‚ascensus' und ‚descensus' in der cusanischen Philosophie); *J. Stallmach,* Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (Sonderbeitrag 2 zur BCG) 1989, 88f.: offenkundig steht „zunächst und mit allem Gewicht das Endliche, das Viele mit all seiner Andersheit und Gegensätzlichkeit voll im Blickfeld", und zwar hinsichtlich seiner Zielgerichtetheit auf das Eine-Unendliche, womit es sich „bei Cusanus also um eine Bewegung des Aufstiegs und Überstiegs" handelt; zum Angelegtsein des menschlichen Geistes auf den Aufstieg zu Gott vgl. Platon, *Symp.* 211 C 3; Plotin, I 6 [1] 1,20; VI 7 [38] 36,8; Bonaventura, *Breviloquium* II 12, V 230a (quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est deus), vgl. auch Boethius, *De cons. phil.* I 1,4 und III m. 9,22 sqq., und dazu *J. Gruber,* Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae (TK, Bd. 9) Berlin, New York 1978, 63–65 und 285f.; zu ‚anagoge' unter philosophischem und ästhetischem Aspekt bei Plotin vgl. *W. Beierwaltes,* Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, 14f. und 91ff.; vgl. auch *H. Benz,* ‚Materie' und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburger Wiss. Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 85) Würzburg 1990, 261ff.; zu ‚ascensus' bei Cusanus vgl. etwa *De sap.* I n. 11,5–7 (Et dulce est omnis spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibile continue ascendere. Nam hoc est continue felicius vivere: ad vitam ascendere), *Sermo* CIV (98 sec. Koch; p II 1 fol. 74^{r},28–32), *Sermo* CLXIX (162 sec. Koch; p II 1 fol. 89^{v},24–27: Deinde intellectus intelligens se vivam imaginem a deo potentiam se ipsum magis assimilandi exemplari suo et sic continue plus accendendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat), *De quaer.* 1 n. 19,12–14 (h IV 15), n. 27–29 (19–21), *De fil.* 2 n. 60,3–61,9 (h IV 45–46), 4 n 76,8–10 (56), *De gen.* 1 n. 149,15–18 (h IV

Forschung die beiden ‚Pole' Vielheit und Einheit gewichtet werden, insbesondere welche Bedeutung dem menschlichen Subjekt als solchem und welche Rolle ihm in der Relation des Individuellen zum Absoluten beigemessen wird[52].

Hans Blumenberg hat in dieser Hinsicht wohl klarer gesehen als viele andere Cusanus-Forscher, wenn er auf die Frage, ob der Mensch bei Cusanus bereits im neuzeitlichen Sinne (bzw. darauf vorausweisend) als schöpferisches Individuum bestimmt werde, antwortet, die Schöpferkraft des Geistes sei im cusanischen Denken „aufgefangen durch das Bedürfnis der Angemessenheit des menschlichen Entwurfs an die göttliche Schöpfung"[53]. Cusanus kenne noch nicht (die von Späteren erst ergriffene) „Möglichkeit der Autonomisierung" der drei ‚Unendlichkeiten' (deus, mundus, mens), vielmehr sei für die Wertschätzung des menschlichen Geistes sein funda-

---

109: Schöpfung als ‚assimilatio entitatis absolutae' ist eine „gewisse Koinzidenz" von ‚descensus' und ‚ascensus'), 4 n. 168,12–16 (120): anhand eines Gleichnisses vermögen wir „der schönsten Odnung der Dinge innezuwerden (intueri), d. h. wie das Körperliche der wahrnehmbaren Unterscheidung wegen (corporalia ob sensibilem discretionem), die wahrnehmbare Unterscheidung der verstandhaften wegen (ob rationalem), die verstandhafte der vernunfthaften wegen (ob intellectualem) und die vernunfthafte der wahren Ursache, welche die Schöpferin der Allheiten ist, wegen ist (ob veram causam, quae est universorum creatrix); vgl. *J. Stallmach,* Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coniecturis und De quaerendo deum, in: MFCG 11 (1975) 94–97 und 103; *ders.,* Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik, hg. v. *N. Fischer,* Bonn 1982, 21–24 und 31; *Haubst,* Streifzüge ... (s. o. Anm. 26) 95, 251 und 349 f.; *G. von Bredow,* Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463), hg. u. im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erl., Cusanus-Texte IV 3 (SHAW.PH, Jg. 1955, Abh. 2) 1955, 68 ff.; *M. Feigl,* Vom incomprehensibiliter inquirere Gottes im 1. Buch von De docta ignorantia des Nikolaus von Cues, in: DT 22 (1944) 336 f.; *Th. van Velthoven,* Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977, 254 f.; *R. Weier,* Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (BCG, Bd. 2), 1965, 84 f.; *G. Gawlick,* Neue Texte und Deutungen zu Nikolaus von Kues, Teil 1, in: PhR 8 (1960) 201 f., hingegen möchte der cusanische Philosophie den Aufstiegsgedanken absprechen; vgl. insgesamt *Benz* (s. o. Anm. 36) Teil 2, Kap. 2., § 1., I-II sowie Kap. 3 § 1; Gottes ‚Abstieg' in die Welt durch sein ‚Wort' ist vom Menschen im Erkenntnisaufstieg (über ‚sensus, ratio, intellectus') quasi umzukehren, wie auch Eriugena lehrt: vgl. dazu *A. M. Haas,* Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer „dritten Welt", in: Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena; Vorträge des VII. Internat. Eriugena-Colloquiums, 26.–29. 7. 1989 Bad Homburg, hg. v. *W. Beierwaltes* (AHAW.PH, Jg. 1990, Abh. 3) 1990, 183 (vgl. auch 170 Anm. 9).

[52] Wenn *L. u. R. Steiger,* Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus (Literaturbericht), in: PhR 19 (1972) 73, die Frage der Endlichkeit als das die Cusanus-Forschung bewegende und bestimmende Interesse zu kennzeichnen versuchen („Die Cusanus-Forschung zielt heute hin auf die Problematik der Endlichkeit"; vgl. auch 63: die zentrale Frage, die sich im Anschluß an K. Jacobis Cusanus-Deutung stelle, sei, „wie weit das Endliche hier wirklich freigegeben wird, d. h. ..., ob denn diese Endlichkeit ablösbar ist von ihrem theologisch-metaphysischen Grund"), so wird damit das Grundanliegen der cusanischen Philosophie, das Erkenntnisstreben nach dem Einen-Absoluten, gewissermaßen ausgeblendet, unterschlagen und in seinem Richtungssinn geradezu auf den Kopf gestellt, das Ziel der Gotteserkenntnis einer Intention anheimgegeben, die dem cusanischen Denkansatz im Grunde nicht entspricht. Ähnliches gilt für *E. Fräntzki,* Rezension zu N. Herold (Menschliche Perspektive ...), in: MFCG 12 (1977) 172 („Die Aufgabe, vor die m. E. die Cusanus-Interpretation heute vor allem gestellt ist, liegt darin, die Problematik des Denkens der Subjektivität ... zu thematisieren").

[53] *H. Blumenberg,* Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von ‚Die Legitimität der Neuzeit' (1966), vierter Teil (stw 174), Frankfurt/M. 1976, [2]1982, 91.

mentales Begründet-Sein in (und sein Bezogen-Sein auf) Gott entscheidend. „Der Mensch ist groß, weil sein Gott groß ist."[54] Die Entdeckung des Individuellen sei unter philosophiegeschichtlichem Aspekt zwar im Spätmittelalter sozusagen fällig gewesen, aber nicht realisiert worden, sondern im spezifischen Sinne des Eigenwertes der Individualität erst der Neuzeit vorbehalten geblieben[55]. Denn in Cusanus' philosophischen Stellungnahmen zur Problematik der ‚singularitas'[56] besage „Individualität noch keinen inneren Wert", vielmehr begründe ihre Annahme nur die Notwendigkeit jener großen Zahl von Individuen, welche erforderlich sei, um die ‚complicatio' der Art vollständig auszudrücken, „gleichsam zu demonstrieren"[57].

---

[54] Ebd. 87f.; ähnlich *Herold,* Bild der Wahrheit ... (s.o. Anm. 50) 86: „Cusanus kann vom Menschen groß denken, weil er groß denkt von Gott, der ‚größer ist, als der Mensch zu denken vermag'" (nach Anselm von Canterbury, *Proslogion* 15).

[55] Vgl. *Blumenberg* (s.o. Anm. 53) 75 (in der „Entdeckung des Individuellen" sehe die Neuzeit „eine ihrer intimsten und authentischen Errungenschaften"); zu einer minuziösen, weitgehend berechtigten Kritik an Blumenbergs Thesen zur cusanischen Philosophie vgl. *Hopkins,* Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism (s.o. Anm. 15) 51–93; eine Entdeckung der Individualität wird vielfach philosophiegeschichtlich bereits früher als zur Renaissancezeit angesetzt: vgl. insbes. *C. Morris,* The Discovery of the Individual. 1050–1200, London 1972 (Morris sieht die Wurzeln der Herausbildung des Persönlichkeitsgedankens im spätantiken Denken und im Erbe der griechischen Philosophie), *ders.,* Individualism in Twelfth-Century Religion. Some further Reflections, in: JEH 31 (1980) 195–206, und kritisch zu Morris' These von der Entdeckung des Individuums im 12. Jh.: *C. W. Bynum,* Did the Twelfth Century discover the Individual? In: JEH 31 (1980) 1–17; vgl. auch *M.-D. Chenu,* L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale, Montréal, Paris 1969, 14f. und 31f. (Abälard sei der ‚erste Mensch der Neuzeit', da er das Individuum als unwiederholbare Originalität aufgefaßt habe), *dies.,* La théologie au douzième siècle, Paris 1957; *N. Greinacher,* Leidenschaft für die Welt. Was uns Albertus Magnus zu sagen hat, Zürich, Einsiedeln, Köln 1981, 23–30, bes. 23f. („Die neuzeitliche Subjektivität kommt durch Albert ins Spiel", da „er entschiedene Akzente zugunsten der Subjektivität und Individualität" setze); *J. B. Metz,* Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 59–64, bes. 60f. („Ein Begriff der individuellen Einmaligkeit tritt ans Licht ... Das Individuum ... gewinnt ... eine ursprüngliche Würde und unableitbare Einmaligkeit"), 111 („Wende von der Gegenständlichkeit zur Subjektivität") und 123 (Thomas sei „in einem tieferen Sinn zum ‚Vater neuzeitlichen Denkens'" geworden); grundsätzlich gegen die Annahme einer Entdeckung der Individualität im Sinne eines sich im Laufe der Geschichte geradlinig höher entwickelnden Fortschritts des Bewußtseins wenden sich mit erwägenswerten Gründen: *J.-C. Schmitt,* La découverte de l'individu, une fiction historiographique?, In: La fabrique, la figure de la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie, sous la direction de *P. Mengal* et *F. Parot,* Paris 1989, 213–236, und *A. J. Gurjewitsch,* Das Individuum im europäischen Mittelalter, aus dem Russischen übers. v. *E. Glier,* München 1994, 19f. und 30f.

[56] Etwa *De docta ign.* III 1 n. 188: nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est (h I 122,4–5); vgl. die Arbeiten von *G. von Bredow* zum Begriff der „singularitas", jetzt zusammengestellt in: *dies.,* Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. *H. Schnarr,* Münster/W. 1995, bes. 31–39: Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues (1964), 111–137: Die personale Existenz der Geistseele (1980), 217–231: Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung (1989); *Th. Leinkauf,* Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus, in: ABG 37 (1994) 180–211; *D. Thiel,* „Iterum signavi coniecturas". Individualitätsbegriff und Autorschaft bei Nikolaus von Kues, in: Individuum und Individualität im Mittelalter (MM, Bd. 24), hg. v. *J. A. Aertsen* und *A. Speer,* 1996, 770f.; *Benz* (s.o. Anm. 36), Einleitung und Teil 2, bes. Kap. 1 § 2–4; Kap. 3, § 4.

[57] *Blumenberg* (s.o. Anm. 53) 80 („Die Vielfalt als solche ist gerechtfertigt, nicht die Einzigkeit des Einzelnen"); vgl. auch *P. O. Kristeller,* Renaissance Thought and its Sources, ed. by *M. Mooney,* New York 1979, 203f., *Thiel* (s.o. Anm. 56) 770 und 774f., und *de Gandillac* (s.o. Anm. 30) 410 (das „Verschiedene bietet dem göttlichen Geiste die Gelegenheit, sich nach außen zu offenba-

Hier möchte ich allerdings Einspruch erheben und folgendes zu bedenken geben: Wer lediglich ein neuzeitliches Individualitätsverständnis als Maßstab an das cusanische Denken anlegt und dieses an jenem mißt, indem er nichts anderes tut, als mögliche Anhaltspunkte für den Eigenwert eines rein auf sich gestellten Individuums bei Cusanus ausfindig zu machen, der darf sich nicht wundern, wenn er bei seiner Suche enttäuscht wird[58]. Daß sich aber derartige Anhaltspunkte für ein vom Interpreten bereits vorausgesetztes Individualitätsdenken in der cusanischen Philosophie nicht finden lassen, ist m. E. nicht gleichbedeutend mit der weitreichenden Behauptung, für Cusanus besitze die Kategorie der Individualität in sich überhaupt ‚noch keinen Wert'.

Zwar ist die Beobachtung zutreffend, daß das jeweilige Sein, Gut-Sein, Gerecht-Sein, etc. – also die Fülle positiven Sein-Könnens des einzelnen – an die Entfaltungsmöglichkeiten der zugehörigen ‚species'gebunden ist und daß die Arten wiederum in Totalität auf die ‚essentia, bonitas, iustitia absoluta' verwiesen sind, aber das mindert nach cusanischem Verständnis nicht etwa den Eigenwert des Individuums, sondern es fordert die freie Entscheidung für die bestmögliche Weise des Selbst-Seins gerade heraus[59], indem es

---

ren"), 415 f. m. Anm. 125 (Übereinstimmung, Unterschiedenheit, Ordnung und Bestimmtheit des geschöpflich Vielheitlichen dienen dazu, daß „die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ... ‚das Unausdrückbare am besten zum Ausdruck bringt'", nach *Sermo* CLXX, 163 sec. Koch) und 418 (die Vielheit der ‚contractiones' sei im Hinblick auf die Entwicklung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit „eine positive Bedingung für Intelligibilität"); eigentlicher Sinn der ‚explicatio unius' in eine sich in Gegensätzen ‚äußernde' Vielheit ist allerdings – wie aus *De gen.* 1 n. 150–151 (h IV 109–110) hervorgeht – die größtmögliche Verdeutlichung der Unerreichbarkeit des Einen selbst; gegen *Flasch,* Einführung ... (s. o. Anm. 45) 184 („Nach Cusanus sollte das Wissen des Nicht-Wissens Einblicke gewinnen in die unendlichen Abstufungen zwischen Dingen und in deren individuelle Mannigfaltigkeit"), ist zu sagen: die ‚docta ignorantia' bezieht sich primär auf die von uns einzusehende Begrenztheit der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis und erst in Ableitung des kreatürlichen Seins von Gott auch auf das Wissen um die Unerfaßbarkeit der ‚quiditas rerum'.

[58] Vgl. auch *Gurjewitsch,* Das Individuum ... (s. o. Anm. 55) 20 (der Interpretationsansatz zahlreicher Forscher „orientiert sich an unserer Gegenwart ... ihre Aufmerksamkeit richtet sich auf den Menschen des Mittelalters nicht als solchen ..., sondern auf den Vorläufer des Menschen der Neuzeit und die Voraussetzungen für seine Entstehung"), 25 (auf der Suche nach der Individualität streben viele Forscher „nach der Entdeckung ihrer Züge in den Werken der Autoren aus Mittelalter und Renaissance ... Diese Untersuchungen sind werteorientiert, und die Vertreter dieser Forschungsrichtung werden nolens volens von der Vorstellung einer Individualität geleitet, wie sie sich im Europa der Neuzeit herausgebildet hat") und 30 („Allein schon der Terminus ‚Individualismus' in seinem heutigen Bedeutungsumfang mit vielen Nebenbedeutungen ist kaum geeignet, die Lebenseinstellungen der Menschen des frühen Mittelalters adäquat wiederzugeben").

[59] *K. Kremer,* Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus"), in: MFCG 18 (1989) 234 ff., zeigt, daß sich die Verwirklichung der von Cusanus als Faktum und Aufgabe vorausgesetzten Freiheit zunächst – da eine Vollendung des Menschen nur in seiner eigenen Natur möglich sein soll (vgl. 239, 242 f. und 244 Punkt 4; vgl. auch *R. Haubst,* Das Neue in De docta ignorantia, in: MFCG 20 [1992] 41, *K. Reinhardt,* Christus – „Wort" und „Weisheit" Gottes', in: ebd. 88) – vom Menschen selbst vollzogen werden muß (in einer „Selbstwahl des Menschen", *Kremer* 238–245), daß darüber hinaus aber eine vollständige Entfaltung menschlicher Freiheit nur „in der Bindung des Menschen an Gott" (234–238), in der vom Glauben getragenen Christusnachfolge verwirklicht werden kann; vgl. auch *A. M. Haas,* ‚Nachwort' zu Nikolaus von Kues, Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung, aus dem Lateinischen übertragen v. *D.* u. *W. Dupré,* Zürich und München 1987, 150 f. („Zunächst könnte es ja scheinen, als ob der Blick des Alles Sehenden dem Gesehenen eine Passivität aufzwänge ... Das genaue Gegenteil ist

auf die entschlossene Übernahme einer ‚bedingten Individualität' zielt, die einer optimalen Verfassung zustrebt, wenn der Mensch ein Bewußtsein seines notwendigen ‚Her-Seins' (abesse) vom Grunde und seiner Aufnahmefähigkeit des Göttlichen ausbildet und stets zu steigern versucht.

IV

In der Widmung und im Vorwort des Traktates *Vom Sehen Gottes* gibt Cusanus Auskunft darüber, was ihn bewogen hat, den Mönchen vom Tegernsee das Gleichnisbild (similitudo) einer jeden Betrachter anschauenden ‚icona dei' als ihm am meisten geeignet (conveniens) erscheinenden Ausgang der Schrift zu wählen; es sei der Versuch, die Brüder auf eine der menschlichen Auffassungskraft angemessene, möglichst einfache (simplicissimo) und allgemein verständliche Weise (communissimo modo) auf einem Wege der Erfahrung (experimentaliter) zur Gottesschau Anleitung zu geben (manuducere)[60]. Im Blick auf die Ikone könne und solle den Betrachtern klar werden: Gleichgültig wie ein Mensch, der Gott ansieht, sich verändert in seinem Bezug auf Gott, wohin er sich blickend bewegt, Gottes allem menschlichen Sehen ontologisch vorgreifender Blick kann ihn nicht verlassen; sofern und woher auch immer wir auf Gott blicken, er hat uns je schon vorgängig zu unserem Sehen angeschaut, und zwar derart, daß wir es mit unserer beschränkten Vorstellungskraft nicht fassen können[61].

In Kapitel 1 und 2 schickt Cusanus der Bekenntnisrede dessen, der mit dem sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsbild (sensibilis apparentia) kon-

---

der Fall: Je mehr der Mensch sich vom Blick Gottes umfangen sieht, um so klarer wird ihm die Chance seiner Freiheit; zwar muß der Mensch sich im Bann dieses Blicks zunächst als ein Gefangener erkennen, aber nur in dem metaphorischen Sinn einer Erkenntnis, daß sein Eigenes in strenger Relation zum nicht-anderen Göttlichen steht ... In meinem Sehen muß ich mich als den ‚Gefangenen' der göttlichen Freiheit, in der die meine grundgelegt ist, erkennen, und in der Ratifikation dieser Freiheit tätige ich die meine ... Die Selbstidentität des Menschen mit sich selber ist auch der Grund für die Zuwendung Gottes an ihn") und *Beierwaltes*, Identität und Differenz (s.o. Anm. 16) 167 Anm. 91: Wenn der Mensch ein „‚Sein über sich selbst *im* göttlichen Sehen'" erlangen wolle, so setze das voraus, „daß der Mensch in Freiheit sich selbst gewählt habe ... Das Selbst-Sein des Menschen also ist die Vorbedingung dafür, daß er sich selbst im Sein und Wirken Gottes noch potenziert ... Die Potenzierung besteht darin, daß der Mensch ... durch die ‚visio intuitiva'... in den ermöglichenden Grund seines Sehens zurückgeführt wird. Dies ist für ihn ‚theosis' im doppelten Sinne: Selbst-Werden durch einigendes Sehen".

[60] Vgl. Cusanus' Brief (Ep. 5) v. 14.9.1453 an den Abt und die Mönche vom Tegernsee (ed. *E Vansteenberghe*, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle, BGPhMA XIV 2–4. 1915, 116,16–23): ... Proposui tamen hanc praxim experimentalem, que pulcherima est atque clarissima, ampliare; et pictorem habeo, qui faciem similem studebit depingere ... Ego hucusque non reperri magis gratum medium quo se fragilitas nostra iuvare possit ad conceptum illum qui supra nos ipsos; Cusanus schickt voraus, er habe in seiner Schrift *De theologicis complementis*, in welcher er mathematische Figuren auf die ‚infinitas theologicalis' übertragen habe, ein Kapitel darüber eingefügt, „wie wir aufgrund eines Bildes (ex ymagine) des zugleich alles und jedes einzelne Sehenden ... durch eine gewisse sinnlich wahrnehmbare Erfahrung (quodam sensibili experimento) zur mystischen Theologie geführt werden mögen" (ebd. 116,7–11).

[61] Vgl. n. 1–4 (ed. *Pfeiffer* 5–7) bzw. n. 1–5 (ed. *Hopkins* 100–116), bes. n. 1,8–10, n. 2,1–4, n. 3,8, n. 4,4 (ebd. 112 und 114).

frontiert wird, die grundlegende Erwägung voraus: Während unser Sehen stets an Zeit, Raum, einzelne Gegenstände (obiecta singularia) und situative Umstände (conditiones) gebunden sei (contractus), sei das göttliche Sehen davon losgelöst (absolutus), befreit (abstractus), auf unvergleichliche Weise vollkommener (improportionaliter perfectior) als der ‚visus finitus', den es unvorstellbar an Schärfe, Schnelligkeit und Kraft übertreffe (excellere). „Es ist also nicht zu bezweifeln, daß das, was in jenem Bild erscheint (apparet), auf überragende Weise (excellenter) im absoluten Sehen ist". Die individuell bedingte Relativität und Verschiedenartigkeit des endlichen Sehens rühre von der ‚varietas contractionis', von den unterschiedlichen Zuständen (passiones) eines Sinnesorgans und einer Seele her.

> „Das von aller Bindung (contractio) losgelöste Sehen (visus absolutus) aber umfaßt (complectitur) zugleich und auf einmal (simul et semel) alle Sehweisen und jede einzelne (omnes et singulos videndi modos), gleichsam als angemessenstes Maß (mensura adaequatissima) und als wahrstes Urbild (exemplar verissimum) aller Sehvermögen. Denn ohne das [von aller Bindung] losgelöste Sehen (visus absolutus) kann das gebundene Sehen (visus contractus) nicht sein ... So ist die ‚absoluta visio' in jedem Sehen, da jede ‚contracta visio' durch sie ist und ohne sie überhaupt nicht sein kann (sine ea penitus esse nequit)." [62]

Cusanus ist mithin der Überzeugung, daß das absolute Sehen unbedingte Norm und – allem sonstigen Sehen innewohnend, es auf eine ihm enthobene Art und Weise umfassend – Seinsprinzip allen endlich begrenzten Sehens ist.

Im vierten Kapitel von *De visione Dei* hat Cusanus die untrennbare Verflochtenheit von göttlicher Seinsverleihung und menschlichem Aufnehmen bzw. freiem Vollzug des Seins in eindringlicher Weise formuliert. Bei den folgenden Textwiedergaben ist besonders darauf zu achten, mit welch hohem Maß an terminologischer Prägnanz Cusanus sich des Seinsbegriffs, dessen sinnvolle Verwendung ihm von zahlreichen Forschern abgesprochen worden ist[63], zur philosophischen Begründung und Absicherung seiner

---

[62] Vgl. n. 5–7 (ed. *Pfeiffer* 8–9) bzw. n. 6–8 (ed *Hopkins* 118–120), bes. n. 6,12–14 und 17–18 (ebd. 118), n. 7,2–3 (120); Zitate: n. 7,4–6, n. 8,6–10 und 16–18 (120).

[63] Vgl. *Rombach*, Substanz, System, Struktur I (s.o. Anm. 34) 213 (*„Für den Funktionalismus ist Wesen kein sinnvolles Wort mehr"*), 214f. („Das Seiende löst sich gleichsam auf ... Der Bezugspunkt selbst, von dem die Funktion ‚ausgeht', bleibt ontologisch leer, seine ganze Realität ist in die Beziehung verlegt ...: *Das Einzelne ist nicht ‚Seiendes' und hat nicht Sein* ... Welt meint nur die Bezogenheit der Momente und Funktionen aufeinander und untereinander ... *Vom Funktionalismus her ist ‚Sein' ein Mißgriff, eine Naivität);* um sein Auslegungsziel – die umfassende Geltung des ‚Funktionalismus' für den cusanischen Weltentwurf – zu erreichen, glaubt Rombach, die in ihren Formulierungen ‚noch ungenauen' Cusanus-Texte von Resten einer traditionellen Seins- und Substanzvorstellung befreien zu dürfen: „Cusanus hat eine große Entdeckung gemacht, aber er weiß selbst noch nicht viel davon. In seinen Begriff von Funktion spielen immer noch Substanzgesichtspunkte hinein. Unsere Aufgabe, als historisch Interpretierende, ist es, den Begriff reiner hervorzuheben" (211; vgl. auch 167 Anm. 26: „Man sieht hier, wie dem Cusaner noch Substanzgesichtspunkte unterlaufen); zur These von Cusanus' Ablehnung „der Substanzen- und Partizipationsontologie" vgl. auch *ders.*, Strukturontologie ... (s.o. Anm. 34) 40ff.; auch *Jacobi*, Die Methode ... (s.o. Anm. 4), will zeigen, daß die cusanische Philosophie „einer Interpretation bedarf, die – durch den historischen Abstand ermöglicht – den cusanischen Ansatz reiner und damit vielleicht tiefer ergreift, als dies Cusanus selbst möglich war" (19 Anm. 24): „Wo dem Cusaner in-

Argumentation bedient. Der Betrachter des alles-sehenden Blickes der ‚icona dei' spricht, da er sich vom ihn anblickenden Gottesbild dazu aufgefordert fühlt, betend zu Gott[64]:

„Wenn du mich, der ich der Geringste von allen bin, nicht verläßt, wirst du niemals irgend jemanden verlassen[65]. Du bist ja allen und jedem einzelnen so gegenwärtig (ades omnibus et singulis), wie in allen und jedem einzelnen das Sein, ohne welches sie nicht sein können, gegenwärtig ist (adest esse, sine quo non possunt esse)[66]. Denn so bist

---

nerhalb seiner Ontologie der Andersheit noch Substanzgesichtspunkte unterlaufen, müssen seine Ausführungen kritisch gereinigt werden" (153); *ders.*, Ontologie aus dem Geist „belehrten Nichtwissens" (s.o. Anm. 35) 30f.: die „von Nikolaus kritisierte ... Philosophie der Washeiten ... suchte einen festen Punkt, sei es bei den Washeiten der Dinge, sei es bei der Washeit Gottes, als Grundlage ontologischen Wissens ... so also, daß Dinge und Gott zunächst wie für sich isoliert konzipiert und dann aufeinander bezogen wurden. Nikolaus von Kues versucht, diesen Bezug als grundlegend zu denken, nicht als ontisches Verhältnis zwischen in sich seienden und bestimmten Wesenheiten, sondern als ontologisches Verhältnis. Dieser Versuch verlangt Preisgabe jeder Fixierung und jeden Wissensanspruchs. Nach Nikolaus kann der Philosoph keinen ‚Standpunkt' gewinnen, von dem aus er Washeiten betrachten könnte" (vgl. auch 48–50); *Stadler*, Rekonstruktion ... (s.o. Anm. 43) 36, stellt im Blick auf eine seines Erachtens erforderliche Überwindung der von Cusanus verwendeten Begrifflichkeit folgende These auf: Während der cusanische Begriffsgebrauch traditionsgebunden und „gegenstandsorientiert" sei (Stadler spricht diesbezüglich durchgängig von „Entitäten" oder „An-sich-Seiendem"), führe der Unendlichkeitsgedanke, „der nun an die Stelle von strukturierter Vorgegebenheit tritt", zu einer „das gesamte Verständnis von Begriffssprache" betreffenden, gänzlichen „Sinnverschiebung der traditionellen Begrifflichkeit"; vgl. auch *Offermann* (s.o. Anm. 50) 99: Endliches und Unendliches seien „nicht zwei Entitäten", sondern von Belang sei nur „der Bezug" des Endlichen zum ‚maximum absolutum' (vgl. auch 96 und 98f.); *Flasch*, Einführung ... (s.o. Anm. 45) 184, bezichtigt Cusanus unter philosophiegeschichtlichem Aspekt der gänzlichen Auflösung des Wesens- oder Seinsbegriffs: „Der Begriff des Wesens und des Wesentlichen sollte aufhören, seine ausschließende Funktion zu üben".

[64] Zur Konzeption der Schrift *De visione Dei* im allgemeinen vgl. *A. Stock*, Die Rolle der ‚icona Dei' in der Spekulation ‚De visione Dei', in: MFCG 18 (1989) 50ff., *A. M. Haas*, Deum mistice videre ... In caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik, 24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Basel u. Frankfurt/M. 1989, 9ff., *ders.*, ‚Nachwort' ... (s.o. Anm. 59) 125ff., *Hopkins*, Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism ... (s.o. Anm. 15) 3ff., bes. 19ff., *Haubst*, Streifzüge ... (s.o. Anm. 26) 108–110, 135–139, 154f., 253, 305f., 322–324 und 350–354, *C. L. Miller*, Nicholas of Cusa's ‚The Vision of God', in: An Introduction to Medieval Mystics of Europe. Fourteen original essays, ed. by *P. E. Szarmach*, Albany, New York 1984, 295ff., *Herold*, Bild der Wahrheit ... (s.o. Anm. 50) 71ff., *G. Wohlfart*, Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu Cusanus' „De visione Dei", in: PhJ 93 (1986) 151ff., *K.-H. Kandler*, ‚Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis' bei Nikolaus von Kues, in: Historia Philosophiae Medii Aevi ... (s.o. Anm. 47) Bd. I, Amsterdam, Philadelphia 1990, 469ff., *U. Zeuch*, Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, Würzburg 1991, 185ff.

[65] Vgl. auch *De vis.* Praef. n. 3–4, 5 n. 14–15, 9 n. 35 und 15 n. 65 (Numeri nach der Übersetzung v. *H. Pfeiffer)*; vgl. *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s.o. Anm. 59) 229 Anm. 18; vgl. auch *Wohlfart* (s.o. Anm. 64) 157 und 162, *J. Mader*, Die Krise der Lichtmetaphysik im christlichen Denken, in: WissWeltb 17 (1964) 31f.; zu *De vis.* 7 n. 26 (verbum tuum, quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione; ed *Hopkins* 146: n. 28,5–6) vgl. *Wohlfart* 161 Anm. 73; zum Erzähler-Ich und zu der in *De vis.* gewählten Gebetsform als „einer Redeform ... der Sehnsucht ... und der sie tragenden Liebe" vgl. *Haas*, ‚Nachwort'... (s.o. Anm. 59) 149f. und 152 (eine Erfahrungsmethode „von unüberbietbarer Konkretheit"); zum Perspektivenwechsel, demgemäß der Betrachter der ‚icona' sich ab Kap. 4 als selbst betrachtet und zur Artikulation bestimmt erfährt, vgl. ebd. 155.

[66] Vgl. *W. Beierwaltes*, Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, in: MFCG 18 (1989) 99f.: „Das polare Geschehen zwischen ‚icona Dei' und den verschiedenen Betrachtern vermag besonders gut zu verdeutlichen, daß das creative Sehen Gottes Alles insgesamt – als Ganzes – und zugleich jedes Einzelne als individuell-Seiendes im Konstitutionsakt selbst ‚trifft' und setzt, diesem als existenzgebender Grund gegen-

du, das absolute Sein von allem (absolutum esse omnium)[67], allen gegenwärtig, als gälte diese Sorge keinem anderen ...[68]. Und daher kommt es, daß es kein Seiendes gibt (nulla res est), das sein (eigenes) Sein (esse suum) nicht allen (anderen) und seine Seinsweise (modum essendi suum) nicht allen anderen Seinsweisen vorzöge ...[69]

---

wärtig ist und es im Sein ‚erhält'", mit Anm. 28: Verweis auf *De vis.* Praef. n. 3, 8 n. 29, 10 n. 38, 22 n. 97 und *De possest* n. 58, 13–15 (Sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est, h XI 2: 69–70 c. adn.); vgl. auch *Beierwaltes,* Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 147 f.; zu Cusanus' Brief v. 14. 9. 1453 an den Abt und die Mönche vom Tegernsee siehe unten Anm. 71; *G. Boehm,* Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 1969, 160, spricht Cusanus in mißverständlicher Weise eine „Theorie der Vereinzelung der *unitas infinita* in den menschlichen Blickbahnen" zu.

[67] Zur Seinsfülle der mit der göttlichen Einheit koinzidierenden ‚Größtheit', die für Cusanus (im Anschluß an die Lehre des Thierry von Chartres) mit der ‚infinita forma formarum, essentia essentiarum' identisch ist, vgl. etwa *De docta ign.* I 2 n. 5, 3–7 (h I 7, 3–6 und 12); I 8 n. 22, 6–7 (17, 6–7); *Sermo* XXII (16 sec. Koch) n. 11, 2–3 und 7; n. 13, 1–2 (h XVI 339 c. adn. ad loc.); *Sermo* 213 (sec. *Koch,* Cusanus-Texte I 4: 100, 12–14) n. 16: Deus sit ipsum esse plenum, de cuius plenitudine omnia quae sunt accipiunt ut sint. Deus enim est ipsum esse, cui nullum esse potest abesse, sicut albedini nullum album potest abesse vel deesse; und n. 17 (bes. 102, 8–10: essentiae absolutae ... nullum esse deest. Est igitur Deus esse omnis esse, sicut esse unitatis est esse omnis numeri); n. 7 (92, 6.9–10); *Apol. doct. ign.* n. 11 (h II 8, 15sqq., bes. 8, 20–9, 3: Quapropter absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse. Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse [in ipsa est; omne autem esse] in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima); allerdings könne Gott nicht von einem Seinsbegriff her verstanden werden, der von dem uns allein bekannten, einzelhaft-unterschiedlichen, art- oder gattungsgemäßen Sein ausgeht und dieses auf Gott zu übertragen suche; so gesehen habe Gott gerade kein Sein (vgl. ebd. 9, 3–10: Deum nequaquam concipi debere habere esse); zu dem Einfluß, dem Cusanus durch Ps.-Dionysius hinsichtlich der Möglichkeit und Gefahr einer Applikation des Seinsbegriffs auf Gott unterliegt, vgl. *L. Baur,* Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, hg. v. *L. Baur* (Cusanus-Texte III 1: SHAW.PH, Jg. 1940/41, Abh. 4) 1941, 55 f., 62 und 98, bes. marg. 146 (esse praecedit unum) und 168 (essentia et ens non possunt proprie de Deo dici), zur Identifikation des ‚unum' mit dem ‚esse absolutum' vgl. *W. Beierwaltes,* Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen ‚Parmenides': das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, éd. par *G. Boss* et *G. Seel,* Zürich 1987, 292 f. (bes. die Verweise in Anm. 10 und 12), *Stallmach,* Ineinsfall der Gegensätze ... (s. o. Anm. 51) 92 ff. (auch 5 f., 88 f. und 107), *J. Hommes,* Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus in ihren Grundlehren, München 1926, 86 f.; zum Zusammenhang von Eckharts Gleichsetzung des ‚unum' mit dem ‚esse' und Cusanus' Identifikation des ‚unum' mit dem ‚maximum' (‚esse' bzw. ‚deus') vgl. *H. Wackerzapp,* Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), hg. v. *J. Koch* (BGPhMA 39, 3) 1962, 20–26 und 46 f.; zur Lehre von dem Form und Wirkkraft verleihenden ‚absoluten Seinsgrund' vgl. auch *R. Haubst,* Nikolaus von Kues und die Analogia entis, in: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. 8.–6. 9. 1961 (MM, Bd. 2), hg. v. *P. Wilpert,* 1963, 687 f. (auch in: *Haubst,* Streifzüge ... 234), *Haubst,* Das Bild ... (s. o. Anm. 26) 130 ff.; zu Meister Eckhart, *Expositio in libr. Sap.* n. 147, 5–6 (LW II 485: Plenitudo autem et superabundantia et ‚quod per superabundantiam dicitur uni soli convenit', ut ait philosophus), vgl. *Wackerzapp* 25 f.; vgl. auch 55 m. Anm. 46 (zu Eckharts Begriff ‚plenitudo omnis esse') und 139 (zu *In Ioh.* n. 207, LW III 174, 13sqq.); vgl. außerdem Meister Eckhart, *Sermo* XXIX n. 298 (LW IV 265, 8); und zu *Liber de causis* prop. 21, § 20 (ed. *Bardenhewer* 182, 16) bzw. XX (XXI) n. 162 (ed. *Pattin* 92, 48): *In Ioh.* n. 97 (LW III 83, 15–16).

[68] Vgl. auch *De vis.* Praef. n. 4, 5 n. 16, 8 n. 28; vgl. *Kremer,* Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 232 f. und 229; in ebd. Anm. 19 verweist Kremer auf Meister Eckhart, *Sermo* XXXVII n. 376 (LW IV 322, 1), und *Sermo* VI 1 n. 55 (LW IV 53, 1–54, 6).

[69] Zum Kontext von *De beryllo* 36 n. 64, 19–21 (hanc speciem summe colit omne individuum et ne perdat omnem curam adhibet, et ipsam tenere est sibi dulcissimum et desideratissimum; h XI 1: 75), *De ven. sap.* 12 n. 32, 18–23 (h XII 33), *De coni.* II 7 n. 109, 8–9 (h III 106) und *De docta ign.* II 2 n. 104 (h I 68, 24–30) siehe *Benz* (s. o. Anm. 36) 10–13 und 126; vgl. weiterhin *De*

> Denn du, Herr, schaust so auf jedes beliebige, was ist (intueris quodlibet quod est), daß durch alles, was ist (per omne id quod est), nicht begriffen werden kann (non potest concipi), daß du (auch) eine andere Sorge hast als die, daß es allein auf die (relativ) beste Weise, auf die es sein kann, ist (ut id solum sit meliori modo, quo esse potest)[70], und daß alles andere, was ist (omnia alia quae sunt), allein deshalb ist (ad hoc solum sint), damit es dazu beiträgt, daß jenes, was du anblickst, möglichst gut ist (quod illud sit optime quod tu respicis)."[71]

Die alles in seinem Sein erhaltende und umfassenderweise seinsstiftende ontologische Gegenwart Gottes erscheint jedem einzelnen als ausschließlich ihm und seinem Sein geltende Aufmerksamkeit. Dem darauf achten-

---

dato patris luminum 1 n. 93,4–19 (h IV 68–69 c. adn.), *De possest* n. 65,10–16 (h XI 2: 77–78), *De vis.* 15 n. 65 (ed. *Hopkins* 198: 15 n. 70,4–5) und 17 n. 76 (ebd. 210: 17 n. 79,5–7); vgl. auch Augustinus, *De civ. dei* XI 26–27: „Wir sind, wir wissen, daß wir sind, und wir lieben dieses Sein und Wissen. In diesen drei, die ich genannt habe, verwirrt uns kein dem Wahren [bloß] ähnlicher Irrtum (nulla nos falsitas veri similis turbat). Denn sie sind nicht wie jene, die draußen sind und die wir durch einen Wahrnehmungssinn des Körpers berühren ..., sondern ohne eine trügerische Vorstellung der Phantasiekräfte oder -bilder ist mir höchst gewiß, daß ich bin, dieses weiß und liebe (mihi esse me idque nosse et amare certissimum est) ... Wie ich nämlich weiß, daß ich bin, so weiß ich eben auch, daß ich um mich weiß. Und indem ich diese beiden [Einsichten] liebe, füge ich auch diese Liebe als ein drittes [Moment] von nicht ungleicher Wertschätzung (nec inparis aestimationis), den Dingen, um die ich weiß, hinzu ... So sehr es niemanden gibt, der nicht will, daß er ist, so sehr gibt es niemanden, der nicht glücklich sein will. Auf welche Weise nämlich kann jemand glücklich sein, wenn er nicht ist? [27:] Das [eigene] Sein als solches (ipsum esse) ist [jedem Wesen] tatsächlich so angenehm, daß aus keinem anderen [Grund] selbst diejenigen, die unglücklich sind, nicht zugrunde gehen wollen ..." (CCSL 48, Turnholti 1955, 345–346); vgl. auch *De trin.* X 14–15 (CCSL 50 I, 1968, 327–328).

[70] Zu ‚meliori modo quo' siehe *De docta ign.* I 5 n. 13 (h I 12,3–4); II 5 n. 120 (78,5–6); n. 121 (78,12); II 10 n. 154 (98,20); III 1 n. 185 (120,21); III 3 n. 202 (129,8); vgl. auch II 2 n. 104 (68,17–30); II 12 n. 166 und 169 (106,4–6 und 107,16–17); *De dato patris luminum* 1 n. 93,4–6 (h IV 68), *Cribratio Alkorani* II 5 n. 100,5–6 (h VIII 82); *De pace* 13 n. 44 (h VII 41,12–14); *De ven. sap.* 1 n. 3,9–16 (h XII 6): Proklos habe die ‚principia essentialia' als ‚intrinseca' dargelegt und die Verbindung des ‚individuum' mit der intelligiblen Idee und durch diese mit der Gottheit aufgewiesen, „so daß (das einzelne) gemäß seiner Fassungskraft (capacitas) auf die (relativ) beste Weise, auf die es sein und bewahrt werden kann, ist" (nach *In Plat. theol.* IV 33 u. ö.), und 15 n. 44,4–11 (h XII 42–43); vgl. *Thiel* (s. o. Anm. 56) 772 f.; *von Bredow* (s. o. Anm. 51) 65: obwohl das geschaffene ‚ens contractum' nicht sei, was es sein könne, soll es dennoch „in seiner Artgestalt vollkommen" sein; denn: es „strebt nicht hinaus über das empfangene Gleichnis Gottes, das eben die Art ist" (vgl. n. 7,1–3; ed. *Bredow* 28,14–16: Cuncta vero creata in eo quod habent quiescunt, nihil ultra receptum, speciem divinae similitudinis, appetentia, cum per illam id sint quod sunt, sine qua nihil forent); zur Übersetzung von ‚meliori modo' vgl. *G. von Bredow,* Der Sinn der Formel „meliori modo quo", in: MFCG 6 (1967) 22: Der im Kontext der ‚Regula doctae ignorantiae' (der Notwendigkeit eines Mehr oder Weniger im Bereich des Geschaffenen) zu verstehende Gebrauch des Komparativs ‚melior' besage: „*Besser* im Vergleich zu einem weniger Guten, das unter ähnlichen kontingenten Bedingungen aktuell sein könnte. Es handelt sich um das entsprechend den gegebenen Bedingungen oder Umständen nach Möglichkeit Bessere"; vgl. ferner *Volkmann-Schluck* (s. o. Anm. 3) 35.

[71] *De vis.* 4 n. 9 (ed. *Hopkins* 124: n. 10,8–19), vgl. den Brief an Kaspar Aindorffer und die Mönche vom Tegernsee (Ep. 5 v. 14. 9. 1453): Cusanus beschreibt im Hinblick auf seine Schrift *De visione Dei,* wie wir mit Hilfe des von ihm konzipierten Bildes des „zugleich alles und jedes einzelne Sehenden ... durch eine sinnlich wahrnehmbare Erfahrung zur mystischen Theologie geführt werden sollen, damit wir auf höchst gewisse Weise einsehen mögen (ut certissime intueamur), daß der unendliche Blick alles so zugleich (ita omnia simul) sieht, daß er jedes einzelne auf einzelhafte Weise (quod singulariter singula) sieht und mit aller Liebe und Sorgfalt umfaßt, als hätte er nur um jenes eine [Wesen] Sorge; und es (sc. dieses Wesen) kann nicht begreifen, daß er (sc. der unendliche Blick) eine [Sorge] um ein anderes [Wesen] hat, es sei denn, es würde ihm offenbart" (ed. *Vansteenberghe* 116,9–15).

den Menschen vermag daraus die Gewißheit zu erwachsen: Gott läßt als höchster und im letzten Sinne einziger Seinsgrund kein Sein im Stich, er kann sein notwendigerweise um das gesamte Sein Sorge tragendes Auge von keinem abwenden, woher auch die Liebe jedes einzelnen zu seinem eigenen Sein rührt. Gottes ‚allsorgender Seins-Blick' erweckt beim Individuum den für es schlechthin unfaßbaren Eindruck, im göttlichen Hinblikken auf das Sein in seiner Gesamtheit gelte ihm allein und seiner speziellen, nach Möglichkeit optimalen Seinsverfassung die sehende, göttliche Zuwendung.

Als die Liebe selbst[72] „bist du immer mit mir (semper mecum es), Herr. Du verläßt mich nicht, Herr. Ringsum behütest du mich (undique me custodis), weil du aufmerksamste Sorge um mich hegst. Dein Sein, Herr, läßt mein Sein nicht im Stich (esse tuum non derelinquit esse meum). Ich bin nämlich nur soweit, soweit du mit mir bist (In tantum enim sum, in quantum tu mecum es)[73]. Und da dein Sehen dein Sein

---

[72] Vgl. *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 229 mit Anm. 27 und 28; zu ‚deus est caritas' vgl. 1 *Joh.* 4,8 und 16; vgl. *De coni.* II 17 n. 182,1–3 und 5–8; conspicis deum, qui est infinita conexio, non ut contractum amabile aliquod diligendum, sed ut absolutissimum infinitum amorem ... Necesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. Cognoscis etiam hoc esse deum amare quod est amari a deo, cum deus sit caritas. Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat (h III 181–182); siehe auch *Sermo* CLXXII (165 sec. *Koch*): „Da der Liebende das Erkenntnisbild (species) des Geliebten in sich trägt, bedeutet das, daß er in die Ähnlichkeit des Geliebten umgewandelt wird (se transformasse in similitudinem amati) ... Liebt der Geist Gott, ... wird er in Gott umgewandelt; das ist [aber] nicht möglich, wenn nicht Gott gewissermaßen in ihn umgewandelt wird. Und da Gott die Liebe (caritas) ist, kann der Geist [allein von sich aus] Gott nicht kennen (scire) und nicht lieben (diligere); so kann es keine wahre Kenntnis von Gott (scientia dei) geben, wo die Liebe nicht ist" (p II 1 fol. 92^{r},15–24); durch die Setzung von ‚quodammodo' versucht Cusanus einerseits zum Ausdruck zu bringen, daß eine ‚transformatio' des Liebenden in Gott nur als Gnadengeschenk Gottes auffaßbar ist, andererseits möchte er durch die Verwendung des einschränkenden Zusatzes vor allem auch verdeutlichen, daß eine derartige Gabe eine ‚Anpassung' Gottes an die niedrigere, endlich-vergängliche Natur des Menschen mit sich bringen würde, also eine solche ‚Umwandlung' des göttlichen Wesens zur Folge hätte, die dem ‚per definitionem' von jeder Wandlungsfähigkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit freien Absolut-Sein Gottes widerspräche; daher kann nur in einem uneigentlichen Sinne davon die Rede sein, Gott werde ‚translatus in mentem'; zur inneren Verbindung von ‚caritas' und ‚scientia dei' vgl. *R. Haubst*, Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin, in: MFCG 5 (1965) 61; vgl. auch *Beierwaltes*, Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 127f. (unter Bezug auf *De vis.* 17 n. 71–77, ed. *Pfeiffer* 49–53).

[73] Zu diesem das Sein begründenden Grundsatz der Dependenz tritt in *De vis.* 5 n. 16 der sich auf die menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten beziehende Grundsatz: ‚Nihil enim habeo, quod tu non das' (ed. *Hopkins* 132: 5 n. 18,4); vgl. auch *Sermo* XXII (16 sec. *Koch*) n. 17,4: Nihil est, quod non recepimus (h XVI 342b; Cusanus-Texte I 1: 18,9); vgl. 1 *Kor.* 4,7; vgl. Eriugena, *De div. nat.* II 22 (ed. Sheldon-Williams II 90,17–26; PL 122: 565 C–D); vgl. auch *Miller* (s. o. Anm. 64) 296 (Gottes „priority is ... ontological"); zu dem Grundsatz, daß es keine Hinzufügung zum göttlichen Sein gibt, vgl. *De princ.* n. 5,10–11 (h X 2b 5: solum infinitum et aeternum est authypostaton sive per se exsistens, cum illud solum sit impartibile et cui nihil adici potest), *De ap. theor.* n. 17,5 (h XII 130: Ad posse ipsum nihil ad di potest, cum sit posse omnis posse), n. 18,1–5 (131), *De beryllo* 12 n. 13,7–10 (h XI 1: 16), *De ven. sap.* 21 n. 61,7–8 (h XII 59) M 39 n. 120,10–11 (111), *Comp.* n. 45,8–9 (h XI 3:34); die Schöpfung fügt Gott nichts hinzu; damit verhält sie sich in dieser Hinsicht nicht wie das Akzidens zur Substanz: Nam creatura ita Deo non adest. Nihil enim convert Deo, sicut accidens substantiae ... Quomodo igitur poterimus intelligere creaturam ut creaturam, quae a Deo est et nihil etiam ex consequenti ei tribuere potest, qui est maximus? *(De docta ign.* II 3 n. 110,20–21 und 111,1–3, h I 71,27–28 und 72,4–6); vgl. auch ebd. III 2 n. 194,6 (h I 125,7); vgl. Cusanus-Texte III (Marginalien) 2 (Proclus Latinus): Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.1: Theologia

ist[74], daher bin ich, weil du mich anblickst[75]. Und wenn du dein Antlitz von mir abwenden würdest, könnte ich in keiner Weise (mehr) Bestand haben (nequaquam subsistam)."[76]

Platonis, Elementatio theologica, hg. und erl. v. *H. G. Senger* (AHAW.PH, Jg. 1986, Abh. 2) 1986, 21 (Einleitung), marg. 177 und 186 (addere uni est ipsum minuere); *J. Stallmach,* Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus, in: Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Festschrift für Klaus Kremer, hg. v. *L. Honnefelder* u. *W. Schüßler,* Paderborn, München, Wien, Zürich 1992, 187; *Wackerzapp* (s. o. Anm. 67) 65–72; *R. Schönberger,* Die Transformation des Klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter, Berlin, New York 1986, 181 f. Anm. 75; zum geistesgeschichtlichen Ursprung des gedanklichen Motivs von der keinerlei Zusatz duldenden göttlichen Seinsfülle vgl. *W. Beierwaltes,* Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, in: PhR 10 (1962) 52 f. (vgl. auch 55 und 63); *ders.,* Marginalien zu Eriugenas Platonismus, in: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, 71 f. m. Anm. 31, *ders.,* Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas, in: Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, 26.–29. Juli 1989. Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, hg. v. *W. Beierwaltes* (AHAW.PH, Jg. 1990, Abh. 3) 1990, 47 ff. und 60 f.

[74] Vgl. auch *De vis.* 10 n. 40 und 41, 8 n. 29; vgl. *Kremer,* Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 230 und 228 mit Anm. 12.

[75] Vgl. *Kremer,* Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 231 f.: „da das göttliche Sehen das geschöpfliche Sehen allererst ermöglicht ..., geht das göttliche Sehen zwar nicht zeitlich, aber doch als ein der Natur nach Früheres dem geschöpflichen Sehen voraus", unter Bezug auf *De vis.* 5 n. 13 (Videndo me das te a me videri ... Nemo te videre potest nisi inquantum tu das ut videaris. Nec est aliud te videri quam quod tu videas videntem te; ed. *Hopkins* 130: n. 15,2–4); vgl. auch *Haas,* ‚Nachwort' ... (s. o. Anm. 59) 154 f. („Das Selbstsein jedes Seienden ... erfährt und fühlt sich bestätigt durch den göttlichen Blick, der immer auch nur gerade es als Einziges anvisiert. Daher erfährt menschliches Sein das göttliche Sehen als eine sehr persönliche Form des Angenommenseins in Liebe ...") und 157 („Gottes Blick entläßt und verfügt den Menschen in die Freiheit, die er selber ist. Der Mensch – so erwartet Gott – möge ‚sein eigenes Sein erwählen'... Gottes Sehen ist so sehr göttliche Seinsheit, daß in ihm alles ... Menschsein geborgen ist"); vgl. ferner *Mader* (s. o. Anm. 65) 32 („Wenngleich es so erscheint, als würde Gott den Menschen nur ansehen, wenn der Mensch Gott ansieht, so ist doch das Sehen des Menschen selbst fundiert im Sehen Gottes. Der Mensch vermag Gott nur zu sehen, wenn Gott ihn ansieht ... Das Sehen Gottes ermächtigt das Sehen des Menschen und dieses ist nichts anderes als das Zurückgeben des Gottesblickes ... Damit ist aber das Subjekt-Objekt-Verhältnis ... in den Horizont einer personal-dialogischen Reflexionsstruktur gestellt ... als Seinsmitteilung und Seinsdarstellung"), *Kampits* (s. o. Anm. 41) 49 f. („wenn auch hier eine Wechselseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung angesprochen scheint, läßt Cusanus in der Folge keinen Zweifel daran, daß das Sehen Gottes selbst der absolute Grund des menschlichen Sehens bleibt, das als solches nur von Gott abhängt, von der Weise, wie er selbst den Menschen sieht ..."), *Dangelmayr* (s. o. Anm. 26) 103–105 („Gerade indem Gott den Menschen sieht, wird der Mensch ermächtigt, seinerseits Gott zu sehen. Weil Gott die praecisio jedes möglichen Sehens ist, ... kann das menschliche Sehen diese und jene Weise des Sehens verwirklichen ... Weil Gott den Menschen ansieht, kann der Mensch Gott ansehen ... das menschliche Sehen erreicht seine Vollkommenheit, wenn und indem es sich als in seinem Sehen durch das Sehen Gottes gewirkt sieht"), *Hedwig* (s. o. Anm. 9) 269 ff.; *H. G. Senger,* Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. *P. Koslowski,* Zürich, München 1988, 128; gegen *Fräntzkis* (s. o. Anm. 8) Formulierung, „daß der Sehvollzug Gottes und der des zu seinem wahren Selbst gekommenen Menschen ein und derselbe" sei (85 f. Anm. 37), wendet *Herold,* Menschliche Perspektive ... (s. o. Anm. 3), ein, es dürfe hierbei „nicht die Einsicht verlorengehen, daß diese Einheit aus der Unfähigkeit des menschlichen Denkens resultiert, sich selbst ohne das Absolute als Horizont und umgekehrt das Absolute anders als aus der eigenen Perspektive zu sehen ... Der Bezug auf die eigene menschliche Bedingtheit scheint aufgegeben zugunsten einer absoluten Position, die der Mensch beansprucht, welcher sich für die absolute Subjektivität entschieden habe" (107 Anm. 57); zur Kritik von *Alvarez-Gómez* an K. Jacobis *De vis.*-Deutung siehe die Rezension in: MFCG 8 (1970) 262 f., Punkt 10 (s. o. Anm. 35).

[76] *De vis.* 4 n. 10 (ed. *Hopkins* 128: n. 11,8–13).

Der Grad unseres menschlichen Seins hängt ganz und gar von Gottes ‚Mit-uns-Sein' ab. In seinem Selbstsein aber ist Gott – und zwar nicht in einem anthropomorph-psychologischen, sondern in einem ontologischen Sinne – absolute Liebe, Sorge, Aufmerksamkeit und Hinwendung zur Kreatur, so daß sein absolutes unendliches Sehend-Sein alles Nicht-Absolute-Endliche im Sein bestehen läßt. Werner Beierwaltes spricht zu Recht von ‚Gott-Sehen' als einer „Bestimmung des Menschen überhaupt" und von der ‚visio dei' als der Grundvoraussetzung (praesuppositio) allen endlichen Sehens[77].

„Aber ich weiß, daß dein Blick jene größte Güte ist, die nicht umhin kann, sich selbst allem Aufnahmefähigen mitzuteilen (se ipsam non potest non communicare omnis capaci)[78]. Du wirst mich also, solange ich aufnahmefähig für dich bin, niemals im Stich lassen können. Es hängt also an mir, daß ich mich, soweit ich kann, beständig aufnahmefähiger für dich mache (efficiar continue plus capax tui) ...[79]. Wenn ich mich

[77] Vgl. *Beierwaltes,* Visio facialis ... (s.o. Anm. 66) 91ff., bes. 96f.; zu den biblischen, patristischen und scholastischen Quellen vgl. Anm. 1ff., bes. 94f. Anm. 13–18 (Philo, Clemens Alex., Origenes, Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius Areopagita, Augustinus, Hugo von St. Victor, Dietrich von Freiberg), 97 Anm. 21 (Meister-Eckhart), 102f. Anm. 38 (Benedikt XII.), und zu den philosophischen Grundlagen des ‚visio'-Gedankens bei Plotin, Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita 112–118; vgl. auch *Beierwaltes,* Identität und Differenz (s.o. Anm. 16) 144ff.

[78] Zur neidlos-freien Seinsgabe durch die göttliche Güte siehe etwa *De docta ign.* III 3 n. 201 (128,17–18): da Gott ganz und gar ohne jeden Neid ist (vgl. Platon, *Tim.* 29 E; Chalcidius, *In Tim.*, ed. *Waszink* 29; M. Eckhart, *In Ioh.* n. 264, LW III 218,13–219,1), kann er kein vermindertes Sein (esse diminutum) mitteilen, kann letzteres überhaupt nicht ‚ab aliqua causa positiva' herstammen; vgl. Ps.-Dionysius, *De div. nom.* II 11 und IX 2 (PG 3: 649 C und 909 C; ed *Suchla:* Corpus Dionysiacum I 136,7 und 208,14); Cusanus, *Sermo* III (3 sec. *Koch)* n. 3 und n. 4,1–2 (Placuit suae bonitati effluenti extra suam essentiam bonificare et creare); *De docta ign.* II 2 n. 103–104: „Weil Gott, der die Ewigkeit selbst ist, nicht [in der Zeit] entstehen konnte, ist [das] geworden, was Gott soweit wie möglich ähnlich werden konnte (quod fieri potuit deo similius). Das bringt mit sich, daß jedes Geschöpf als solches vollkommen ist, auch wenn es in bezug zu anderem als weniger vollkommen erscheinen mag. Der höchst gütige (piissimus) Gott teilt nämlich allen auf diejenige Weise, in der es aufgenommen werden kann, Sein mit (communicat esse omnibus eo modo, quo percipi potest). Da Gott sich also ohne Unterschiedlichkeit und Neid mitteilt und [da er] so aufgenommen wird, daß die Kontingenz kein anderes und höheres Aufgenommenwerden zuläßt (aliter et altius contingentia recipi non sinat), ruht jedes geschaffene Sein in seiner Vollkommenheit, die es vom göttlichen Sein in freiem Maße hat (habet ab esse divino liberaliter); nichts Geschaffenes erstrebt ein anderes zu sein, gleichwie als wäre es [dann] vollkommener, sondern es zieht das, was es vom Größten hat, vor, gleichsam als sei es ein gewisses göttliches Geschenk (quod habet a maximo praediligens quasi quoddam divinum munus), und es wünscht, dieses auf unvergängliche Weise zu vervollkommnen und zu bewahren (incorruptibiliter perfici et conservari optans; h I 68,20–30); vgl. hierzu insgesamt *Wackerzapp* (s.o. Anm. 67) 81–85 (zum ‚se summe communicare' Gottes bei Bonaventura vgl. 82 m. Anm. 155 und 156; zu dem häufig bei Eckhart anzutreffenden Begriff der ‚liberalitas' ebd. Anm. 157); vgl. ferner *Hommes* (s.o. Anm. 67) 149ff., *Schwarz* (s.o. Anm. 38) 76; zum Axiom ‚bonum est diffusivum sui' vgl. *K. Kremer,* Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: ‚Bonum est diffusivum sui', in: ThPh 63 (1988) 579–585; *ders.,* Das „Warum" der Schöpfung: „quia bonus" vel/et „quia voluit"? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips „bonum est diffusivum sui", in: Parusia. Festgabe für J. Hirschberger, hg. v. *K. Flasch,* Frankfurt/M. 1965, 241–264; *ders.,* „Bonum est diffusivum sui". Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. v. *W. Haase* und *H. Temporini,* Teil II, Bd. 36,2, Berlin 1987, 994–1032; vgl. auch *J. Koch,* Cusanus-Texte I 2–5: 161f.; zum ‚bonum-diffusivum-sui'-Motiv im Denken Lulls vgl. *Ch. H. Lohr,* Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens, in: ThPh 56 (1981) 224.

[79] Vgl. auch *De vis.* 24 n. 112 (Perficitur autem intellectus per verbum dei, et crescit, et fit continue capacior et aptior atque verbo similior. Et haec perfectio, quae venit sic a verbo, a quo habuit

auf jede mögliche Weise deiner Güte ähnlich gemacht habe, werde ich den Stufen der Ähnlichkeit entsprechend aufnahmefähig für die Wahrheit sein. Du, Herr, hast mir das Sein gegeben, und zwar als ein solches, das ich beständig aufnahmefähiger machen kann für deine Gnade und Güte. Und diese Fähigkeit (vis), die ich von dir habe und in der ich ein lebendiges Bild der Kraft deiner Allmacht erhalten habe (virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo), ist der freie Wille (libera voluntas)[80], durch den ich die Aufnahmefähigkeit für deine Gnade entweder vermehren oder verringern (aut ampliare aut restringere) kann. Und vermehren kann ich sie durch Angleichung (per conformitatem), wenn ich versuche, gut zu sein, weil du gut bist, wenn ich versuche gerecht zu sein, weil du gerecht bist, ... wenn all mein Bemühen nur dir zugewandt ist, weil all dein Bemühen nur mir zugewandt ist, wenn ich dich allein mit höchster Aufmerksamkeit (attentissime) anblicke und niemals die Augen des Geistes (von dir) abwende, weil du mich in beständiger Schau umfaßt, wenn ich meine Liebe dir allein zuwende, weil du, der du die Liebe (als solche) bist, mir allein zugewandt bist. Und was ist mein Leben, Herr, wenn nicht jene Umfassung, mit der deine Süßigkeit der Freude mich so sehr auf liebende Weise umfaßt? Aufs höchste liebe ich mein Leben, weil du die Süßigkeit meines Lebens bist."[81]

Das absolute Sein, der alleinige Seinsgeber und Gewährer von Seinsdauer, hält alles ‚Kontrahiert'-Einzelhafte so intensiv im Sein, daß jedem Indivi-

---

esse, non est perfectio corruptibilis sed est deiformis; ed. *Hopkins* 258: n. 108, 11–14); zu ‚mens capax dei' vgl. Augustinus, *De trin.* XIV 8 (PL 42: 1044); Thomas von Aquin, *S. th.* I-II q. 113 a. 10 c.; vgl. *R. Haubst,* Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 48ff. (mit zahlreichen Verweisen), *ders.,* Streifzüge ... (s. o. Anm. 26) 24, 266, 345 und 560, *Wohlfart* (s. o. Anm. 64) 162; zu ‚numquam poteris me derelinquere' vgl. *Hebr.* 13,5.

[80] *Kremer,* Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 240f., betont in Übereinstimmung mit *E. Colomer,* Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus, in: MFCG 13 (1978) 1,18 („Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott"), *E. Bohnenstädt* (Hg.), Nikolaus von Kues. Von Gottes Sehen. De visione Dei, Heidelberg [2]1944, 178, *R. Haubst,* Gottes Wirken und die menschliche Freiheit, in: TThZ 88 (1979) 189ff., *G. Morra,* Nicolò Cusano, La vita e la morte. Cusano: Una anthropologia cristocentrica, in: Etica 5 (1955) 61f., *Ch. Hummel,* Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie, Bern 1961, 50ff., und *M. Seidlmayer,* „Una religio in rituum varietate". Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues, in: AKuG 36 (1954) 179ff., daß Freiheit für Cusanus primär „Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist" (*Kremer* 240): zum cusanischen Freiheitsbegriff vgl. näherhin *Kremer,* ebd. 233f. (mit zahlreichen Belegstellen in Anm. 68ff.); vgl. ferner *G. von Bredow,* Das Sein der Freiheit, Düsseldorf 1960, 79f. und 84, *Beierwaltes,* Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 167 Anm. 91, *Mader* (s. o. Anm. 65) 32, *Hummel* 53f. und 101, *P. T. Sakamoto,* Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues, Düsseldorf 1969, 108, 111, 122–125.

[81] *De vis.* 4 n. 10–11 (ed. *Hopkins* 126 und 128: n. 12,1–13,3); zum Verhältnis von Selbstliebe und Liebe zu Gott im Anschluß an die Gott in den Mund gelegte Formel: „sis tu tuus, et ego ero tuus" (*De vis.* 7 n. 25; ed. *Hopkins* 146: n. 26,15–16) vgl. *Kremer,* Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 238ff., bes. die Ergebniszusammenfassung in fünf Punkten: „1. Aus der Selbstliebe des Menschen wird eine Begründung der Gottesliebe gegeben und nicht umgekehrt aus der Gottesliebe die Selbstliebe abgeleitet. 2. Wer Gottes Antlitz schaut, erblickt nicht etwas anderes oder von sich Verschiedenes, sondern seine eigene Wahrheit. 3. Wer irgendein bonum erstrebt, erstrebt letztlich Gott ... 4. ... Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich ... Darum macht 5. die *freie* Liebe des Menschen zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie anderseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht" (243ff.); vgl. auch *Haas,* ‚Nachwort'... (s. o. Anm. 59) 150ff. und 156f.; Augustinus läßt die Selbstliebe des Menschen ganz von der Liebe zu Gott abhängen: vgl. *De vera rel.* 12, 24 n. 66 (homo spiritalis ... se autem spiritaliter diligit qui ex toto quod in eo vivit deum diligit); vgl. hierzu *K. Flasch,* Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 134ff., bes. 143f. (Flasch legt einen modernen Liebesbegriff als Urteilskriterium an, wenn er meint: „mit Würde der Person hat der augustinische Begriff von Liebe nichts zu tun. ‚Liebe' bei Augustin ist der Willensakt, sich aus allem Vergänglichen herauszulösen und dem Unvergänglichen anzuhangen", 136, vgl. auch 137f.).

duum Gottes ‚Seins-Gegenwart' und Aufmerksamkeit als eine nur ihm gewidmete Sorge um sein Einzel-Sein erscheinen muß. Gottes jegliches Sein begründender und bewahrender Hinblick auf das einzelne ermöglicht im Rahmen der im Einzelfall vorhandenen Seinsaufnahmefähigkeit die jeweils optimale individuelle Seinsverfassung[82]. Cusanus beugt jedem Zweifel darüber vor, wie er das Begründungsverhältnis von göttlicher Seins- bzw. Erkenntnis/Seh-Gabe und -Aufnahme verstanden wissen will: Nur weil Gott ontologisch vorgängig zu all unserem Bemühen um ihn sich in seinem aufmerksamen Sein je schon für uns ‚geöffnet' hat, sich ursprunggebend und kontinuierlich um unser Sein ‚bemüht'[83], nur weil Gott allein im höchsten Maße (absolute) seinshaft, gut, gerecht, tugendhaft ist und unablässig in seiner neidlos überschwenglichen Liebe auf uns sieht, können wir sein Liebesangebot als Möglichkeit zum Sein und zur Seinserfassung annehmen und den Versuch als berechtigt ansehen, uns ihm soweit wie möglich anzugleichen, d. h. so gut, gerecht, liebevoll zu werden, wie es unsere – notwendigerweise ‚kontrahierte' – affektive und geistige Hinwendung zu Gott erlaubt[84]. Das Individuum *ist* in dem Maße, als es von der ihm verliehenen Freiheit, dem absoluten Blick der sich allem schenkenden Liebe und Güte

---

[82] Zu Gott als dem ‚über-seienden' und ‚supra-individuellen' Grund allen So-Seins und aller Individualität vgl. *Sermo* XXII (16 sec. *Koch*) n. 17,20–24 und 27–29: quod res est sic et non sic aut sic, habet a ratione aut discretione infinita, quae est aequalitas infinita, per quam res consequitur discretum esse … infinita aequalitas … omnes diversitates discretivas complicat in sua simplicitate (h XVI 343a-b, c. adn.; Cusanus-Texte I 1: 18,22–28); *De non aliud* 5 n. 16 (ed. *Hopkins* 44): Ipsum enim ‚non aliud' adaequatissima ratio est discretioque et mensura omnium, quae sunt, ut sint … et quae sic sunt, ut sic sint … (h XIII 11,21–24); zum Ausschluß einer neben der absoluten Einheit bestehenden positiven Seins- und Individualitätsursächlichkeit der Andersheit vgl. *De vis.* 14 n. 58–60: „sicut essentia Socratis ambit omne esse socraticum, in quo simplici esse socratico nulla est alteritas seu diversitas. Nam omnium quae sunt in Socrate, est esse Socratis unitas individualis, ita quod in eo unico esse complicatur omnium quae in Socrate sunt esse, in ipsa scilicet individuali simplicitate, ubi nihil reperiatur alterum seu diversum', so verhält sich das unendliche Sein zu allem Einzelsein" (ed. *Hopkins* 188–190: n. 62,3–8 und n. 63,1–2); vgl. auch *De dato patris luminum* 2 n. 100,13–101,9 (h IV 75–76); vgl. *W. Beierwaltes,* ‚Eriugena und Cusanus', in: *ders.,* Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt/M. 1994, 277 („Die im Einzelnen *erscheinende* Nicht-Andersheit das Absoluten ist der creative oder konstitutive Grund von *dessen* [d. h. des Einzelnen] Existenz, Identität und Individualität") und 295 („Die identifizierende und ‚individualisierende' Wirkung des allgemein-umfassenden Prinzips ‚zieht sich' in das Einzelne ‚zusammen'… Das Einzelne *ist* das Prinzip, jedoch in ‚contracter' Weise, das Eine … in der Vereinzelung des Konkreten [individualis contractio]"). *Haubst,* Gottes Wirken … (s. o. Anm. 80) 191, *Hummel* (s. o. Anm. 80) 95ff., 103 („Das Individuum hat also seine Individualität unmittelbar von Gott. Er ist es, der jedem Einzelnen seine unverwechselbare Einmaligkeit aufprägt"), 108, 110 und 106: „Der Blick Gottes auf den Einzelnen ist dessen eigentliches Sein, durch diesen Blick wird er zur individuellen Persönlichkeit."

[83] Die Redeweise von einem ‚Sich-Bemühen' und ‚Öffnen' Gottes darf wiederum nicht psychologisch verkürzt aufgefaßt werden, da Gott nach cusanischem Verständnis von allem Endlichen losgelöst (absolutum) ist und in seiner – wenn auch in sich durchaus differenzierten, dynamischen – Einheit und Seinsfülle durch Selbstidentität und Ruhe (quies infinita) bestimmt ist (s. o. Anm. 26).

[84] *Senger* (s. o. Anm. 75)111–134, argumentiert gegen eine Dominanz des affektiven und für einen Primat des kognitiven Moments in der cusanischen Mystik, so bes. 113 („kognitiv-epistemische Mystik mit Theoriestatus, freilich in einem spezifisch spekulativen Theorieverständnis"), 116 (die mystische Liebeseinung setzt ein Wissen um den Geliebten voraus), 118 (der Intellekt wird im Affekt nicht ausgelöscht, Liebe und Glaube leiten ihn) und 126f.

zu begegnen und seine Aufnahmefähigkeit für die göttliche Gnade zu erweitern, Gebrauch macht. Die Intensität jeweiliger Individualität wird demnach vom Grad der vom einzelnen realisierten Ähnlichkeit mit dem Seins- und Individualitätsgrund als solchem bestimmt. Gott selbst ist ‚singularissimus', der Mensch jedoch in seiner assimilativen Geisteskraft nur abbildhaft und je nur seiner Teilhabe an der urbildlichen Wahrheit entsprechend ‚einzig(artig)'[85].

[85] *De ven. sap.* 22 n. 65, 3–66, 9: „Weil das Eine nichts anderes ist als das Eine, erscheint es einzig(artig), da es ja in sich ungeschieden und vom anderen geschieden ist (in se indivisum et ab alio divisum). Das Einzig(artig)e faltet nämlich alles ein; alle sind nämlich einzelne (singula), und jedes (beliebige) ist nicht zu vervielfältigen (implurificabile). Die einzelnen zeigen also, weil sie alles und nicht zu vervielfältigen sind, daß das Eine im Höchstmaß ein solches ist (unum esse maxime tale), das die Ursache aller Einzig(artig)en ist (causa omnium singularium), (und) das durch (seine) Wesenheit einzig(artig) ist (per essentiam est singulare) und nicht zu vervielfältigen. Es ist nämlich dasjenige, was sein kann, und die Einzig(artig)keit aller Einzig(artig)en. Wie daher die Einfachheit alles Einfachen an sich einfach ist (est per se simplex) [auf eine Weise], in der (nichts) einfacher sein konnte, so ist die Einzig(artig)keit aller Einzig(artig)en an sich einzig(artig) [auf eine Weise], in der (nichts) einzig(artig)er sein kann. Die Einzig(artig)keit des Einen und Guten ist also die größte, weil alles Einzig(artig)e eines und gut sein und solchermaßen in der Einzig(artig)keit des Einen und Guten eingefaltet sein muß (omne singulare necesse unum et bonum esse et ita in singularitate unius complicari). Wie die Einzig(artig)keit der Art einzig(artig)er als diejenige ihrer Individuen, und die Einzig(artig)keit des Ganzen einzig(artig)er als diejenige (seiner) Teile, und die Einzig(artig)keit der Welt einzig(artig)er als diejenige aller Einzig(artig)en ist. Wie daher der einzig(artig)ste Gott (singularissimus deus) im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen ist (maxime implurificabile), so ist [ontologisch] nach Gott die Einzig(artig)keit der Welt im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen, und danach (diejenige) der Arten, danach (diejenige) der Individuen, von denen keines sich vervielfältigen läßt (nullum plurificabile). Ein jegliches freut sich also über seine Einzig(artig)keit, die in ihm so groß ist, daß sie sich nicht vervielfältigen läßt. Alle freuen sich nämlich darüber, an der Ähnlichkeit Gottes teilzuhaben ... Die eine Ursache (causa una) aller Einzig(artig)en ist es aber, welche alle ‚vereinzelt' (singularizat), welche weder Ganzes noch Teil, weder Art noch Individuum, weder dieses noch jenes, auch nicht alles Benennbare ist, sondern welche die einzig(artig)ste Ursache der Einzig(artig)en ist (singulorum singularissima causa). Weil das Einzig(artig)e von der ewigen Ursache ‚vereinzelt' ist, kann es niemals in ein Nicht-Einzig(artig)es aufgelöst werden, von wem sollte denn das von der ewigen Ursache ‚Vereinzelte' aufgelöst werden? Demnach hört ein einzig(artig)es Gutes niemals auf, weil jedes Einzig(artig)e gut ist. So weicht (auch) ein einzig(artig)es Seiendes niemals davon ab, das (sc. was es ist) zu sein (id esse), weil jedes (seiner) Verwirklichung nach ein einzig(artig)es Seiendes ist ..." (h XII 63–64); vgl. *De mente* 11 n. 141, 17 (h ^{2}V 193: ... ab unitate, quae est singularitas); zu ‚singularitas omnium singularium' vgl. *Apol. doct. ign.* n. 12–13 (h II 9,18–10,10): im Anschluß an Avicenna, *Metaph.* X 2, lasse sich von Gott nur mit äußerster Vorsicht (sc. ‚absolute', vgl. ebd. VIII 5) sagen: ‚est singularitas singularitatum ... unum' (10,1–7); vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* III (PG 3: 1033 A; Dionysiaca I 584), und *De div. nom.* IV 23, 724 C-D (Dionysiaca I 273–274; Corpus Dionysiacum I 170, 17–21); vgl. auch Albertus Magnus, *Super myst. theol.* cap. 3 (und dazu Codex Cus. 96, fol. 230^{r}); zu Alberts Dionysius-Kommentar vgl. *G. von Bredow*, Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung, in: AGPh 71 (1989) 221f. (der Singularitätsbegriff in *De ven. sap.* 21–22 verweise „in Gradabstufungen ... auf ein ‚maxime tale'"); Bredow macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß Alberts Formulierung ‚una et non multiplicata' in sprachlicher, aber nicht inhaltlicher Veränderung (‚implurificabile' bzw. ‚plurificabile') sechsmal in *De ven.* n. 65 erscheint (222); zur Herkunft des ‚deus-singularissimus'-Gedankens vgl. *Bredow* 216f. (unter Hinweis auf *Phaidon* 80 B 1); vgl. ferner *Haubst*, Streifzüge ... (s.o. Anm. 26) 183; zu der aus der „Konkordanz" der Prädikationen Gottes resultierenden ‚singularitas dei' im Denken Raimund Lulls vgl. *Th. Pindl-Büchel*, Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem ‚Liber contemplationis' Ramon Lullus, Frankfurt/M. 1992, 36f. (bes. Anm. 97).

V

Im Prolog seines ersten philosophischen Hauptwerkes *De docta ignorantia* versichert Cusanus, daß die Aufgabe des Intellekts in seiner Vollendung durch das Studium der Wahrheit liege, wobei geistiges Einsehen (intelligere) mit dem Sein (esse) identisch sei[86]. Aus seiner intensiven Beschäftigung mit der Philosophie des Neuplatonikers Proklos und mit der Tradition der Bibel-Kommentierung resultiert die Lehre, daß der Intellekt zu seiner Vervollkommnung wesenhaft nach Sein, Lebendigsein und In-der-Weisheit/Wahrheit-Sein strebt[87]. Insoweit der Mensch seine Aufgabe darin sieht und ergreift, das geistige Sein möglichst klar zu erfassen, partizipiert er am göttlichen Wesen, da „Gottes Erkennen sein Sein ist"[88].

Bei einer Applikation des Seinsbegriffs auf die absolute Einheit wird, wie Cusanus in *De docta ignorantia* I 6 zu bedenken gibt, zwar das außerhalb des vergleichbaren Mehr und Weniger (excedens et excessum) stehende ‚maximum' „zum Sein kontrahiert" (contrahere maximum ad esse), aber eine derartige, dem Höchsten als solchem unangemessene Redeweise kann unserem beschränkten Erkenntnisvermögen doch insofern nützen, als sie ihm zu zeigen vermag:

> „Dem Größt-Sein (maximo esse) ist nichts entgegengesetzt, also [auch] weder das Nicht-Sein noch das Kleinst-Sein (minime esse). Wie kann daher [jemals] eingesehen werden (intelligi), das Größte könne nicht sein, da [sogar auch] das Kleinst-Sein Größt-Sein ist? Auch kann nicht eingesehen werden, daß etwas ohne das Sein sei. Das absolute Sein kann nichts anderes (non aliud) sein als das absolut Größte. Kein Sein kann also ohne das Größte eingesehen werden ... Wenn daher auch durch das Vorausgeschickte klar ist, daß dieser Name Sein oder irgendein anderer Name kein genauer Name des Größten ist, das über jeden Namen hinausgeht, so muß ihm dennoch Sein auf höchste und unnennbare Weise (maxime et innominabiliter) durch den Namen: ‚das Größte über allem benennbaren Sein' zukommen ... Die ‚docta ignorantia' schaut so am offenbarsten, daß das einfachhin Größte notwendigerweise ist (necessa-

---

[86] *De docta ign.* I prol. n. 1, 19–24 (h I 1, 16–2, 4): recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur; vgl. *De coni.* II 6 n. 104, 2–4 (h II 100sq.), Meister Eckhart, *In Ioh.* n. 139 und 141 (LW III 117, 15 und 118, 11–12): intelligere intellectui ut sic est esse: CT III 2, (s.o. Anm. 73), marg. 49 (idem intelligere et esse) und 280: Nota (und marg.) zu *De theol. Plat.* IV 13: omne autem intelligibile vere est id quod est; vgl. *Haubst,* Die Christologie ... (s.o. Anm. 79) 51f.

[87] Vgl. etwa *De sap.* I n. 13, 1–2: Omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate; zu den zahlreichen Bezugsangaben für diese Aussagen (Aristoteles, Marius Victorinus, Augustinus, Johannes Scotus Eriugena, Avicenna, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Heymericus de Campo) vgl. h ^{2}V 26sq; vgl. auch *Sermo* XXIX (22 sec. *Koch)* n. 11, 6–16: id, quod maxime per omnia, quae sunt, diligitur, est ipsum esse ... Sicut etiam vitae „vivere est esse", ita et intellectualibus spiritibus intelligere est esse), *Sermo* XXVII (6, 2 sec. *Koch*) n. 2, 11–13 (natura humana, cum sit rationalis, non appetit esse tantum, sed vivere, nec vivere tantum ut bruta, sed et intelligere), *Sermo* XIX (13 sec. *Koch)* n. 13, 12–18 (h XVI 299), *De non aliud* 9 (h XIII 21, 5–10), *De possest* n. 65, 12 (h XI 2 p. 77: omnia bonum appetant et nihil appetibilius ipso esse), *De ven sap.* 31 n. 93, 8–16 (h XII 89 c. adn); zum problemgeschichtlichen Ursprung (Platon, Aristoteles) und zur Entwicklung der Trias: Sein-Leben-Denken (bei Plotin, Marius Victorinus, Augustinus, *Liber de causis*, Meister Eckhart) vgl. *W. Beierwaltes,* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 1965, ^{2}1979, 106–118, und *ders.,* Identität und Differenz (s.o. Anm. 16) 61f. und 65ff.

[88] *De docta ign.* II 3 n. 109 (h I 70, 31 und 71, 3–4): ... intelligere dei sit esse eius.

rio esse), so daß es [auch] die absolute Notwendigkeit [selbst] ist (sit absoluta necessitas)."[89]

Auch wenn Cusanus sich prinzipiell darüber im klaren ist, daß der Seinsbegriff nur eine Art Verstandeshilfe für unser Hindenken auf das letztlich Unnennbare ist und als bloßes ‚ens rationale' Gott nicht zugesprochen werden kann, zielt die Intention seiner Aussagen nicht darauf, die klassische Seinslehre und ihre Terminologie zu überwinden[90], um Raum für seine eigenen „Forderungen einer neuen Denkart"[91], deren Interesse durch die Kategorien von Individualität und Subjektivität geprägt sein soll, zu schaffen.

Rückblickend ging es im Voranstehenden um den Nachweis, daß es nicht legitim ist, Texte, in denen Cusanus mit Hilfe der Termini ‚esse, essentia, substantia' argumentiert und in denen er sich mit Selbstverständlichkeit in deren Vorstellungshorizont bewegt, als einen bloßen ‚metaphysischen Rest' im cusanischen Denken abtun zu wollen, wie es zahlreiche Autoren (besonders Rombach, Jacobi, de Gandillac, Heimsoeth, Jaspers, Fräntzki, Stadler) in ihren Cusanus-Auslegungen getan haben. Die aufgezeigte Relevanz des Seinsbegriffs innerhalb der cusanischen Philosophie besagt grundsätzlich, daß Cusanus keineswegs die Kategorie des dynamischen Subjekts an die Stelle eines von der traditionellen Philosophie gelehrten ‚starren' Seins-, Substanz- und Wesensbegriffs gesetzt hat. Mit dem Aufweis, daß dem Seinsbegriff im cusanischen Denken eine zentrale, dem eigenen philosophischen Ansatz durchaus gemäße Funktion zukommt, soll allerdings nicht gesagt sein, die von Cusanus übernommene Terminologie der Tradition sei tatsächlich so zu interpretieren, wie es in vielen Studien gehandhabt wird: nämlich im Sinn eines ‚starren An-sich-Seins lebloser, hypostasierter, wirklichkeitsentrückter, abstrakt-leerer Entitäten'. Im Gegenzug zu dieser in der Cusanus-Forschung weit verbreiteten, den Textbefund inadäquaten Hypothese ist festzuhalten, daß Cusanus in seiner Metpahysik durch Rekurs auf die Seins- und Wesensbegrifflichkeit versucht hat, seine Leser und sich selbst im Überstieg über die Vielheit des endlich-einzelhaften Seienden argumentativ zur dynamischen Seinsfülle Gottes hinzuführen.

---

[89] Vgl. *De docta ign.* I 6 n. 16,2–7 und 17,1–10 (h I 14,1–6 und 13–21).

[90] Siehe oben Anm. 63.

[91] *Cassirer*, Das Erkenntnisproblem ... (s. o. Anm. 27) 21; vgl. *Jaspers* (s. o. Anm. 47) 229: Cusanus' Philosophie sei „nicht ein ‚Standpunkt', sondern eine ‚Denkungsart'"; „das metaphysische Denken des Cusanus" sei „kein ‚Gegenstand', sondern eine meditative Denkbewegung"; vgl. auch 33 f. („Es handelt sich hier nicht um Sachkenntnis, die Bestand hätte, auch wenn der Denkende diese Operationen rational vollzöge. Entscheidend ist das, wodurch die begriffliche Operation stattfindet, wozu sie befreit, woraus sie angetrieben wird, was an ihr gegenwärtig wird"; vgl. hierzu auch *Jacobi*, Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 115 f.

ThPh 73 (1998) 225–246

Christlicher Glaube und Moderne

Eine Analyse des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie in der Theologie Karl Rahners im Rekurs auf die Philosophie G. W. F. Hegels

Von Günter Kruck

Wer heute das Thema Christentum und Moderne behandelt, sieht sich zunächst mit dem Problem konfrontiert, daß der Begriff der Moderne in der Gegenwart ins Zwielicht der philosophischen Diskussion geraten ist[1]. Der als zeitdiagnostische Kategorie gebrauchte Begriff der Moderne wird auf breiter philosophischer Front als unzeitgemäß eingeschätzt: Denn die neuzeitlich technisch-wissenschaftliche Vorstellung kontinuierlicher Progression, d. h. die ‚Legitimation des fortgesetzten Wandels' als Merkmal einer bestimmten Gesellschaftsentwicklung und gesellschaftlichen Situation, scheint durch die Krise der ökonomisch-ökologischen Wachstumsregression längst diskreditiert[2]. Auf dem Hintergrund einer solchen Prämisse könnte man vermuten, daß auch zwangsläufig jegliche Versuche zum Scheitern verurteilt sind, die von seiten der Theologie an eine philosophisch bereits überlebte Thematik anzuknüpfen suchen. Die Intention einer solchen Studie wäre damit bereits an ihrem Beginn zeitgeschichtlich überholt. Indem philosophischerseits die zeitdiagnostische Kategorie der Moderne durch den Kollaps ihrer zentralen Prämisse zugunsten anderer Indizien der gesellschaftlichen Zustandsbeschreibung ersetzt ist, scheint sich auch in religiöser Hinsicht – gerade durch die „Verfassung radikaler Pluralität"[3] als Kennzeichen unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation – ein Anschluß an die Moderne von selbst zu verbieten. Fragte man nach Gründen für den Versuch der Bezugnahme auf die Moderne, könnte man den Verdacht hegen, daß eine solche Untersuchung nur kirchlich-restaurativen Tendenzen Vorschub leisten will. Indem nämlich die Exklusivität des Christentums zeitgeschichtlich und gesellschaftlich (im Blick auf den Okzident) zweifelsfrei zu der (der Moderne) zugeschriebenen Prämisse, nämlich der ‚Legitimation des fortgesetzten Wandels',

[1] Zur Debatte um die Theologie in Korrelation zum philosophischen Diskurs um die Moderne bzw. die Postmoderne vgl. man u. a. *H.-J. Höhn* (Hrsg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen-Positionen-Konsequenzen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 11–57 und 139–173.

[2] Die Definition der Moderne als ‚Legitimation des fortgesetzten Wandels' stammt von F.-X. Kaufmann, *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 35. Der Begriff der Moderne ist damit nicht als Epochenbegriff (im Anschluß an die Antike und das Mittelalter) für die Neuzeit gebraucht, und er ist auch nicht als Systembegriff zu verstehen, hinter dem ein ‚Projekt der Moderne' steht, das seinerseits die Wappen der Aufklärung auf seinem Banner trägt. Man vgl. hierzu u. a. *P. Koslowski*, „Die Modernität der Postmoderne", in: *G. Bacher, K. Schwarzenberg, J. Taus* (Hrsg.), Standort Österreich. Über Kultur, Wirtschaft und Politik im Wandel, Graz 1990, 375–395.

[3] *W. Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ^{3}1991, 4.

gehört, könnte man annehmen, daß diese Untersuchung genau diesen Aspekt betonen will. Als adäquatere und damit zeitspezifisch opportunere Reaktion wäre der Theologie aber eher – angesichts des Kollaps der ‚rechts- bzw. linkshegelianischen Metaerzählungen und der destabilisierten Wissenszusammenhänge in der Gegenwart' (Lyotard) – zu empfehlen, zu einem postmodernen ‚Essentialismus' zurückzukehren[4]. Ein solcher philosophischer ‚Essentialismus' würde mit dem Attribut ‚post'(-modern) apostrophiert, insofern die vielschichtigen und pluralen Tendenzen der unterschiedlichsten gesellschaftlichen Teilbereiche (Kultur, Wirtschaft, Kunst, Religion u. a.) in ihrer Aktualität systematisiert und als gleich ursprüngliche Bereiche der Gesellschaft behauptet werden. Als Theorie und philosophisch-religiöse Position wäre damit zugleich die Resistenz originärer (vor allem religiöser) ‚Essentials' gegenüber dem Totalitätskonzept der ‚modernen' Vernunft im nun postmodernen Zeitalter proklamiert; d.h., eine solche Theorie basiert auf der Überzeugung, daß die Tendenzen und Prämissen einer bestimmten zeitgeschichtlichen Konstellation es gerade nicht vermocht hätten, den Kernbestand speziell religiöser Grundüberzeugungen aufzulösen und die Religion selbst dadurch als überflüssig zu erweisen. Ein solches Konzept hat seinerseits allerdings dann erhebliche Vermittlungsprobleme, wenn die Begründung der wesentlichen Substrate, die in einer nach-modernen Ära revitalisiert werden sollen, nicht eigens geleistet wird[5]. Denn die nur aus der Begründung folgende Mitteilbarkeit von theologischen Inhalten ist im Kontext konkurrierender Weltdeutungen die Voraussetzung dafür, daß der Glaube in einer solchen Situation nicht zu einer esoterischen Lehre unter anderen verkommt, die sich in einem von außen und selbst intern kaum mehr verständlichen Teilsystem unserer Gesellschaft theoretisch und praktisch vollzieht. Ein solcher Verzicht auf die Begründung wie auf die Mitteilbarkeit – als damit zentraler Aspekte der Religion – ist theologischerseits mit einer Position identisch, die sich hinter der Kennzeichnung des Supranaturalismus verbirgt. Der Supranaturalismus ringt nämlich gerade als Theorie mit dem Problem, daß die Plausibilität seiner Überzeugungen gegenüber ‚Systemagenten' wie ‚Systemexternen' eben nicht ‚plausibel' erklärt, sondern ‚nur' geglaubt werden kann. Diese Zuflucht der Religion zu einem undifferenzierten Glauben an eine Vielfalt noch so unterschiedlicher religiös-substantieller Gehalte hat aber den Preis, daß der Glaube in der Gefahr steht, durch die mangelnde distinkte Begründung seiner selbst (mit seinen entscheidenden Inhalten) auch seine Mitteilbarkeit zu verspielen. Wie der Supranaturalismus in dieser Hinsicht deshalb nur durch einen ihm antipodischen Rationalismus

[4] *P. Koslowski*, Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, München ²1988.

[5] Zum folgenden vergleiche man u. a. *F. Wagner*, „Zur vernünftigen Begründung und Mitteilbarkeit des Glaubens", in: *J. Rohls, G. Wenz* (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Göttingen 1988, 109–137.

korrigiert werden kann, so scheint der erwähnte (postmoderne) Essentialismus auch nur durch das Remedium der Vernunft ‚heilbar' zu sein. Der Rekurs auf den ‚Mythos' oder ein nebulöses objektives religiöses Substrat – als Kennzeichen eines solches Essentialismus – verlangt daher, daß die „vielgescholtene Verspätung des Christentums gegenüber den kulturellen Standards [bereits] der Moderne [nicht weiter fortgeschrieben wird]"[6]. Diese ‚Ungleichzeitigkeit' von Christentum und moderner Vernunft scheint damit auch und gerade zu einem Zeitpunkt radikaler Pluralität, d. h. im ‚Äon' der Postmoderne, den Weg in Sachen der Begründbarkeit und der Mitteilbarkeit des Glaubens vorzuzeichnen. Der im Gegenzug in der Gegenwart eher angetretene Rückzug der Religion in die privatistisch-beliebige Gefühlswelt des einzelnen scheint daher nur abwendbar, wenn im Rekurs auf die Vernunft die Wahrheit der Religion argumentativ expliziert werden kann. Die Rationalität jeglicher Form von Religion ist demzufolge auch und speziell zu einem Zeitpunkt unüberschaubar gewordener Pluralität nur mit den modernen Mitteln, d. h. letztlich nur vom vernünftigen subjektiven Bewußtsein selbst her (also anthropologisch), zu begründen.

Dieser Anknüpfungspunkt an die Moderne ist im Bereich der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert in besonderer Weise im Werk Karl Rahners betont worden, insofern die theologischen Gehalte vom vernünftigen Bewußtsein her – in der Form einer philosophischen Anthropologie – begründet werden. Die Legitimation der Theologie im Rekurs auf eine philosophische Anthropologie trägt damit der gesellschaftlichen Situation Rechnung, da sich die Wahrheit von religiösen Gehalten nur im Diskurs gängiger moderner Rationalitätskriterien explizieren läßt, die mit den Inhalten der Religion in Korrelation gebracht werden[7].

> „Ob Schlüsselbegriffe genuin christlichen Ursprungs sind oder mehr von außen, kritisch, vielleicht anklagend, auf jeden Fall herausfordernd an das Christentum und die Kirche herantreten, jedenfalls sind die Christen und ihre Theologen dazu aufgerufen, die Verkündigung der christlichen Botschaft mit ihnen zu konfrontieren, die Botschaft an ihnen und sie an der Botschaft zu messen und so einen geschichtlichen Kai-

[6] *H.-J. Höhn*, „Signale der Zeit – Spuren des Glaubens. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft", LS 45 (1994), 1. Einfügungen des Verfassers werden in Zitaten generell durch eckige Klammern angezeigt, während runde Klammern im Text selbst befindliche Ergänzungen – des jeweiligen Autors – kennzeichnen.

[7] Diese Diskussion greift z. B. K. Müller in Auseinandersetzung mit I. U. Dalferth auf, indem beide um die Leistungsfähigkeit des Paradigmas der Subjektivität für die Theologie ringen; während Dalferth für die Verabschiedung dieses Prinzips als Rationalitätskriterium der Theologie votiert, versucht Müller dieses Prinzip erneut zum Angelpunkt der Theologie zu machen, da das Selbstbewußtsein – als unhintergehbares Faktum philosophischer Theorien, das sogar aus der radikalsten Bestreitung als Instanz der Bestreitung selbst gehärtet hervorgeht – im Bewußtsein seiner eigenen Ohnmacht im Blick auf eine Existenzgarantie seiner selbst einen Ansatzpunkt bietet, um über sich selbst hinaus nach dem gründenden Grund des Selbstbewußtseins zu fragen. *K. Müller*, „Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage", ThPh 70 (1995), 161–186 und *I. U. Dalferth*, „Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie", NZSTh und Religionsphilosophie 36 (1994) 18–58.

ros heraufzuführen, der sowohl dem Christentum und seiner unüberholbaren Botschaft wie der Aufgabe und Sehnsucht der jeweiligen geschichtlichen Stunde Genüge tut."[8]

Damit sind aber zugleich die Konturen der folgenden Abhandlung umrissen. Wenn die christliche Botschaft ihr Profil nur in Korrelation zu den entsprechenden zeitgenössischen Problemstellungen gewinnt und nur das Prinzip der Vernunft auch zu einem Zeitpunkt radikaler Pluralität der Religion eine sichere Argumentationsbasis liefern kann, so scheint die Konzentration auf die Leistungsfähigkeit des Subjekts und seiner Reflexionen die letzte Konsequenz und das letzte Mittel einer Theologie zu sein, die ihre Inhalte plausibel zu machen sucht. Der Versuch einer korrelativen Bestimmung von philosophischer Anthropologie bzw. Theologie und den Begründungsintentionen einer subjektivitätstheoretischen Philosophie Hegelscher Provenienz verspricht daher für die Gegenwart ein Programm in Sachen der Begründung des Glaubens, das hier allerdings nur rudimentär und in seinen kritisch präsumptiven anthropologisch-theologischen Umrissen und Grenzen dargelegt wird.

1. Das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Theologie

1.1 Identität und Differenz – die formal-korrelative Struktur zweier wissenschaftlicher Disziplinen

Versucht man in einer ersten Annäherung den theologischen Entwurf K. Rahners zu verstehen, so fällt der auch immer wieder betonte philosophische Impetus seines Werkes auf. Rahner versieht selbst seine Theologie nämlich mit der Zielvorgabe, „eine Rechtfertigung des christlichen Glaubens in intellektueller Redlichkeit"[9] zu präsentieren und somit eine auch philosophisch diskursive ‚fundamentale Theologie' vorzulegen. Sein philosophischer Ansatzpunkt ist in diesem Kontext die bereits extensiv diskutierte existential-ontologische Analytik des ‚Hörers der Botschaft', d. h. die anthropologische Lokalisierung des Christentums, insofern „dieses Christentum – unbeschadet seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit –, so gut es geht, in die Verständnishorizonte des Menschen von heute eingerückt"[10] wird. Die philosophische Anthropologie Rahnerscher Provenienz wird somit zu einer der Theologie selbst vorgelagerten propädeutischen Wissenschaft – aus der Sicht der Theologie selbst –, die zwar von ihr unterschieden ist, deren Inhalte allerdings mit denjenigen der Theologie korrelieren sollen.

„Wenn man die Wirklichkeit des Menschen richtig sieht, dann ist ein un-

[8] *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Band XIII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 111.

[9] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien [3]1984, 6.

[10] *Rahner*, Grundkurs des Glaubens 5.

aufhebbarer Zirkel zwischen den Verständnishorizonten [der Anthropologie] und dem Gesagten, Gehörten und Verstandenen [der christlichen Botschaft] gegeben. Beides setzt sich letztlich gegenseitig voraus."[11] Die Anthropologie als ‚theoretische Reflexion und Selbstinterpretation des menschlichen Daseins' fordert daher und terminiert zugleich in der Theologie, insofern diese „den Menschen vor die wirkliche Wahrheit seines Wesens"[12] ruft; wie damit die Theologie zur Wahrheit der Anthropologie wird, so eröffnet die Theologie selbst den allgemeinen Verständnishorizont für eine entsprechende Interpretation von Welt und Mensch (auf dem Hintergrund Gottes). Erscheint demnach die Theologie über die Anthropologie vermittelt, so greift die Anthropologie ihrerseits nur die Bestimmungen der Theologie auf und expliziert sie als Bestimmungen des Menschen. Für Rahner ist daher die reziproke Verwiesenheit von Theologie und philosophischer Anthropologie ein Ausdruck ihrer materialen Identität bei bleibender Differenz, und in genau diesem Zusammenhang ist diese Verwiesenheit ein Indiz der grundsätzlich zirkulären Begründungsstrategie des Glaubens im ganzen. Eine Negation dieses Sachverhaltes wäre nach Rahner mit seiner generellen theoretischen Option in Sachen der Legitimation der Religion unvereinbar. Die Auflösung der Relation von Theologie und philosophischer Anthropologie würde die beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen und die damit gegebenen Positionen nämlich in die Krise der ‚Isolation' manövrieren, so daß die wesentlichen Inhalte beider Wissenschaften desavouiert wären: Wie nämlich die Theologie ihre in bezug auf den Menschen existentielle Plausibilität durch die Restriktion ihrer Gehalte auf ein ‚binnentheologisches Sprachspiel' einbüßte, so verlöre die philosophische Anthropologie in diesem Zusammenhang ihr Proprium in der Bestimmung des Menschen, wenn sie auf die konstitutive Verwiesenheit des Menschen in den ‚Horizont des Seins selbst' Verzicht leisten würde. Aus diesen Überlegungen resultiert daher für Rahner die Logik der wechselseitigen inhaltlichen Verwiesenheit von Theologie und Anthropologie, d. h. ihrer inhaltlichen Identität, die allerdings ihre bleibende Verschiedenheit einschließt. Denn die göttliche Offenbarung als „konkrete aposteriorische Erfahrung des Heils und der geschichtlichen Heilstatsachen [kann] nicht [einerseits] in eine rein transzendental formale Struktur verwandelt werden ..., ohne daß das Christentum aufhört, Christentum zu sein"[13], und andererseits darf der Stellenwert der Reflexion bei der Begründung des christlichen Glaubens nicht zugunsten einer offenbarungspositivistischen Reduktion ausgeblendet werden, um vor allem die aktuelle Relevanz des Glaubens für den Menschen in praktisch-lebensweltlicher Hinsicht nicht zu gefährden. Die damit von Rahner propagierte „bleibende, unaufholbare Differenz zwischen ursprünglichem christ-

[11] Ebd. 35.
[12] Ebd.
[13] Ebd. 25.

lichem Daseinsvollzug und der Reflexion“[14] nötigt die Reflexion zu Rahners theologischem Entwurf selbst freilich dazu, sowohl die behauptete Identität von Theologie und philosophischer Anthropologie wie die Bestimmtheit des Unterschieds beider Wissenschaften näher zu untersuchen. Denn Rahners ‚fundamentale Theologie‘ könnte nur für sich reklamieren, ihrem Anspruch entsprochen zu haben, wenn sich die bisher lediglich deskriptiv vorgetragene Verhältnisbestimmung der genannten Wissenschaften in der Explikation der Identität und der Differenz beider mit genügender Bestimmtheit ‚beweisen‘ ließe.

Daß die vorgetragene Charakteristik der Rahnerschen Intentionen und die daraus resultierende vorgeschlagene Betrachtung zur Überprüfung der immanenten Konsistenz des Rahnerschen Konzepts tatsächlich dessen Überlegungen trifft, wird durch das von Rahner selbst in seinem Grundkurs favorisierte grundsätzlich methodische Vorgehen untermauert: Rahners dreigeteiltes Schema der Fragestellung spielt nämlich wissenschaftsspezifisch zwischen den genannten Extremen der wissenschaftlichen Disziplinen von Anthropologie und Theologie, so daß durch dieses Schema die bereits skizzierte zirkuläre Verwiesenheit der genannten beiden Pole nochmals verdeutlicht wird:

> „Würde man die Einheit von Philosophie und Theologie in diesem Grundkurs ... formulieren, so könnte man sagen, im Grundkurs muß erstens auf den Menschen als die sich selbst aufgegebene universale Frage reflektiert, also im eigentlichen Sinne philosophiert werden. Diese Frage – die der Mensch ist und nicht nur hat – muß als Bedingung der Möglichkeit für das Hören der christlichen Antwort betrachtet werden. Zweitens: Die transzendentalen und geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung sind [damit] zu reflektieren ... , so daß der Vermittlungspunkt ... zwischen Philosophie und Theologie gesehen wird. Endlich muß drittens die Grundaussage des Christentums als Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, bedacht, also Theologie getrieben werden ... Die Frage schafft die Bedingung des wirklichen Hörens, und die Antwort bringt die Frage erst zu ihrer reflexen Selbstgegebenheit. Dieser Zirkel ist wesentlich und soll im Grundkurs nicht aufgelöst, sondern als solcher bedacht werden.“[15]

1.2 Die reflexionslogische Aufarbeitung der reziproken Bestimmung von Anthropologie und Theologie

Die behauptete Koinzidenz der Inhalte von Anthropologie und Theologie bzw. ihre Distinktion bleibt aber lediglich ein Postulat, wenn sich nachweisen ließe, daß die Identität selbst nur in verschiedenen Hinsichten besteht und damit die Differenz radikal wird bzw. die Differenzen der komplementären Wissenschaftsdisziplinen nivelliert würden, so daß am Ende die Identität von Reflexion (philosophischer Anthropologie) und Theologie ihren Unterschied diskreditierte. Rahner kann deshalb auf dem Boden der von ihm vollzogenen ‚anthropologischen Wende‘, d. h. unter der Vorausset-

[14] Ebd. 14.
[15] Ebd. 23.

zung der Begründung der Religion vom Bewußtsein her, einem Widerspruch nur entkommen, wenn seine Intention auch subsidiär durch die ‚Mittel' der modernen Rationalität gestützt wird. Die existential-ontologische Orientierung von Rahners Konzept scheint daher zwangsläufig durch eine reflexionslogische Komponente ergänzt werden zu müssen, da nur auf diesem Weg die Voraussetzung der Anthropologie und die Begründung der Religion entsprechend in einer pluralistischen Gesellschaft eingeholt werden können, auch wenn Rahner dies selbst nicht dezidiert gefordert hat. Eine reflexionslogische Analyse der beschriebenen Relation von Theologie und philosophischer Anthropologie ist damit ein erster Schritt zur Lösung des definitiven Bestimmungsproblems beider Wissenschaften, insofern die Bedingungen der Behauptung der Identität und der Differenz dieser Disziplinen konkretisierend verhandelt werden. Die Elimination einer solchen Reflexion hätte zur Folge, daß Rahners Behauptungen lediglich affirmativen Charakter hätten und die Theologie damit ihre logische Grundlage einbüßte, so daß als einziger Ausweg eine intrinsisch-theologische Plausibilisierungsstrategie des Glaubens übrig bliebe.

Aus diesem Grund scheint ein Rückgriff auf eine Theorie vonnöten, durch die Rahners Annahmen zum Verhältnis von Theologie und Anthropologie – entsprechend seiner eigenen Intention der Begründung der Religion vom Bewußtsein her – durch ein adäquates bewußtseinstheoretisches Konzept der Moderne abgestützt werden.

In diesem Zusammenhang scheint G. W. F. Hegels ‚Wissenschaft der Logik' das Korrelat zu sein, das aufgrund seines Anspruchs ein geeignetes Materialobjekt abgibt: Wenn Hegel dieses Werk nämlich mit dem Vorzeichen versieht, daß diese Wissenschaft als Wissenschaft des (vernünftigen) Denkens zugleich die metaphysischen Grundbestimmungen überhaupt zum Gegenstand hat, dann muß Rahners Verhältnisbestimmung von Theologie und Anthropologie zumindest den logischen Bedingungen des Denkens (als erstem Moment in der Beschreibung) dieser Wissenschaft genügen, gesetzt den Fall, daß die Bestimmungen dieser Hegelschen Wissenschaft als Bestimmungen tatsächlich in ihren Voraussetzungen und ihrer Genese vernünftig entwickelt wurden. Daß diese Behauptung zutrifft, läßt sich im Rahmen dieser Untersuchung zwar nur begrenzt – aber dennoch auch positiv bezüglich ihrer Schlüssigkeit – feststellen, da die angewandten Hegelschen Bestimmungen der Logik nicht nur vorausgesetzt werden, sondern zugleich selbst in der Darstellung – und in der Anwendung auf das Rahnersche Verhältnis von Theologie und Philosophie – für den/die Leser/in überprüfbar sind[16].

[16] Die explizite Überprüfung der Hegelschen Kategorien an ihnen selbst würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Zum Problem des Status und der Konsistenz des Anspruchs der Hegelschen Logik, inwieweit sie Erkenntnistheorie und/oder Metaphysik ist, vgl. man u. a. *F. Schick*, Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen, Freiburg i. Br.-München 1994 bzw. *G. Kruck*, Hegels Religionsphilo-

Versucht man nun den Zusammenhang von Identität und Unterschied annäherungsweise in Anlehnung an Hegels ‚Wissenschaft der Logik' zu bestimmen, so scheinen schon an diesem Punkt die Voraussetzungen Rahners falsifiziert: Der Verstand will nämlich die Exklusivität der Identität als Abstraktion gegen den Unterschied festhalten. Rahners Intention, die Identität zweier voneinander unabhängiger Wissenschaften zu behaupten, wäre nach den Konditionen der – in Hegelscher Terminologie – ‚Verstandeslogik' aporetisch zu nennen, da der Satz der Identität lediglich die tautologische Explikation des A=A setzt:

„Der Satz der Identität lautet demnach: ‚Alles ist mit sich identisch; A = A'; und negativ: ‚A kann nicht zugleich A und nicht A sein'. Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes." [17]

Damit ist aber ex negativo eine erste Form von Identität als ungeeigneter Kandidat zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und philosophischer Anthropologie disqualifiziert, da in der Formulierung dieses Denkgesetzes als Identitätskriterium weder das ‚Wie' (Form) noch das ‚Was' (Inhalt) der Identität zu denken ist, d. h., daß jede formal-inhaltliche Aussage zur Identität durch den Versuch der Abstraktion beantwortet wird und somit eine Bezogenheit zweier Momente gerade ausgeschlossen werden soll. Die Identität sei als solche nur exklusiv einem Gegenstand zuzusprechen und der Rekurs auf ein dem Materialobjekt anderes wäre die unzulässige Eintragung einer ‚Fremdbestimmtheit' im Kontext der eigentlichen Konzentration auf diesen speziellen aparten Gegenstand.

Der zugrunde liegende Maßstab dieser Position zur Definition der Identität – und an diesem setzt die immanente Hegelsche Kritik an – impliziert aber bereits den Unterschied: Denn der Versuch der Immunisierung der Identität gegen den Unterschied kann die erstere nur festhalten, indem er die Differenz selbst zur Bestimmung der Identität erhebt; d. h., indem der Sachverhalt der Identität eines Gegenstandes gesichert werden soll, kann dies nur unter Inanspruchnahme einer Definition geschehen, die damit aber

---

sophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes, Wien 1994 und *P. Stekeler-Weithofer*, Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992. Aufgrund seiner Ausgangsthese, die Hegelsche Logik auf dem Hintergrund seiner Wittgenstein-Rezeption als Bedeutungstheorie zu lesen, ist z. B. die Interpretation der Hegelschen Logik durch Stekeler-Weithofer von einer platonisch gefärbten Ideenlehre geprägt: Die in der Logik verhandelten Allgemeinbegriffe (Ideen) müssen als Formen zur Bewährung ihres Anspruchs einer Lebenswelt, einem praktischen Lebenskontext, ausgesetzt werden. Dabei unterschlägt Stekeler-Weithofer aber gerade den Anspruch, den Hegel mit der Logik als Metaphysik verbindet: Es sind nicht nur Formen für einen noch anderweitig zu findenden Inhalt, die Logik ist vielmehr die absolute Wahrheit selbst. Insofern wird von Stekeler-Weithofer die Hochachtung Hegels bezüglich der Metaphysik unterschlagen, die gerade die ‚Dinge an sich' thematisiert, und die Begriffe in ihrem Kontext nicht (wie bei Stekeler-Weithofer) zu Repräsentationen der Dinge degeneriert sind.

[17] *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I, ThWA 8, Frankfurt/Main 1970, §115, 237.

die Identität qua Unterschied festlegt. Die Apologeten der ‚abstrakten Identität' „sehen [nämlich] nicht, daß sie schon hierin selbst sagen, daß die Identität ein Verschiedenes ist; denn sie sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit; indem dies zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muß, so liegt darin, daß die Identität nicht äußerlich, sondern an ihr selbst, in ihrer Natur dies sei, verschieden zu sein" [18].

Als Resultat hat sich damit aber die Identität in den Unterschied aufgelöst; d. h., der Unterschied selbst wird zum Rudiment der Identität, und es ist auch in dieser zweiten Hinsicht nicht zu erkennen, wie die von Rahner behauptete Identität zweier wissenschaftlicher Disziplinen eingelöst werden könnte angesichts der Tatsache, daß die intendierte Definition einer jeden Wissenschaft, indem sie den Unterschied integriert, in der Verschiedenheit mündet.

Ein Ausweg, der heillosen Diversität von philosophischer Anthropologie und Theologie zu entkommen und damit zugleich ihre Identität, d. h. ihre Bezogenheit, darzustellen, scheint der Begriff der Verschiedenheit selbst bereitzustellen. Denn die Verschiedenheit setzt – nach Hegel – als Äquivalent des radikalen Unterschieds gleichgültig gegeneinander Verschiedene voraus, die allerdings gegen ihre eigene Bestimmtheit in einem ‚Dritten' aufeinander bezogen sind, in welchem die Verschiedenheit der Pole der Relation konstatierend fixiert ist. Das Kriterium, nach dem damit der Unterschied als Verschiedenheit bestimmt werden kann, impliziert aber seinerseits, daß das ‚Dritte' den Unterschied der an sich selbst Verschiedenen ausspricht und somit den Unterschied beider als Identität hervorhebt. Die dargelegte Intention Rahners wäre nach diesem Schema dahingehend zu realisieren, daß die postulierte Koinzidenz von Theologie und Anthropologie in einem komplementären ‚Dritten' lokalisiert wird, das deren Identität im Unterschied konkretisiert.

Rahners Konzeption der unmittelbaren Reziprozität von Christentum und existential-ontologischer Analytik des Menschen trägt aber Hegels eigenen Einwänden in dieser Hinsicht insofern Rechnung, als die Reflexion auf das Problem der Verschiedenheit zeigt, daß die Momente des Vergleichs nur Unterschiedene sind, insofern die Identität ihres Unterschieds (in dem ‚Dritten') festgehalten wird; diese Identität ihres Unterschieds, die sich im ‚Dritten' manifestiert, kommt den Momenten des Vergleichs aber selbst zu, da sie sonst nicht unterschieden, sondern beziehungslos wären. Indem die Bestimmtheit der Identität des ‚Dritten' (des Einheitspunktes des Vergleichs) damit konstitutiv zur Bestimmtheit der Verglichenen gehört, sind diese aber nur dadurch identisch, daß der spezifische Unterschied zwischen zwei Gegenständen an ihnen selbst reziprok dokumentiert werden kann. Die Wahrheit der triplizitären Relation, d. h. der Bezogenheit (Identität) der Unterschiedenen in einem ‚Dritten', ist damit die Explikation der in ihrem

[18] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik II, ThWA 6, Frankfurt/Main 1969, 41.

Unterschied identischen Pole. Die Identität zweier Entitäten läßt sich demnach nur konstatieren und (als identischer Unterschied der Bezogenen im ‚Dritten') einlösen, wenn die Unterschiedenen wechselseitig die Differenz an ihrem jeweiligen anderen explizieren. Dadurch gewinnen die Unterschiedenen erst ihre Identität und somit aber auch ihre Bestimmtheit. Jedes Differente ist nur ein Differentes, insofern es seine Differenziertheit gegenüber einem anderen prononciert zur Geltung bringt und dadurch aber als Differentes im Unterschied die Identität beider setzt und so mit sich identisch ist. Die Identität der Relata ist damit in der Bestimmung des jeweiligen Unterschieds der vorhandenen Extreme untergegangen, insofern diese als Verglichene die Bestimmtheit ihrer gemeinsamen Identität in ihrem spezifischen Unterschied explizieren und darin zugleich selbst ihre Bestimmtheit liegt. Die Identität bzw. der Unterschied ist damit als Einheit von Identität und Unterschied, als Gegensatz, die Bestimmtheit, in der jedes einzelne mit seinem anderen vermittelt erscheint.

„Jedes ist es selbst und sein Anderes, dadurch hat jedes seine Bestimmtheit nicht an einem Anderen, sondern an ihm selbst. Jedes bezieht sich auf sich selbst nur als sich beziehend auf sein Anderes. Dies hat die doppelte Seite: jedes ist Beziehung auf sein Nichtsein als Aufheben dieses Andersseins in sich; so ist ein Nichtsein nur ein Moment in ihm."[19]

Indem somit aber jedes Moment des Unterschieds seine Bestimmung – d. h. seinen Unterschied als bestimmten und damit die Identität der Beteiligten – nur durch den Bezug auf sein anderes einlösen kann und darin seine Bestimmtheit liegt, verhalten sich die beteiligten Extreme der Relation inklusiv und exklusiv zueinander: wie am Beispiel des Unterschieds exemplarisch dargestellt, schließt jedes Element in der Beziehung der Unterschiedenen sein unmittelbares Gegenteil in der Definition seiner Bestimmtheit ein (Identität der Relata) und zugleich aus (Identität mit sich), insofern es als Unterschiedenes das andere des Unterschiedenen ist; als Unterschiedenes hat das einzelne Unterschiedene einerseits seine Identität nur im Gegensatz zu dem von ihm Unterschiedenen, während ihm diese Bestimmtheit andererseits nur zukommt, insofern das Unterschiedene seine Unterschiedenheit durch den Rekurs auf das jeweils andere erst gewinnt (wodurch instantan deren Identität über den Unterschied konkretisiert ist).

Projiziert man dieses Resultat der logischen Analysen, die in Anlehnung an die Reflexionsbestimmungen der Hegelschen Wesenslogik im Rahmen der Wissenschaft der Logik bzw. deren abbreviierter Form in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften vorgetragen wurden, auf das Konzept Rahners, so scheinen die formalen reflexionstheoretischen Distinktionen zu den Begriffen von Identität und Unterschied ein Mittel bereitzustellen, das von Rahner intendierte Verhältnis von Anthropologie und Theologie näher zu charakterisieren und logisch zu deuten: Indem die

[19] Ebd. 57.

Theologie „also selber eine philosophische Anthropologie [impliziert], die diese gnadenhaft getragene Botschaft als eigentlich philosophisch zu vollziehende freisetzt“ [20], terminiert einerseits die Anthropologie in der Theologie, ohne jedoch explizit andererseits deren eigentliches Proprium, die Theo-Logie – den ‚Gegenstand‘ Gott –, zum Thema zu haben. Diese von Rahner selbst intendierte methodische Verhältnisbestimmung der beiden wissenschaftlichen Disziplinen scheint aber als ‚wissenschaftstheoretische Vorbemerkung zur Verschränkung von Philosophie und Theologie‘ die genannte logische Forderung noch zu unterbieten, da der Unterschied von Anthropologie und Theologie noch zu unterbestimmt und damit zu ‚radikal‘ ist, so daß die in der spezifischen Differenz implizierte Identität noch nicht ausweisbar ist. Der Hinweis Rahners bezüglich der wechselseitigen Korrelation von Anthropologie und Theologie im Sinne ihrer Differenz-Identitätsrelation läßt sich daher angesichts der noch rudimentären Bestimmtheit beider Wissenschaften unter der Voraussetzung der logischen Analyse gerade nicht belegen. Im Gegenteil: das nicht identische Materialobjekt – hier Mensch, da Gott – spricht den Unterschied als Beziehungslosigkeit klar aus. Von daher scheint Rahner in einer desaströsen Diversität der genannten wissenschaftlichen Disziplinen zu enden und seinen Anspruch prima facie nicht einlösen zu können. Daß Rahners Überlegungen durchaus mit der dargestellten Reflexionsfigur kompatibel sind und somit die Verhältnisbestimmung von Identität und Unterschied im Sinne der Hegelschen Reflexionsbestimmungen geeignet ist, Rahners Intentionen zu stützen bzw. zu verstehen, müßte durch eine differenziertere Betrachtung der Beziehungsbestimmtheit beider Wissenschaften belegt werden; d. h. beispielsweise für eine philosophische Anthropologie in Rahnerscher Perspektive, daß zu ihrem Definitionsmerkmal eine Unterschiedenheit zur Theologie nachweislich gehört, in dem zugleich die Bezogenheit und der Unterschied zur Theologie ausgesprochen wird. Der noch unbestimmte inhaltliche Unterschied bzw. die noch unbestimmte inhaltliche Identität von Theologie und philosophischer Anthropologie müßte daher anhand eines ‚Dritten‘ in eine Bestimmtheitsrelation überführt werden, an dem der identische Unterschied der beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen festgemacht werden kann, der dann seinerseits diesen Wissenschaften selbst zukommt. Indem die Beteiligten damit aber ihre Identität im Unterschied gewinnen, sind sie als bezogene zugleich unterschiedene. Dieses Verfahren fordert demnach, daß sich begriffliche Bestimmungen finden lassen, die sowohl den Unterschied wie die Bezogenheit der genannten Pole dokumentieren, so daß dem von einer Subjektivitätstheorie geforderten Konsenskriterium für die Bezogenheit der Wissenschaften an ihnen selbst Genüge geleistet würde.

[20] *Rahner*, Grundkurs des Glaubens 36.

2. Die Bestimmung des Unterschieds in der anthropologischen Definition des Menschen und der Theo-Logie als Ausdruck ihrer Identität

2.1 Das Wesen des Menschen und der Gottesgedanke

Daß sich diese Identität und die Differenz von Theologie und Anthropologie nun definitiv im Kontext des Rahnerschen Werkes in Anlehnung an Hegel deuten läßt und in welcher inhaltlichen Bestimmtheit sich diese Relation artikuliert, wird an erster Stelle bei Rahner in der Bestimmung des ‚Wesens' des Menschen manifest. Es gibt nach Rahner im Menschen nämlich „unweigerlich eine Einheit in Unterschiedenheit von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion"[21]. Diese Einheit von Selbstbesitz qua Reflexion, in der der einzelne – im Unterschied zur ‚gehabten' Erkenntnis eines objektiven Gegenstandes – sich selbst als wissendes Subjekt thematisch wird, ist aber dadurch gekennzeichnet, daß „dieses Reflexionsmoment diese Einheit nicht einholt und adäquat in objektivierende Begrifflichkeit umsetzt"[22]. Die für Rahner notwendige Bedingung zur Konstitution des Gegenstands- bzw. Selbstbewußtseins (die Einheit von Selbstbezug und Reflexion als Wesensmerkmal des Menschen) weist damit zugleich ein Defizit auf, das als Mangel aber instantan positiv von Rahner bestimmt wird: Das Ungenügen der ‚Abschlußreflexion' in Sachen endlicher Subjektivität ist zugleich nämlich die elementare Voraussetzung dafür, daß dem Individuum Gegenstände überhaupt begegnen können, die seinen Selbstbesitz als Substitut der Reflexion unmittelbar vermitteln sollen. Diese „Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist"[23] daher als Mangel für Rahner eodem actu die Eröffnung eines Horizontes, der dieses Defizit dadurch kompensiert, daß der definitive Selbstbesitz des Menschen nur vermöge dieses unbestimmten ‚Alles' erreichbar erscheint, da die Einheit von Selbstbesitz und Reflexion als Wesen des Menschen im Rekurs auf die mit diesem unendlichen Horizont verbundene Totalität eingeholt wird; terminologisch nennt Rahner diese jede konkrete Erfahrung begleitende Totalitätserfahrung respektive Totalitätsreflexion – als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbstseins – transzendentale Erfahrung:

> „Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendentale Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematisch, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendentale Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem

[21] Ebd. 26.
[22] Ebd. 27.
[23] Ebd. 31.

Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht."[24]

Die transzendentale Erfahrung ist damit erstens aber als transzendental qualifizierte nicht nur die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbstbesitzes, sondern auch die Voraussetzung für konkrete gegenständliche Erfahrungen überhaupt. Sie hat damit zweitens als Erfahrung den Status der ‚Indirektheit', insofern sie – nach Rahner – ‚hinter dem Rücken' des Subjekts spielt und nicht unmittelbar über die primäre Gegenstandsorientierung des Individuums zugänglich ist. Der transzendentalen Erfahrung ist damit aber der Charakter der ‚Unbestimmtheit' zu eigen, da die Abstraktion von der unmittelbaren Gegenstandskonfrontation bedingt, daß das Moment der Reflexion zur Bestimmung des ‚Selbstwissens' des Menschen am Vollzug des Überstiegs im Blick auf konkrete Daten der Erfahrung, d. h. an der Transzendentalität als solcher, festgemacht wird. Indem somit in der transzendentalen Erfahrung das Wesen des Menschen über die Totalität des Horizontes des Seins schlechthin vermittelt erscheint, integriert sie sowohl den Gedanken der anthropologischen Bestimmtheit des homo religiosus wie denjenigen der Unbestimmtheit als Synonym des Gottesgedankens; es gilt nämlich im Kontext dieser Erfahrung „zu zeigen, daß mit dieser transzendentalen Erfahrung ein gleichsam anonymes und unthematisches Wissen von Gott gegeben ist, daß also die ursprüngliche Gotteserkenntnis nicht von der Art des Erfassens eines sich von außen direkt oder indirekt zufällig meldenden Gegenstandes ist, sondern daß sie den Charakter einer transzendentalen Erfahrung hat"[25].

Die Reflexion auf das Phänomen der transzendentalen Erfahrung hat damit nach Rahner ein Zwiefaches geleistet: Zum einen bildet die transzendentale Erfahrung als Explikation der Voraussetzung menschlichen Selbstseins und Erkennens die Grundlage seiner philosophischen Anthropologie; zum anderen bietet der Gedanke der transzendentalen Erfahrung Rahner die Möglichkeit, das ihr implizite Moment der Unbestimmtheit als Totalität und theo-logisches Korrelat zu fassen, das unmittelbar mit dem Gottesgedanken assoziiert wird. „Die transzendentale Erfahrung ist [damit] 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."[26]

Indem die transzendentale Erfahrung mit der Erfahrung der Transzendenz von Rahner identifiziert wird, kommt die anthropologische Bestimmtheit des Menschen und letztlich auch die Frage der Konstitution von ‚Gegenständen' zu ihrem definitiven Abschluß, insofern sowohl für das Selbst des Menschen wie für die Komplexität der ‚Gegenständlichkeit' über-

[24] Ebd. 31.
[25] Ebd. 32.
[26] Ebd. 31 f.

haupt die Identität der Totalität als Unbestimmtheit der Unterschiedenen ausgesprochen ist. Für den Menschen bedeutet dies, daß die „subjekthafte, ungegenständliche Erhelltheit des Subjekts immer in der Transzendenz auf das heilige Geheimnis“ [27] steht und damit Gotteserkenntnis immer schon unthematisch, d. h. andererseits ausdrücklich erst im reflexiven Vollzug der Explikation der Bestimmung des Selbstseins des Menschen, gegeben ist. Der Gottesgedanke wird damit aber zum unbestimmten Kulminationspunkt der transzendentalen Erfahrung, zum Unübergreifbaren „als das nicht eigentlich in das Koordinatenssystem einrückbare Woraufhin dieser Transzendenz“ [28].

Die Transzendentalität des Subjekts als Wesensbestimmtheit seiner selbst erlaubt es Rahner daher, den Gottesgedanken so einzuführen, daß er essentiell an das Individuum gekoppelt ist und dieses seine Selbstverständlichkeit nur aus dem Absoluten selbst gewinnt, das damit seinerseits der Indifferenzpunkt jeglicher Bestimmtheit ist.

> „Wenn der Mensch ... das Wesen der Transzendenz auf das heilige, absolut wirkliche Geheimnis ist, wenn das Woraufhin und Wovonher der Transzendenz, durch die der Mensch als solcher existiert und die sein ursprüngliches Wesen als Subjekt und Person ausmacht, dieses absolut seiende heilige Geheimnis ist, dann kann und muß man merkwürdigerweise wieder sagen: Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das Selbstverständliche ... wenn diese Transzendenz die schlichteste, selbstverständlichste, notwendigste Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens ist, dann ist das heilige Geheimnis das ..., was in sich selber auch für uns gründet. Denn alles andere Begreifen, so klar es sich zunächst einmal vorkommen mag, gründet ja auf dieser Transzendenz, alles helle Begreifen gründet im Dunkel Gottes.“ [29]

Indem damit allerdings die anthropologische Identifikation des Menschen ihre letztgültige Gestalt nur unter Einbeziehung des Gottesgedankens gewinnt, bzw. der Gottesgedanke selbst im Moment der transzendentalen Erfahrung der Anthropologie mitgedacht wird, ist die beschriebene Hegelsche Forderung im Kontext der Reflexionsbestimmungen eingelöst: Wie die transzendentale Erfahrung der Anthropologie nämlich die Erfahrung der Transzendenz, also Theo-Logie, ist und damit die Identität der beiden wissenschaftlichen Disziplinen an ihnen selbst sichergestellt wird, so ist das ‚heilige Geheimnis‘ dennoch nicht schlechthin mit der transzendentalen Erfahrung identisch. Gott bleibt in dieser Konstellation als das ‚Woraufhin‘ der anthropologischen Bestimmtheit das andere, d. h., die Theologie ist in ihrer Bestimmtheit materialiter von der philosophischen Anthropologie geschieden. In analoger Entsprechung zu den skizzierten Reflexionsbestimmungen wird daher der Gedanke der transzendentalen Erfahrung als Erfahrung der Transzendenz sowohl für die Anthropologie wie für die Theologie zum Medium ihrer Identitäts-Differenz-Relation, als unter diesem Paradigma von beiden Seiten die Bestimmtheit der Einheit und die Unterschie-

[27] Ebd. 32.
[28] Ebd.
[29] Ebd. 32f.

denheit beider Wissenschaften in bezug auf die jeweils andere dargelegt werden kann, d. h., der Unterschied als Unterschied von identisch Bezogenen interpretierbar ist.

2.2 *Eine differenzierte Analyse der Relation von Anthropologie und Theologie*

2.2.1 Gott – der ‚Urgrund' der Welt

In der applikativen Einlösung der von der Reflexionsdialektik Hegels geforderten Struktur im Blick auf die Verhältnisbestimmung von philosophischer Anthropologie und Theologie im Werk K. Rahners dokumentiert sich daher der Modus der Bezogenheit der beiden wissenschaftlichen Disziplinen, die von Rahner als ‚Universalwissenschaften' verstanden werden. „Daß die Gotteslehre keine regionale Einzelwissenschaft ist, sondern als philosophische Gotteslehre die eine Ontologie als ganze unter einem bestimmten Aspekt ist, braucht hier wohl nicht näher begründet zu werden." [30]

In gleicher Weise zeigt aber auch die philosophische Anthropologie, daß sie in ihrer Ausrichtung auf das ‚unbegreiflich Seiende', das der Mensch in der Fragilität und Gesamtheit seiner Existenz ist, einen ‚Gegenstand' zum Thema hat, der entsprechend der Bestimmtheit des Absoluten in der Gotteslehre durch den Gedanken der Ganzheit bzw. der Totalität zu umschreiben ist. Liegt in dieser Koinzidenz der Inhaltsbestimmungen sowohl die Identität wie – bedingt durch das wechselnde ‚Materialobjekt' beider Wissenschaften – der Unterschied der genannten Disziplinen, so muß das Verhältnis der beteiligten Pole der Relation – nach Rahner – dennoch hierarchisiert werden. Denn philosophische Anthropologie und Theologie, respektive Gott und Mensch, sind als Relata des Verhältnisses nicht gleichberechtigte Bezugsgrößen einer symmetrischen Konstellation: Es handelt sich nämlich um die Relation des ‚Urgrundes zum Begründeten, des Schöpfers zur Schöpfung'.

> „In all diesen Beziehungen bleibt, genau genommen, Gott der Weltjenseitige, der mit der Welt in Beziehung steht durch das, was er als von sich Verschiedenes schafft und bewirkt ... Mindestens dort, wo im Gegensatz zu einem Pantheismus oder Panentheismus der Unterschied zwischen einem absoluten Gott und einer bedingten Welt deutlich bleibt, muß die Beziehung zwischen Gott und Welt als immer durch ein von Gott Verschiedenes, wenn auch auf ihn Verwiesenes vermittelt gedacht werden." [31]

Die gelungene Parallelisierung des Verhältnisses von philosophischer Anthropologie und Theologie mit den Reflexionen Hegels ließe nun vermuten, daß Rahner auch in der weiteren Beschreibung der Begründungsrelation von Gott und Mensch den logischen Paradigmen von Hegels ‚Wissenschaft der Logik' folgt.

---

[30] *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Band X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 133.
[31] Ebd. Band XV, 1983, 189.

Eine zureichende Antwort auf die Frage, in welcher Weise ‚Urgrund' und Begründetes (Gott und Welt/Mensch) aufeinander bezogen sind, verlangt daher, daß das Hegelsche Verständnis der Kategorie des Grundes einer detaillierten Analyse unterzogen wird. Als Prämisse steht in diesem Kontext für Hegel fest: „es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, so wie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist" [32].

Wäre nämlich die Bestimmtheit des Grundes von derjenigen des Begründeten verschieden, so wäre der Grund wie das Begründete nicht es selbst, d. h. beide würden letztlich als aparte und disparate Entitäten in einer Beziehungslosigkeit situiert, die ihrer eigenen Definition, ihrer eigenen Bestimmtheit, widerspräche; Grund und Begründetes sind daher ihrer eigenen Bestimmung nur gemäß, wenn sie als voneinander Unterschiedene aufeinander bezogen sind, indem in ihrer Relation Grund und Begründetes in einer ‚Identität' zusammengeschlossen werden. Der Grund und das Begründete sind daher nur durch den Bezug auf das jeweils andere definierbar, was die Identität, aber auch den Unterschied beider bedingt; der Grund ist nur Grund durch die Begründung eines anderen, dem damit zugleich die inhaltliche Bestimmtheit des Grundes mitgeteilt wird und das seinerseits in entsprechender Weise auf den Grund rekurriert.

Insofern bei K. Rahner die ‚Transzendentalität' das ‚Anwesen' der Transzendenz in der Selbstreflexion des einzelnen bedeutet, ist daher – analog der geschilderten Reflexion zum Grund – der Grund selbst mit dem Begründeten identisch. Diese inhaltliche Identität und formale Bezogenheit der beiden Relata von Gott und Mensch darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Grund und Begründetes ihrer Bestimmtheit nur entsprechen, wenn instantan zur Identität ihre Differenz festgehalten wird. Die Betonung der Unterschiedenheit hat sowohl für den Grund wie für das Begründete zur Folge, daß sie nur in ihrer reziproken Korrelation explizierbar sind und damit an ihnen selbst jeweils das Ganze ihrer Bezogenheit deutlich wird: Wie die Selbsterfahrung des Menschen bei Rahner als solche Gotteserfahrung ist, so ist die Gotteserfahrung als Erfahrung der Transzendenz an die Selbstreflexion des Subjekts gebunden, d. h., die Selbsterfahrung des einzelnen und die Gotteserfahrung sind selbst nur für sich bestimmbar, indem sie auf das andere verweisen und damit an sich das Ganze der Relation schon vom Menschen bzw. von Gott her sichtbar wird.

Da die Identität von Grund und Begründetem aber nicht die tautologische Explikation des einen und selben Inhalts in zwei Bestimmungen ist und die proklamierte Identität daher nur qua Distinktion von Grund und Begründetem festgehalten werden kann, stellt sich aber das Problem der Vermittlung von Grund und Begründetem:

> „Der Grund ... zerfällt hiermit um der Inhaltsverschiedenheit willen, die seine Realität ausmacht, in äußerliche Bestimmungen. Die beiden Beziehungen, der wesentliche

[32] *Hegel*, Wissenschaft der Logik II, 97.

Inhalt als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten und dann das Etwas als die Beziehung des unterschiedenen Inhalts, sind zwei verschiedene Grundlagen; die mit sich identische Form des Grundes, daß dasselbe das eine Mal als Wesentliches, das andere Mal als Gesetztes sei, ist verschwunden; die Grundbeziehung ist so sich selbst äußerlich geworden." [33]

Die Äußerlichkeit in der Beziehung von Grund und Begründetem rührt nach Hegel daher, daß der beide Glieder verbindende identische Inhalt (der Grund zeigt sich im Begründeten und das Begründete ist die Visualisierung des Grundes) durch die Reflexion auf den damit gegebenen Unterschied als Differenz radikal wird; d. h., die im Zusammenhang der Relation von Grund und Begründetem gestellte Frage des zureichenden Grundes für ein durch diesen ‚Gewirktes' dissoziiert den Grund und das Begründete derart, daß die Identität der Bezugsgrößen als monokausale Zuordnung eines Grundes zu einem bestimmten Begründeten problematisch wird. In der Grundbeziehung wird demzufolge durch die Differenz von Grund und Begründetem eine plurale Suchbewegung nach Gründen für einen begründeten Sachverhalt initiiert und dadurch das Begründete als unmittelbar gegebenes und somit selbständiges von seinem angeblichen ‚Ursprung' (dem Grund) abgekoppelt. Die ursprünglich reflexiv erhobene Einheit von Grund und Begründetem ist dadurch aber verschwunden, d. h., in der Grundbeziehung erscheint nun ein gedoppelter Sachverhalt: Zum einen wird die Identität von Gründen und dem Begründeten behauptet, die zum anderen aber ‚äußerlich' erscheint, da die wirkliche Bezogenheit der Beteiligten für die Reflexion opak bleibt. Das ‚Etwas' wird damit der Ausdruck für die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit, d. h. die Ablösung des Begründeten von seinen vielfältigen Gründen. Diese Ablösung und die damit gegebene ‚Trennung' von Grund und Begründetem ist nur durch eine Reflexion zu vermitteln, durch die die Identität der Beteiligten nachgewiesen wird; es muß sich damit am proklamierten Grund selbst (an sich) für ein selbständiges ‚Etwas' verifizieren lassen, daß der Grund ein wirklich vollständiger für das von ihm verschiedene Begründete ist, um so das Moment der Identität der beiden Pole einlösen zu können. Der Grund kann daher die behauptete Identität mit dem Begründeten nur durch eine ‚Bedingung' begründen, die den Grund selbst als entscheidenden für das entsprechend Bedingte ausweist und damit über die Reflexion der Grund (an sich) in seiner Unmittelbarkeit mit dem Begründeten (das Fürsichsein des Grundes) verbunden erscheint.

Das Begründete als unmittelbares und selbständiges, d. h. vom Grund unterschiedenes, ist damit aber selbst zur ‚Bedingung' des Grundes geworden, insofern dem Grund das Kriterium zur Verifikation seiner ‚Be-gründung' vom Begründeten vorgegeben wird: Der Grund muß als solcher seinem Begründeten entsprechen, um reflexiv als Grund legitimiert zu sein. In

[33] Ebd. 104.

dieser Beziehung ist damit aber der Grund selbst in seiner Identität auf seine Voraussetzung, das Begründete, verwiesen. Die Identität und Unmittelbarkeit des Grundes ergibt sich daher nur aus der Reflexion auf die in der Grundbeziehung selbst implizierte Andersheit des Begründeten.

Durch diese prinzipientheoretische Reflexion hat sich nun aber für den Grund und das Begründete folgendes ergeben: Das Begründete ist als vom Grund verschiedenes die unmittelbare Voraussetzung des Grundes, insofern es formal und zugleich inhaltlich als Aktualisierung der Bestimmung des Grundes erscheint; als vorausgesetztes zum Grund ist das Begründete nur begründet, wenn der entsprechende Grund sich in ihm als ‚aufgehobener' zeigt und seine Unmitttelbarkeit damit eine durch den Grund vermittelte ist. Der Grund ist seinerseits in gleicher Weise in der Definition seiner Bestimmung formal auf das Begründete verwiesen, denn als Grund hat er inhaltlich wie formal seine Identität nur in seiner Relation zum Begründeten. Damit hat sich aber herausgestellt, daß die Bedingung (das Begründete) und der Grund nur als Seiten eines Ganzen begriffen werden können, insofern sie jeweils formal bzw. inhaltlich aufeinander bezogen sind und die Voraussetzung des Grundes (das Begründete) nur das Setzen des Grundes bedeutet, wie der Grund als Grund nur im Rekurs auf das Begründete bestimmbar ist.

„Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, sind also eine wesentliche Einheit, sowohl als Inhalt wie als Form. Sie gehen durch sich selbst ineinander über, oder indem sie Reflexionen sind, so setzen sie sich selbst als aufgehobene, beziehen sich auf diese ihre Negation und setzen sich gegenseitig voraus." [34]

2.2.2 Die Einheit von Grund und Begründetem als Grund theologischer Kritik

Die Reflexion auf den identischen Inhalt von Grund und Begründetem wird aber in der Applikation auf die von Rahner vorgetragene Lösung der Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie und ihrer Einheit ihrerseits zum Grund einer theologischen Kritik.

> „Diese Einheit besteht ... [zunächst zur Rekapitulation] darin, daß die ursprüngliche Gotteserfahrung Bedingung der Möglichkeit und Moment der Selbsterfahrung ist, daß ohne Gotteserfahrung keine Selbsterfahrung möglich ist, daß also darüber hinaus die Geschichte der Gotteserfahrung die Geschichte der Selbsterfahrung bedeutet. Man kann natürlich genausogut umgekehrt formulieren: die Selbsterfahrung ist Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung, weil nur dort eine Verwiesenheit auf das Sein überhaupt und somit auf Gott gegeben sein kann, wo das Subjekt sich selbst (eben in dem Vorgriff auf das Sein überhaupt) im Unterschied zu seinem Akt und dessen Gegenstand gegeben ist." [35]

[34] Ebd. 117f.
[35] *Rahner*, Schriften zur Theologie, Band X, 136.

Die reziproke Korrelation von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung scheint zunächst das auszusprechen, was sich in den subjektivitätstheoretischen Reflexionen zum Grund bzw. zum Begründeten ergeben hat: Indem die Erfahrung der Transzendenz konstitutiv zur Erfahrung des Subjekts gehört, ist der Grund als Bedingung der Möglichkeit des Begründeten als von diesem unterschiedener an die Bedingung des Subjekts gebunden; d. h., Gott kann in der Konzeption Rahners nur Grund des Endlichen sein, indem das Absolute als vom Endlichen unterschiedenes im Kontext der Erfahrung den Selbstvollzug des Menschen so ermöglicht, daß die Selbstreflexivität des Menschen die unmittelbare inhaltliche und formale Voraussetzung für das Grundsein des Grundes abgibt, der der Grund selbst entsprechen muß, um als solcher seine Definition einzulösen. Indem damit die Erfahrung der menschlichen Subjektivität als daseiende sich durch den Grund, die Transzendenz, vermittelt zeigt, tritt der Grund an sich selbst nur in seiner Funktion für die endliche Subjektivität in Erscheinung. Der Grund muß als Grund für die Selbsterfahrung des Menschen mit dieser formal und inhaltlich identisch sein, er muß sich als Grund unter den Bedingungen des Begründeten (des Endlichen) ausweisen.

Damit scheint Rahner aber genau das Urteil bezüglich seiner Theologie, das partiell in der Sekundärliteratur auftaucht, zu bestätigen: Hat sich die Theologie damit nicht selbst in anthropologischen Gehalten verflüchtigt? Schärfer nachgefragt: Gerät die Theologie bei Rahner – gerade nach der Konsultation der bisherigen Ergebnisse – nicht in den Sog eines ‚Vernunftimmanentismus' bzw. eines ‚subjektivitätstheoretischen Solipsismus', der das ‚Dogma' und die Offenbarung auf die menschliche Erfahrung und Reflexion reduziert? Wird damit – im Stile Hegels – nicht die Transzendenz durch die Immanenz der Selbstbegründung der Vernunft korrumpiert[36]. Rahners sogenannter ‚Transzendentalthomismus' scheint – nach dem Urteil solcher Kritiker – somit in einen ‚subjektiven Idealismus' zu münden, da die menschlichen Bedingungen der Möglichkeit für eine (christliche) Offenbarung mit dieser selbst identifiziert werden. Genau diese Fragen hat sich Rahner selbst bereits in seiner ‚Frühphase' gestellt: Fällt nämlich die hier beschriebene Religionsphilosophie bzw. eine solche christliche Philosophie

[36] Man vgl. u. a. *R. Schenk*, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 1989; bzw. *H. Striewe*, reditio subjecti in seipsum. Der Einfluß Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karl Rahners, Freiburg i. Br. (masch. Diss.) 1979. Das Problem der letztgenannten Arbeit liegt vor allem in ihrem zu schematischen Verständnis von Hegels Logik: Die Bewegung der Hegelschen Logik insgesamt wird nur auf das formale Prinzip der ‚absoluten Negation' (der Negation der Negation), oder des ‚Zu-sich-selbst-Kommens', reduziert, ohne die spezifischen Unterschiede von Sein-, Wesens- und Begriffslogik in den Blick zu nehmen. Diese Schematisierung wird dann auf das ‚anthropologische Grunddatum' Rahners, die ‚Geöffnetheit für das Sein als solches' angewandt, das als das eigentliche Wesen des Menschen identifiziert ist. Eine detaillierte Interpretation und Buchstabierung des Rahnerschen Entwurfs anhand der Hegelschen Logik entfällt. Statt dessen schließt der Autor mit dem Vorwurf, daß Rahner einem ‚subjektiven Idealismus' anheimgefallen sei.

nicht schon Entscheidungen „über das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, kommt dann nicht jede Theologie immer schon zu spät? Ist dann nicht schon immer das entschieden, was Theologie als das wirkliche Hören auf die tatsächlich ergangene Offenbarung Gottes, die das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott allererst stiften und bestimmen sollte, eigentlich erst noch entscheiden wollte?“ [37]

Dieser Verdacht und das daraus resultierende Urteil speist sich vor allem durch das schon angedeutete Argument, daß Gott, um als Grund für die Selbsterfahrung des Menschen wirklicher Grund zu sein, in der Erfahrung der Menschen reflexiv präsent erscheinen muß. Dies ließe sich – nach der Auffassung der Kritiker Rahners – vor allem an der Bestimmung der Transzendenz in der anthropologisch-philosophischen Transzendenzerfahrung belegen: Der Inhalt, auf den sich der Ausgriff des Menschen zur Selbstkonstitution seiner Subjektivität richtet, ist das Ganze schlechthin, das als Totalität, als ‚absolutes Sein‘ aber auch als ‚absolutes Nichts‘ identifiziert werden kann. Das in diesem Zusammenhang enger an die philosophische Anthropologie angelehnte Äquivalent dieser intentionalen Teleologie auf das Ganze ist der ‚totale Sinn‘. Denn „sosehr es partikuläre Sinnerfahrung im Bereich der menschlichen Empirie unmittelbar und im voraus zur Gottesfrage gibt, die totale Sinnfrage [kann] positiv nur mit dem beantwortet werden …, was wir Gott nennen“ [38]; d. h., die individuelle und subjektive Ausrichtung des Menschen in seinen pragmatischen Handlungskontexten, die durch eine Zweck-Mittel-Rationalität operationalisiert und in diesem Sinne sinnvoll organisiert sind, terminiert nach Rahner in der Frage nach dem Sinn des Ganzen. Der Sinn dieses Ganzen ist aber als intrinsischer jeglicher funktionalen Einbindung in eine höherrangige Teleologie entzogen. Diese Frage nach dem ‚totalen‘ Sinn an sich, die damit zugleich die Frage nach der Wahrheit des Menschen ist, ist für Rahner unabdingbar, da erst auf den Hintergrund der sich abzeichnenden ‚totalen Antwort‘ in der Form einer ‚regulativen Idee‘ partikuläre Akte des Menschen ‚sinnvoll‘ gedeutet werden können und für diesen selbst ‚sinnvoll‘ erscheinen. Als Frage nach dem Sinn im ganzen ist der darin angezielte Totalitätshorizont damit aber ein respondierendes Synonym für das Unbegreifliche, d. h. Gott schlechthin, der – und hier liegt der Kritikpunkt der Opponenten Rahners – durch die Bedingungen seines anthropologischen Zugangs auf den Begriff gebracht und somit reflexionslogisch präformiert wird.

Die Offenheit der Antwort (auf die Frage nach dem ‚totalen‘ Sinn) bedingt aber auch, daß Rahner das intentional Angestrebte als ‚absolutes Nichts‘ apostrophiert, da der Inbegriff der Fülle vom Menschen her nur als

[37] *K. Rahner,* Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Kempten 1941, 20. Die Neubearbeitung dieses Werkes von Rahner durch J. B. Metz im Jahre 1963 enthält dieses Zitat auf S. 26.

[38] *Rahner,* Schriften zur Theologie, Band XIII, 126; bzw. *ebd.* Band XV, 195 ff.

‚Geheimnis' erscheint. Diese Andeutungen sind zugleich aber Indizien dafür, daß sich das genannte Urteil als Vorurteil entlarvt. Rahners Bemühungen in Sachen des ‚totalen Sinnzusammenhangs', bzw. des ‚absoluten Nichts', respektive des ‚absoluten Seins', zeigen nämlich, daß eine philosophisch positive Bestimmung und damit begriffliche Fixierung des so klassifizierten Absoluten im Sinne Hegels und der vorgetragenen Einwände von Rahner selbst nicht intendiert ist; Gott als der Transzendente ist letztlich anthropologisch nur negativ, als jenseitig noumenale Wirklichkeit – im Ausgang vom Menschen aber zugleich ‚über' ihn hinaus –, zu bestimmen: „Wenn der Mensch ... das Wesen der Transzendenz auf das heilige, absolut wirkliche Geheimnis ist, ... dann kann und muß man merkwürdigerweise wieder sagen: Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das Selbstverständliche" [39], das sich gerade nicht von der Reflexion in die Immanenz ihrer Begriffsbildungen auflösen läßt. „Das verständlich Gemachte gründet [damit] in der einzigen Selbstverständlichkeit des Geheimnisses." [40]

Diese Bestimmung des Absoluten gewährleistet nach Karl Rahner gerade, daß man der Gefahr der Funktionalisierung des ‚Urgrundes' ausschließlich zum Medium der Selbstreflexivität des Menschen entkommen kann[41]. Gott als Geheimnis zu bestimmen ist für Rahner ein Indiz, daß es in der Erkenntnis Gottes nicht um ein Erobern dieses Geheimnisses geht. „Denn diese Transzendenz erscheint [ohnehin] nur als sie selbst in dem Sicheröffnen dessen, woraufhin die Transzendenzbewegung [des Menschen] geht." [42] D.h., die Transzendenzbewegung des Menschen ist und bleibt zurückgebunden an die ‚frei sich verfügende Öffnung' dieses Geheimnisses auf den Menschen hin, der in der Annahme dieses Geschehens – seinem Wesen entsprechend – zu seinem eigentlichen Ziel kommt.

Damit entspricht Karl Rahner mit seinem Konzept von Theologie den programmatischen Forderungen, die er selbst der Theologie für die Gegenwart zugeschrieben hat: Indem nämlich die anthropologische Offenheit des Horizonts der Unbegreiflichkeit des theologischen Geheimnisses korreliert, gelingt Rahner die proklamierte Vermittlung von philosophischer Anthropologie und Theologie, ohne durch einen reflexionstheoretischen Dezisionismus das Proprium der Theologie zu verkürzen. Es ist bei Rahner im Gegenteil der theologische Gehalt des Gottesgedankens anthropologisch so rückgebunden, daß – in einer Zeit der religiösen ‚Unübersichtlichkeit' – die Mitteilbarkeit des Glaubens durch seine vernünftig anthropologische Begründung gesichert wird. Ob die gegenwärtige Theologie sich nun notwen-

[39] *Rahner,* Grundkurs des Glaubens 32f.

[40] Ebd. 33. Rahner bestimmt das Wesen der Vernunft daher auch in analoger Weise „als das Vermögen des Kommens vor die Unbegreiflichkeit selbst" (*Rahner,* Schriften zur Theologie, Band XIII, 122).

[41] Zu dieser Diskussion im Kontext der Hegelschen Philosophie vgl. man u. a. *G. Kruck und F. Schick,* „Reflexion und Absolutes. Ein immanenter Kommentar zur Kategorie ‚das Absolute' in Hegel's Wissenschaft der Logik", ThPh 69 (1994) 90–99.

[42] *Rahner,* Grundkurs des Glaubens 67.

digerweise dieser Rahnerschen Position zu akkomodieren hat, ist eine – hier nicht gestellte und damit auch – weiterhin offene Frage. Im vorliegenden Beitrag ging es nur darum, die Debatte zwischen der Rahnerschen Theologie und einer philosophischen Theorie der Moderne exemplarisch in ihren Annäherungen und ihren Abgrenzungen stärker zu konturieren. In jedem Fall scheint aber ein anthropologisch-reflexionstheoretischer ‚Vorbau' zur Legitimation der Theologie vonnöten[43]. Indem die Theologie in diesem Fall über eine reflexionstheoretisch konsistente Plausibilisierungsstrategie verfügen und die Stringenz ihrer Inhalte selbst darlegen kann, dokumentiert sie zum einen ihre Bezogenheit zu einer anthropologisch fundierten Reflexionstheorie an sich selbst und trägt zum anderen dazu bei, zu einem Zeitpunkt ‚radikaler Pluralität' das Proprium des Christentums argumentativ zur Geltung zu bringen.

[43] Man vgl. in diesem Kontext z. B. einen anderen Versuch der philosophischen Legitimation der Theologie: *Hj. Verweyen,* Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991. Dieser Entwurf wurde seinerseits bereits intensiv diskutiert: *G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper* (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996.

ThPh 73 (1998) 247–259

„Götzendienst am Werkzeug" (Paul VI.)?

Eine theologische Anfrage an die Religiosität der wissenschaftlichen Technik

Von Linus Hauser

1. Zum Problemaufriß und zum Gang der Argumentation

Die moderne, wissenschaftlich geleitete Technologie ist kein neutrales Hilfsmittel des Menschen, sondern weltanschauungsbildend. Sie ist in ihrer Faszination seit ihrem Aufkommen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert immer deutlicher auch als eine weltanschauliche Alternative zum überlieferten christlichen Glauben anzusehen.

Ich möchte hier – ohne die Verdienste der modernen Technologie schmälern zu wollen – diese Faszination im Hinblick auf ‚Wissenschaftsgläubigkeit' unter dem Maßstab des christlichen Erlösungsverständnisses und Menschenbildes bedenken. Insofern stellt dieser Aufsatz einen Baustein auf dem Weg zu einer Theologie der Technik dar und unterbelichtet dabei die freiheitserschließende und den Schöpfungsgedanken vertiefende Bedeutung der wissenschaftlichen Technik.

Dabei werde ich folgendermaßen vorgehen:

Ich werde zuerst – ausgehend von einer Erörterung des Technikbegriffs – einen Leitbegriff von Wissenschaftsgläubigkeit einführen, der dann im Verlauf der Darstellung entfaltet werden soll.

Der hier herauszuarbeitende spezifisch religiöse Charakter der Wissenschaftsgläubigkeit macht es dann im nächsten Schritt notwendig, einen Religionsbegriff zu skizzieren, der diese Religiosität des Wissenschaftsglaubens erhellen kann.

Daran anschließend werden verschiedene Explizitheitsgrade heutigen Wissenschaftsglaubens thematisiert.

Ich werde dabei zunächst den alltäglichen Wissenschaftsglauben beschreiben, der unsere gesamte Kultur prägt und die Tendenz hat, uns unsere Endlichkeit vergessen zu machen.

Unter der heute verstärkt gegebenen Technikfolgen- und Wissenschaftsangst stellt sich dann auf einer zweiten Stufe der Explizitheit diese Wissenschaftsgläubigkeit landläufig als ein konsumorientiertes Bewußtsein der ‚beruhigten Endlichkeit' oder der ‚bekümmerten Endlichkeit' dar. Diese Stufe des Wissenschaftsglaubens artikuliert sich nicht deutlich, sie bleibt unthematisch. Deshalb müssen wir uns in einem nächsten Schritt der expliziten Form der Wissenschaftsgläubigkeit zuwenden. Der explizit religiöse Wissenschaftsglaube ist schließlich eine z. B. in der Neuen Religiosität auftauchende Sonderform, die – wie wir sehen werden – den Wissenschaftsglauben ausdrücklich vertritt.

Abschließend wird dann zu fragen sein, inwiefern die dem Wissenschaftsglauben eignende Selbsterlösungslehre von der christlichen Erlösungsvorstellung her aufgebrochen werden kann.

2. Die wesentlichen Momente des Begriffs der wissenschaftlichen Technik

Aufgrund seiner radikalen Endlichkeit ist der Stand des Menschen in der Welt durch eine prinzipielle Bedürftigkeit geprägt. Aus dieser transzendentalen anthropologischen Bestimmtheit ergibt sich die Idee „unendlicher Arbeit, um aus der bloßen Naturwelt eine echte Menschenwelt zu machen, eine vom Menschen geprägte, von seiner eigenen Ideenbestimmtheit bestimmte Welt erstehen zu lassen" [1]. Der philosophische Begriff der Technik steht in diesem Zusammenhang.

[1] *H. Wagner*, Philosophie und Reflexion, München/Basel 1967, 316.

Technik ist – wie Friedrich Dessauer schreibt – „reales Sein aus Ideen durch finale Gestaltung und Bearbeitung aus naturgegebenen Beständen“ [2]. In einer terminologisch anderen, begrifflich aber vergleichbaren Fassung kann man diesen allgemeinsten Begriff, der die archaischen Techniken bis hin zu den modernen Technikformen umfaßt, auch so formulieren: Technik ist „die Summe der produzierten Artefakte, die Menschen zwischen sich und die äußere Natur schieben, um handelnd Zwecke zu verfolgen“ [3]. Dabei ist es wesentlich, daß Menschen eine Erfindung machen, um zu einem solchen Artefakt zu gelangen.

Etwas auf der Grundlage einer Erfindung Selbstgemachtes wird also zwischen das Subjekt und die Natur geschoben. Dabei kann diese Natur auch der Körper oder die Psyche dieses Subjekts sein. Auch diese können nämlich technisch verändert werden. Das bewußt handelnde, freie Subjekt gehört deshalb also auch zum Begriff der Technik.

Führen wir uns diese begrifflichen Momente ausführlicher vor Augen.

Zum Begriff der Technik gehört zunächst die Voraussetzung von 1) Naturgesetzlichkeit. Ohne die Annahme einer durch Naturgesetze bestimmten Natur gibt es keine menschlichen Möglichkeiten ‚etwas‘ auf verläßliche und geregelte Weise zu gestalten. Damit nach Gesetzen verfaßte Natur technisch nutzbar werden kann, muß das technische Mittel, die Erfindung 2) real existent in dieser Welt sein. Sie ist also kein magisches Gedanken‚ding‘. Gedanken sind keine technischen Hilfsmittel. Soll eine solche technische Erfindung möglich sein, so muß 3) menschliche (freie und in Objektivität Wirklichkeit in ihrer eigenen Seinsweise vernehmende) Vernunft kreativ und teleologisch verfaßt sein.

Als letztes Moment ist auf den ‚Ort‘ zu reflektieren, an dem die technischen Ideen entstehen. Spätestens seit der die Natur in ihren Grundlagen umgestaltenden modernen Technik kann man nicht mehr davon sprechen, daß die Ideen für technische Erfindungen in einer idealen (platonistisch gedeuteten) Welt ‚bereit liegen‘ [4]. Wir leben heute im Zeitalter von rasanter High-Tech-Forschung und von großen Forschungsteams. Diese Teams entwerfen globale Szenarios und ‚erfinden‘ erst dann, nach der ‚Erfindung‘ dieser ‚möglichen Welt‘ die ‚Details‘ dieser möglichen Zukunft in Form konkreter technischer Hilfsmittel. Diese technischen Hilfsmittel sind geprägt durch eine risikoreiche Vorläufigkeit. Diese Vorläufigkeit bezieht sich zum einen auf das Risiko eines Forschungsteams A, durch ein Forschungsteam B überholt zu werden.

Auch hinter einer kleinen technischen Erfindung, die ein Forschungsteam A hervorbringt, steckt nämlich heute die Idee eines zukünftigen ‚life-style‘, in den diese Erfindung durch ein Szenario A eingeordnet ist bzw. den sie durch diese Erfindung mitkonstituieren soll. Dies gilt um so mehr für Projekte, die Milliarden Dollar erfordern.

Eine andere Expertengruppe B kann dabei eventuell auf dem Hintergrund ihres Szenarios B ein noch überzeugenderes Angebot zur menschlichen Zukunftsgestaltung machen. Geschieht dies, ist der ganze Verbund von Erfindungen, die der nicht akzeptierten ‚möglichen Welt A‘ zugeordnet sind, schon vor jeder Nutzung ‚überholt‘.

Dann hat der dieses technische Einzelwerk konstituierende Gesprächsbereich, die ‚mögliche Welt A‘, ihre Kommunikabilität verloren.

Zum zweiten bezieht sich diese risikoreiche Vorläufigkeit auch auf das Risiko der Gesamtgesellschaft als „Risikogesellschaft“ [5]. Der einer solchen ‚möglichen Welt‘ zugehörige Verbund technischer Erfindungen kann sich nämlich als inadäquat für ein glückendes Leben der (Welt-)Gesellschaft erweisen. Geschieht dies, so trägt die Weltgesellschaft das Risiko großer finanzieller Verluste bis hin zum Verlust der Lebensgrundlagen der Spezies Homo sapiens.

---

[2] *F. Dessauer*, Der Streit um die Technik, Frankfurt 1956, 234.

[3] *K. Ott*, Zur Bestimmung und Kritik irrationaler Technik-Adaption, in: *J. Hoffmann* (Hrsg.), Ethische Vernunft und technische Rationalität. Interdisziplinäre Studien, Frankfurt 1992, 99–170, 100.

[4] Dieser Standpunkt findet sich etwa bei *F. Dessauer*, Philosophie der Technik, Bonn 1927, 47 oder noch bei *C. Castoriadis*, Durchs Labyrinth, Frankfurt 1974, 203.

[5] Vgl. zu diesem Begriff *U. Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.

Wenn man diesen Gedankengang zusammenfassen will, dann muß man also den Begriff der heutigen Technik noch um ein Moment erweitern.

Man sollte heute im Blick auf einen geschichtlichen Technikbegriff 4) von teamorientierten, veraltungsgefährdeten[6], gesellschaftlich kommunikablen möglichen menschlichen Zukunftsgestalten sprechen.

Technik ist also heute – um diese vier Schritte noch einmal zusammenzufassen – dort gegeben, wo anhand der naturgesetzlich verfaßten Wirklichkeit durch teleologisch reflektierende schöpferische Vernunft eine Erfindung gemacht wird, die zu einem gefährdeten System von Ideen zukünftiger Menschenwelt gehört.

Es ist nun – um einen abschließenden Schritt in der Entfaltung unseres Begriffs zu gehen – zum Verständnis unserer heutigen technisch-wissenschaftlichen Welt wichtig, zwischen zwei grundlegenden Weisen der Technik zu unterscheiden.

Bis zum Beginn der Moderne gab es Technik als „Erfahrungstechnik"[7]. Erfahrungstechnik muß sich den materiellen Strukturen notwendig anpassen, um sie zu nutzen. Seit der Industrialisierung beginnt hingegen ein Zeitalter der „wissenschaftlichen Technik", die diese ‚naturgegebenen Bestände' strukturell ihren Zwecken anpaßt.

Die Gentechnik stellt in dieser Hinsicht die fortgeschrittenste Form wissenschaftlich-technischen Verfügens über die Natur dar. Die „Eingriffe in die Naturzusammenhänge sind von gleicher Größenordnung wie diese Prozesse selbst"[8].

Durch die Gentechnik gelingt es nämlich, über natürliche Barrieren hinweg Eingriffe in die Naturzusammenhänge vorzunehmen. Nicht nur die Grenzen von Arten („Sch(afsz)iege"), sondern auch von Reichen der Natur können überschritten werden, indem etwa tierisches genetisches Material in Pflanzen ‚eingebaut' wird, um die Resistenz zu erhöhen[9]. „Dadurch ist die Grenze zum Naturereignis endgültig zugunsten ‚übernatürlichen' Handelns überschritten, und die ‚Natur selbst' als Maß des Handelns anzusetzen, hat seine Selbstverständlichkeit und sein sachliches Fundament verloren."[10] ‚Natur' – auch die ‚Natur' des Menschen – wird also durch die wissenschaftliche Technik immer weniger als vorgegebene betrachtet, sondern vielmehr als etwas, das der Mensch auch in seinen letzten Strukturen selbst transformieren kann.

3. Ein Leitbegriff: Der Glaube an die wissenschaftliche Technik und seine anachronistisch-kompensatorische Koexistenz mit Wissenschaftsangst

Befragen sich die Wissenschaften und die auf ihnen aufbauenden Technologien auf ihre Lebensrelevanz, dann ist diese Fragerichtung schon weitergehend als die einer speziellen Wissenschaftstheorie. In der Frage nach dem, was die Bedeutung einer wissenschaftlichen Technik ausmacht, steckt nämlich ein unvermeidliches Sinnimplikat. Es ist die Behauptung, daß diese nicht nur Sinn für sich habe, sondern lebensbedeutsam sei. Damit haben wir einen ersten Zugang zum Glauben an die wissenschaftliche Technik erreicht.

Dieses positive Verhältnis zur wissenschaftlichen Technik kann als schlichte notwendige Voraussetzung, nämlich als ‚Wissenschaftsvertrauen' gegeben sein. Es kann sich aber auch selbst mißverstehen und weltanschauungsbildend werden. Im letzteren Falle

---

[6] Der Gießener Philosoph Odo Marquard hat einmal in einem Vortrag den Terminus ‚Veraltungsgeschwindigkeit' verwandt. Diesen Terminus greife ich hier auf.

[7] Vgl. dazu *F. Burgey*, Technik und Heiliger Kosmos. Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt, Würzburg 1985, 116–127.

[8] *H. Schrödter*, Gen-Technik, Gen-Ethik. Zur Unhintergehbarkeit ethischer Verantwortung, in: *J. Hoffmann* (Hrsg.), 79–98, hier: 82 (s. o. Anm. 3).

[9] *W. D. Busse*, Grundbegriffe der Gentechnik, in: *Bayer AG* (Hrsg.), Gentechnik bei Bayer. Presse-Forum am 27. und 28.9.1989 in Wuppertal-Elberfeld, Leverkusen o.J. (1989) 56–65, hier: 56f.

[10] *Schrödter*, 1992, 82.

wird das ‚Wissenschaftsvertrauen' zum ‚Wissenschaftsglauben'. Auf dieser Stufe sieht der Wissenschaftsglaube Wissenschaft nicht nur als lebensbedeutsam an, sondern als grundlegend lebensbedeutsam. Es wird hier versucht, ineins mit dem Begriff einer Wissenschaft und der ihr entsprechenden Technologie, Vorschläge zum glückenden Leben in seiner Totalität zu vermitteln.

Friedrich Heinrich Tenbruck hat auf eine Transformation des Wissenschaftsglaubens seit dem 19. Jahrhundert hingewiesen, die ich hier aufgreifen und vervollständigen will[11].

Ich orientiere mich im folgenden an seiner Analyse, mache allerdings nicht die Voraussetzung der ‚Ablösung' des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsglaubens durch einen sozialwissenschaftlichen Wissenschaftsglauben. Vielmehr gehe ich davon aus, daß der naturwissenschaftlich orientierte Wissenschaftsglaube bewahrt bleibt und nur durch einen sozialwissenschaftlichen Wissenschaftsglauben angereichert wird.

Zunächst repräsentieren die experimentellen Naturwissenschaften zu Anfang des 19. Jahrhunderts den Glauben an die (mit Tenbruck gesprochen) „innerweltliche Erlösung von Leid, Ungewißheit und Sinnlosigkeit"[12]. Bald jedoch übernehmen die Sozialwissenschaften diese Rolle. Je mehr nämlich die „Daseinsverhältnisse willkürlich geschaffen und verändert werden konnten, desto mehr galt es nun, mit der Weltanschauung über die Lebensführung hinaus auch für eine bestimmte Art der Gestaltung von Staat und Gesellschaft zu werben und einzutreten"[13]. Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich nun (wie ich – Tenbruck hier weiterführend – voraussetze) der Wissenschaftsglaube noch einmal verschoben.

In dem Bericht des Club of Rome über „Die Grenzen des Wachstums"[14] wird die Menschheit nämlich deutlich auf die „Begrenztheit des von ihr bewohnten Planeten" hingewiesen. Im Wissen, daß das „‚Raumschiff' Erde endlich ist"[15], wird nun eine globale Perspektive gesucht, die die planetarischen Probleme überschaubar macht.

Wissenschaften, die globale Veränderungen von Gesamtsystemen entwerfen, beginnen eine große Faszination auszuüben. Das gleiche gilt für Wissenschaften, die globale Perspektiven zu erschließen scheinen. Hier sind etwa die Informationstechnologie, die Gentechnik oder die sogenannte Chaosforschung zu nennen. Eine wissenschaftsgläubige Kultur, die immer deutlicher auf negative Wissenschafts- und Technikfolgen zu reflektieren beginnt, versucht in diesen Wissenschaften, von einem gleichsam apokalyptischen Niveau aus (allerdings ohne einen von Gott gesandten Deuteengel) Überblick zu gewinnen. Die Hoffnung, die man in diese (durchaus konventionellen) Wissenschaften, die globale Systeme in den Blick zu nehmen und zu transformieren versuchen, hineinlegt, kann man als Weiterentwicklung der Hoffnung auf eine Einheitswissenschaft, nämlich als Hoffnung auf eine Überblicke gewährende Strukturwissenschaft bezeichnen.

Dieser neue heutige Wissenschaftsglaube besteht also in dem Vertrauen, durch Überblick gewährende Strukturwissenschaften die durch die Natur- und Sozialwissenschaften begründeten Ängste und Probleme überwinden zu können. Diese könnten nämlich einen Gesamtüberblick gewährleisten und entsprechende Globaltechnologien freisetzen.

Dabei kann man von einer kompensatorischen Beziehung zwischen der in Ängsten mündenden anachronistischen Wissenschaftsgläubigkeit und der als heilendes Paradigma anerkannten aktuellen Gestalt von Wissenschaft als Überblicks-Wissenschaft sprechen.

---

[11] *F. H. Tenbruck*, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz/Wien/Köln 1984.

[12] Ebd. 57.

[13] Ebd. 71.

[14] *D. Meadows*, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972, 170.

[15] *H. Dolch*, Eine zweite kopernikanische Wende? Eine Erwägung zur gegenwärtigen Situation, in: *ders.*, Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Paderborn 1986, 214–229, 223.

Unter der Leitung des neuen Wissenschafts-Paradigmas könnten, so nämlich diese kompensatorische Position, die durch die alten Wissenschaftsformen angerichteten Schäden beseitigt und diese alten Wissenschaften sogar zu einer nützlichen Hilfsinstanz werden.

So orientiert sich die Wissenschaftsangst gleichsam anachronistisch an überholten Wissenschafts-Paradigmen. Der Wissenschaftsglaube hingegen blickt zuversichtlich auf das technische Lösungen von globalen Problemen versprechende neue Paradigma der Strukturwissenschaft.

Aufgrund dieser sich an anachronistischen Paradigmen von Wissenschaftlichkeit orientierenden Angst vor der wissenschaftlichen Technik und des parallel dazu bestehenden Glaubens an ‚fortschrittlichere' Technikparadigmen können diese beiden Zugänge zur wissenschaftlichen Technik sogar in derselben Person Bestand haben. Dabei steht diese ‚anachronistisch-kompensatorische Koexistenz von Wissenschaftsglaube und Wissenschaftsangst' unter dem Primat des Glaubens an die letztendliche Lösung der Lebensprobleme durch die wissenschaftliche Technik, der unsere Epoche seit dem frühen 19. Jahrhundert prägt.

4. Eine Bestandsaufnahme: Anthropologische Voraussetzungen technischer Großprojekte

Wissenschaftsgläubig sind nach diesen eben erarbeiteten Begriffslagen alle diejenigen, die die Wissenschaften und die ihnen entspringenden technischen Anwendungen nicht nur für lebensbedeutsam, sondern als die grundlegende Instanz der menschlichen Selbstorientierung halten.

Wir wollen nun nach der genaueren Gestalt der aktuellen Wissenschafts- und Technikgläubigkeit fragen. Dazu brauchen wir eine fundamentale anthropologische Fragerichtung, um konkrete Wissenschafts- und Technikphänomene von ihren Fundamenten her in den Blick zu nehmen.

Wenn man philosophisch-anthropologisch nach den Weisen fragt, in denen Menschen sich überhaupt – also nicht nur technisch – orientieren und gestalten, dann stößt man auf drei grundlegende Orientierungsdimensionen. Diese sind für den Menschen seine Räumlichkeit, seine Zeitlichkeit und seine Zweckgerichtetheit. Ein zureichender Begriff philosophisch-theologischer Art von menschlicher Selbstgestaltung ist dann gebunden an die Darstellung des Menschlichen im Raume, in der Zeit und in seiner Zweckgerichtetheit[16].

Wie, so stellt sich damit die Frage, gehen technologische Großprojekte mit der radikalen Endlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Raum- und Zeitorientierung und hinsichtlich seiner Zweckgerichtetheit um?

Führen wir dazu einige Beispiele zunächst aus dem Bereich zeitlicher Dispositionen an:

Die Atomtechnik orientiert sich faktisch an Entsorgungszeiten von Jahrzehntausenden, ohne auch nur mittelfristig in einer Welt wachsender „Veraltungsgeschwindigkeit" (O. Marquard) von Lebensformen futurologisch planen zu können. Faktisch wird damit die Zeitlichkeit des Menschen geleugnet. Der Kahlschlag der Regenwälder geschieht ungeachtet jeder zeitlich absehbaren Perspektive einer Wiederaufforstung und unter Ausklammerung der zeitlich kalkulierbaren ökologischen Folgen. Die Informationstechnologie setzt über zahlenmäßig unübersehbar wachsende Satellitenprogramme und andere Nutzungssysteme eine ‚schlechte Unendlichkeit' von freier Zeit der Auswahl und Zeit der Nutzung voraus. Großtechnologie neigt also unthematisch dazu, die Lebenszeit des Menschen als nicht endliche Erstreckung anzusehen. Die Disposition des der Menschheit gegebenen Raumes geschieht ebenfalls unter Ausklammerung der radikalen Endlichkeit des Menschen.

---

[16] Vgl. zur entsprechenden anthropologischen Grundlegung von nichtsinnlichen (apriorischen) Anschauungsformen her *D. Dormeyer/L. Hauser*, Weltuntergang und Gottesherrschaft, Mainz 1990, 7.Kap.

Die Freizeitindustrie etwa negiert die Existenz gegebener räumlicher Begrenztheiten durch ‚Einräumung' von Freizeitzonen innerhalb des gesamten Globus, ohne auf die Folgen – etwa des Energieverbrauches und der moralischen Entwurzelung ganzer Völker (Prostitutionstourismus) – zu achten. Die Erschließung des Raumes durch Automobile negiert die radikale Endlichkeit des Menschen hinsichtlich seines globalen Lebensraumes durch die Zerstörung der Ozonschicht.

Die Raumfahrttechnik feiert als „Götzendienst am Werkzeug" (so Paul VI. zur Gefahr, die die amerikanische Mondlandung mit sich bringt) die Unendlichkeit des kosmischen Raumes. Dies geschieht unter Ausklammerung der Fragen nach dem Nutzen für diejenigen Menschen, denen schon auf diesem Planeten zu wenig Raum ‚eingeräumt' wird. Großtechnologie neigt also unthematisch dazu, den Lebensraum des Menschen als nicht endliche Weite der Entfaltung anzusehen.

Was die menschliche Zwecksetzung betrifft, so setzt die wissenschaftliche Technik ihre eigenen technikimmanenten Wertungen. Zweckmäßigkeit im Hinblick auf den zu erzeugenden Gegenstand, Wiederholbarkeit der Leistungen, Effizienz im Hinblick auf Wirkungsgrad und Stoffausnutzung sind die wesentlichen Gesichtspunkte[17]. So sprechen Fachleute etwa von „Megadeath"(= 1 000 000 Tote) im Hinblick auf die Wirksamkeit von Massenvernichtungsmitteln. Wernher von Braun sagt von seiner Arbeit an der V-2 in Peenemünde, für die zwischen 1943 und 1945 monatlich ca. 1500 Zwangsarbeiter sterben mußten, auch mit bedauerndem Blick auf die Zwangsarbeit: „Wir haben uns einer der ganz großen Aufgaben der Menschheit, der Umstände nicht achtend, verschrieben und eine erste brauchbare Lösung gefunden."[18]

Ein anderes Beispiel für den bedenkenlosen Umgang mit technikimmanenten Wertungen stellt die Erfindung von Giftgasen im Kontext des Ersten Weltkrieges dar[19]. Im Jahre 1909 gelang es den beiden Chemikern Walter Nernst und Fritz Haber, Ammoniak aus Stickstoff und Wasserstoff synthetisch herzustellen. 1913 führte Haber die Ammoniak-Synthese in das bedeutendste großtechnische Verfahren zu Beginn des 20. Jahrhunderts über. In Zusammenarbeit mit dem Kaiser-Wilhelm-Institut in Berlin entwickelte Fritz Haber ein funktionstüchtiges Giftgas, das erstmals am 22. April 1915 an der Westfront unter Leitung Habers in der Nähe von Ypern in Belgien eingesetzt wurde. Bei diesem ‚Experiment' wurden 15 000 Soldaten kampfunfähig gemacht, davon starb ein Drittel sofort.

Nach dem Krieg wurde Haber hochgeehrt und erhielt 1918 den Nobelpreis für Chemie. Fritz Haber schrieb 1923 als Direktor am Kaiser-Wilhelm-Institut: „Die technischen Hilfsmittel, die aus der Ferne wirken, sind immer erst auf dem mühsamen Weg der Überlegung ihres Nutzens zu dem guten Ansehen gelangt, das Schwert und Beil schon seit Urzeiten besaßen. Als die Kanone den Panzerreiter niederwarf, fand sie ebenso moralische Mißbilligung wie die Gase im Krieg. Immer aber siegt die technisch höhere Form."[20] Mit dem Terminus der ‚technisch höheren Form', welche der Giftgaseinsatz darstellt, haben wir einen weiteren Beleg für diesen Stil einer technikimmanenten Wertung.

Es besteht also die Gefahr, daß sich das Subjekt in der wissenschaftlichen Technik ganz aus der Zwecksetzung herausnimmt. Die Zweckorientierung geschieht dann allein an der schier unbegrenzt scheinenden Machbarkeit, die eine ‚technisch höhere Form' hervorbringt, aufgrund deren man der ‚Umstände nicht achtend' unmenschlich vorgehen ‚darf'. Diese spezifische Zweckmäßigkeitseinstellung der Orientierung an einer ‚technisch höheren Form' führt zu einer Art von kategorisch befolgbar scheinendem technischem Imperativ: „Was man verstehen kann, soll man auch anwenden."[21]

---

[17] *H.-D. Mutschler/G. Ropohl/M. Trömel*, Das Problem technikimmanenter Wertungen, in: *J. Hoffmann* (Hrsg.), 22–54, 24f. (s. o. Anm. 3).

[18] Ebd. 42.

[19] Ich orientiere mich hier an *R. Kreibisch*, Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution, Frankfurt 1986, bes.178–187.

[20] Zitiert nach: *K.-D. Oetzel*, Wohltäter und Unheilstifter, SFB-Sendung der Abteilung Wissenschaft und Bildung vom 21.12.1983 (Manuskript S. 8).

[21] *H. Lenk/G. Ropohl*, Technik zwischen Können und Sollen, in: *dies.*, Technik und Ethik, Stuttgart 1987, 5–21, hier: 7.

Indem sich das Subjekt in der wissenschaftlichen Technik ganz aus der Zwecksetzung herausnimmt, vollzieht es – um mit Peter Hünermann zu sprechen – eine Art „Schluß der Zweckmäßigkeit" [22]. „Im zweckmäßigen Verhalten wird (...) durch Einsatz entsprechender Mittel ein Ziel erreicht und damit die Ausgangssituation durch das Resultat verändert. Entscheidend ist, daß bei diesem Schluß der Zweckmäßigkeit Ausgangspunkt, Mittel und Resultat diskrete, einander äußerliche Größen bleiben. (...) Indem die Welt als ein Feld von Zweckmäßigkeiten verstanden wird und der Mensch sich selbst in fundamentaler Weise als zweckmäßig Organisierenden setzt, sind die bisherigen geschichtlichen Bedingungen, die gewachsene Substanz der Verhältnisse negiert, allerdings um den Preis dessen, daß der Mensch jetzt selbst unter Zweckmäßigkeitsbedingungen auftaucht."

In diesem „Schluß der Zweckmäßigkeit" verschwinden zunächst erstens die Belange der anderen Menschen aus den Zwecksetzungen des technikorientierten Menschen. Im zweiten Blick auf dieses Tun sieht man aber auch, daß sich der Mensch damit außerhalb seiner endlichen Zwecksetzungen stellt. Er setzt mit den vermeintlichen Sachzwängen nichts als die absolute Bedeutung seiner eigenen Zwecke, ohne auf andere Menschen zu achten. Damit negiert er als Folge dieser beiden Schritte die radikale Endlichkeit seiner Zwecksetzungen, die durch Zwecksetzungen anderer Menschen zustandekommt. Großtechnologie neigt also unthematisch dazu, den Lebenszweck des Menschen als nicht endlichen Entfaltungshorizont anzusehen. Es ist also das Grundmuster des alltäglichen Wissenschaftsglaubens, den Lebensbereich des Menschen als unendlichen Entfaltungsraum zu betrachten.

So ergibt sich die Gefahr einer „Herauslösung des Willens, was immer er wollen mag, aus allen von Natur oder durch ein göttliches Gesetz oder einfach durch die Tradition auferlegten Bindungen oder Rücksichten" [23]. Wo aber diese Entwurzelung geschieht, da eröffnet sich der Raum für eine der Gentechnik analoge ‚übernatürliche', d. h. hier atraditionelle weltanschauliche Ortung seiner selbst.

Damit stellt sich die Frage, inwiefern der an die wissenschaftliche Technik Glaubende seinen Glauben so ausdrückt, daß er auf eine alternative Weise gegenüber der tradierten Religion als religiös bezeichnet werden kann. Dazu müssen wir kurz auf die Begriffe Religion und Religiosität reflektieren.

5. Religion, Religiosität und Religionsförmigkeit

Johann Baptist Metz hat in seiner Abschiedsvorlesung 1993 [24] eine neue kommende Lebensform und eine ihr entsprechende Weltsicht angesprochen. In seiner Vorlesung über die „Gotteskrise" der Moderne schreibt er im Hinblick auf die zukünftige Kultur und eine ihr entsprechende Weltsicht: „Wir leben in einer Art religionsförmiger Gotteskrise. Das Stichwort lautet: Religion ja, Gott nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheismen." [25] Die mit den zitierten Sätzen angesprochenen Problemfelder entfaltet Metz allerdings nicht begrifflich. Er verbleibt in metaphorischer Sprache.

Versuchen wir diese skizzierte Situation von Hermann Schrödters Religionsbegriff her begrifflich zu rekonstruieren. Dazu ist es nötig, nicht nur den Begriff „Religion", sondern auch noch den der „Religiosität" einzuführen. Dies soll in einer Reflexion auf den Begriff der radikalen Endlichkeit geschehen.

Eine philosophisch-anthropologische Sicht des Menschen entdeckt dessen radikale

---

[22] Vgl. dazu die schöne Analyse dieses „Schlusses der Zweckmäßigkeit" bei *P. Hünermann*, Technische Gesellschaft und Kirche, in: ThQ 163 (1983) 284–303, hier: 288f.

[23] *R. Maurer*, Ökologische Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 7(1982)17–39, hier: 17f.

[24] *J. B. Metz*, Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit', in: *ders. u. a.*, Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92. Vgl. auch *J. B. Metz*, Gotteszeugenschaft in einer Welt der religionsfreundlichen Gottlosigkeit, in: Ordensnachrichten 31(1992) H.2 S. 3–14.

[25] *Metz*, 1994, 77.

Endlichkeit. Radikal heißt dabei, daß es keinen menschlichen Aspekt gibt, der nicht durch diese Endlichkeit geprägt ist. Die Endlichkeit prägt das Menschsein an seiner Basis, gleichsam wurzelhaft. Manchmal können wir die Radikalität unserer Endlichkeit vergessen. Alles wird aber in Frage gestellt durch den letzten Schatten, der auf uns fällt, durch den Tod. Wir geraten vor das Nichts des Grabes. „Wer wird mich aus diesem Todesleibe erretten!" ruft Paulus im Römerbrief aus. Er fährt fort „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn" (Röm 7,24 f).

Christliche Religion ist also das Bewußtsein, daß diese radikale Endlichkeit real durch Gott aufgehoben[26] ist, indem Gott sich durch Jesus Christus als unsere Erlösung sichtbar und wirkmächtig macht[27]. ‚Religion in christlicher Sicht' ist damit anthropologisch zu betrachten als Bewußtsein radikaler Endlichkeit und ineins theologisch als Erlösungsglaube.

Nun ist es wichtig zu beachten: ‚Religion' und ‚Religiosität' sind nicht gleichzusetzen. Die Religiosität ist das Zeugnis, die eigene Endlichkeit als prinzipiell nichtig bzw. als aufhebbar ansehen zu wollen. Insofern ist Religiosität die grundlegende anthropologische Form, von der her sich Religion entfaltet, aber noch nicht diese selbst. Jeder kennt ja in sich entsprechende Phantasien über eine Aufhebung seiner Endlichkeit. Meist ist diese Aufhebung der eigenen Endlichkeit in Tagträumen bereichsbezogen. „Was wäre, wenn ich reich wäre, wenn mir die Frauen zu Füßen lägen, wenn ich unsagbar klug oder unsagbar mächtig wäre, wenn ich Raum und Zeit beliebig durchreisen könnte, wenn ich nicht altern würde, wenn ich nie sterben müßte?"

Religiosität ist insofern als ‚religionsförmig' bezeichenbar. In der Religiosität meldet sich nämlich zunächst nur das Interesse, nicht endlich zu sein. Die Religiosität vieler Menschen kommt oft nicht über dieses Stadium hinaus. Tagträume und Massenmedien, (vielleicht christlich verbrämte) Magie und Okkultismus erschweren nicht selten das Bewußtwerden der eigenen, erlösungsbedürftigen Situation. Der Gedanke radikal endlich zu sein wird gern verdrängt.

Wie sich dieses Interesse an der Aufhebung der eigenen Endlichkeit entfaltet, bleibt also noch offen – deshalb lautet auch die im Aufsatz gestellte Aufgabe, nach der „Religiosität der wissenschaftlichen Technik" zu fragen und nicht nach der Situation seiner Religion. Es geht also um die Frage, wie der heutige Mensch mit dem ‚religionsförmigen' Interesse, nicht endlich sein zu wollen, mittels technisch-wissenschaftlich geprägter Bilder seiner selbst umgeht.

Explizieren wir aber zunächst unsere Begriffe von Religion und Religiosität noch weiter. Erst eine spezifische, d. h. begrifflich weiter bestimmte Art von Religiosität, es ist die Religiosität des Standpunktes der Religion, bejaht die grundlegende philosophisch-anthropologische Voraussetzung der Radikalität von Endlichkeit. Erst der Standpunkt der Religion sagt: „Ich bin erlösungsbedürftig!"

Man kann aber auch – wie dies in einer „religionsförmig" geprägten technisch-wissenschaftlich geprägten Lebensform geschieht – anthropologisch davon ausgehen, daß der Mensch überhaupt nicht radikal endlich ist[28]. Man kann diesen Gedanken an die Radikalität seiner Endlichkeit gar nicht erst zulassen. Man kann darüber hinaus seine radi-

---

[26] Vgl. dazu *H. Schrödter*, Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie, Altenberge 1987 (bes. das 8. und 9.Kapitel) und *ders.*, Der Begriff der Religion und seine Bedeutung für Bildung und Erziehung, in: Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik (Hrsg. *J. Dikow u. a.*) Heft 10, Münster 1993, 46–59.

[27] Vgl. auch *M. Seckler*, Der theologische Begriff der Religion, in: *W. Kern u. a.* (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1, Freiburg 1985, 173–194, 191.

[28] Weil sich auf den ersten Blick Religiosität und Religion gleichen, ergibt sich oft eine öffentliche Ineinssetzung von Religion und Religiosität. Die gern verwendete, begrifflich unpräzise Bezeichnung von religiösen Phänomenen als ‚pseudoreligiös', ‚parareligiös', ‚quasireligiös' (vgl. etwa *M. Kehl*, Hoffnung auf ein ‚neues Zeitalter'? Die gegenwärtige Herausforderung der christlichen Eschatologie durch ‚New Age', in: *A. Gerhards* (Hrsg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg 1990, 108–130, hier: 111, der vom New-Age-Glauben als „Weltanschauung und quasireligöse Heilsbotschaft" spricht) zeugt von der Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung.

kale Endlichkeit sogar ausdrücklich bestreiten. Auf den ersten Blick mag diese letzte Möglichkeit verblüffend klingen, doch wir werden sehen, daß unsere wissenschaftlich-technische Kultur unthematisch davon ausgeht, daß der Mensch nicht radikal endlich ist. Positiv formuliert bedeutet eine solche Bestreitung der Radikalität seiner Endlichkeit dabei die Auffassung zu vertreten, daß man sich durch technische Mittel von seiner Endlichkeit selbst erlösen könne. Es gibt aber auch – wie wir sehen werden – heutige Positionen, die diese Bestreitung der eigenen radikalen Endlichkeit ausdrücklich vertreten. Ein gewisser Teil der heutigen Menschen hegt, wie Gottfried Küenzlen schreibt, die „Hoffnung, der Mensch könne sich selbst zu seinem eigenen Gott machen und auf dem Weg empirisch-diesseitiger Realisation den Neuen Menschen planen und herstellen"[29].

Nietzsche hat in einem Aphorismus diesen Gedanken schon im letzten Jahrhundert geäußert: „Man kann durch glückliche Erfindungen das große Individuum noch ganz anders und höher erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzogen wurde. Da liegen meine Hoffnungen: Züchtung der bedeutenden Menschen."[30]

Halten wir nun zunächst fest: Durch die Einsicht in diesen Zusammenhang einer ‚Religiosität ohne Religion' löst sich die im Begriff des „Religiösen" verborgen spielende Mehrdeutigkeit von einerseits „religiös" im Sinne von „zur Religion gehörig" und andererseits „religiös" im Sinne von das „Religionsförmige" einer Weltanschauung betreffend auf. Auf diese Weise haben wir grundsätzlich das begriffliche Instrumentarium entwickelt, um den Begriff einer spezifischen Art von Religiosität, nämlich die des Glaubens an die wissenschaftliche Technik exakt zu diagnostizieren. Dazu betrachten wir zunächst den Standpunkt der ‚beruhigten Endlichkeit'.

6. Die Religiosität der wissenschaftlichen Technik in ihrem unthematischen Alltag: Die ‚beruhigte Endlichkeit' der „Augenblicksmenschen" (Mk 4,17) in der Konsumkultur

Der unsere Kultur begleitende Wissenschaftsglaube führt bei vielen Menschen zu einem Standpunkt, den ich als den der ‚beruhigten Endlichkeit' bezeichnen möchte. Die radikale Endlichkeit des Menschen wird auf diesem Standpunkt zur Kenntnis genommen, aber im Akte einer Verdrängung beiseitegeschoben[31]. Ebenfalls zeittypisch ist, daß man heute in hohem Maße in der Lage zu sein meint, seine eigene Endlichkeit als ein privates Problem zu betrachten, welches mittels bereitgestellter Technologien zu lindern ist.

Die beruhigte Endlichkeit entspricht hier dem Grundmuster des Wissenschaftsglaubens, wenn dieser den Lebensbereich des Menschen als unendliche Verfügungsdimension zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse begreift. Die Nutzung der wissenschaftlichen Technik geschieht hier als ‚Erfindung' von Hilfsmitteln für sich ständig ändernde Konsumtionsmöglichkeiten der Menschenwelt und der Natur. Insofern kann man von einer religionsförmigen Nutzung von wissenschaftlicher Technik sprechen, da Religionsförmigkeit ja weiter oben bestimmt wurde als das Interesse nicht endlich zu sein. Diese Religionsförmigkeit des Konsums zeigt sich in dem Interesse unendlicher Konsumtion der Welt (einschließlich der Konsumtion des eigenen Körpers und der eigenen Psyche). Man kann hier an die nachösterliche Rede Jesu von den „Augenblicksmenschen" (Mk 4,17) denken.

Dienlich sind dabei für diese, wie Paul Zulehner sagt, „unbezogene() Selbstverwirkli-

---

[29] *G. Küenzlen*, Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994, 24.

[30] *F. Nietzsche*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (Hrsg. *G. Colli / M. Montinari*), Bd. 8, München 1980, 43 (Fragment 5,11).

[31] Dabei wird zunächst, wie es Martin Heidegger im Blick auf die Verdrängung des eigenen Todes als anthropologische Grundmöglichkeit gekennzeichnet hat, nach dem folgenden Muster gelebt: „(...) man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen" (*M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1979, 253).

chung“ [32] vor allem Konsumgüterindustrien, Verkehrstechnologien, Unterhaltungstechnologien und die moderne Medizin [33]. Angezielt ist ein Lebensgefühl, gemäß dem sich der heutige „Freiheitskünstler“, wie Paul Zulehner sagt, im persönlichen Leben alles als bewältigbar erscheinen lassen kann, auch wenn er im letzten doch für sich prinzipielle Grenzen sieht. Robert Spaemann [34] spricht von einem „banalen Nihilismus“, der Freiheit nur als „Vermehrung von Optionschancen“ sehen kann. So zeigen entsprechende Umfrageergebnisse nur scheinbar paradoxerweise die Diskrepanz zwischen einer glücklichen individuellen Perspektive und einem gleichzeitigen Pessimismus im Hinblick auf die globalen Zukunftsaussichten.

Wissenschaftsgläubigkeit zum einen und Wissenschaftsangst zum anderen verteilen sich hier relativ auf den individuellen bzw. den globalen Aspekt. Wachsende Skepsis gegenüber der wissenschaftlichen Technik und Vertrauen in ihre bleibende extensive Nutzung halten sich also die Waage. „Beide Bewegungen sind im heutigen Bewußtsein wirksam und machen die Frage nach der Zukunft zur drängenden Sinnfrage.“ [35]

Diese beruhigte Endlichkeit eines „Sozialquietismus“ [36] (G. Schmidtchen) der „befriedigten Mehrheit“ (J. B .Metz [37]) kann zu einer ‚bekümmerten Endlichkeit‘ werden, die die Begrenztheit ihrer Perspektive sieht, aber keinen Ausweg weiß und sich etwa in eine der zahlreichen Süchte flüchtet. Diese beruhigte Endlichkeit kann aber auch der in ihr schwelenden und zunehmenden Ungesichertheit offensiv begegnen und zum expliziten, religiösen Wissenschaftsglauben werden.

7. Die Religiosität der wissenschaftlichen Technik in ihrer expliziten Form: das Beispiel der Neuen Religiosität

Im explizit religiösen Wissenschaftsglauben wird nun aus dieser normalerweise nur unthematischen Haltung, die eigene radikale Endlichkeit auszuklammern, ein explizites Bekenntnis. Unter religiösem Wissenschaftsglauben im eigentlichen Sinne verstehe ich nämlich die Gesamtheit der Erscheinungen, in denen Menschen das Bewußtsein der Nichtexistenz oder der anthropologischen Kontingenz ihrer Endlichkeit und deren – gegenwärtige oder zukünftige – totale Überwindung durch technisch-wissenschaftlich geleitetes Handeln ausdrücklich machen. Menschliche Endlichkeit wird also nicht als radikal, d. h. als Grundbestimmtheit des infralapsarischen Menschen betrachtet, sondern als dem Menschen ‚zufällig‘ anhaftend. Auf diesem Standpunkt wird Selbsterlösung denkbar.

Wir wollen den Übergang vom alltäglichen zum explizit religiösen Wissenschaftsglauben anhand der sogenannten Neuen Religiosität betrachten. Dazu skizzieren wir kurz die Standpunkte einiger neureligiöser Gruppierungen im Kontext der Frage nach ihrem Verhältnis zur Erlösung des Menschen und nach ihrem damit zusammenhängenden Technikverständnis.

Die Therapie von Scientology beispielsweise dehnt sich über das jetzige Leben auf unendlich viele angenommene, vorangegangene Reinkarnationen aus. Technologisches Hilfsmittel dieser Therapie ist ein „E-Meter“ genanntes Gerät, das die therapeutische

---

[32] *P. Zulehner* u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Freiburg/Basel/Wien 1991, 264.

[33] *P. Zulehner/H. Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 242: „In Verbindung mit dem hohen Niveau an Lebenswünschen und Glücksansprüchen erwächst“, so Paul Zulehner und Hermann Denz, „aus der Diesseitskonzentration den Menschen eine hohe Lebensanstrengung“.

[34] *R. Spaemann*, Die kostbare Perle und der banale Nihilismus, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis – Bewußtsein – Aufgabe. Akten des präsynodalen Symposiums (Vatikan, 28.–31. 10. 1991), Bonn 1993, 39–45, 41.

[35] *E.-J Nocke*, Eschatologie, in: *Th. Schneider* (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf, 1992, 377–478, 378.

[36] *G. Schmidtchen*, Protestanten und Katholiken, Bern 1979, 311.

[37] *J. B. Metz*, Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘, in: *J. B. Metz u. a.*, Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92, 83.

Reise durch die vergangenen Reinkarnationen kontrolliert. Am Ende der kostspieligen Behandlung soll der Mensch den Thetanen in sich finden. Der „Thetan" [38] besitzt absolute Souveränität über Körper, Raum und Zeit und damit absolute Souveränität über den Genuß der Welt [39].

Nehmen wir ein weiteres Beispiel: Mittels der Technik der „Transzendentalen Meditation" versuchen die Anhänger von Mahesh Prasad Varma (Maharishi Mahesh Yogi) direkten Einfluß auf die Welt zu nehmen. Technisch kann diese Vorgehensweise genannt werden, weil hier das menschliche Gehirn zwecks Effektivitätssteigerung bearbeitet wird und dann zum Instrument der Weltveränderung eingesetzt werden soll. Gedanken werden im Kontext eines umfassenden Technik- und Wissenschaftsglaubens als technische Instrumente interpretiert und so verdinglicht. Mit Hilfe der transzendentalen Meditation könne man nämlich die „allmächtige Kraft der Natur nach seinem Belieben nutzen" [40]. Dieser „Maharishi-Effekt" verhindere Unwetter, schaffe Frieden, senke die Verbrechensrate und gestalte die Evolution des Kosmos. Die Realität dieser Technik, die das Gehirn als technisches Instrument versteht, wird als durch wissenschaftliche Methoden, nämlich als durch neurologische Forschung erwiesen und auch als durch diese förderbar behauptet.

Zu den ‚Bewußtseinstechnologien' neureligiöser Art zählt auch das sogenannte „Positive Denken". Das auch als „wissenschaftliches Gebet" bezeichnete „positive Denken" interpretiert Jesu Verheißung des Betens (Mt 21,22, „Und alles, worum ihr in eurem Gebet bittet, werdet ihr empfangen, wenn ihr glaubt") als technologischen Ratschlag. In der im Bereich des „Positiven Denkens" vertretenen „Theorie der physischen Unsterblichkeit" bedeutet dies, daß ein Mensch, der nicht an seinen Tod glaubt, nicht sterben oder altern wird. Durch die Bewußtseinstechnologie des positiven Denkens kann ein Mensch „mindestens genausolange existieren wie das übrige Universum" [41]. Auch hier werden Gedanken als technisch-wissenschaftliche Instrumente mißverstanden und verdinglicht.

In der neureligiösen Spiritualität haben wir also einen Standpunkt des Vertrauens in technische bzw. paratechnische Methoden, der von der Nichtexistenz oder der anthropologischen Kontingenz menschlicher Endlichkeit und deren gegenwärtiger oder zukünftiger totaler Überwindung durch technisch-wissenschaftlich geleitetes Handeln ausgeht. Diese Form des Wissenschaftsglaubens repräsentiert die höchste Explizitheit des religiösen Wissenschaftsglaubens, stellt also seine deutlichste Form dar. Was ist abschließend hierzu theologisch zu sagen?

8. Die Religiosität der wissenschaftlichen Technik vor dem Zeugnis christlicher Erlösungshoffnung

Wie kann man dogmatisch zu einer Kultur des Wissenschaftsglaubens und der sie begleitenden Wissenschaftsangst Stellung nehmen? Ich will dies ausgehend vom christlichen Erlösungsverständnis und dem Begriff der Konkupiszenz tun, um anschließend soteriologische, christologische und ekklesiologische Dimensionen dieser Fragestellung anzudeuten.

Konkupiszenz prägt das Wollen des noch nicht ganz erlösten Menschen. Im durch Konkupiszenz geprägten Wollen kämpft die mit der geschöpflichen Natur des Menschen gegebene Strebensrichtung auf das Heil in Gott mit der durch den Sündenfall gegebenen Strebensrichtung des von Gott absehenden, individuell und kulturell geprägten spontanen Begehrens. Beide Strebensrichtungen sind zugleich geistige und sinnliche Akte und richten deshalb alle Dimensionen des Menschen aus.

Es gehört nun zum infralapsarischen Wesen des Menschen, daß dieser Widerstreit der

[38] Vgl. dazu *C. Evans*, Kulte des Irrationalen, Hamburg 1976, 49–55.

[39] Vgl. dazu *F. W. Haack*, Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts, München 1982, 137.

[40] Artikel: Transzendentale Meditation, in: Hrsg. *H. Gasper u. a.*, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg 1990, 1054–1060, 1058.

[41] *G. Griebel*, Theorie der Physischen Unsterblichkeit, Bergen-Enkheim 1990, 23.

Begehrensrichtungen zwar grundsätzlich durch personale Freiheit zugunsten der Orientierung an Gott entschieden werden kann, daß es aber nie restlos möglich ist, die Begierlichkeit, die Strebetendenz nach dem anderen Gut, völlig aufzuheben. Der „Hang zur Sünde" (I. Kant) bleibt.

Insofern weiter die Geschichtlichkeit des Menschen zu seinen wesentlichen Bestimmungen zu rechnen ist, ist auch von einer geschichtlich strukturierten Gestalt des Konkupiszenz auszugehen. Es gibt also epochal typische Konfigurationen von Konkupiszenz. Diese grundsätzliche begriffliche Betrachtung will ich nun auf den Wissenschaftsglauben anwenden.

Man kann im Falle des Wissenschafts- und Technikglaubens davon ausgehen, daß faktisch erst in den letzten einhundertfünfzig Jahren das Problem der prinzipiell immer gegebenen gnoseologischen Konkupiszenz als epochales Problem aufgetreten ist. Gnoseologische Konkupiszenz meint die bleibende Versuchung des menschlichen Geistes, die Welt vollendet in einem ‚alles umfassenden System' zu entwerfen und danach die Wirklichkeit diesem System gemäß gestalten zu wollen. Die moderne Wissenschaft verleitet dazu, diesen Gestaltungswunsch für realistisch zu halten, vom, so J. B. Metz, „Menschen als sanft und unschuldig funktionierender Maschine in der Technopolis von morgen" [42] zu sprechen.

Die Theologie muß im Kreise der autonomen Wissenschaften als Hüterin des anthropologischen Faktums der gnoseologischen Konkupiszenz auftreten. Sie hat darauf hinzuweisen, daß kein Mensch ernsthaft behaupten kann, er habe eine ‚einheitliche und in sich stimmige Weltanschauung', die alles umgreift und gliedert, was gewußt und gestaltet werden kann. Durch das erkenntnistheoretisch begründbare Bekenntnis des Glaubens an die „Schrankenlosigkeit und alles übersteigende Fülle des Reiches Gottes" [43] wird das konkupiszente Wissenhabenwollen entlarvt. Wirklichkeit erweist sich für Theologen als „Ereignis der Offenheit" [44] und nicht als beherrschbares System. Die Theologie hat hier deutlich die Grenze jeder Wissenschaft aufzuzeigen und damit das dem Wissenschaftsglauben eigene Bild von der Wissenschaft als Allheilmittel zu korrigieren.

Diesem Problem der gnoseologischen Konkupiszenz entspricht ein Aspekt des moralisch konkupiszenten menschlichen Daseins. Moralische Konkupiszenz betrifft nicht nur den Hang zu einzelnen Sünden, sondern im ganzen den Hang, sich selbst anstelle Gottes zu setzen. Diese Tendenz haftet der Wissenschaftsgläubigkeit an.

Mit der konkupiszenten Struktur des Wissenschaftsglaubens hängt auch der Verlust des Bewußtseins der Bildhaftigkeit und der Narrativität aller Erlösungszeugnisse zusammen. Der christliche Glaube ist ein historisches Zeugnis der Erlösung durch den Gott Jesu Christi, das sich in Bildern und Erzählungen der Auferstehung und der Vollendung des Ganzen der Welt äußert. Im Wissenschaftsglauben benutzt man auf instrumentelle Weise Bilder (etwa vom Thetanen oder vom positiven Denken), um diese als technologische Handlungsanweisung zu verstehen, die die Selbsterlösung bewirken soll.

Weiterhin ergibt sich aus der konkupiszenten Struktur des Wissenschaftsglaubens ein neues Bild des Todes. Die Todesangst und ihre Verdrängung werden nicht wie im christlichen Erlösungsglauben als Folge eines unvordenklichen Sündenfalls und somit als Tun verstanden. Ebensowenig betrachtet man das Sterben bewußt als „Tun" [45], als „Sterben mit Christus" (Röm 6,1–11) als historisch erhöhter Person. Der Mensch, der sich religionsförmig an die wissenschaftliche Technik bindet, bestreitet vielmehr seinen Tod als das ganze Leben durchziehende Realität.

Damit kommt der religionsförmig lebende Mensch letzten Endes nicht über seine Ratlosigkeit hinaus. Es ist eine nur auf sich selbst blickende ‚in sich gekrümmte Ratlo-

[42] *J. B. Metz*, Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit', in: *J. B. Metz u. a.*, Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92, 92.

[43] *P. Hünermann*, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 76.

[44] Ebd. 361.

[45] *Nocke* 454.

sigkeit'[46], die ein Widerschein einer epochalen „Gotteskrise" ist. Der Christ kann dieser „Gotteskrise" der wissenschaftlich-technischen Moderne aber auch auf andere Weise begegnen. „Ich kann", so schreibt der verstorbene Aachener Bischof Klaus Hemmerle, „keine Ratlosigkeit, keinen Abgrund (...) in mir und in anderen erkennen, die nicht Er"[47], die nicht der gekreuzigte Christus wäre. So ergibt sich für den Glaubenden eine durch Gottes Gnade gewährte und durch Freiheit ergriffene Möglichkeit[48], seine Ratlosigkeit, sein Sich-selbst-nicht-verstehen-Können nicht nur zu akzeptieren, sondern in Gelassenheit zu tragen. Ist es nicht das Geschick der Gemeinschaft der Gläubigen in dieser Zeit die „dunkle Nacht" der Mystiker im alltäglichen Leben zu durchwandern?[49] Insofern gibt es auch eine ‚gläubig-vertrauende Ratlosigkeit' im Glauben an die Erlösung durch das Kreuz. Diese ist etwas anderes als ein „schwächlicher, allgemeiner und vager Theismus"[50]. Indem sich der Glaubende dem Kreuz zuwendet, entdeckt er nicht nur die Dynamik des erlösenden Geistes, die ihn über jede Situation seines Lebens hinausreißt auf das „absolute Geheimnis" Gottes (Karl Rahner) hin. Es erschließt sich ihm auch die Gnade, das anbrechende Gottesreich in seiner Unscheinbarkeit hier und jetzt zu erfahren – jenseits der großen Entwürfe: in den glückenden Erfahrungen des Selbstwerdens der Anderen und seiner selbst, also in den wenngleich gebrochenen Erfahrungen tiefer Communio als Inseln der Annahme und Beheimatung. Der Mensch wird eben „nicht weniger, sondern mehr Mensch, je näher er Gott kommt"[51]. So wird er frei zu einer Welt ohne „wissenschaftsgläubige" Allmachtsphantasien und zur Freude am Endlichen, das in die Liebe des trinitarischen Gottes eingebettet ist. Nur so kann er – in begrenzter Zeit – die Zeit wirklich auskosten. Er träumt nicht von einer rein quantitativen unendlichen Zeitlinie des beruhigten Konsumierens, sondern erfährt im Mittragen des Kreuzes dieser Welt das Keimen des Gottesreiches in seiner zur Welt der Liebe frei machenden Qualität[52].

---

[46] Vgl. dazu Augustinus' Bestimmung des Sünders, als eines incurvatus in seipsum. Er beschreibt nämlich die Bewegung zum Bösen als „iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit"(de lib. arb. III. I,2).

[47] *K. Hemmerle*, Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung (Hrsg. *H. Blättler*), Freiburg 1995, 154.

[48] Vgl. zu diesem Zusammenwirken meinen Beitrag „Gnade als Achtung und Hingabe Gottes. Ein begriffslogischer und anthropologischer Zugang zur Gnadenlehre", in: Philosophy & Theology (Marquette Univ. Press) 2 (1988) 258–276.

[49] Die „dunkle Nacht" ist nach Johannes vom Kreuz ineins „Mittel, Führerin und erwirkt die Vereinigung" (*E. Meier*, Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz, Altenberge 1982, 52f). Endlich findet dann die Seele Erlösung.

[50] *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 382.

[51] *B. J. Hilberath*, Gnadenlehre, in: *Th. Schneider* (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 45.

[52] Vgl. dazu meine Beiträge „Christologie als Aufruf zu weltweitem Denken und Handeln", in: *J. Schneider* (Hrsg.), Christologie als Aufruf zu weltweitem Denken und Handeln, Münster 1992, 7–21 und „Christologie in ‚nachchristlicher Zeit'. Karl Rahners transzendentale Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an Jesus als den Christus", in: *D. Hattrup/H. Hoping* (Hrsg.), Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag, Münster 1989, 123–139.

ThPh 73 (1998) 260–267

Pluralität und personale Referenz

in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen

Von Michael Bösch

Die Anerkennung kultureller Vielfalt mit der transzendentalphilosophischen Frage nach einheitlichen Geltungsbedingungen unserer Erfahrung zu verbinden, ist ein zentrales Anliegen von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*[1], die sich dem Aufweis grundlegender, aufeinander irreduzibler Formen der Sinn- und Wirklichkeitskonstitution widmet. Die einseitige Orientierung an *einem* Erkenntnisideal, an *einer* Perspektive der Weltdeutung wird aufgegeben zugunsten einer Pluralität von Sinndimensionen. In einer „allgemeinen Theorie der geistigen Ausdrucksformen" (PSF I, V) versucht Cassirer, die kantische „Kritik der Vernunft" zu einer „Kritik der Kultur" (PSF I, 11) auszuweiten. „Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen *Erkennens* der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des ‚*Verstehens*' der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen." (PSF I, V) So wird der Gedanke der Pluralität zu einer Grundthematik seiner Philosophie[2], ohne daß damit die Frage nach einem einheitlichen Grund des Verstehens aufgegeben würde. Cassirer geht es im Gegenteil um den strukturellen Zusammenhang von Einheit und Vielheit, um den Aufweis einer einheitlichen Funktion der Sinnkonstitution, die sich in der Pluralität der Sinndimensionen entfaltet. Strukturaler Funktionalismus und transzendentalphilosophische Subjektsphilosophie stehen bei ihm in einem methodischen Zusammenhang. Dabei orientiert sich sein Funktionalismus zunächst am Ideal mathematischer Relationalität. Andererseits stellt die Mathematik nur eine spezifische Form des Weltverstehens in der Pluralität der anderen Formen dar. Dem Grundanstatz der PSF entspricht es daher, die Konzepte von Einheit und Vielheit selbst auf ihre genetische und strukturelle Vielfalt hin zu untersuchen.

Damit wird zugleich ein zentraler Aspekt der Systematik der PSF problematisiert, da sowohl der Funktionalismus als auch die Einheit des transzendentalen Subjekts mit dem Vielheitskonzept innerlich verbunden sind. Die genetische Analyse methodisch zentraler Aspekte der PSF kann nicht ohne Auswirkungen auf deren Grundkonzept bleiben, denn sie ist selbst eine Form der geistigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit unter anderen. Obwohl sie sich mit transzendentalphilosophischem Anspruch um den Aufweis apriorischer Geltungsbedingungen und nicht bloß genetischer Zusammenhänge bemüht, fordert die Einbeziehung der Entwicklungsdynamik doch die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit der eigenen geistigen Leistung: die Einordnung der genetischen Phänomenologie und ihrer Grundbegriffe in den Prozeß des Geistes. Cassirer selbst hat immer wieder darauf hingewiesen, daß die Begriffe des Ich und des Geistes sich nur über die Geschichte ihrer Objektivierung rekonstruieren lassen. Die Thematisierung der Entwicklung des Ichbewußtseins nimmt daher einen großen Raum in allen Teilen der PSF ein. Diese Historisierung apriorischer Strukturen gehört wesentlich zur kulturphilosophischen Transformation der Transzendentalphilosophie.

Im folgenden soll Cassirers Rekonstruktion der Pluralitätsvorstellungen untersucht werden. Insbesondere wird der Frage nachzugehen sein, inwieweit sich andere Perspektiven als diejenige der mathematischen Vielheit erschließen lassen und welche Auswir-

---

[1] *E. Cassirer,* Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt ²1953–1954 (im folgenden PSF). Erster Teil (PSF I): Die Sprache (1923); Zweiter Teil (PSF II): Das mythische Denken (1924); Dritter Teil (PSF III): Phänomenologie der Erkenntnis (1929).

[2] „Cassirers Kulturphilosophie ist eine Philosophie im Plural." *(H. Paetzold,* Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg 1993, 104).

kungen sie auf das Grundkonzept der PSF haben können. In frühen Entwicklungsstufen des Zahlbegriffs und der Mehrheitsvorstellungen, die noch nicht vom funktional-mathematischen Denken geprägt sind, bestehen sprachlich differenzierte Pluralformen. Oft wird zwischen einer gegenständlichen und einer personalen Pluralität unterschieden. Cassirer erhellt einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen der sprachlichen Ausbildung des Zahl- und des Personkonzeptes, wobei die Genese und Funktion der Personalpronomina von herausragender Bedeutung ist. Die Fragen der genetischen Phänomenologie von Pluralität und Selbstbewußtsein verbinden sich in erstaunlicher Weise, so daß von hier aus eine Rückfrage an das Grundkonzept der PSF gestellt werden soll: inwieweit ist die transzendentale Subjektivität selbst durch das Pluralitätskonzept geprägt? Entscheidend wird dabei die Bedeutung der pluralen Pronomina, insbesondere des „Wir"-Begriffs sein.

Der Begriff der Zahl gehört für Cassirer zu den „Grundrelationen" des Bewußtseins, „die als eigentümliche und selbständige ‚Weisen' der Verknüpfung einander gegenüberstehen" (PSF I, 28). Raum, Zeit und Zahl sind die Hauptformen, durch die unsere Anschauung der Wirklichkeit geprägt wird. Im ersten Teil der PSF versucht er, deren sprachliche Entwicklung darzulegen, um dadurch die Konstanten ihrer symbolischen Funktion genauer bestimmen zu können. „In drei verschiedenen, aber eng miteinander verknüpften und wechselseitig aufeinander bezogenen Phasen entwickelt die Sprache die drei Grundanschauungen von Raum, Zeit und Zahl und schafft damit erst die Bedingung, an die jeder Versuch der intellektuellen Beherrschung der Phänomene und jede Synthesis derselben zur Einheit eines ‚Weltbegriffs' gebunden bleibt." (PSF I, 183)

Die Rekonstruktion der sprachlichen Entwicklung der Anschauungsformen ist von der Einsicht geleitet, daß zunächst nicht abstrakte Relations- und Funktionszusammenhänge bezeichnet werden, sondern konkrete Größen und Orientierungen, die ihren Ort in der praktischen Lebenswelt haben. Dies gilt auch für die Ausbildung des Zahlbegriffs und der Mehrheitsvorstellungen (vgl. PSF I, 184ff.). Nicht die homogen gegliederte Vielheit der mathematischen Zahlenreihe, sondern die Kennzeichnung konkret-anschaulicher Mehrheiten und Einheiten steht am Anfang. Die Zahlvorstellungen sind noch geprägt durch die qualitativen Unterschiede der gezählten Objekte. Cassirer spricht von einem „qualitativen" Zahlbegriff: „die ‚Zahl' der Menge tritt, sofern von ihr überhaupt gesprochen werden kann, nicht in der Form der bestimmten und gemessenen Zahl*größe*, sondern als eine Art konkreter ‚Zahl*gestalt*', als eine anschauliche Qualität hervor, die an dem zunächst noch völlig ungegliederten Gesamteindruck der Menge haftet." (PSF I, 192)

„In der Sprache spiegelt sich diese Grundauffassung am deutlichsten darin wieder, daß sie ursprünglich keine schlechthin *allgemeinen* Zahlausdrücke kennt, die auf jeden beliebigen Gegenstand anwendbar sind, sondern daß sie für besondere Klassen von Objekten je eine besondere, ihnen entsprechende Zahlbezeichnung verwendet. (...) Nicht jede Zahl gilt für jedes Ding: denn der Sinn der Zahl liegt hier noch nicht darin, die abstrakte Vielheit schlechthin, sondern den Modus dieser Vielheit, ihre Art und Form, auszudrücken." (PSF I, 192f.)

Die drei Stufen sprachlicher Sinngebung, die Cassirer als mimische, analogische und rein symbolische unterscheidet (PSF I, 139), bestimmen auch die Entwicklung des Zahlbewußtseins. Während die mathematische Relationalität dem rein symbolischen Verständnis entspricht, in dem ein Zeichen nur aus seiner Stellung in der Gesamtstruktur eine Bedeutung erhält, sind auf der frühesten, mimischen Stufe Zahlbezeichnung und Zählvorgang noch unmittelbar miteinander verbunden, wobei die Vorstellung des eigenen Leibes als Paradigma dient. „Der eigene Leib bildet überall das Grundmodell der primitiven Zählungen: ‚Zählen' heißt zunächst gar nichts anderes, als bestimmte Unterschiede, die sich an irgendwelchen äußeren Objekten finden, dadurch bezeichnen, daß sie gleichsam auf den Körper des Zählenden übertragen und an ihm sichtbar gemacht werden. Alle Zahlbegriffe sind demnach, ehe sie zu Wortbegriffen werden, reine mimische Handbegriffe oder sonstige Körperbegriffe. Die Zählgebärde dient nicht als bloße Begleitung des übrigens selbständigen Zahlwortes, sondern ist in die Bedeutung und in die Substanz desselben gleichsam eingeschmolzen." (PSF I, 187) Als gemeinsames Strukturmerkmal, das dieses Zahlverständnis mit der mathematischen Zahlenreihe ver-

bindet, nennt Cassirer das „Schema der Sukzession" (PSF I, 190), und er bringt dies in Zusammenhang mit der Anschauungsform der Zeit, die somit zur Ausprägung der Zahlvorstellung beiträgt. Ebenso ist der eigene Körper nicht nur Paradigma des Zählvorgangs, sondern auch konkreter Mehrheiten, die sich aus homogenen Elementen zusammensetzen. So werden plurale Einheiten erfaßt, „wie die natürliche Gliederung des menschlichen Körpers sie darbietet" (PSF I, 191). Diese anschauliche Grundweise der Pluralbildung weitet sich von der Sphäre des eigenen Leibes auf die Erfassung qualitativ geprägter Mehrheiten in der näheren Umwelt aus. Für die Zusammenfassung einander nahe verbundener Elemente zu einer konkreten Mehrheit ist die Anschauungsform des Raumes von konstitutiver Bedeutung. In den konkreten, qualitativen Pluralbildungen sind somit die Grundrelationen der Zeit, des Raumes und der Zahl eng miteinander verknüpft. „Wenn die Zahl sich für die Erfassung des kollektiven ‚Beisammen' auf die Anschauung des Raumes stützt, so bedarf sie der Anschauung der Zeit, um das charakteristische Gegenmoment zu dieser Bestimmung, um den Begriff der *distributiven Einheit und Einzelheit* auszubilden." (PSF I, 198)

Cassirer sieht also zwei verschiedene, durch Raum- und Zeitanschauung geprägte Entwicklungslinien, die zur Ausbildung der Mehrheitsvorstellungen beitragen. Dabei betont die räumliche Vorstellung eines kollektiven Zusammenhangs die unbestimmte Mehrheit als eine Ganzheit, während durch die Vorstellung zeitlicher Sukzession (Zählvorgang) die Differenzierung der Elemente in einer Mehrheitsvorstellung möglich wird. Erst beide Stränge zusammen führen zu der mathematischen Pluralität als einer durch den relationalen Zusammenhang der Elemente aufgebauten Ganzheit. Solange diese abstrakte, auf alle Objekte gleichermaßen anwendbare Mehrheitsvorstellung nicht ausgebildet ist, haftet dem Pluralitätsverständnis eine qualitativ geprägte und in die Momente der Ganzheit und Segmentierung unterschiedene Konkretheit an. Die Rekonstruktion der sprachlichen Entwicklung der Pluralität stellt eine kulturelle Vielfalt eigenständiger Mehrheitsformen heraus, die sich von der abstrakt-mathematischen Vorstellung unterscheiden. Eine generelle sprachliche Pluralbildung fehlt zumeist noch.

„Denkt man in der Idee des Plurals die logische und mathematische Kategorie der ‚Mehrheit' beschlossen, also die Kategorie einer Vielheit, die sich aus klar geschiedenen gleichartigen Einheiten aufbaut, so zeigt es sich, daß der Plural, in diesem Sinne genommen, vielen Sprachen ganz abgeht. Eine große Zahl von Sprachen läßt den Gegensatz von Singular und Plural völlig unbezeichnet. (...) Aber auch diejenigen Sprachkreise, die den Unterschied zwischen Singular und Plural formell klar ausgebildet haben, zeigen noch mancherlei Erscheinungen, die deutlich darauf hinweisen, daß dieser strengen Scheidung ein Stadium relativer Indifferenz vorausgegangen ist." (PSF I, 195 f.)

Cassirer zählt in Kenntnis der damaligen sprachwissenschaftlichen Forschung und unter häufigem Rückgriff auf die Schriften Wilhelm v. Humboldts eine Vielfalt konkreter Pluralvorstellungen auf, wobei er insbesondere den „spezifischen Vielheiten" (PSF I, 197) Bedeutung beimißt, wie sie sich sprachlich in der Bildung von Dual-, Trial- und doppelten Pluralformen (zur Bezeichnung bestimmter und unbestimmter Mehrheiten) äußern. Dabei zeigen sich erhebliche Unterschiede zu unserer Pluralbildung, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden soll. Wichtiger für unsere Fragestellung ist, daß Cassirer die durch Raum- und Zeitformen geprägte Entwicklung des Zahlbegriffs, die sich in erster Linie an der Erfassung gegenständlicher Mehrheiten orientiert, nicht als tiefste Schicht der Zahlvorstellung ansieht. Dieser voraus liege vielmehr eine Orientierung an der Differenz der Personen, wie sie sich sprachlich in der Unterscheidung von Sprechendem und Angesprochenem, von „Ich" und „Du" darstelle. Die entscheidende Stelle sei hier ausführlich zitiert:

„Wenn wir bisher die Grundformen der reinen Anschauung, die Formen des Raumes und der Zeit, als den Ausgangspunkt der Zahl- und Mehrheitsbildung betrachtet haben, so ist indessen damit die vielleicht ursprünglichste und tiefste Schicht, in der der Zählakt wurzelt, noch nicht berührt. Denn auch hier kann die Betrachtung nicht vom Objekt allein und von den Unterschieden innerhalb der objektiven, der räumlich-zeitlichen Sphäre ausgehen, sondern sie muß zu den Grundgegensätzen zurücklenken, die aus der reinen Subjektivität herstammen. Eine ganze Reihe von Anzeichen spricht dafür, daß auch die Sprache die ersten zahlenmäßigen Sonderungen, die sie vollzieht, aus diesem

Gebiete geschöpft hat, – daß es nicht sowohl das dingliche Neben- und Auseinander der Gegenstände oder Vorgänge als vielmehr die Trennung des ‚Ich' und ‚Du' gewesen ist, an der sich das Bewußtsein der Zahl zuerst entfaltet hat." (PSF I, 203) „Es ist, als wenn auf diesem Gebiet eine weit größere Feinheit der Unterscheidung, eine stärkere Empfindlichkeit auch für den Gegensatz des ‚Einen' und ‚Vielen', als im Kreise der bloßen Sachvorstellung herrschte. Viele Sprachen, die eine eigentliche Pluralform beim Nomen nicht entwickelt haben, prägen diese nichtsdestoweniger an den persönlichen Fürwörtern aus; andere wenden zwei verschiedene Pluralzeichen an, von denen das eine ausschließlich für die Pronomina gebraucht wird." (PSF I, 203 f.) „Es hat sich bereits allgemein gezeigt, daß die ersten Zahlbezeichnungen, die die Sprache erschafft, von ganz bestimmten konkreten Zählungen herrühren und gleichsam noch die Farbe derselben an sich tragen. Diese eigentümliche und spezifische Färbung wird am deutlichsten dort erkennbar, wo die Zahlbestimmung nicht von der Unterscheidung der Dinge, sondern von der der Personen ihren Ausgang nimmt. Denn hier tritt die Zahl zunächst nicht als ein allgemeingültiges gedankliches Prinzip, nicht als ein unbeschränkt fortsetzbares Verfahren auf, sondern hier schränkt sie sich von Anfang an innerhalb eines bestimmten Kreises ein, dessen Grenzen nicht durch die objektive Anschauung, sondern noch schärfer und klarer durch die reine Subjektivität des Gefühls bezeichnet sind. Kraft der letzteren wird das ‚Ich' vom ‚Du', das ‚Du' vom ‚Er' geschieden; aber es besteht zunächst kein Anlaß und keine Notwendigkeit, über diese scharf bestimmte Dreiheit, die im Unterschied der ‚drei Personen' gegeben ist, zur Anschauung einer weiteren Vielheit fortzugehen. Soweit eine solche Vielheit konzipiert und sprachlich bezeichnet wird, trägt sie doch nicht den gleichen Charakter der ‚Distinktheit' an sich, der sich in der wechselseitigen Sonderung der personalen Sphäre ausprägt. Jenseits der Drei beginnt vielmehr sozusagen das Reich der unbestimmten Mehrheit – der bloßen Kollektivität, die in sich nicht weiter gegliedert ist." (PSF I, 204 f.)

Dieser Abschnitt soll nun genauer analysiert werden, da er einerseits sehr gewichtige Einsichten zum Verständnis der Pluralität formuliert, andererseits aber einige problematische Gedanken enthält, die eng mit dem Grundkonzept der PSF zusammenhängen und somit auch die Anschlußstelle für eine plurale Transformation der transzendentalen Subjektivität bieten.

Die Einsichten Cassirers bestehen, zusammengefaßt, in folgendem: Die tiefste Schicht des Zahlverständnisses liegt nicht in der raum-zeitlichen Gegenstandsorientierung, sondern im Interaktionszusammenhang von Personen, der ohne eine grundlegende Differenz dieser Personen nicht vorgestellt werden kann. Die Unterscheidung von Ich und Du ist hierbei der Ansatzpunkt weiterer Differenzierungen. So zeigen sich in der sprachlichen Bildung der Personalpronomina differenziertere Pluralvorstellungen als in den gegenständlich-nominalen Sprachfunktionen, und die konkrete Differenziertheit ist hier von größerem Gewicht als bei einer objektiven Mehrheit. Die Differenz von Ich und Du wird erweitert durch die sprachliche Ausbildung der dritten Person, des „Er", wodurch nach Cassirer der volle Umkreis konkret-personaler Mehrheit bezeichnet ist. Er verbindet dies mit dem in vielen Sprachen nachweisbaren Unterschied zwischen den konkreten Zahlvorstellungen „eins", „zwei", „drei" und der darüber hinausgehenden unbestimmten Mehrheit. In dieser Dreiheit sieht er die tiefste Schicht personaler Pluralitätsvorstellungen. Es bestehe „zunächst kein Anlaß und keine Notwendigkeit, über diese scharf bestimmte Dreiheit, die im Unterschied der ‚drei Personen' gegeben ist, zur Anschauung einer weiteren Vielheit fortzugehen" (PSF I, 204).

Dieser letzte Gedanke ist aber auch der problematischste und soll nun eingehend diskutiert werden. Insbesondere die Koppelung der Dreiheit an die grammatische dritte ‚Person' ist dabei zu hinterfragen. Cassirer orientiert sich offensichtlich mehr am personalen Bedeutungsgehalt als an der Funktion des dritten Personalpronomens, das viel enger in Verbindung mit der objektivierenden Nominalisierung steht als mit der sprachlichen Differenzierung von Interaktionsfunktionen, wie sie in den beiden ersten Personalpronomen ausgebildet ist. Dies wird deutlich, wenn man die neutrale Form der dritten ‚Person' mitberücksichtigt. Ein Vergleich der indoeuropäischen Bildung der dritten ‚Person' mit den deiktischen Konzepten anderer Sprachen zeigt, daß die sogenannte dritte ‚Person' oft nicht personal gedacht wird, sondern als reine Gegenstandsre-

ferenz[3]. Die Bezeichnung als ‚Personalpronomen' in unserer überlieferten Grammatik ist auch in der Anwendung auf die Funktion der Er-Sie-Es-Deixis in unserer Sprache unzutreffend, da sie nicht aus der personalen Interaktion erwächst. Nicht an der deiktischen Funktion, sondern an der fragwürdigen grammatischen Bezeichnung der ‚dritten Person' orientiert sich Cassirers Interpretation der personalen Dreiheit. Daß ihm diese Ungenauigkeit unterlaufen ist, hängt mit der vorrangigen Orientierung am Subjekt-Objekt-Verhältnis zusammen, die auch noch seine Darstellung des Ichbewußtseins und der Entwicklung der Personalpronomen bestimmt. Die für unsere Fragestellung entscheidende Verengung des Blicks, die mit dem Bezug auf die dritte ‚Person' gegeben ist, liegt in der *Vernachlässigung der ersten ‚Person' Plural,* in ihrer Funktion für die ursprüngliche Ausbildung der Mehrheitsvorstellung. Sie kann keineswegs mit einer bloß unbestimmten Mehrheit identifiziert werden, so daß hier eine Ausweitung über die genannte Dreiheit gegeben ist, die Cassirer an die dritte ‚Person' geknüpft hat. Da er selbst den Wir-Begriff an anderer Stelle von einer unbestimmten Kollektivität unterscheidet (s. u.), liegt hier ein deutlicher Widerspruch in seiner Argumentation vor. Hieran läßt sich die Frage nach der Bedeutung der personalen Pluralität für das Konzept der transzendentalen Subjektivität anschließen. Dabei soll auch eine letzte Problematik des zitierten Abschnitts erörtert werden: die Rückführung der personalen Differenzierung auf die „reine Subjektivität des Gefühls". (PSF I, 204)

Auch die Entwicklung des Ich-Bewußtseins ist für Cassirer anfangs von einer mimischen Phase geprägt, die noch vor der sprachlichen Bezeichnung des Ich durch das Personalpronomen liegt. Er unterscheidet zwischen einem nominalen und einem verbalen Weg der Ausbildung des Ich-Bewußtseins (vgl. PSF I, 226 ff.), wobei auf dem ersten die Possessivpronomina eine vermittelnde Funktion einnehmen, während sich das Ich verbal als Ursprung seines Wirkens erfaßt. In beiden Fällen ist jedoch das Weltverhältnis des Ich, seine Objektivierung über Besitz oder Wirkung entscheidend für die Begründung der reflexiven Selbsterfassung. Daß hiermit die eigentümliche Funktion der Selbstreferenz nicht wiedergegeben werden kann, zeigt sich besonders an dem Zusammenhang von Possessiv- und Personalpronomen, denn dieser gilt in gleicher Weise für die erste, zweite und dritte ‚Person' (im Indoeuropäischen). Obwohl Cassirer immer wieder die besondere Bedeutung der Ich-Du-Differenz hervorhebt[4], gelingt es ihm nicht, diese Art personaler Referenz ausreichend von der dritten ‚Person' zu unterscheiden, deren Funktion in einer objektivierenden Referenz besteht.

Daß Cassirer für die Referentialität der Pronomen einen gemeinsamen deiktischen Ursprung aufweisen will, zeigt sich in seinen Ausführungen zum Zusammenhang von Personal- und Demonstrativpronomen, der sich auf die hinweisende Greifbewegung zurückführen lasse (vgl. PSF I, 126 ff. 167 f.). Mit der genetischen Fundierung der Deixis in der Gereifbewegung ergibt sich eine gemeinsame Grundlage von sachlicher und personaler Referenz. Dabei entwickelt sich nach Cassirer die Selbstreferenz als Sonderform personaler Referenz aus einer reflexiven Erfassung des Ich in seinem Bezug zur Welt. Die Objektivationen, an denen sich das Ich als einheitlicher Wirkgrund erfaßt, bilden den Leitfaden zur Bestimmung der Selbstreferenz. Entsprechend läßt sich auch bruchlos der Übergang von der Du-Deixis zur Der-Deixis denken, da beide als Referenz auf ein „Nicht-Ich" verstanden werden können, solange die Subjekt-Objekt-Differenz die lei-

[3] Vgl. *E. Benveniste,* Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974, 251 ff. 279 ff. „So sind in der formalen Klasse der Pronomen diejenigen, die zur ‚dritten Person' gerechnet werden, völlig verschieden von *ich* und *du* durch ihre Funktion und durch ihre Natur." (285). „Man darf nicht vergessen, daß die ‚3. Person' die Form des verbalen (oder pronominalen) Paradigmas ist, die *nicht* auf eine Person verweist, weil sie sich auf einen außerhalb der Ansprache liegenden Gegenstand bezieht. Sie existiert und kennzeichnet sich jedoch nur durch Opposition zur *Ich*-Person des Sprechers, der, indem er sich aussagt, sie als ‚Nicht-Person' festlegt." (296)

[4] So führt er nicht nur die Personalpronomen selbst, sondern auch noch weitere Sprachfunktionen, etwa die räumliche Orientierung, auf diese Differenz zurück: „Das natürliche, das im gewissen Sinne ‚absolute' Koordinatensystem für alle Darstellung von Bewegungen ist für die Sprache offenbar in dem Ort des Redenden und in dem Ort der angeredeten Person gegeben." (PSF I, 165)

tende Perspektive bildet[5]. Ich-Deixis, Du-Deixis und Der-Deixis faßt Cassirer als die „dreifache Form des Hinweisens" im Indoeuropäischen (vgl. PSF I, 153). Einmal abgesehen von der Beschränkung der Aussage auf einen bestimmten Sprachraum stellt sich die Frage, ob mit dieser Zusammenstellung die Entwicklung der ersten beiden Pronomina aus dem sprachlichen Interaktionszusammenhang nicht gravierend unterschlagen wird, denn die Der-Deixis läßt sich in diesen wechselseitigen Zusammenhang nicht einordnen. Die Vorstellung einer „wechselseitigen Sonderung der personalen Sphäre" (PSF I, 204) ist nicht auf die dritte ‚Person' zu übertragen, sie ist einer anderen, objektivierenden Deixis zugehörig, die in ihrer sprachlichen Funktion klar von der Selbstreferenz unterschieden werden muß, die sich aus dem personalen Gegenüber von Ich und Du ergibt. Viel enger hiermit verbunden ist die Selbstreferenz des Wir-Begriffs, die sich auch nur aus und in einem konkreten Interaktionszusammenhang ergibt und in keiner Weise in eine objektivierende Deixis umgewandelt werden kann. An der Entwicklung der pluralen Selbstreferenz ließe sich eine ganz neue Sicht der Pluralitätsvorstellungen aufweisen.

Cassirer selbst kommt einige Seiten nach dem oben zitierten Text auf die besondere Bedeutung des Wir-Begriffs zu sprechen, wobei er diesen ausdrücklich von einer sachlich-summativen Kollektivität unterscheidet. Dies steht im Kontext der Feststellung, daß im personalen Bereich die Differenziertheit, ja „Heterogenität" der Elemente einer Mehrheit sich länger gegen die abstrakt-mathematische Homogenisierung der Mehrheitsauffassung stelle als im gegenständlichen Bereich. Gerade die spezifisch personale Pluralität, die im Wir-Begriff zum Ausdruck komme, sei von einer solchen homogenen Kollektivität zu unterscheiden.

„Je stärker der Gedanke der Zahlen*reihe* als eines nach einem streng einheitlichen Prinzip aufgebauten Ganzen sich durchsetzt, um so mehr wird jede Einzelzahl, statt einen besonderen Inhalt zu repräsentieren, zur bloßen Stelle, die jeder anderen gleichwertig ist. Die Heterogeneität beginnt der reinen Homogeneität zu weichen. Aber es ist begreiflich, daß dieser neue Gesichtspunkt sich weit langsamer innerhalb der persönlichen Sphäre als innerhalb der bloßen Dingsphäre durchsetzt: denn die erstere ist ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach auf die Form der Heterogeneität gestellt. Das ‚Du' ist dem ‚Ich' nicht gleichartig, sondern es tritt ihm als sein Gegensatz, als Nicht-Ich gegenüber: der ‚Zweite' entsteht hier also nicht aus der einfachen Wiederholung der Einheit, sondern verhält sich zu ihr als der qualitativ ‚Andere'. Zwar kann auch das ‚Ich' und ‚Du' zur Gemeinschaft des ‚Wir' zusammengehen – aber in dieser Form der Vereinigung zum ‚Wir' handelt es sich um etwas völlig anderes, als um eine kollektiv-dingliche Zusammenfassung." (PSF I, 208)

Das Wir-Verständnis ist also wesentlich von der konkreten, wechselseitigen Differenziertheit der personalen Selbsterfassung bestimmt und unterscheidet sich damit von einer unbestimmten Kollektivität. Diese Feststellung steht in Widerspruch zu der oben zitierten Meinung, daß die mit Ich-Du-Er bezeichnete Dreiheit zunächst nur in Richtung auf eine „unbestimmte Kollektivität" überschritten werden könne. Statt dessen zeigt sich nun, daß es im personalen Bereich konkrete Mehrheitsvorstellungen gibt, die über die Ich-Du-Differenz hinausgehen, ohne die Konkretheit der Referenz aufzugeben. Dies ermöglicht nun die Rückbindung der von Cassirer betonten Besonderheit der Dreiheit nicht an die im personalen Zusammenhang problematische Der-Deixis, sondern an die Triade *Ich-Du-Wir*. Diese fügt sich auch besser in jene Vorstellung einer triadisch-vermittelten Ganzheit ein, die Cassirer als einen „geistigen Gemeinbesitz der Menschheit" ansieht: „Das Problem der Einheit, die aus sich heraustritt, die zu einem ‚Anderen' und Zweiten wird, um sich schließlich in einer dritten Natur wieder mit sich zusammenzuschließen – dieses Problem gehört zu dem eigentlichen geistigen Gemeinbesitz der Menschheit." (PSF II, 210)

---

[5] „So erweist sich die kategoriale Scheidung zwischen ‚Ich' und ‚Nicht-Ich' als eine durchgreifende, beständig wirksame Funktion des theoretischen Denkens, während die Art, wie diese Funktion ihre *Erfüllung* findet, wie also die Inhalte des ‚subjektiven' und des ‚objektiven' Seins sich gegeneinander begrenzen, je nach der erreichten Erkenntnisstufe verschieden ist" (PSF I, 23 f.).

Die Besonderheit des Wir-Begriffs zeigt sich im Unterschied zu einer summativen Mehrheitsvorstellung, da eine objektivierende Summierung die funktionale Selbstreferenz nicht zum Ausdruck bringen kann. Die Wir-Referenz ist nur sinnvoll als plurale Selbstreferenz einer zusammengehörigen, aber in sich differenzierten Mehrheit von Personen. Hier ist eine sprachlich eigenständige Form der pluralen Relationalität entstanden, die nicht in die mathematische Relationalität der Zahlen überführt werden kann. Eine Zusammenzählung der gemeinten Personen ersetzt nicht die Selbstreferenz dieser Pluralität. Cassirer spricht von dem „Bestreben, die Elemente, die in die Einheit des ‚Wir' zusammengefaßt werden, in dieser nicht einfach aufgehen zu lassen, sondern in ihrer Besonderheit und spezifischen Bestimmtheit zu bewahren" (PSF I, 209).

Die plurale Selbstreferenz ist also keine unbestimmte Kollektivmehrheit, sondern die konkrete Vorstellung einer personalen Mehrheit. Zwar kann die Funktion des pluralen Pronomens „Wir" auch zur Bezeichnung einer unbestimmten Menge verwendet werden, doch bleibt dabei die Selbstreferenz, durch die sich der Sprecher in die Pluralität einschließt, als konstitutive Funktion erhalten und kann nicht in eine summative Mehrheit objektiviert werden. In vielen Sprachen ist sogar die Konkretheit der personalen Beziehungen als Bestandteil pluraler Selbstreferenz von einer unbestimmten Wir-Referenz unterschieden. So findet sich im Chinesischen die Unterscheidung eines dual-inklusiven und eines unbestimmten Wir-Begriffs. Zudem ist das Altchinesische noch von einer Indifferenz zwischen Singular und Plural der Personalpronomen geprägt[6]. Die Erfassung personaler Pluralität wird somit nicht nur von der Ich-Du-Differenz bestimmt, sondern auch von der Vorstellung einer konkreten pluralen Ganzheit, aus der sich dann weitere personale Differenzierungen entwickeln. Für die kulturphilosophische Perspektive Cassirers ist die Rekonstruktion sozialer Pluralität von großer Bedeutung, wie sich in seinen Ausführungen zur „Konstituierung der Grundformen des Gemeinschaftsbewußtseins überhaupt" (PSF II, 213) zeigt. Die Kultur erwächst aus einem personalen Aktionszusammenhang, der zur Grundlegung der Kulturphilosophie aufgearbeitet werden muß[7]. In diesen weiten Kontext ist auch die sprachliche Entwicklung personaler Pluralität einzuordnen. Eine Ableitung personaler Referenz allein aus der Selbstreflexion des Ich, gar aus seinem Weltverhältnis, verkehrt die Fundierungszusammenhänge. Dies ließe sich auch anhand entwicklungspsychologischer Studien zur Ausbildung des Ich-Begriffs zeigen.

Problematisch erscheint daher Cassirers Rückführung personaler Differenzen auf die „reine Subjektivität des Gefühls" (PSF I, 204). Er will hiermit andeuten, daß nicht der Objektbezug als Grund der Ich-Du-Differenz angesehen werden kann. Dies entspricht seiner grundsätzlichen Einführung des Begriffs der „reinen Subjektivität" als Gegenpol zu einer an der naturwissenschaftlichen Objektivität orientierten Transzendentalphilosophie, um die perspektivische Ausweitung der PSF auch auf die Bereiche der Geschichte und Kultur anzudeuten. „Diese Subjektivität geht in der erkennenden Betrachtung der Natur und der Wirklichkeit nicht auf, sondern sie erweist sich überall dort wirksam, wo überhaupt das Ganze der Erscheinung unter einen bestimmten geistigen Blickpunkt gestellt und von ihm aus gestaltet wird." (PSF I, V) Insofern macht es Sinn, wenn Cassirer die Personen als eine subjektive Wirklichkeitsdimension von der gegenständlichen Objektivität unterscheidet, doch solange der Begriff der Subjektivität transzendentalphilosophisch an die konstituierende Funktion des Ich gebunden bleibt, ist er unfähig, die personale Differenz und plurale Selbstreferenz in ihrer *fundierenden* Funktion aufzuklären. Die genetische Einsicht in die Bedingtheit des Selbstbewußtseins durch ein vorrangiges Gemeinschaftsbewußtsein, die sich auch in der Entwicklung der Personalpronomen aufweisen läßt, müßte transzendentalphilosophisch auf eine plurale

[6] Für diese sprachwissenschaftlichen Hinweise danke ich Prof. Dr. Fritz Pasierbsky (Paderborn). Vgl. *ders.*, Zur historischen Entwicklung der Personendeixis im Chinesischen, in: *J. Weißenborn/W. Klein* (Hg.), Here and there. Cross-linguistic studies on deixis and demonstration, Amsterdam u. a. 1982, 253–272.

[7] Vgl. *M. Bösch*, Der kultische Ursprung der Kultur. Zum Opferbegriff in Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen", in: ThGl 86 (1996) 488–502.

Geltungskonstitution hin befragt werden. Das Ich hat nicht nur genetisch, sondern auch strukturell die plural-personale Interaktion zur Voraussetzung. Gerade an der symbolischen Form der Sprache ließe sich dieser Strukturzusammenhang aufweisen, da sie als die Subjekte verbindende Struktur die individuelle Sprachform und sprachliche Selbstbezeichnung erst ermöglicht. Das Ich-Sagen ist in seiner Funktion nicht von einer reflexiven Objektivierung her zu verstehen, sondern nur im vorausgesetzten sprachlichen Interaktionszusammenhang. Dieser selbst kann durch die sprachliche Funktion pluraler Selbstreferenz bezeichnet werden und in dieser Form Ansatzpunkt einer pluralen Transformation der Transzendentalphilosophie sein. Sprachwissenschaftliche Forschungen zu Formen und Funktionen pluraler Selbstreferenz bilden dabei – ganz im Sinne Cassirers – eine wichtige Voraussetzung zur Erhellung apriorischer Strukturen. Gerade die von Cassirer in Angriff genommene Rekonstruktion der Selbsterfassung des Geistes müßte um dieses plural-intersubjektive Verständnis geistiger Wirklichkeit erweitert werden, an dem sich auch die Sozialwissenschaften orientieren könnten. Leitende Einsicht wäre dabei, daß die plurale Selbstreferenz nicht durch die Vorstellung einer kollektiven Summe ersetzt werden kann. Cassirer selbst hat einsichtsvoll dargestellt, wie die Herausbildung eines kollektiven Gattungsbegriffs der Menschheit erst durch die Überlagerung konkreter Pluralitätsauffassungen vom mathematischen Konzept ermöglicht wird, in welchem die individuell-konkreten personalen Differenzierungen nivelliert werden.

„Die Ausbildung der homogenen Zahlenreihe und der homogenen Zahlanschauung setzt schließlich dieser im strengen Sinne individualisierenden Auffassung eine bestimmte Grenze. An die Stelle der besonderen Individuen tritt die Gattung, die sie insgesamt und in gleicher Weise umfaßt, an die Stelle der qualifizierenden Besonderung der Elemente tritt die Gleichartigkeit des Verfahrens und der Regel, nach denen sie zu quantitativen Ganzen zusammengefaßt werden." (PSF I, 210) Es muß festgehalten werden, daß dieses objektivierende Verständnis der kollektiven Einheit der Menschheit nicht jenes in sich differenzierte Identifizierungspotential enthält, das mit der pluralen Selbstreferenz gegeben ist. Der Gattungsbegriff ist nicht imstande, diese sprachliche Funktion zu übernehmen. Die philosophische Reflexion menschlicher Pluralität muß daher bei der pluralen Selbstreferenz ansetzen.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer: Studienbücher Theologie 1,2). Stuttgart: Kohlhammer 1996. 216 S.

Der Ausgangspunkt dieses Buches liegt dort, wo der erste Teil der christlichen Bibel die Frage aufwirft, was es für das Verstehen dieser Bücher bedeutet, daß sie in zwei unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften, nämlich im Judentum und im Christentum, als Heilige Schrift anerkannt werden. Die sich darin ausdrückende Besonderheit, daß dieselben Texte offensichtlich unterschiedlich gedeutet werden, kann im Kontext einer Hermeneutik nur so Beachtung finden, daß nicht nur historisch nach vorfindlichen Deutungen und angewandten Methoden gefragt wird, sondern daß dieses Faktum als *Verstehensbedingung* beleuchtet wird. Daraus ergibt sich der hier vorgelegte Ansatz einer *doppelten* Hermeneutik als Notwendigkeit, um die zu klärenden Probleme und Fragen eines sachgerechten Verstehens sichtbar werden zu lassen. – Rechnet man das Vorwort (9), die Einleitung (*C. Dohmen:* Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel, 11–22) und die Zusammenfassung (*C. Dohmen:* Das Konzept der doppelten Hermeneutik, 211–213) ab, so hat das vorliegende Buch zwei Teile. Im ersten (*G. Stemberger,* Hermeneutik der Jüdischen Bibel, 23–132) unternimmt der bekannte Wiener Judaist einen breit angelegten Streifzug durch die Geschichte jüdischen Bibelverständnisses von der Zeit des Zweiten Tempels bis ins ausgehende Mittelalter. Wollte man zusammenfassen, was jüdische Hermeneutik besonders auszeichnet, müßte man wohl die Vieldeutigkeit des Textes nennen. Offenbarung läßt sich nicht auf einen einzigen Sinn (gar auf dogmatisch formulierbare Wahrheiten) reduzieren. Der hebräische Text (vor allem in seiner unvokalisierten reinen Konsonantenform) enthält eine Fülle von Möglichkeiten, die sich immer wieder (wie Bausteine einer Welt) neu zusammenfügen lassen und die letzthin alle auf Gott hinweisen; nach einer Formulierung der Kabbalisten sind diese Bausteine Gottes Namen. Die Tora wartet also auf ihre Auslegung. Der Text ist nicht etwas Fertiges; der Empfänger muß ihn sich erst zu eigen machen, durch Auslegung sich aneignen. Erst der Leser macht die Bibel zu dem, was sie ist. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (*C. Dohmen,* Hermeneutik des Alten Testaments, 133–209) betont D. vor allem das Prae der Bibel Israels. Die Bibel Israels galt dem Christentum als *die* Heilige Schrift. Christusverkündigung geschah von dieser Heiligen Schrift her. Das Neue Testament ist erst das Nachgeordnete. Von diesem gilt: „Immer ist das Nachgeordnete, das Angefügte, im Lichte des Vorangestellten zu lesen und zu verstehen" (155). Nicht das Alte Testament muß im Lichte des Neuen gelesen werden, sondern es gilt umgekehrt: Das Neue Testament ist nur vom Alten her verständlich. Diese sehr pointierte These von D. bedarf sicher noch weiterer Diskussion. Ich möchte diese Rezension schließen, indem ich noch einmal D. zu Wort kommen lasse: „Hat das Christentum in seiner Geschichte allzuoft im Blick auf die Schriftgrundlage das Judentum enterbt, bzw. sich an seine Stelle gesetzt, oder auch in der nicht erst neuzeitlichen Judenmission auf der Basis eines einseitigen Schriftverständnisses ... dem Judentum ein bleibend gültiges Verstehen seiner Schrift abgesprochen, so kann das Konzept der doppelten Hermeneutik von Jüdischer Bibel und Altem Testament innerhalb der christlichen Theologie und in der Kirche zu einem Zeugnis werden, das das Judentum in seinem Erstrecht anerkennt und bestätigt und gleichzeitig von der Schrift her dem Judentum Rechenschaft über den eigenen Glauben gibt" (213). Ein Register (214–216) schließt dieses sehr nützliche Buch ab.

R. Sebott S. J.

Dautzenberg, Gerhard, *Studien zur Theologie der Jesustradition* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament, 19). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. XI/423 S.

Im vorliegenden Band legt der Gießener Neutestamentler die Ergebnisse von 20 Jahren intensiver Arbeit an den synoptischen Evangelien und der frühchristlichen Überlieferung vor, indem er bislang verstreut vorliegende Artikel zusammenfaßt (auch eine Erstpublikation ist dabei). Versucht man D. einzuordnen, so ist für ihn die Herkunft aus der katholischen Auslegungstradition, näherhin aus der Schule von R. Schnackenburg kennzeichnend. Mit anderen katholischen Auslegern hat er gemeinsam, daß er neutestamentliche Schriften oder Schichten nicht in erster Linie oder ausschließlich danach fragt, ob sie „Christum treiben", sondern auch für Formen des Kerygmas offen ist, die vielleicht nur indirekt Jesus zum Gegenstand haben. Mit der Schnackenburgschule im engeren Sinne verbindet ihn ein Interesse an Jesu Verkündigung von „Gottes Herrschaft und Reich", wie der Altmeister schon 1959 seine grundlegende Studie genannt hatte. Ähnliche Interessen lassen sich etwa bei H. Merklein, einem weiteren Schnackenburgschüler, beobachten. Versucht man, D. auf diese Weise vorläufig zu „verorten", so fällt der Zugang zu der Vielfalt der von ihm gewählten Themen leichter.

Ein erster Themenkomplex rankt sich denn von Anfang an um das Thema der „Gottesherrschaft". Verwandt ist das Thema des „Evangeliums". Was beide verbindet, ist die Frage, was denn der Gegenstand der von Jesus verkündeten „Frohen Botschaft" gewesen sei. Nach D. hat sich der Leser hier etwa bei der Auslegung von Mk 1,14f. vor zu raschen christologischen Engführungen zu hüten. Sie können schon daher rühren, daß in Mk 1,1 vorschnell vorausgesetzt wird, es handle sich hier um den „Anfang des Evangeliums über Jesus Christus". Gute Gründe sprechen für die Alternative: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi" im Sinne eines genetivus subiectivus, also Anfang des von Jesus verkündeten Evangeliums, dessen Inhalt dann in Mk 1,14f. als Ruf zur Umkehr und Ankündigung des Nahens der Gottesherrschaft entfaltet wird. Diese sehr grundsätzlichen Erwägungen werden vor allem im ersten der vorgelegten Beiträge D.s erörtert („Das Markusevangelium in der Geschichte der urchristlichen Theologie"). Eine spezielle Frage im Zusammenhang der Reich-Gottes-Thematik ist diejenige nach dem möglichen Weiterleben dieses Themas auch in der nachösterlichen Verkündigung. D. kann hier zeigen, daß gerade bei Paulus die Christologie die fortlaufende Verkündigung und Wirksamkeit des „Reiches Gottes" nicht verdrängt hat, sondern gerade voraussetzt (vgl. den zweiten Beitrag: „Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission"). An weiteren Stellen taucht bei D. das Thema der Gottesherrschaft wieder auf, so in dem Beitrag „Reich Gottes und Erlösung" sowie in der Studie „Mk 4,1–34 als Belehrung über das Reich Gottes. Beobachtungen zum Gleichniskapitel". Gerade wenn man davon ausgeht, daß Markus nachösterliche Verkündigung bietet, dann ist es von hoher Bedeutung, daß bei ihm Jesu Ankündigung des kommenden Reiches nicht einfach in der Verkündigung des gekommenen Messias aufgeht. Eine Stich- und Bewährungsprobe des gewählten Ansatzes der Markusinterpretation ist die Christologie des Markus, vor allem im Passionsbericht. Wie verhalten sich hier die – stärker auf die hellenistisch-judenchristlichen Leser ausgerichteten – Aussagen im Bekenntnis des Hauptmanns von Jesus als „Sohn Gottes" (Mk 15,39) zu denjenigen im Verhör vor dem Hohen Rat (Mk 14,61f.) – wobei noch einmal nach dem Verhältnis der beiden Christologien im Bekenntnis vor dem Hohen Rat (Jesus als Messias und als auf den Wolken des Himmels kommender Menschensohn) zu fragen ist? Solchen Fragen geht der Beitrag „Zwei unterschiedliche ‚Kompendien' mk Christologie" nach.

Ein weiterer, dem genannten verwandter Themenkomplex betrifft Jesu Stellung zur Tora. Ist es möglich und legitim, überhaupt nach dem geschichtlichen Jesus zurückzufragen (und davon geht D. aus), dann stellt sich die Frage, wieweit Jesus „seiner" jüdischen Religion verhaftet bleibt und damit auch loyal gegenüber dem Gesetz des Mose. Auch hier spielen bis heute konfessionelle Gesichtspunkte eine wichtige Rolle, wie die Auseinandersetzung von D. mit der Sekundärliteratur zeigt. Sieht man von der lutherischen Tradition her, etwa in der Bultmannschule, Jesus stark von Paulus her, dann besteht die Gefahr, einen Gegensatz von „Gesetz" und „Evangelium" auch in die frühe

Jesusüberlieferung hineinzutragen. Dieser Gefahr ist gerade die neuere deutschsprachige Synoptikerforschung nicht immer entgangen. D. kommt es durchgängig darauf an, daß zumindest für das palästinische Judenchristentum der ältesten Evangelientradition, wie es vor allem von Q repräsentiert ist, Jesus an keiner Stelle das Gesetz als solches in Frage stellt. Selbst Markus vermeidet das Wort „νόμος" und scheut sich fast durchgängig, Jesus als über dem Gesetze stehend darzustellen. Sogar Paulus überliefert die bekannte Formel in Gal 4,4 f., dergemäß Jesus „unter das Gesetz kam, um die freizukaufen, die unter dem Gesetz stehen" (vgl. zu diesen Zusammenhängen u. a. die Auseinandersetzung mit D. Kosch in dem Beitrag „Tora des Menschensohnes?"). Für das Matthäusevangelium, das gern als judenchristlich eingestuft wird, bietet D. eine differenziertere Sicht. Das Schwurverbot der Bergpredigt (Mt 5,33[sic!]-37; vgl. Jak 5,12) läßt sich als gelebte Wirklichkeit der ältesten judenchristlichen Gemeinde nicht plausibel machen (vgl. den Beitrag S. 38–62), und die Geschichte von der Tempelsteuer in Mt 17,24–27 (vgl. dazu S. 263–282) zeigt in der Sicht des Matthäus eine „Relativierung der Bindung Jesu an den Tempel" (280) und der matthäischen Gemeinde an das Kultgesetz (281). Das oft Matthäus zugeschriebene und angeblich (qumranisch) jüdische „Du sollst deinen Feind hassen" als göttliches Gebot (Mt 5,43c) erweist sich eher als ein antijüdischer Slogan, der dem Judentum zur Zeit des Ersten Evangelisten von außen zugeschrieben wurde (vgl. dazu den lesenswerten Beitrag S. 156–187). Jesus selbst bleibt für D. durchgängig loyal gegenüber der Tora. Wenn er vom Hohen Rat zum Tode verurteilt wird, dann nicht wegen grundsätzlicher oder auch nur im Einzelfall nachgewiesener Opposition gegen die Tora, sondern, soweit es die jüdischen Vorwürfe gegen ihn betrifft, wegen seines „Tempelwortes", das diesen eschatologisch relativiert, und wegen der vermutlich in dessen Umfeld anzusetzenden Aktion im Tempel, die man gemeinhin (wenn auch nicht sehr glücklich) die „Tempelreinigung" nennt (vgl. dazu den Beitrag „Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite im Prozeß Jesu ausgetragen wurde").

Schon dieser sehr summarische Überblick über die Studie von D. zeigt zugleich deren Originalität und Aktualität, zumal im deutschen Sprachraum und „nach Auschwitz". Gemeinhin wird man sich der Stringenz der Argumentation von D. nur selten entziehen könen. Auffallend bleibt, daß sich D. wenig von neueren synchronen Textauslegungsmethoden beeindruckt zeigt. Er möchte zwar über die übliche Abfolge von „literar-, form-, traditions- und redaktionskritisch" (61) arbeitenden Methoden hinausführen zu einer „problemorientierten" Betrachtung der neutestamentlichen Überlieferungen, bleibt aber letztlich doch dem historischen Paradigma verhaftet. Die Exegese wird in Zukunft das Gespräch zwischen textimmanenten, d. h. stärker literaturwissenschaftlich orientierten, und historisch-kritischen Auslegungsmethoden brauchen. Letztes Ziel neutestamentlicher Wissenschaft muß die Auslegung neutestamentlicher Texte und nicht die Rekonstruktion der Theologie vorneutestamentlicher Schichten oder Quellen sein. So sollte auch der nicht ganz unproblematische Titel der Aufsatzsammlung von D. verstanden werden. – Eine kleine Schlußbemerkung sei zu der äußeren Präsentation des Bandes erlaubt: offenbar gab es Formatierungsfehler, etwa im Silbentrennungsprogramm, und Probleme mit den griechischen Akzenten (Silver Fonts). Wir werden uns daran gewöhnen müssen, Vorschläge und Vorgaben der (oft amerikanischen) Software nicht ohne weiteres zu übernehmen, sondern zu überprüfen und zu verbessern bzw. den deutschen Verhältnissen anzupassen. J. Beutler S. J.

2. Historische Theologie

I Ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli, a cura di *Enrico Cattaneo* (Letture cristiane del primo milennio 25). Milano: Paoline 1997. 828 S.

Neben dem Denzinger, dem *Enchiridion symbolorum*, gab es früher das *Enchiridion Patristicum* von Rouet de Journel, eine Sammlung von Kirchenvätertexten zu den verschiedenen theologischen Traktaten, die 1956 immerhin in 19. Auflage erschien. Daß die

Ansprüche an solche Testimoniensammlungen sich inzwischen beträchtlich erhöht haben, belegen neuere Erzeugnisse auf diesem Gebiet, so die jeweils nur einem einzigen Thema gewidmeten Bände der *Traditio christiana*. Die vorliegende, von dem italienischen Patrologen *Enrico Cattaneo* besorgte Textsammlung zum Thema der Ämter in der Alten Kirche, entspricht in Anlage und Ausgestaltung in etwa den Bänden der letztgenannten Kollektion mit dem Unterschied, daß der Urtext nicht beigegeben ist, sondern nur die italienische Übersetzung. Zu recht davon ausgehend, daß sich die kirchlichen Ämter im wesentlichen in den drei ersten Jahrhunderten entwickelt haben, beschränkt C. seine Sammlung auf diesen Zeitraum. Dabei läßt er, wiederum zu recht, die im Rahmen des Neuen Testamentes zu beobachtende Entwicklung außen vor mit Ausnahme der Pastoralbriefe, die bekanntlich die ersten ausdrücklichen Anweisungen über das kirchliche Amt enthalten und insofern nicht von der weiteren patristischen Entwicklung abgetrennt werden dürfen. Die insgesamt 250 einschlägigen Texte sind auf fünf Sektionen verteilt. Die erste bringt die allerfrühesten aus dem 1. und 2. Jh. (Pastoralbriefe, Didache, Klemens v. Rom, Ignatius v. Antiochien, Polykarp v. Smyrna, Hermas, Justinus und Irenäus), die zweite östliche Texte (Klemens v. Alexandrien, Origenes, Dionysius v. Alexandrien, Firmilianus v. Cäsarea und das Konzil v. Antiochien von 268), die dritte westliche (Tertullian, die Passio der Perpetua und Felicitas, Cyprian, Commodian, Brief des römischen Klerus und Kornelius v. Rom), die vierte Texte aus Kirchenordnungen des 3. Jh.s (Didaskalie, Apostolische Kirchenordnung und Traditio Apostolica) und die fünfte pseudepigraphische und apokryphe Texte wie die Ascensio Isaiae usw. Natürlich ist die ‚Ausbeute' bei den einzelnen Autoren und Quellen verschieden groß: finden sich z. B. im Brief des römischen Klerus nur eine einzige Stelle, so bei einem Autor wie Origenes über 40! – Der Nutzen solcher Textsammlungen wie der vorliegenden steigt in dem Maße als es gelingt, den oft nicht spezialisierten Leser für die in den vorgelegten Quellen enthaltenen Probleme sensibel zu machen und ihn so zu einem adäquaten Verständnis derselben hinzuführen. Der Hrg. hat hier ein Maximum geleistet. Er bietet zunächst eine fast 200 Seiten lange allgemeine Einführung in die Ämterfrage im behandelten Zeitraum (20–210). Sie setzt ein mit einem Überblick über die Geschichte der Ämterdiskussion von der Reformationszeit bis zu den derzeitigen Fragestellungen aus der Perspektive der Soziologie und feministischen Theologie. Nach der Darlegung der Grunddaten des Neuen Testamentes zur Ämterfrage kommen folgende Einzelthemen zur Sprache: die beiden Triaden „Apostel, Propheten, Lehrer", und: „Bischöfe, Priester, Diakone", die Wahl, Ordination und Entfernung aus dem Amt, das spezielle Problem des priesterlichen Charakters der Weiheämter, die Aspekte der Kollegialität, der Synoden und der kirchlichen Communio„ die niederen kirchlichen Ämter (Lektoren, Exorzisten, Subdiakone, Akolythen und Ostiarier), Frau und kirchliches Amt. Die allgemeine Einleitung schließt mit einer Theologie und Spiritualität des Amtes. Die in der allgemeinen Einleitung begonnene Hinführung zu den Texten wird in speziellen Einführungen zu den einzelnen Autoren fortgesetzt. Hier bietet C. jeweils einen knappen, nuancierten Überblick über den Beitrag des betreffenden Autors zur Entwicklung der Ämterfrage. Mit besonderem Interesse liest man hier die Ausführung zu den Ignatianen, gegen deren Echtheit erst jüngst R. Hübner sehr ernst zu nehmende Argumente vorgelegt hat und die C. noch nicht zur Kenntnis nehmen konnte. Der Italiener geht zwar noch von der Echtheit als vorherrschender Meinung aus, rechnet aber mit weiteren Wortmeldungen gegen dieselbe und weist selber auf die jedenfalls der Zeit vorauseilende Terminologie des Antiocheners hin (266). Was, drittens, in den zitierten Texten noch erklärungsbedürftig bleibt, wird in zahlreichen, sehr instruktiven Fußnoten erläutert. Der besondere Wert der allgemeinen und speziellen Einleitung sowie der Anmerkungen besteht in den Literaturverweisen. Die ältere Literatur ist dabei sorgfältig ausgewählt, die neuere und neueste, so unser Eindruck, praktisch vollständig erfaßt. Selbst Arbeiten aus dem Polnischen wurden berücksichtigt und ausgewertet. Der Benutzer der Sammlung wird damit jeweils in den aktuellen Diskussionsstand der Quellen eingeführt und läuft nicht Gefahr, den eigentlich interessanten Aspekt einer Stelle zu übersehen. Im übrigen begnügt sich C. nicht damit Texte zu sammeln, Literatur zusammenzutragen und so in den jeweiligen Diskussionsstand einzuführen, er bezieht, gerade auch bei den nicht wenigen heißen Eisen, die zur Sprache kommen, selber klar Stellung. So ist z. B. für ihn der

Nexus zwischen Enthaltsamkeit und Amt ein Datum der Tradition, das man nicht leugnen könne (143). In der Frage der Frauenordination sieht er die Alte Kirche weniger von der kulturellen Umwelt bestimmt, die sie eher nahegelegt als verhindert hätte, als durch interne Faktoren wie die bindende Vorgabe Jesu selber in der Wahl ausschließlich männlicher Apostel (199). Weiter, C. kennt die Gründe, die seit einiger Zeit gegen ein priesterliches Verständnis des Amtes vorgebracht werden, hält aber dieses sich schon relativ früh herausbildende Selbstverständnis des kirchlichen Amtes für eine sinnvolle Entwicklung. – Es ist sehr zu bedauern, daß dem deutschen Leser zu einer so aktuellen Frage wie der des kirchlichen Amtes keine Textsammlung wie die hier vorliegende zur Verfügung steht. H. J. Sieben S. J.

Synek, Eva M. *„Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...“* Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 21) Wien: Plöchl-Druck 1997. 103 S. + 25 S. Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die reich dokumentierte sowie ansprechend und stringent präsentierte Studie zum Gesetzesbegriff in den Apostolischen Konstitutionen von S. behandelt Fragen der Gattung und des Verständnisses des Textes, das der Kompilator der Sammlung transportiert wissen wollte. – In einem ersten Kapitel (1–32) gibt die Autorin einen Inhalts- und Forschungsüberblick zu den Apostolischen Konstitutionen. Auch im Hinblick auf die Methode der Studie sind hier die Ergebnisse der Forschung zusammengestellt. Ein Exkurs zum Begriff der Kirchenordnung und seiner Verwendung bis in die Gegenwart (im zweiten Kapitel der Studie, 48–52) lokalisiert ihn mit den recht unterschiedlichen Konnotationen, die er in verschiedenen Diskussionsabläufen erhalten hat, im kirchenrechtlichen Diskurs. Obwohl die Studie vom Text der Konstitutionen als Endprodukt eines Kompilationsprozesses im Sinn der Endtextexegese des kanonischen Textes des Alten Testaments ausgeht, hat S. dennoch die Belegstellen auf Parallelen innerhalb der literarischen Gattung (unter Berücksichtigung der literarischen Vorläufer) und auf ihre Stellung im Redaktionsprozeß der Ap. Konst. selbst untersucht. Im zweiten Kapitel (33–68) wird zunächst dargestellt, daß der Begriff *nomos* in den Ap. Konst. grundsätzlich (33) den Pentateuch, die Tora des Mose und ihre Gesetze, auf die auch konkret verwiesen wird, meint. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels wird der Umfang des Gesetzesbegriffs als Mosetora durch diejenigen Belege des Textes der Ap. Konst. erweitert, in welchen der Kompilator eine Mitte der Tora und ein Hauptgebot (40ff.) konform mit dem Neuen Testament fand. Er reduzierte jedoch nach Meinung der Autorin die Tora gerade nicht in der Weise einer „Steinbruchexegese“, sondern scheint eine mit der rabbinisch belegten Auffassung, daß die Bundestafeln des Mose bereits *in nuce* die gesamte Offenbarung enthielten (42), vergleichbare Ansicht gehabt zu haben. Der dritte Abschnitt (42–58) stellt die Konsequenz aus – oder ideologische Voraussetzung zu – jeder Suche nach einer Mitte der Tora heraus: nämlich die Einteilung der konkret belegten Gebote in anzunehmende und abzulehnende (mit der dazugehörigen Legitimationslegende). Durch die Präsentation des hohen ideologischen Aufwands, der in den Ap. Konst. betrieben wird, um diese Unterscheidung abzusichern, kann dem von S. vorgelegten Material ein Problembewußtsein gegenüber diesem Unternehmen auf Seiten des Kompilators entnommen werden. Im vierten Abschnitt des Kapitels (58–63) legt die Autorin die Behauptung der Ap. Konst. über die Konvergenz des Gesetzes mit dem Naturgesetz dar – ein Kriterium, das die Unterscheidung von Spreu und Weizen im konkreten biblischen Text ermöglichte. Die trotz einer gewissen Ambivalenz (68) von den Ap. Konst. erkannte Nähe des Gesetzes Gottes zum römischen Recht zeigt auch, welcher Wert den konkreten Gesetzen der Tora neben dem allgemeinen Bekenntnis zu ihrer Autorität tatsächlich zugemessen wurde. Die soweit präsentierten Einsichten in die Bedeutung der Termini für Gesetz passen auch zu den im dritten Kapitel zusammengestellten Beobachtungen zum Gesetzgeber (69–76). Zwischen Mose und Christus als Vermittler (bzw. Geber) der Tora (bzw. des Naturgesetzes) und den Aposteln (und in weiterer Analogie dem Bischof, der die Regeln aktualisiert), als denjenigen, die es in der Pseudepigraphie der Ap. Konst. in konkrete Regeln ausformulierten, wird unterschieden, wenngleich letztere an das biblische Gesetz rückgebunden (75) bleiben. Auf diesen Beobachtungen auf-

bauend kann S. im vierten Kapitel zwei Konsequenzen für die Textsortenbestimmung ziehen. Zwei Analogien zum Talmund, nämlich – terminologisch – das Selbstverständnis des Talmud als Lehre (77–81) und – inhaltlich – das Selbstverständnis weiter Teile der rabbinischen Gesetzgebung als Auslegung der Tora (81–84), führen zur Beschreibung der Ap. Konst. als christlicher Talmud. Die Beobachtungen zu der in den Ap. Konst. vorausgesetzten Verwendung der Tora (als biblischer Text, 85–89) in der Liturgie zeigen, daß die Ap. Konst. der Tora eine Stellung in der Liturgie einräumen, die ihr in zeitgleichen anderen Überlieferungen nicht zukommt. Das Studium der Schrift wird in den Ap. Konst. Männern und Frauen eingeschärft (vgl. 89–93). Die Studie schließt mit einem Ausblick (94–103) zum Beitrag der Erforschung der Ap. Konst. zu dem Ringen um Innovation und Treue zur Tradition in jeder kirchlichen Ordnung und einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (104–129). – Auf dem zusammengefaßten Material aufbauend können die von S. angeregten Fragen weitergedacht werden.

Es ist fraglich, inwieweit die in den Ap. Konst. behauptete Rückbindung an die Tora über den Dekalog oder ein Hauptgebot dieselben vom Verdacht einer Steinbruchexegese freisprechen kann. Die Abneigung mancher rabbinischer Gelehrter gegen die Suche nach den Gründen der Tora oder die Erstellung einer Hierarchie der Gebote zeigt deren Bewußtsein davon, daß solche Vorstellungen vornehmlich dazu entwickelt werden, einerseits neue Regelungen mit der Autorität des kanonischen Textes zu versehen und andererseits die dort konkret vorhandenen abzulegen. Auch die Unterscheidung in Gesetze und Bindungen etc. in den Ap. Konst. zeigt, auf welche Weise der Text der Tora als ganzer beobachtet, rezipiert, aber nicht vollständig als für das eigene Regelwerk bedeutsam angenommen wurde. Auch unter rabbinischen Gelehrten wurden Fragen nach dem Verhältnis von Dekalog und Einzelgesetzen und dem Offenbarungscharakter beider besprochen. In der Mischna und den Talmudim wurden auch nicht alle biblischen Gebote mit demselben juridischen Aufwand verarbeitet. Daß die Ap. Konst. sich darin nicht wesentlich von der im Talmud zusammengefaßten Halakha unterscheiden, und daß sie als Kirchenordnung als Toraauslegung verstanden werden wollen (84), ist ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung von S., das jetzt aus der Perspektive der rabbinischen Literatur betrachtet werden kann. Der Blick von dieser Seite wird erweisen, welchen Fortschritt für das Verständnis der Ap. Konst. deren Klassifikation als christlicher Talmud bringt. In Details können sich ja einerseits aus einem ähnlichen Anliegen (z. B. Verankerung neuerer Gesetzgebung in der Autorität der Tora) und teilweise demselben Ausgangstext (der Tora) auch unabhängig voneinander zahlreiche Parallelen ergeben haben. Andererseits sind die beiden Talmudim selbst Sammlungen von heterogenem Material verschiedener Provenienz und eher Literatur als literarische Gattung. Eine direkte literarische Beeinflussung der Ap. Konst. durch z. B. die Mischna hat die Autorin denn auch nicht angenommen (80 und Anm. 303). Im Kontext der Frage nach der Parallelisierung von Gesetz und Naturrecht (Recht der Natur) kann weitergedacht werden, wie weit die Ap. Konst. das Alltagsethos (vgl. 94 f.) ihres Redaktors und der Rezipienten und Rezipientinnen widerspiegeln und legitimieren und wie weit sie in dasselbe innovatorisch eingreifen sollen. Je mehr Klarheit in dieser Frage erreicht wird, desto mehr kann sich auch zeigen, in welchem Umfang der Text die Tora selbst oder nur ihren Namen und ihre Autorität – wie die der Apostel – (ge-)brauchte. Wenn auch für das Textmaterial, welches das rabbinische Judentum geschaffen hat, für die Zeit der Ap. Konst. nicht allgemeine Gültigkeit innerhalb des antiken Judentums angenommen werden kann, so wird es dennoch interessant sein, den von S. vorgeschlagenen Weg z. B. in Einzeluntersuchungen zu Gesetzesgruppen weiterzuverfolgen. C. Leonhard

Hoffmann, Andreas, *Augustins Schrift „De utilitate credendi"*. Eine Analyse (Münsterische Beiträge zur Theologie 58). Aschendorff: Münster 1997. X/497 S.

Auch wenn Augustins (= A.) *De utilitate credendi* (= d.u.c.) kein Werk von der Bedeutung der *Civitas Dei* oder der *Enarrationes in psalmos* ist, so verdient das in der Ausgabe der CSEL 45 Seiten umfassende Schriftchen doch aus mehreren Gründen unsere Aufmerksamkeit. Als erstes Werk nach seiner Priesterweihe (391/2) verfaßt, ist es zunächst aufschlußreich für die Biographie, für die geistige Entwicklung A.s. Es enthält zweitens

brauchbare Informationen über den afrikanischen Manichäismus. Aber auch vom eigentlichen Thema her ist das Werk natürlich von großem Interesse, geht es in ihm doch um die Bedeutung des AT für die Kirche und um seine Auslegung, andererseits um die Notwendigkeit des Glaubens. – Zu der von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 1991 angenommenen Dissertation über A.s genannte Schrift gehörte neben einer Einleitung und einer Analyse des Textes auch eine Übersetzung. Nachdem diese schon 1992 im Rahmen der „Fontes christiani" publiziert wurde (vgl. die Rez. in: ThPh 69/1994/581) liegt hiermit der ‚Rest' der Doktorarbeit in leicht überarbeiteter Fassung vor. – Die Untersuchung ist in 4 Teile gegliedert. Der 1. behandelt Einleitungsfragen (Autor, Adressat, Abfassungszeit, Anlaß, Intention und Gliederung), der 2. und 3. Teil enthalten die Analyse des Werkes, der 4. schließlich A.s eigene Stellungnahme zu seiner Schrift in den *Retractationes.* Von den Einleitungsfragen liest man mit besonderem Interesse den Abschnitt „Gliederung", wird hier doch der Versuch gemacht, die auch schon im Fontes-Band gebotene Gliederung des Textes im einzelnen zu rechtfertigen. H. gliedert den Text, sieht man einmal von der Einleitung (1–4) ab, in bloß zwei Haupttextblöcke, den ersten (5–13) überschreibt er mit „Schriftproblem", den zweiten (14–35) mit „Glaubensproblem". Inhaltlich geht es in diesem 1. Block um die Widerlegung der manichäischen Kritik am AT und seiner Verwendung durch die *catholica* (das vom Autor eingeführte, von A. aus guten Gründen nicht verwendete Pendant *manichaica* sollte man doch besser vermeiden!), also um die Erarbeitung von Regeln für eine korrekte Lektüre der Heiligen Schrift, im 2. um den Aufweis der Notwendigkeit des Glaubens für die Erkenntnis Gottes. Der näheren Analyse dieser beiden Textblöcke sind Teil 2 und 3 der Untersuchung gewidmet (68–449). – Eingeleitet werden die stellenweise ermüdend langen Analysen in beiden Teilen durch Darstellungen der von A. bekämpften gegnerischen Position: „Grundzüge manichäischer Bibelkritik, Niederschlag der manichäischen Bibelkritik in d.u.c." und „Rationalistischer Anspruch der Manichäer". Die folgenden Abschnitte entsprechen weitestgehend der Gliederung des Textes, also für den 2. Teil („Schriftproblem"): A.s. Antwort auf die manichäische Bibelkritik (5–13), und für den 3. Teil („Glaubensproblem"): Anthropologische Voraussetzung der Suche nach der Wahrheit (14), Hinführung zum Hauptproblem (15–20), Hauptproblem: Glauben als Erkennisweg (21–35). Der mit „Hauptproblem" überschriebene Abschnitt ist wiederum in 4 Unterabschnitte eingeteilt. 1. die Hauptthese (21), 2. Begründung des ersten Aspekts: Notwendigkeit des Glaubens vor dem Einsehen (22–32), 3. Begründung des zweiten Aspekts: Notwendigkeit der ethischen Vorbereitung, 4. Begründung des dritten Aspekts: Notwendigkeit des Anschlusses an die Autorität (27–28.33–35). – Die hier nur im Groben referierte Gliederung stellt natürlich den entscheidenden Ansatz zur Interpretation von d.u.c. dar. Die Frage stellt sich, wie zwingend sie ist. Dem Rez. liegt eine unveröffentlichte Arbeit vor (Michael Gollnau, Zu Augustinus' Schrift De utilitate credendi: Strukturanalyse und Kommentar, Diplomarbeit an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt 1988, 266 Seiten), die die Schrift im Großen und Ganzen ähnlich gliedert, aber z. T. auch anders, und zwar vor allem an Stellen, wo der Autor vorliegender Studie zugesteht, „daß die Untergliederung sehr viel schwerer zu ermitteln ist als in den Sinneinheiten zuvor" (66). – Die zu den einzelnen Textabschnitten vorgelegten Analysen sind ein äußerst ausführlicher und im ganzen hilfreicher Kommentar zum Text von d.u.c. H. trägt hier nicht nur zusammen, was in der Sekundärliteratur zu den betreffenden Textstellen zu finden ist, sondern vergleicht auch mit ähnlichen Passagen im sonstigen Frühwerk A.s – ausnahmsweise auch mit Äußerungen im Spätwerk (277) – um so die jeweilige Textaussage zu präzisieren bzw. zu ergänzen. Ziel des Kommentars insgesamt ist die systematische Erfassung des argumentativen Zusammenhangs des Textes. Dabei wird auch gelegentlich auf Schwachstellen der Argumentation aufmerksam gemacht, werden Mutmaßungen über ihre Wirkung auf den ‚Gegner' angestellt (380), bisweilen kritisch angemerkt, A. trage eigene Voraussetzungen in die manichäische Position ein (348/383) oder vertusche die eigene argumentative Schwäche durch Einsatz von Rhetorik (384). – Am Schluß seiner Analyse fragt der Autor, warum A. seiner Schrift nicht den Titel *De necessitate credendi* gegeben habe, denn ihr Fazit laute doch eindeutig, daß der Glaube für die Einsicht notwendig sei. Hier seine Antwort: „Der Sache nach wäre dies wohl berechtigt. A. wird hier

aber aus taktischen Gründen die moderatere Ausdrucksweise gewählt haben. Es wäre nicht klug gewesen, gegenüber Honoratus die Unausweichlichkeit des Glaubens sofort allzu scharf herauszustellen" (448). H. J. Sieben S. J.

Fiedrowicz, Michael, *Psalmus vox totius Christi.* Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos". Freiburg/Basel/Wien: Herder 1997. 490 S.

An zwei existentiell entscheidenden Stationen spielten Psalmen in Augustins (= A.) Leben eine wichtige Rolle: bei seiner Bekehrung und bei seinem Tod. Wie er nach der Bekehrung seines Verstandes und seines Willens dem Psalter die Umwandlung seiner Affekte, seiner inneren Haltungen verdankt, schildert er selber im Buch 9 seiner Bekenntnisse; daß der Sterbende sich die Bußpsalmen an den Wänden seines Krankenzimmers hatte heften lassen, um sie immer wieder beten zu können, berichtet andererseits sein Biograph Possidius. Schriftlichen Niederschlag fand die besondere Beziehung A.s zu diesem Buch der Heiligen Schrift, den *deliciae spiritus nostri cantica,* vor allem im umfangreichsten und, wie viele zurecht meinen, schönsten Werk aus seiner Feder, den *Enarrationes in psalmos* (= En.). Zwar gab es zu diesem Höhepunkt patristischer Psalmenexegese schon eine nicht geringe Anzahl von Studien zu einzelnen Aspekten, aber immer noch keine Gesamtpräsentation. Sie liegt hiermit vor und ist ein großer Wurf geworden. Mehrere Optionen des Autors erwiesen sich als goldrichtig. Zunächst natürlich überhaupt die Entscheidung, eine Gesamtpräsentation vorzulegen. Während ältere Arbeiten sich von vorneherein auf einzelne Aspekte beschränkten und in den En. so etwas wie einen Steinbruch für interessante Themen sahen, suchte F. das Ganze des Kommentars in den Blick zu bekommen und eine Systematisierung der Auslegungsschwerpunkte vorzulegen. Die Option für die Gesamtaussage des Werkes hat zur Folge, daß die En. hier zum ersten Mal als eine Art theologischer Summe präsentiert werden, in der alle wesentlicheren Aspekte der augustinischen Theologie irgendwie zur Sprache kommen. Dieses anspruchsvolle Ziel konnte F. freilich nur deswegen verwirklichen, weil er die gewaltige Stoffülle in eine Ordnung brachte und gliederte, die sich am Grundzug der augustinischen Theologie, nämlich ihrer Prägung durch die eigene Biographie, orientiert. Die Gliederung versucht in der Tat, „die innere Entwicklung seiner Psalmspiritualität nachzuzeichnen und mit systematischen Erwägungen zu verknüpfen" (424). Der Psalter ist nämlich für A. erstens *speculum et medicamentum nostrum,* er ist zweitens, *prophetia Christi et ecclesiae,* er ist drittens, *canticum civitatis aeternae.* Oder mit den Worten des Autors: „Die Psalmen bieten nicht nur ein zeitloses Spiegelbild des Menschen und eine Therapie seines affektiven Lebens, sie sind nicht nur eine in Vergangenheit und Gegenwart erfüllte Prophetie über Christus und die Kirche, vielmehr besitzen die biblischen Worte auch eine transzendent-eschatologie Dimension, die es in der Auslegung zu erschließen gilt, damit deren Licht die Gegenwart erhellt ..." (380) Eine zweite Option liegt in der klaren Gegenüberstellung von Auslegungstechniken und theologischen Auslegungsperspektiven und der Unterordnung jener unter diese. Sie hat Konsequenzen vor allem für die durchsichtige, überzeugende Gliederung der Arbeit. Sie ist nicht gegliedert, wie man vielleicht hätte erwarten können, nach dem klassischen Schema der verschiedenen Schriftsinne, sondern nach konstanten Deutungsperspektiven, innerhalb derer A. verschiedene Methoden der Auslegung anwendet. – Eine dritte, nicht weniger wichtige Option des Autors besteht in der Einbeziehung des Psaltertextes in die Untersuchung. F. liest die En. als ein Kommentarwerk, d. h. als einen Text, der die Intention hat, einen anderen Text auszulegen, und nicht als willkürliches Konstrukt des Kirchenvaters, der mit dem Buchstaben der Schrift so gut wie nichts zu tun hat. In der Durchführung der Arbeit bedeutet diese Option, daß F. bei seiner Auslegung immer wieder den alttestamentlichen Text, und zwar oft nicht nur in der lateinische Version, sondern im hebräischen Original mitberücksichtigt. Er beschreitet damit einen gesunden Mittelweg zwischen älteren Studien, für die es selbstverständlich war, patristische Exegese an den Standards moderner Textinterpretation zu messen und von daher völlig negativ zu bewerten, und neueren Arbeiten, für die es oft ausgemacht ist, daß ein Werk wie die En. nichts anderes als ‚Eisegese' zu bieten hat, man sich also den Blick auf den ausgelegten Bibeltext selber völlig ersparen kann. Die genannte Option hat zur Folge, daß die En.

letztlich als ein Werk vor Augen treten, das die im Psalter angelegte Sinnfülle zu einer äußersten Entfaltung bringt. „Zeichnete sich bereits innerhalb des Alten Testamentes eine kontinuierliche Vertiefung des Sinngehaltes (bestimmter) Vorstellungen und Begriffe ab, um nochmals von der neutestamentlichen Offenbarung angereichert zu werden, so läßt A. die aus der Erkenntnis der letzten göttlichen Intentionen allmählich gewonnene Sinnfülle dieser Konzeptionen auf die Psalmworte zurückströmen. Errettung aus der Drangsal (... Ps 33,20 ...), Erhöhung (... Ps 17,49 ...), Erfüllung und Erneuerung (... Ps 102,5 ...) werden somit auf die Auferstehung bezogen" (409). „Im Hintergrund steht die Überzeugung, daß die biblischen Worte aufgrund ihres inspirierten Charakters sowie ihrer prophetischen Dimension eine Gültigkeit und Sinnfülle besitzen, die ihre konkrete Entstehungssituation übersteigt und nicht durch deren historische Erforschung, sondern durch theologische Reflexion und aktualisierende Interpretation erschlossen wird. Erst in der Verknüpfung der biblischen Aussage mit der Glaubenserfahrung der eigenen Zeit erreicht die Auslegung ihr wahres Ziel" (422). – Aus den genannten Optionen ergibt sich die Gliederung und Anlage der Arbeit: Die Einleitung behandelt die Entstehung und literarische Formen der En., die Datierung und Lokalisierung, den Augustinischen Psalmentext, die verschiedene Einflußfaktoren auf die Auslegung als da sind der liturgische Rahmen, die theologischen Kontroversen, die Augustinische Biographie usw. Das 1. Kap. unter der Überschrift *Expositio psalmi* befaßt sich dann mit den formalen, methodischen Aspekten von A.s Auslegung und behandelt in seinen beiden Hauptabschnitten zunächst A.s Rezeption paganer Interpretationsmethoden für die Bibelexegese, die nähere Struktur seines Kommentars, die einzelnen philologischen Arbeitsschritte als da sind die *lectio,* die *emendatio* und die *explanatio,* also die Elemente, die A. mit der heidnischen Exegese seiner Zeit gemeinsam hat, dann die hermeneutischen Prinzipien und die exegetische Methoden, also Elemente, die seine Exegese zu einer spezifisch christlichen machen. Zu den hermeneutischen Prinzipien gehören der Prophetiecharakter der Psalmen, die verschiedenen Schriftsinne, die Dominanz des Figuralsinns, die heuristische und regulative Funktion des kirchlichen Glaubens. Als exegetische Methoden kommen zur Sprache die Amplifikation von Vergleichen und Metaphern, die theologisch-philosophische Interpretation idiomatischer und tropischer Elemente im Gottesbild, die typologisch-exemplarische Geschichtsbetrachtung, die allegorisch-metaphorische Schöpfungsdeutung, die Korrektur defizienter Aussagen in Glaube und Moral, die Interiorisierung und Spiritualisierung geschichtlicher, kultischer und soteriologischer Aussagen, die Erschließung des Vollsinns und schließlich das Prinzip *scripturam per scripturam intelligi.* – Die Kap. 2–4 haben dann die inhaltliche Präsentation der Augustinischen Auslegung des Psalters zum Gegenstand und sind nach den oben genannten theologischen Perspektiven gegliedert. Sie sind jeweils durch eine hermeneutisch-methodologische Grundlegung eingeleitet, in der die theologische Perspektive oder das theologische Vorverständnis vorgestellt wird, das F. bei Auslegung der betreffenden Psalmen durch A. am Werke sieht. – Das mit *speculum et medicamentum nostrum* überschriebene 2. Kap. behandelt zwei Gruppen von Psalmen oder Psalmteilen bzw. -versen, solche die einen Spiegel der menschlichen Existenz darstellen, und solche, die die Affekte des Menschen therapieren. Die konkrete Auslegung der Psalmen der ersten Gruppe steht unter Stichworten wie das Glückseligkeitsverlangen im Licht der Psalmen, die Stimme Adams, der Primat der Gnade, das Gebet des neuen Menschen, das Gegenüber von Gott und Menschen (Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Beistand, Hoffnung und Vertrauen auf Gott und wechselseitige Erhellung von Gottes- und Menschenbild), die Erhörung des Gebetes und die Antwort des Menschen. Das Psalmengebet als Therapie der Affekte geht u. a. auf deren Bedeutung für die *Civitas Dei* ein. – Das 3. Kap. *(prophetia Christi et ecclesiae)* unterscheidet näherhin folgende sechs theologische Auslegungsperspektiven: *Vox ad Christum,* (d. h. Einzelverse, Psalmteile bzw. Gesamtpsalmen, die von A. als zu Christus gesprochen ausgelegt werden), *Vox de Christo* (Einzelverse, Psalmteile und Gesamtpsalmen, die über Christus Aussagen machen), *Vox de ecclesia* (Entsprechendes über die Kirche), *Vox Christi* (Psalmworte, die Christus in den Mund gelegt werden), *Vox ecclesiae* (Entsprechendes, im Munde der Kirche) und schließlich *Vox totius Christi.* Dieser letzteren Auslegungsperspektive, Christus in der Einheit von Haupt und Leib, von Braut und Bräutigam, gilt zunehmend das besondere

Interesse A.s; in ihr besteht auch der eigenständige Beitrag des Kirchenvaters innerhalb der patristischen Psalmexegese. – Das unter der Überschrift *canticum civitatis aeternae* stehende 4., letzte Kap. behandelt die augustinische Psalmenauslegung in der theologischen Perspektive der Eschatologie und geht näherhin auf Psalmen im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung, den Triumph des Unrechts und die Antwort der Psalmen und die Psalmen als Zeugnis ewigen Lebens ein. – „Es wurde deutlich", heißt es am Schluß der Untersuchung, „daß die vielgestaltigen exegetischen Methoden und die einzelnen Schriftsinne nur unterschiedliche, je nach Beschaffenheit des biblischen Terrains gewählte Wege zu einem einzigen Ziel darstellen. Dieses Ziel ist die Aktualisierung des Psalmtextes in dem Sinne, daß die alttestamentlichen Worte dem Gebetsvollzug in der Zeit des Neuen Bundes erschlossen werden, indem sie, in die heilsgeschichtlich definitive Situation übertragen, eine mit dem Glauben der Kirche konkordante Deutung erfahren. Die augustinische Psalmenauslegung zielt darauf, die Gesänge des Alten Bundes in ein *Canticum novum* zu transformieren, dessen Mitvollzug den Menschen mehr und mehr dem Mysterium Christi konfiguriert und so zugleich die *civitas dei* konstituiert" (429). Wichtiges Mittel zur Erreichung dieses Zieles ist natürlich die figürliche Auslegung, deren Spannweite beträchtlich ist. So reicht „vom sensus accomodatus ohne organische Verbindung mit dem Schriftwort ... über einen typologischen Sinn mit nur partieller Analogie zwischen Typus und Antitypus ... bis hin zum Vollsinn ..., der auf der Sinnlinie der alttestamentlichen Aussage liegend deren innere Finalität zur Erfüllung bringt" (143). Verf. betont, daß A.s „Auslegungen keinesfalls generell als allegorische, dem Wortsinn nicht entsprechende Interpretation betrachtet werden dürfen. Dieser Befund gründet nicht zuletzt im literarischen Genus und poetischen Charakter vieler Psalmen, die als individuell oder kollektiv applizierbares Gebetsformular geschaffen waren, dessen offene, metaphorisch-archetypische Sprache eine Konkretisierung und Aktualisierung ohne entscheidende Modifikation ihres ursprünglichen Sinnes gestattete" (423). – Angemerkt sei noch, daß F. sich ausgezeichnet in der umfangreichen Sekundärliteratur auskennt und daß er seine Ausführungen jeweils reichlich durch Quellenbelege unterfüttert. Zu bedauern ist lediglich, daß das Verzeichnis der kommentierten Psalmverse sehr summarisch ausgefallen und damit der unmittelbare Zugang zu Auslegungen einzelner Verse versperrt bleibt. Sehr zu begrüßen ist der dem Werk beigegebene Anhang mit den von den verschiedenen Forschern vorgeschlagenen Datierungsversuchen und Ortsangaben zu den einzelnen Psalterhomilien. Vorliegende, im Rahmen des Graduiertenkollegs „Der Kommentar in Antike und Mittelalter" in Verbindung mit dem Bochumer Patrologen Wilhelm Geerlings angefertigte Studie ist nicht nur die erste umfassende Erschließung von A.s Meisterwerk, sondern darüber hinaus eine vorzügliche Einführung in die Grundzüge Augustinischer Schriftauslegung und Theologie, ja in gewisser Weise in das Beten des Psalters. H. J. Sieben S. J.

Augustinus. *De Civitate Dei* (Klassiker Auslegen 11). Hrg. von *Christoph Horn.* Berlin: Akademie-Verlag 1997. VII/308 S.

Die Reihe „Klassiker Auslegen" ist für philosophische Texte vorgesehen, und so kommen denn in den vorausgegangenen Bänden ausschließlich Philosophen zu Wort (Platon, Aristoteles, Hobbes, Locke, Hume, Kant). Auf den ersten Blick mag es deswegen überraschen, daß Augustinus (= A.) hier mit *De Civitate Dei* (= DCD), einem in der Gesamtintention doch sicher theologischen Werk, und nicht mit einem seiner philosophischen Frühschriften vorgestellt wird. Bei einem zweiten Blick erweist sich die Auswahl dieses seines *Opus magnum et arduum* jedoch als ein glücklicher Griff. Nicht nur, weil der Leser in DCD mit den philosophischen Positionen des späten, reifen A. konfrontiert wird, sondern vor allem wegen der großen Bandbreite der in diesem Werk angesprochenen philosophischen Themen. – Die vorzügliche Einleitung (Anlaß, Thema und Entstehung von DCD; Aufbau und Gliederung des Werkes; zur Bedeutung der Antithese von *civitas caelestis* und *terrena civitas;* Herkunft der *civitas-Lehre;* zur philosophischen Bedeutung von DCD; 1–24) stammt aus der Feder des Hrg.s, *Christoph Horn*, der 1995 schon durch eine exzellente Einführung in A.s Denken und Werk auf sich aufmerksam gemacht hat (vgl. die Rez. in dieser Zs. 71,579–581). Der Bd. ist so angelegt,

daß auf die Einleitung 12 Einzelstudien in der Reihenfolge der Bücher, auf die sie sich jeweils beziehen, folgen. Die 1. Abhandlung betrifft die Bücher I-V, ist von *Karla Pollmann* verfaßt und hat zum Gegenstand „A.s Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung" (25–40): „Insgesamt gesehen verfolgt A. mit seiner Zerstörung der philosophisch-religiösen Basis des Polytheismus das Ziel, diesen aus sich selbst heraus in seiner Absurdität und gleichzeitig in seiner Inadäquatheit als Staatsreligion aufzuzeigen" (34). – *Ernest L. Fortin* untersucht im Anschluß an IV, 4 die „Gerechtigkeit als die Grundlage der politischen Gemeinschaft: A. und seine heidnischen Modelle" (41–62) und beantwortet u. a. die Frage, warum der Bischof von Hippo den römischen Staat in so deutlich schwarzen Farben schildert: „Only by downplaying the merits of Roman political life and focusing on its defects could A. hope to persuade the pagan ‚holdouts' of his day that the time had come to embrace the new faith" (61). – Anhand der einschlägigen Äußerungen von Buch V führt *Siegbert Peetz* in den derzeitigen Stand der Diskussion um A.s Freiheitsbegriff ein (63–86): „Die Spaltung des Willens in *Liberum arbitrium* und *voluntas* hat … auf der einen Seite eine Willensfreiheit in einem starken Sinn zur Folge, die auf die Etablierung eines starken personalen Selbst hinausläuft. Auf der anderen Seite ist für A. die durch die Duplizität des Willens bedingte Stärkung des Selbst mit einer Schwächung seiner Macht gekoppelt. Der Wille ist frei, aber er hat aus sich keinen Handlungsspielraum, genauer: nur denjenigen, der ihm von der göttlichen Allmacht eingeräumt wird" (85). – *Therese Fuhrer* behandelt die „Platoniker und die *Civitas Dei*" (87–108): Es geht in den Büchern VIII-X nicht „um eine umfassende Kritik der platonischen Lehre, sondern A. prüft im besonderen die platonische Theologie auf ihre Tauglichkeit hin, den Zugang zur *beatitudo* und zur *civitas dei* zu vermitteln. Dabei hebt er die Gemeinsamkeiten zwischen platonischer und christlicher Lehre hervor, aber nur, um die Platoniker mit *seinen* (d. h. christlichen) Argumenten auf *deren* Feld schlagen zu können: Er gesteht ihnen zu, das Ziel, d. h. das Reich der *civitas dei*, ontologisch richtig zu bestimmen; den Weg, den sie den Menschen dorthin weisen, verurteilt er jedoch deutlich" (107). Gemeint sind mit diesem letzteren die theurgischen Praktiken. – Der *Hrg.* selber nimmt in der folgenden Abhandlung zu XI, 26 (109–129) zum Verhältnis zwischen Augustinischem und Cartesianischem Cogito Stellung: „Auf der Basis einer transzendentalen Interpretation läßt sich … das Cogito bei A. und Descartes als sachlich eng verwandt ansehen … Dagegen differieren die Kontexte, in denen die Argumente verwendet werden, ganz erheblich. Während A.s Verwendung stark von der protreptisch-anagogischen Philosophiekonzeption des Platonismus geprägt ist, gebraucht Descartes das Argument als Basis eines – zumindest der Intention nach – streng deduktiv angelegten Systems des gesicherten Wissens" (123/4). – *Maria Bettentini* untersucht „Die Wahl der Engel, Übel, Materie und Willensfreiheit" (131–155) in den Büchern XI und XII. – *Johannes van Oort* urteilt (157–169), was die Quellen der *civitas dei* und der *civitas terrena* angeht (Bücher XI-XIV): „The question of A.'s sources remains a very complicated. Apart from some philosophical influences, the essential elements of A.'s concept of the two cities appear to be present in earlier Christian, Jewish, and particulary archaic Judaeo-Christian traditions" (168). – Ein 3. Beitrag des *Hrg.*s sucht im Blick auf XII, 10-XVIII die Besonderheiten der Augustinischen Geschichtskonzeption zu bestimmen und unterscheidet zu diesem Zweck näherhin drei Varianten der Fragestellung, nämlich seine Geschichtsdarstellung, seine Geschichtsphilosophie und sein Geschichtsbewußtsein (171–193): „Nach einer allzu einfachen, aber noch immer gebräuchlichen Antithese, hat die antike Philosophie ewige Wahrheiten, die christliche Religion dagegen geschichtliche Heilsereignisse zum Gegenstand. *De civitate dei*, das wichtigste Geschichtswerk des spätantiken Christentums, bestätigt diese Antithese jedoch in keiner Hinsicht … A. nimmt eine Position jenseits der Alternative von biblischer ‚Geschichtlichkeit' und ‚statischer', antiker Philosophie ein" (191/2). – Speziell mit XV, 1–8 befaßt sich *Donald X. Burt* in seinem Beitrag „Kains Stadt: A.s Reflexionen über die Ursprünge der zivilen Gesellschaft" (195–210). – *Wilhelm Geerlings* widmet der Augustinischen Friedenslehre von Buch XIX eine ertragreiche, nuancierte Untersuchung (211–233): Das Friedensthema im Denken A.s (Friede und Krieg bei A.; der Aufbau von Buch XIX; zur Frage einer literarischen Vorlage von Buch XIX, 12–17; die Friedenslehre von Buch XIX. *pax* und *ordo;* die *Pax*-Tafel XIX,

13; zur Würdigung der Augustinischen Friedenskonzeption). – *Gerhard Krieger* und *Ralf Wingendorf* behandeln ebenfalls im Blick auf Buch XIX A. als Theoretiker des Naturrechts (235–258) und verteidigen mit guten Argumenten die These: „Der ‚Ort' der Gesetzeslehre A.s ist theologischer Natur, und der eigentliche theologische Gehalt des Gesetzes besteht in der ausschließlich göttlichen Begründung des Gutseins des Menschen. Diese Begründung verbindet sich aber mir keinerlei inhaltlicher Vorgabe. Der entscheidende Aspekt der theologischen Begründung des Gesetzes ist deswegen, daß sich das geforderte Tun (d.i. die Liebe zu Gott) seinem Gefordertsein und damit auch seiner Realisierung nach allein göttlicher Initiative (theologisch gesprochen: der Gnade) verdankt. Da das entscheidende Ziel auf diese Weise menschlicher Verfügbarkeit entzogen bleibt, kann es keine Kontinuität zwischen den transzendenten Möglichkeiten des Menschen und dem Vollendung versprechenden Tun geben" (237). – Der Hrg. der Reihe, *Otfried Höffe* stellt schließlich A.s eschatologische Staattheorie unter den Stichworten „Positivismus plus Moralismus" dar (257–287). Der Autor konstatiert bei A. ein „Defizit an staatsnormierender Gerechtigkeit" und widerspricht mit guten Gründen der von einigen Forschern vertretenen These, A. antizipiere in gewisser Weise den liberalen modernen Staat. – Jeder Abhandlung ist eine spezielle Bibliographie beigegeben, dem Bd. als ganzem noch einmal 7 1/2 S. Auswahlbibliographie. Ein Personen- und Sachregister nebst Hinweisen zu den Autoren erhöhen den Nutzen und die Handlichkeit des vorliegenden Bandes. – „Die neue Reihe legt zu jeweils einem kanonischen Text eine Sammlung von Abhandlungen vor, in denen die internationale Diskussion gegenwärtig ist und mit deren Hilfe man den Text sowohl in Lehrveranstaltungen als auch im Selbststudium erarbeiten kann … Die Abhandlungen führen in den Text ein. Sie erörtern in der Abfolge des Textes dessen wichtigste Themen und bieten zusammen eine Art von kooperativem Kommentar, Analyse und Kritik sind dabei nicht einem einzigen Standpunkt verpflichtet, sondern vermitteln die Vielfalt der Diskussion." Der vorliegende Band löst auf vorbildliche Weise ein, was der zitierte Klappentext für die Gesamtreihe ankündigt und verspricht. Er stellt eine willkommene Ergänzung zu dem von D. F. Donnelly 1995 und E. Cavalcanti 1996 herausgegebenen Sammelbänden zu DCD dar. Vor dem Hintergrund einer modernen Theologie, die sich weitestgehend dem Gespräch mit A. verweigert oder sein Denken lediglich als Negativfolie verwendet (Erbsündenlehre) ist das im vorliegenden Band zum Ausdruck kommende philosophische Interesse an A. durchaus bemerkenswert und angesichts des Geburtsjahrs von über der Hälfte der Beiträger für die Zukunft äußerst verheißungsvoll! H. J. Sieben S. J.

Angstenberger, Pius, *Der reiche und der arme Christus.* Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert (Hereditas. Studien zur Alten Kirche 12). Bonn: Borengässer 1997. LVII/373 S.

Schriftworte haben ihre Wirkungsgeschichte. Einige von ihnen – man denke an einen Text wie Joh 1,1 – eine außerordentlich bedeutende, andere eine weniger bedeutende oder überhaupt keine. Nach der Lektüre der vorliegenden Studie ist man geneigt, 2 Kor 8,9 („Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, daß er nämlich euretwegen arm wurde, obwohl er reich war, damit ihr durch sein Armsein reich werdet") eine eher bedeutende Wirkungsgeschichte zuzuschreiben. Der Grund für dieselbe ist nicht nur die Verwendbarkeit dieses Pauluswortes in verschiedenen Themenfeldern, dem dogmatischen, soteriologischen, ethischen und asketischen, sondern auch seine Nähe zum Zentralgeheimnis des Christentums, eben der Person Jesu Christi. Das Verdienst der vorliegenden Untersuchung liegt u. E. nun sowohl im Umfang des untersuchten Quellenmaterials als auch in der Differenziertheit der an ihm durchgeführten Analysen und damit des Ergebnisses der Studie. Was den Umfang der untersuchten Quellen angeht, so befaßt sich A. mit insgesamt 64 Autoren, 31 griechischen, 25 lateinischen und 8 syrisch-semitischen bzw. armenischen. Natürlich haben nicht alle untersuchten Autoren die gleiche Bedeutung für die Wirkungsgeschichte von 2 Kor 8,9. Da gibt es Autoren, bei denen die Bibelstelle nicht einmal zitiert wird, sondern bestenfalls irgendwie anklingt (Meliton von Sardes), andere, bei denen sie um die 25mal vorkommt (Ambrosius). Unter den Griechen ragen hervor Origenes als eigentlicher Initiator der Auslegungstradi-

tion mit gleich vier Stellen und Cyrill von Alexandrien, bei dem 2 Kor 8,9 als „Prototyp seiner christologischen Aussagen" fungiert, unter den Lateinern, wie nicht anders zu erwarten, Augustinus. Zur Differenziertheit des Ergebnisses trägt nicht wenig die vom Autor angewandte Vorgehensweise bei. Dazu gehört, daß jedem einzelnen Autor ein eigenes Kap. und praktisch jedem Vorkommen von 2 Kor 8,9 bei demselben ein eigener Abschnitt gewidmet wird. Jedes Zitat von 2 Kor 8,9 wird dabei zusammen mit seinem oft sehr weit gefaßten Kontext in deutscher Übersetzung vorgelegt und das Ergebnis der Analyse in entsprechenden Überschriften festgehalten. Bei einem Autor wie Augustinus unterscheidet A. so etwa folgende Aspekte der Bezugnahme bzw. Verwendung von 2 Kor 8,9: 1. das Armwerden Christi im Geschehen der Inkarnation, Passion des Armutslebens, Todes und Herabstiegs in die Unterwelt, 2. die Erhebung des Armgewordenen: Auferstehung Christi, 3. der Reichtum Christi, d. h. seine Gleichheit mit dem Vater, 4. die Zuordnung der Armut zum Reichtum Christi, 5. Armut als Demut: „Strukturelles Faktum der Inkarnation" und Beispielhaltung Jesu, 6. Christi Gegenwart in den Armen und in der Kirche, der Braut eines Armen. 7. Angesichts des armen Christus ist Armenhilfe gefordert, 8. die soteriologische Rolle Christi: der Tausch zugunsten der Menschen, 9. derselbe, der im Himmel reich ist, wurde auf Erden arm, 10. 2 Kor 8,9 als Präexistenzaussage: *nativitas in principio*. Um der Gefahr zu begegnen, die Studie zu einer bloßem Sammlung kommentierter Texte werden zu lassen, bietet das Schlußkapitel den Versuch einer Synthese der in den vorausgegangenen Kap.n durchgeführten Analysen („Synopse und Ausblick"). Hier ordnet A. die Vielzahl der bei den einzelnen Autoren und in den einzelnen Stellen beobachteten Aspekte der Verwendung von 2 Kor 8,9 unter vier große, übergreifende Gesichtspunkte an. Beim ersten, dem dogmatisch-christologischen, geht es um die Rolle, die die genannte Schriftstelle bei der Ausbildung der Lehre von den zwei Naturen in der Personeneinheit Christi gespielt hat, beim zweiten, dem soteriologischen, steht der Tauschgedanke mit dem *Propter nos* im Mittelpunkt, es geht um das freiwillige Armwerden des Wortes Gottes und die ‚Vergöttlichung' des Menschen, beim dritten, dem ethischen, geht es um Armut als Haltung, um die Nachahmung des demütigen Christus, beim vierten, dem asketischen und sozialen, um die Nachahmung des Armutslebens Christi durch die Asketen und Mönche und die konkrete Solidarität mit den Armen. – Die folgende Bemerkung ist weniger als Kritik am Autor denn als Einladung an Leser gedacht, die sich vielleicht nicht so sehr für die Auslegungsgeschichte von Schrifttexten interessieren: Der Autor versteht den Untertitel seiner Studie in einem sehr weiten Sinn. Er beschränkt seine Untersuchung keineswegs nur auf solche Stellen, in denen 2 Kor 8,9 tatsächlich das theologische Denken des betreffenden Autors bestimmt oder lenkt, sondern er erfaßt, wenn wir recht sehen, jedes Vorkommen der genannten Schriftstelle in dem angezeigten Zeitraum. Tatsächlich übt an der Mehrzahl von ihnen das Zitat keine das Denken prägende oder es vorantreibende Wirkung aus, es hat vielmehr – zusammen mit anderen Schriftstellen wie Phil 2,6 – die Funktion, an eine bekannte Lehre zu erinnern bzw. einen anderweitig bestimmten Gedankengang rhetorisch zu bereichern und auszuschmücken. A. benutzt 2 Kor 8,9 also gewissermaßen als Leimrute, um möglichst viele Stellen „einzufangen", an denen von irgend einem Aspekt des Themas „reicher und armer Christus" die Rede ist. In diesem Sinne liefert die Studie einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte der Christologie, genauerhin zu dem Aspekt, der im Haupttitel genannt ist. Erwähnt sei abschließend noch das einleitende Kap., das in der modernen Auslegung der Stelle die Anknüpfungspunkte für die Kirchenväter aufzeigt, und auf ein der Studie beigegebenes Schaubild der Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9, aus dem anschaulich hervorgeht, daß die Rezeption im Westen grosso modo erst 100 Jahre später als im Osten einsetzte.

H. J. Sieben S. J.

Bienert, Wolfgang A., *Dogmengeschichte* (Grundkurs Theologie 5,1). Stuttgart usw.: Kohlhammer 1997. 240 S.

Das LThK sieht die neuere evangelische Dogmengeschichtsschreibung „durch eine positivere Bewertung des Lehrhaften in der Kirche und eine ökumenische Grundhaltung geprägt" (3,300). Die hier anzuzeigende Dogmengeschichte bestätigt von der er-

sten bis zur letzten Zeile diese Beobachtung. Ihr auffallendstes Merkmal ist dabei ihre deutliche Distanz zu Adolf von Harnack. Sie kommt nicht nur in den einleitenden Bemerkungen vom Sinn und der Aufgabe der Dogmengeschichte zum Ausdruck (22–24), sondern auch in der Durchführung der Arbeit in immer wiederkehrender Kritik an einzelnen Harnackschen Positionen, die schlagwortartig ältere Dogmengeschichten durchsetzen. Absetzung von Harnack bedeutet freilich nicht Vernachlässigung der von dem genialen liberalen Dogmengeschichtler oft zum ersten Mal geschauten und identifizierten Zusammenhänge und Entwicklungen, sondern entschiedene Ablehnung der theologischen Wertungen derselben. – Das Gemeinte läßt sich am besten an einem konkreten Beispiel verdeutlichen. Für Harnack ist das altkirchliche Dogma bekanntlich das Ergebnis der Hellenisierung der biblischen Botschaft. Ein entscheidender Schritt auf dem Weg zu dieser Verfälschung sind die von ihm identifizierten, zum ersten Mal als Trias zusammengestellten und in ihrer entscheidenden Bedeutung für die spätere Entwicklung erkannten „apostolischen Normen" als da sind das Bekenntnis als Wahrheitsregel (regula fidei), der biblische Kanon und das kirchliche (Bischofs-)Amt (Dogmengeschichte (I, 353–425). Diese „drei katholischen Maßstäbe" seien von Rom ausgegangen, heißt es bei Harnack, und die übrigen Kirchen hätten sich ihnen allmählich unterworfen. In der hier vorzustellenden Dogmengeschichte spielen diese drei „apostolischen Normen" unter der Bezeichnung „vordogmatische Normen" nun auch eine ganz zentrale Rolle, freilich nicht auf dem vorgeblich verhängnisvollen Weg der Kirche zur Hellenisierung der biblischen Botschaft, sondern dem ihrer notwendigen Abgrenzung vom Judentum, Heidentum und den gnostischen Strömungen, also auf dem Wege der christlichen Identitätsfindung. Sie stellen in der Sicht des Marburger Theologen „Orientierungen für den Weg der Kirche zu verbindlichen, dogmatischen Lehrnormen" (99) dar. Sie sind „Orientierungsmaßstäbe für den Glauben und das Leben der christlichen Gemeinde" (ebd.). Weit davon entfernt, die „allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche" (Harnack, a. a. O. 353) zu begleiten und anzuzeigen, verweisen diese vordogmatischen Normen in den Augen des Verf.s zurück „auf die apostolische Tradition, der sie sich verdanken. Sie entstammen weder spekulativen Überlegungen noch autoritativen Entscheidungen, sondern markieren den geschichtlichen Ort, dem die christliche Kirche sich selbst verdankt. Sie unterscheiden insofern die geschichtliche Gebundenheit des Glaubens an Jesus Christus und die eigene Verankerung in der Geschichte" (114). Und ebenso wichtig und positiv: „Der weitere Weg der Kirche knüpft daran an und versucht, das darin übermittelte Erbe unter den sich ändernden Bedingungen zu bewahren" (ebd.). – Es ist nur konsequent, wenn B. das an diese vordogmatischen Normen anknüpfende und darauf aufbauende altkirchliche Dogma selber ebenfalls ganz positiv bestimmt: „Die altkirchlichen Dogmen sind ... nicht wie A. v. Harnack gemeint hatte, Ausdruck des griechischen Einflusses auf die Lehren der Kirche oder gar eine Verfälschung des Evangeliums durch den griechischen Geist, sondern, wie insbesondere das trinitarische Dogma zeigt, in ihrer gedanklich herausfordernden Weise Inbegriff des geistigen Widerstandes der Theologie gegen eine philosophische Vereinnahmung des christlichen Gottesbegriffs, die auf dem Weg der Annäherung an die antike Geisteswelt von den frühchristlichen Apologeten eingeleitet, aber im 4. Jh. durch die Entwicklung einer eigenen Theologie überwunden wurde" (230). – Der angedeuteten positiven Gesamtwertung der altkirchlichen Dogmengeschichte entspricht eine im Vergleich zu Harnack völlig gewandelte Einschätzung der einzelnen Akteure dieser Geschichte, vor allem derjenigen Theologen, die eine besonders herausragende Rolle im Prozeß der Übersetzung der biblischen Botschaft in einen neuen Kontext geleistet haben. Harnacks Schurken, um es etwas salopp zu formulieren, werden dabei zu den Helden der Geschichte. Einer Gestalt wie Athanasius von Alexandrien kommt bei solcher Sicht der Dinge wieder die ihm von der Tradition zugeschriebene zentrale Rolle der Verteidigung des biblischen Gottesglaubens zu. Und auch von einem Origenes heißt es, er habe seine Theologe auf „den biblischen Text und die kirchliche Tradition" gegründet (135). Das vergleichsweise neue Bild, das hier von Athanasius, aber auch von den anderen Vätern geboten wird, ergibt sich dabei nicht so sehr aus der im Vergleich zu Harnack völlig gewandelten Vorstellung vom Dogma, also aus den theologischen Prämissen, sondern es ist weitestgehend das Resultat einer großen Zahl von Einzelstudien, die besonders auch

von protestantischen Theologen in den letzten Jahrzehnten vorgelegt wurden. Unter dieser Rücksicht bietet die vorliegende, in Konzeption und Einzelheiten K. Beischlags ‚Grundriß' am ehesten vergleichbare Dogmengeschichte durchaus so etwas wie die Synthese dogmengeschichtlicher Arbeiten zumindest einer wichtigen Richtung evangelischer Dogmengeschichtsschreibung. – B. bietet seinen Stoff in acht Abschnitten dar. Nach einleitenden Bemerkungen über den Gegenstand einer Dogmengeschichte erörtert Verf. zunächst einige Grundfragen der Dogmengeschichtsschreibung (zum Begriff Dogma, Dogma und Geschichte, Geschichte der Dogmengeschichte). Auf die Behandlung der „Grundlagen christlicher Dogmenbildung" (Die Kirche als Glaubensgemeinschaft aus Juden und Heiden, das Fundament des christlichen Glaubens, das Christusbekenntnis als Mitte und Grenze christlicher Theologie) folgt der wichtige Abschnitt „Die Entstehung der vordogmatischen Normen", in dem außer diesen Normen selber u. a. folgende Themen behandelt werden: Gnosis und Gnostizimus, Montanismus, Grundzüge frühkatholischer Theologie, frühchristliche Apologeten. Der 5. Abschnitt „Kirche und Theologie im 3. Jahrhundert" geht auf den Ausbau der Bischofskirche, die antignostischen Kirchenväter Irenäus, Tertullian und Hippolyt, die alexandrinischen Theologen Klemens und Origenes und auf theologische Konflikte des 3. Jahrhunderts, u. a. die monarchianischen Streitigkeiten ein. Der Abschnitt „Die Reichskirche und ihre Dogmen" behandelt die Zeitspanne zwischen Nicaea und Konstantinopel I, der folgende 7., „Die Ausformung der altkirchlichen Dogmen", die Periode bis zum Chalcedonense einschließlich. Unter der Überschrift „Zum Abschluß der altkirchlichen Lehrentwicklung" werden u. a. das Athanasianum, das Filioque-Problem und die „bleibende Bedeutung der altkirchlichen Dogmen" behandelt. – Neu im Vergleich zu anderen bekannten Dogmengeschichten ist die zeitliche Begrenzung auf die Alte Kirche und die inhaltliche Erweiterung um das pneumatologische Dogma. Ihm wird in der Tat neben dem trinitarischen und christologischen ein eigener Abschnitt gewidmet (200–205). Mit dem pneumatologischen Dogma hält nach Auffassung des Verf.s auch die oft vernachlässigte Ekklesiologie Einzug in die Dogmengeschichte, „und zwar in ihrem ökumenischen Horizont" (12). Angesichts dieses Enthaltenseins des Themas Kirche im Artikel vom Heiligen Geist und des weiteren Umstandes, daß die dritte vordogmatische Norm, das (Bischofs-)Amt, doch im Rahmen des Dogmas selber ihre natürliche Entfaltung findet, vermißt man freilich eine Erklärung des Verf.s, warum den Ausführungen über das kirchliche Amt im Zusammenhang der vordogmatischen Normen (110–113) kein entsprechender Abschnitt im Rahmen der Darlegungen über das altkirchliche Dogma folgt. – Man wünscht sich diese klar konzipierte, überzeugend aufgebaute, aus großer ökumenischer Verantwortung verfaßte und auf umfassender Kenntnis der Quellen und Sekundärliteratur basierende Dogmengeschichte in die Hand möglichst vieler Theologie Studierenden sowie an der Geschichte des christlichen Glaubens Interessierten.

H. J. Sieben S. J.

Maraval, Pierre, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes). Paris: Presses Universitaires de France 1997. 460 S.

Diese Gesamtdarstellung bietet eine Kirchengeschichte des „christianisierten Mittelmeerraumes" vom 4. bis zum 7. Jh. Ihre durchweg thematisch bestimmte Gliederung steht unter dem Vorzeichen der drei wesentlichen Entwicklungen, die das Christentum in dieser Epoche erfährt. Der erste Teil („L'expansion du Christianisme") ist der äußeren Durchsetzung und Ausbreitung des Christentums gewidmet. Zu ihm gehört einmal das Verhältnis zum Staat (5–34), dann die Formen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Heidentum in Liturgie, militantem Vorgehen, Predigt und „Inkulturation" (35–63), schließlich die Stufen der Christianisierung in den einzelnen Ländern von Orient und Okzident (65–159). Im Rahmen des letzteren wird jeweils eine kurzgefaßte Kirchengeschichte dieser Regionen geboten: denn es werden jedesmal die historisch-politischen Rahmenbedingungen, die Phasen der Christianisierung, die Krisen (meist durch Häresien) und schließlich die bedeutenden Schriftsteller vorgestellt. – Der zweite Teil („Le développement des institutions du christianisme", 161–293) bringt die Ausbildung der kirchlichen Strukturen und Lebensformen, und zwar der Kirchenverfassung (jeweils

auf ortskirchlicher und überörtlicher Ebene), der Liturgie (Eucharistie, Taufe, postbaptismale Buße, Stundengebet, Festkalender, Pilgerfahrten) und nicht zuletzt des Mönchtums. – Das dritte beherrschende Thema der Kirchengeschichte jener Zeit ist schließlich die Ausformung des christlichen Dogmas in Auseinandersetzung mit Häresien („Le développement de la doctrine", 297–432). Seine Darstellung geschieht schwerpunktartig in fünf Kapiteln, welche in zeitlicher Reihenfolge die einschneidendsten dogmatischen Kontroversen behandeln. Außer den trinitarisch-christologischen Auseinandersetzungen, welche mit den ökumenischen Konzilien von Nikaia bis einschließlich Konstantinopel III verbunden sind, erfahren dabei die beiden rein „westlichen" Auseinandersetzungen um den Donatismus und Pelagianismus eine detaillierte Darstellung. Andere örtlich begrenztere „Häresien" wie z. B. der Priscillianismus sind im Rahmen des Länder-Überblicks im ersten Teil behandelt.

Die thematische Gliederung ist als gelungen zu bezeichnen. Überschneidungen, oft nicht zu vermeiden, werden durch Querverweise durchlässig gemacht. Auch sonst bietet das Werk für alle, die des Französischen mächtig sind, ein wertvolles Handbuch für diese Epoche. Wissenschaftlich steht es auf dem neuesten Stand; Ausgewogenheit und Vollständigkeit der Darstellung und der Proportionen zeichnet es aus, ebenso leichte Lesbarkeit. Kurzhinweise in den Fußnoten mit Verfassernamen und den ihnen entprechenden Nummern im Literaturverzeichnis ersetzen einen umfänglichen wissenschaftlichen Apparat. Auch die sonst nicht selten stiefmütterlich behandelten Christen außerhalb des Römischen Reiches (Armenien, Georgien, Persien, Jemen, Nubien, Äthiopien) finden gebührende Beachtung. Wie generell die neuere Forschung bemüht sich der Autor, auch den „Häresien" gerecht zu werden; so wird die Komplexität der „arianischen Frage" nach Nikaia in theologischer sowie kirchenpolitischer Hinsicht klar hervorgehoben. Selten freilich geschieht im Text ein ausführliches Eingehen auf Forschungskontroversen; einer der wenigen Ausnahmen ist die Frage nach den ethnischen und/oder sozialen Hintergründen des Donatismus (299–301). Und grundlegende Wertungsfragen theologisch-spiritueller Natur, wie diese etwa im Werk von Dassmann, das dieselbe Epoche behandelt, immer wieder angegangen werden (vgl. die Rezension im vorigen Jg. dieser Zs., 585–587), bleiben hier ausgeklammert: ob es sich nun um das Verhältnis von Kirche und Staat in der „konstantinischen Wende", um die Frage der „Hellenisierung" des christlichen Dogmas oder um die Bewertung des Mönchtums handelt. Hier liegen gewiß die Grenzen. Das Werk bleibt bei der Darstellung der faktischen Entwicklung und hält sich in grundlegenden Fragen an die Geschichte zurück.

Die sorgfältige und nuancenreiche, dabei eine ungeheure Materialmasse verwendende Darstellung bedarf nur an wenigen Stellen der Korrektur. So scheinen wohl die Quellen überinterpretiert, wenn gesagt wird, der römische Bischof sei im Westen (im eigenen Selbstverständnis und z. T. auch in der Anerkennung durch Kirchen des Westens) „créateur du droit" (206, 207). Dies entspricht nicht dem traditionsgeprägten Rechtsbegriff: der Papst ist Zeuge, aber nicht Quelle oder Schöpfer des Rechtes. – Daß Gregor der Große den Mönchen in Rom die Benediktregel auferlegte und die von ihm nach Britannien entsandten Mönche sie dort verbreiteten (so 284), ist zumindest kaum beweisbar. – Die relativ knappen Ausführungen über die Autorität der Konzilien (192f.) sind nicht falsch, jedoch zu allgemein und lassen nichts von der spannungsgeladenen Dynamik der Entwicklung dieser Autorität von Nikaia über Chalkedon und darüber hinaus erkennen, wie diese u. a. durch die (freilich im Literaturverzeichnis zitierten) Forschungen von H. J. Sieben herausgestellt wurden. – Ein Handbuch für eine ganze Epoche zu erstellen, das auch in seinen Detailaussagen fast durchweg der Kritik standhält, ist keine geringe Leistung. Sie ist hier gelungen; und für die meisten einzelnen Entwicklungen dieser Epoche wird man das Buch mit Gewinn in die Hand nehmen, schon wegen der vorzüglichen Literaturauswahl. Kl. Schatz S. J.

Haas, Alois M., *Mystik als Aussage.* Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. 529 S.

Mit der Veröffentlichung dieses Sammelbandes als Suhrkamp-Taschenbuch hat der bekannte Mystikforscher A. Haas dem breiteren, am Phänomen Mystik heute vermehrt

interessierten Publikum eine wichtige Auswahl seiner Studien zur christlichen Mystik zugänglich gemacht. Die interdisziplinär – theologisch, literaturtheoretisch und kulturgeschichtlich – angelegten Aufsätze wurden meist im Jahre 1988/89 während eines Aufenthalts am Wissenschaftskolleg in Berlin verfaßt und sind bis auf die beiden einleitenden und den letzten bereits anderwärtig publiziert worden.

Im *ersten* der zwei Teile der Aufsatzsammlung geht es immer wieder um die Frage der Relevanz der Mystik für den heutigen Menschen, was im ersten Aufsatz am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt: Christliche Mystik ist als radikale Antwort auf das „Sinndefizit der Moderne" zu lesen (9ff.). Nietzsches prophetischer Heraufbeschwörung des Nihilismus, eines „Daseins ohne Sinn und Ziel", werden die Modelle christlicher Mystik Bonaventuras und Meister Eckharts entgegengehalten. Gerade der Ansatz Eckharts vermag Nietzsches Warumlosigkeit des Lebens in sich aufzuheben: Der absolute Sinn ist auch für den Mystiker das Leben selbst, d. h. das Leben Gottes in uns (27). Der zweite Aufsatz bestimmt das Verhältnis von Mystik und Theologie. Einerseits wird – dem Titel des Sammelbandes entsprechend – die Notwendigkeit des „Austrags" der mystischen Erfahrung im (theologischen) Wort betont (37). H. bezieht sich hier auf die jüngste hermeneutische Debatte in der Mystikforschung zwischen „Konstruktivisten" und „Perennalisten" (29–37). Andererseits wird umgekehrt, im Anschluß an die mystagogische Theologie Dionysius' die Unverzichtbarkeit der Mystik für die Theologie behauptet (58ff.). Kritisch verweist H. diesbezüglich – im Anschluß u. a. an Balthasar – auf die seit dem Mittelalter bestehende Diastase zwischen Theologie und Mystik, auf die auf Boethius zurückzuführende Tendenz, sich dem „Rationalitätsmodell des Denkens" anzupassen (39). Bereits die deutsche Mystik hatte die hieraus resultierende „übermäßige Inanspruchnahme der Philosophie durch die Theologie" (43) beanstandet (vgl. Seuse, 45–42). Auch die folgenden Aufsätze stellen die Mystik als Antwortpotential auf aktuelle Fragen dar. In „Typologie der Mystik" (62ff.) behauptet H. mit Hilfe der Mystik die patristische Theosis gegen ihre moderne Infragestellungen (H. Küng) und vermittelt zugleich zwischen Rahner und Balthasar: Beide machen die Mystik zum Bestandteil der Glaubenserfahrung selbst und weisen auf die Dringlichkeit der mystischen Erfahrung im christlichen Leben heute hin (69). Die Studie „Intellektualität und mystische Spiritualität Europas" greift das Thema der Verwiesenheit aller Spiritualität auf die Theologie wieder auf, wobei das Christentum, wie jetzt hervorgehoben wird, zugleich wesentlich „Neuheitserlebnis" ist, und die subjektive Erfahrung von daher immer auch als ein Bruch mit den Objektivierungen des Christlichen zu verstehen ist (87ff.). Im Mittelalter zeigt dies insbesondere die Auseinandersetzung mit der Frage, ob die mystische Vereinigung mit Gott durch den Intellekt, den Affekt oder aber durch eine beiden vorausliegende ‚unitas indistinctionis' stattfindet (97ff.). – Die drei letzten Aufsätze des ersten Teils sind vorwiegend literaturtheoretischer Art. Im Aufsatz „Das mystische Paradox" – an den sich thematisch unmittelbar die „Überlegungen zum mystischen Paradox" mit einer Analyse des Paradoxes bei Meister Eckhart und dessen theoretische Entfaltung durch Nikolaus' von Kues anschließt (134ff.) – greift H. auf Luhmanns Verständnis der Paradoxalität von Kommunikation überhaupt zurück, um die Kommunikation des Mystischen lediglich als eine Steigerung der allgemeinen „Unverhältnismäßigkeit von Aussagetendenz und -möglichkeit" darzustellen (114f.). Vorschnell wird hier m. E. die kritische Anfrage der Sprachanalytiker bezüglich paradoxer Aussagen mit der Behauptung abgewehrt, wir befänden uns mit mystischer Rede paulinisch gesehen von vornherein im Bereich der „Torheit Gottes" (118f.). Weiter auszuführen wäre die sich auf R. Schaeffler beziehende Erwähnung der „strukturverändernden Kraft" von Paradoxen (120). In „Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus" zeigt H. schließlich, wie in westlicher und östlicher Mystik die zur Poesie gesteigerte Sprache durch sprachliche Verfahren wie zufällige Assoziationen, Gedankensprünge bzw. die in der Mystik geläufigen Sprachformen der Antithese, Steigerung usw. zum Medium mystischer Erfahrung wird (154ff.). Mit einem vorsichtigen Vergleich von Beispielen aus westlicher und östlicher Mystikdichtung wird dies veranschaulicht.

Der *zweite* Teil besteht im wesentlichen aus einer Anzahl Untersuchungen zu einzelnen Autoren. Die mehr theologisch orientierten Aufsätze entfalten Themen wie die Frage der Relevanz der Mikrokosmosvorstellung für das mystische Denken mit Bezug

auf das Motiv des Menschen als „dritte Welt" bei Scotus Eriugena (221 ff.) oder die Vorstellung des Bösen in der mittelalterlichen Mystik (282 ff.). Begrüßenswert ist vor allem die Wiederveröffentlichung der Studie zur Frage der Individualität bei Eckhart („... das Persönliche und eigene Verleugnen") als Gegengewicht zu den Versuchen der Flasch-Schule, Meister Eckhart im Sinne eines Vorläufers der autonom-spontanen Subjektivität der Moderne zu lesen (315 ff.). Meister Eckhart zieht, so H., eine scharfe Trennlinie zwischen menschlichem und göttlichem Ich und gibt die menschliche Subjektivität klar als defizienten Bereich gegenüber dem göttlichen Selbst aus. Allein im Sinne einer Rückkehr in die archetypische Idee kann der Individualität bzw. der menschlichen Subjektivität, wenn überhaupt, ein positives Moment abgewonnen werden (327), und sie ist abgesehen davon – entgegen Mojsichs „grotesker Überinterpretation" (334) – eigentlich kein positives Thema bei Eckhart. Die Kritik der Flasch-Schule wird in „Aktualität und Normativität Meister Eckharts" weitergeführt (346 ff.) – mit Stellungnahme zugleich zu einer Anzahl weiterer aktueller, Eckhart jedoch vereinnahmender Interpretationen (351 ff.). Im zweiten Teil des Aufsatzes geht H. der Frage der möglichen Normativität des Denkens Eckharts für die Kirche nach, und sieht sie in seiner Einheitskonzeption von Gott, Welt und Mensch (366). Diese Konzeption wird am Beispiel der Einheit von Glauben und Wissen souverän dargelegt und zugleich (gegen Flasch, s. 360 ff.) die Unabweisbarkeit des mystischen Moments in Eckharts Denken nochmals herausgestellt (391 ff.).

Am anregendsten sind diejenigen Aufsätze, in denen das Thema Sprache und Mystik im Zentrum steht. Besonders eindrücklich wird das Verhältnis von Sprache, genauer von Dichtung und Mystik in einer Studie über Mechthild von Magdeburg dargestellt (vgl. auch „Schreibweisen der Frauenmystik", 227 ff.). H. zeigt, wie auf dem Hintergrund des Dialogs als Technik der Vergegenwärtigung mystischer Vereinigung die Selbstübergabe des Ich an Gott und die Tendenz aller mystischen Aussage zur Selbstaufhebung der Sprache durch Überwindung einer rein instrumentellen Sprachlichkeit mit Mitteln der Dichtung zum Ausdruck kommt (261 ff.) und durch die alle Dichtung übersteigende, der Mystik eigentümliche Dialektik von Wort und Schweigen noch verstärkt wird (265 ff.). H. untersucht zudem Motive wie die Farbe Blau in der mystischen Sprache (189 ff.), auch hier den Bezug zur Gegenwart herstellend, indem das Blau als erster Ausfluß von Licht in der spätantik-mittelalterlichen Farbenlehre mit dem Blau als Farbe der Transzendenz in der Modernen Dichtung und Malerei verglichen wird (H. Arp, Kandinsky). In zwei weiteren Studien wird das Motiv der mystischen Nacht bei Tauler und Johannes vom Kreuz entfaltet. Sehr schön wird die Verankerung der Vorliebe Johannes' für die Nachtthematik in seiner Biographie aufgewiesen (448 ff.), zugleich aber ihr mystischer Gehalt in seinen verschiedenen Momenten stringent zum Ausdruck gebracht und schließlich in Parallele zum Taulerschen ‚gotlîden' gesetzt (463). Eine besonders interessante Aussicht auf die Frage des Verhältnisses von mystischer Erfahrung und Sprache eröffnet H. im letzten Aufsatz („Erfahrung und Sprache in Böhmes *Aurora*"), insofern bei Böhme das Niederschreiben der mystischen Erfahrung selbst als mystische Erfahrung verstanden wird, so daß die mystische Vereinigung „mit der Phase des Schreibens darüber zusammenfällt" (475). Valérys Kritik, der Mystiker würde durch seine Worte die innere Zustände durch Suggestion produzieren (465 f.), wird das absichtslose „magische" Schreiben Böhmes entgegengesetzt, der Schreibvorgang als unmittelbarer Ausdruck des inneren Zustands selbst (487 f.).

Der Sammelband besticht insgesamt gesehen durch die Gelehrsamkeit des Autoren, der sein Spezialgebiet auf beeindruckende Weise beherrscht. Sehr brauchbar sind die ausführlichen Literaturangaben. Abschätzige Sarkasmen von Rezensenten, die sich durch leere Rhetorik auf Kosten des von ihnen besprochenen Werkes zu profilieren suchen, hat das Buch wirklich nicht verdient (vgl. FAZ, 17. 10. 1996). Negativ fällt eine gewisse Inkonsistenz im logischen Aufbau bzw. die thematische Uneinheitlichkeit einiger Aufsätze auf. Die Höhepunkte aber sind m. E. da gegeben, wo – von den Eckhart-Aufsätzen einmal abgesehen – der Autor mit literaturtheoretischen Fragen an die Mystik herangeht.

J. Disse

Wengenroth, Axel, *Science of Man.* Religionsphilosophie und Religionskritik bei David Hume und seinen Vorgängern (Europäische Hochschulschriften XXIII/610). Frankfurt u. a.: Lang 1997. 234 S.

Die gegenwärtige Lage von Kirche und Theologie ist – konfessionsübergreifend – geprägt von epistemischen Zweifeln: Haben Verkündigung und Theologie überhaupt einen aufweisbaren Gegenstand? Der theologische Umgang mit dieser Situation läßt sich im wesentlichen als Alternative zweier Grundstrategien beschreiben. Die verbreitetere Option legt die These zugrunde, daß der christliche Glaube, wenn sein Gegenstandsbezug nicht mehr plausibel ist, als epistemisch indifferente „Befindlichkeit" rekonstruiert werden müsse. Die andere Herangehensweise – mühsamer als die erste, aber doch wohl angemessener – versucht, die sachlichen Wurzeln neuzeitlicher Religionskritik freizulegen und Wesen und Berechtigung dieser Kritik zu diskutieren. Das beabsichtigt auch die im folgenden zu besprechende Arbeit von A. Wengenroth.

W. setzt sich mit der skeptizistischen Religionsphilosophie David Humes auseinander und bemüht sich um deren kritische Rekonstruktion unter Einbeziehung früherer englischer Empiristen (Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson und Butler). Ausgangspunkt von Humes Religionskritik ist die kosmologische Deutung der Religion als Annahme über die Entstehung der Welt (13). Damit entfernt sich Hume programmatisch von älteren Autoren, die Religion als gewißheitsgeleitete Affektbestimmtheit verstehen, etwa im Sinne der Bestimmtheit des *amor* bei Augustin. Das ist verwunderlich, weil Hume als Klassiker einer Philosophie der Affekte *(passions)* gelten kann. Die Rekonstruktion der Philosophie als empirische Humanwissenschaft *(science of man)* wird nämlich gerade unter konsequenter Zugrundelegung des Primats passiver Bewußtseinszustände versucht (21 f., 30–33, insb. 35 u.ö.). Das Bewußtsein umfaßt nach Hume *impressions* und *ideas,* die sich durch größere *(impressions)* bzw. geringere Eindrücklichkeit *(ideas)* unterscheiden. Die *ideas* sind *faint images* (schwache Abbilder) der *impressions* (23). Die *impressions* ihrerseits umfassen unmittelbare Sinneseindrücke *(impressions of sensation)* und reflexiv abgeleitete Eindrücke *(impressions of reflexion),* die affektiv geprägt sein können, wobei es sich dann um *passions* handelt, zu denen auch der Wille gehört (31). Die *impressions of reflexion* setzen die Präsenz bestimmter *ideas* in der Reflexion voraus (24). Der Primat der *impressions* wird dadurch aber nicht relativiert. Den Bereich möglicher Bewußtseinsgegenstände restringiert Hume auf Sachverhalte, die entweder apriori gewiß sind, wie die Gesetze der Logik, oder die Sinneseindrücken entstammen (25 f.). Hier schließt die Frage nach der *idea of causation* an. Weil nur *contiguity* (Benachbartheit) und die Zeitfolge von Ursache und Wirkung beobachtbare *impressions* sind (26), der konkrete Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung als er selbst aber kein a priori gewisser Satz der Logik ist, bleibt nur, Kausalität als *habit* zu verstehen, der darauf beruht, daß sich bestimmte Erwartungen bisher immer erfüllt haben (27). – Nach der Rekonstruktion von Humes Erkenntnistheorie befaßt sich die Arbeit mit den religionsphilosophischen Konsequenzen dieser Epistemologie: Entsprechend der Ausgangsbestimmung von Religion – gemeint ist das Christentum in seiner römisch-katholischen und protestantischen Gestalt – als Kosmologie (13), ist Hume der Ansicht, mit seiner Widerlegung der objektiven Kausalität auch die Religion im Kern getroffen zu haben: Weil diese wesentlich Physikotheologie ist, kann sie mit einer psychologisierenden Erkenntnis- und insb. Kausalitätstheorie nicht zusammenbestehen. Wenn eine solche Theorie sachlich verbindlich ist, ist damit der Religion die Grundlage entzogen (66–69). Weitere Argumente gegen die Religion betreffen die Unangemessenheit analoger Redeweise (69 f.) und notorische Schwierigkeiten, eine philosophisch überzeugende Theorie der individuellen Unsterblichkeit und des Wunders zu formulieren (71–76). Charakteristisch für Hume ist aber, daß er bei der epistemologischen Kritik der Religion nicht stehenbleibt. Anders als der Hauptstrom der Aufklärung in England (vgl. darüber die Exkurse vorliegender Arbeit, 89–189) und in Deutschland – lediglich für einige französische Autoren gilt anderes – lehnt Hume auch eine ethisch-pragmatische Rekonstruktion der Religion ab. Weil Religion gegenstandslos ist, d. h. aus den dargelegten Gründen Gott als ihren Gegenstand nicht erreicht, führt sie zu einer bedenklichen Verlagerung der Seelentätigkeit auf Nichtexistentes. Die Natur psychischer

Handlungen erfordert nämlich nach Hume die Wahrnehmung von *impressions*, die von existenten Sachverhalten ausgehen. Die Umlenkung der Seelentätigkeit auf inexistente Gegenstände ergibt also eine unnatürliche Tendenz des Seelischen, die ethisch fatale Konsequenzen hervorbringt. Hume meint das u. a. anhand der europäischen Religionskriege der zurückliegenden Zeit nachweisen zu können (76–80). Aufgabe der *natural history of religion* ist es, die kulturgeschichtliche Genese des religiösen Irrtums klarzumachen und in diesem Sinne Aufklärung zu leisten (60–65). – Im Anschluß an die Rekonstruktion von Humes skeptizistischer Auseinandersetzung mit der Religion und nach einer sehr gründlichen Beschäftigung mit deren Quellen in der englischen Aufklärung, versucht W. ein theologisches Fazit: Humes Kritik der Physikotheologie ist sachlich gerechtfertigt. Verwunderlich ist nach W.s Ansicht, daß Hume, Jahrzehnte vor Schleiermacher entschiedener Verfechter einer auf der affektiven Seite des Erlebens aufbauenden Subjektivitätstheorie, die Religion so einseitig als Kosmologie versteht und daß er seine Würdigung auf diesen Aspekt und auf den der kontingenten Fehlentwicklung religiöser Gemeinschaften in manchen Geschichtsepochen konzentriert. Hätte Hume, so meint W. abschließend, die Religion als einen in der Geschichte wirksamen Traditionskomplex verstanden, der Subjekten ein bestimmtes, nämlich das im christlichen Glauben unmittelbar präsente, Wirklichkeitserleben ermöglicht, wäre auch auf dem Hintergrund seiner Philosophie eine angemessenere Interpretation des Phänomens Religion jedenfalls möglich gewesen (213–220).

Ob W.s Übernahme von Humes Ablehnung der Physikotheologie tatsächlich sachlich zwingend ist, sei dahingestellt. Ein bleibender Ertrag von Humes Religionsphilosophie ist immerhin die, von ihm zwar nur negativ zur Geltung gebrachte, Einsicht in die Bedeutung der Gegenstandsbezogenheit von Religion. Diese kann man von physikotheologischen Fragen aber nicht einfach trennen. Die hier anschließenden komplexen erkenntnistheoretischen und dogmatischen Fragen liegen jedoch überwiegend außerhalb des eigentlichen Gegenstandsbereichs einer historisch-systematischen Arbeit über David Hume. Es bleibt also der Hinweis auf ein Buch, das durch Präzision, Verständlichkeit und weitgehende Erschöpfung des Gegenstandes bei maßvollem Umfang überzeugt. Es wäre zu wünschen, daß die Diskussion über den Wahrheitsanspruch der kirchlichen Lehrverkündigung unter der Prämisse erfolgt, daß allen Diskutanten Einsichten in die Argumentationsweise und (begrenzte) Reichweise neuzeitlicher Religionskritik von der Art präsent sind, wie sie aus der Lektüre von W.s Buch gewonnen werden können.

M. Heesch

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Hrsg. von *Peter Dinzelbacher* und *James Lester Hogg* (Kröners Taschenbuchausgabe 450). Stuttgart: Kröner Verlag 1997. XII/419 S.

Die christlichen Orden haben in sich betrachtet und aus der Sicht ihrer Mitglieder ihre Bedeutung vor allem im religiösen Bereich. Sie verstanden ihre Lebensweise als Alternative zu einem Leben „in der Welt". Dennoch aber haben sie die Kultur dieser „Welt" in vielen Bereichen entscheidend mitgeprägt. Kultur ist hier im weitesten Sinne zu verstehen: nicht auf künstlerische Zeugnisse beschränkt, sondern mit Einschluß der sozialen Tätigkeit und des Bildungswesens. Im vorliegenden Band aus der Reihe von Kröners Taschenausgaben wird versucht, einen umfassenden lexikonartigen Überblick über die Kulturleistungen der großen christlichen Orden zu geben.

Nach einem einführenden Artikel „Mönchtum und Kultur" (Mittelalter: *Peter Dinzelbacher;* Neuzeit: *James Lester Hogg*), der einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung des katholischen Ordenswesens und seiner Kultur bis zur Gegenwart gibt, folgen dreizehn von Fachleuten verfaßte Einzeldarstellungen der bedeutendsten Orden in alphabetischer Reihenfolge: Augustiner-Chorherren *(Hubert Schopf)*, Augustiner-Eremiten *(Willigis Eckermann)*, Benediktiner *(Ulrich Faust)*, Dominikaner *(Meinolf Lohrum)*, Franziskaner, Konventualen, Kapuziner und Klarissen *(Leonhard Lehmann)*, Hospitalorden *(Jürgen Sarnowsky)*, Jesuiten *(Andreas Falkner)*, Karmeliten *(Gerda von Brockhusen)*, Kartäuser *(James Lester Hogg)*, Orthodoxes Mönchtum *(Wolfgang Heller)*, Prämonstratenser *(Ludger Horstkötter)*, Geistliche Ritterorden *(Jürgen Sarnowsky)*, Zi-

sterzienser *(Peter Dinzelbacher* und *Hermann Josef Roth).* Alle Beiträge haben eine analoge Gliederung: Geschichte, Spiritualität und Verfassung, Literatur, Architektur und bildende Kunst, Musik und Theater, Theologie und Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften, Bildungswesen und in einigen Fällen noch Wirtschaft und Sozialwesen. Weiterführende Literatur wird sowohl im Anschluß an die einzelnen Beiträge wie in einer allgemeinen Bibliographie (380–383) geboten. Es folgt ein systematisches Verzeichnis der wichtigsten Katholischen Orden (384–386), das aber nicht recht befriedigt, da es mit der Erwähnung der Jesuiten (päpstl. Anerkennung 1540) und der Englischen Fräulein (1609/10) endet; sodann ein Verzeichnis der wichtigsten Ordensnamen und ihrer Abkürzungen sowie ein Glossar (391–396), das man sich ausführlicher gewünscht hätte. Ein Personenregister (397–412) und ein Ortsregister (413–419) erschließen die Einzelbeiträge.

Der vorliegende Band bietet einen komprimierten und allgemeinverständlichen Überblick über die Kulturleistungen der wichtigsten Orden. Dabei wird dem vom Ordensleben geprägten spirituellen und gesellschaftlichen Kontext besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Frage, in welchem Verhältnis kulturelle Leistungen jeweils zur Spiritualität des Ordens stehen, ist allerdings in vielen Fällen kaum zu beantworten. Wie weit war die Ordenszugehörigkeit etwa eines Künstlers für sein Schaffen ausschlaggebend, oder bildete sie nur einen eher zufälligen Hintergrund? Jedenfalls wird hier einem breiteren Publikum eine bisher wenig beachtete Dimension der europäischen Kulturgeschichte erschlossen und der Leser schnell und zuverlässig informiert. Durch die einheitliche Gliederung und die Register empfiehlt sich das Buch als handliches Nachschlagewerk zur Kultur der Klöster. Als einen Mangel empfinde ich, daß die zeitlich nach dem 16. Jh. gegründeten Orden (soweit sie nicht Zweige eines der behandelten klassischen Orden sind) zwar in der Einführung erwähnt werden, aber keine eigene Darstellung erhalten haben. Vielleicht hätte man Sammelartikel über die Schulorden, die karitativen (Frauen-)Orden (bes. des 19. Jh.) und die Missionsorden anfügen können, denn auch deren Wirken gehört zur Kulturgeschichte der christlichen Orden. – Einige Hinweise: S. 180, Z. 13 muß es statt Konzeptionalismus wohl Konzeptualismus heißen. – S. 386, VI: Wenn vorher von Mönchsorden, Chorherren, Bettelorden usw. die Rede war, also kirchenrechtliche Sammelbegriffe verwendet wurden, müßte man jetzt konsequenterweise nicht von Jesuiten, sondern von „Regularklerikern" reden, zu denen auch die Jesuiten gehören.

G. Switek S. J.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrg. von *Otto Brunner* †, *Werner Conze* †, *Reinhart Koselleck,* Bd. 8 in 2 Teilbänden, bearbeitet und herausgegeben von *Reinhart Koselleck* und *Rudolf Walther.* Stuttgart: Klett/Cotta 1997. XXIV u. 2116 S.

Die Herausgeber des 1972 mit dem 1. und 1992 mit dem 7. und letzten Bd. erschienenen Lexikons der zwischen 1750 und 1850 vorkommenden Grundbegriffe der politischen und sozialen Sprache in Deutschland (vgl. die Bespr. des 1. Bdes in dieser Zeitschrift: 50, 1975) legen hiermit ein über 2000 Seiten umfassendes Register zu den insgesamt 212 Stichworten des Nachschlagewerkes, die jeweils ausführliche Monographien darstellen, vor und erleichtern damit auf ganz erhebliche Weise den Zugriff auf die Fülle der in den sieben Bänden angehäuften Informationen. Insgesamt werden 13 Register geboten. Das wichtigste davon ist das alphabetische Verzeichnis aller in den Quellenzitaten vorkommender Substantive und der sog. Grundbegriffe, insgesamt 180 000 Wörter, die jeweils durch zwei Zusätze näher gekennzeichnet werden. Der erste ist chronologischer Art und ordnet den betreffenden Begriff einer der fünf unterschiedenen Perioden zu, die auf der Fußzeile jeder Seite verzeichnet sind (1. bis 500, 2. bis 1250, 3. bis 1500, 4. bis 1750, 5. bis 1830, 6. nach 1830). Der zweite Zusatz ist sachlicher Art und ist entweder dem Kontext des Quellenzitats entnommen oder verdeutlicht sonstwie den betreffenden Begriff. Es handelt sich in diesem alphabetischen Verzeichnis um eine echte Ergänzung des Grimmschen Wörterbuches, das den sozialen und politischen Wortbereich zugunsten des literarischen und theologischen vernachlässigt. Außer dem genannten alphabetischen Verzeichnis enthalten die beiden Bände folgende Register: ein Verzeichnis der griechischen Begriffe, der griechischen Begriffe in deutscher Übersetzung,

der lateinischen Begriffe, der lateinischen Begriffe in deutscher Übersetzung, der englischen und französischen Begriffe und sonstiger Sprachen, der Rechtsquellen, der Bibelstellen, der in den Quellen zitierten Namen und der Autoren der zitierten Quellentexte. Speziell für den Patrologen oder theologiegeschichtlich Arbeitenden sind dabei die beiden letzten Register unter wirkungsgeschichtlicher Rücksicht von Interesse, finden sich hier doch nicht wenige Hinweise auf Kirchenväter und Theologen. Allein für die Buchstaben A-D haben wir 20 Kirchenväter verzeichnet gefunden. Ein Autor wie Augustinus ist dabei mit 30 Werkverweisen vertreten. Leider haben sich in das letztgenannte Autorenregister einige Irrtümer bzw. Fehlangaben eingeschlichen. So ist z. B. der in 6,326 zitierte Chromatius kein Autor des 1. Jh.s n. Chr., er war vielmehr Bischof von Aquileia zwischen 387 und 407. Von den beiden zu „Chrysostomus" angegebenen Quellenverweisen betrifft der eine (4,536) sicher Johannes Chrysostomus. Der aber lebte nicht, wie angegeben 208/204 v. Chr., sondern ist 407 n. Chr. gestorben. Der zweite Verweis (2,14) bezieht sich möglicherweise auf denselben Bischof von Konstantinopel. Um das sicherzustellen, bedürfte es hier jedoch einer längeren Untersuchung, da das Quellenzitat nicht unmittelbar ausgewiesen ist. – Den beiden Registerbänden liegen dankenswerterweise Errata-Zettel bei, die sich leicht den betreffenden Bänden beigeben lassen.

H. J. Sieben S. J.

Inglot SJ, Marek, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772–1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (Miscellanea Historiae Pontificiae 93). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997. 337 S.

Wie die Gesellschaft Jesu nach ihrer Aufhebung durch Clemens XIV. 1773 im seit dem Vorjahr russischen Weißrußland „überwinterte", erst gegen päpstlichen Willen (wenn auch kanonisch korrekt), dann unter Pius VI. mehr und mehr mit erst stillschweigender, schließlich hinter vorgehaltener Hand gegebener päpstlicher Zustimmung, seit Pius VII. mit offener römischer Billigung, wie sie dann auch in anderen Ländern gleichsam neue Triebe schlug, bis die gesamtkirchliche Wiederherstellung in „Sollicitudo omnium ecclesiarum" 1814 die Entwicklung krönte – dies gehört zu den seltsamsten und paradoxienreichsten Episoden der Kirchen- und Ordensgeschichte. Die Arbeit von Inglot, als Dissertation bei Martina an der Gregoriana angenommen, untersucht diese Episode neu, gestützt vor allem auf Dokumente aus dem Generalatsarchiv SJ (ARSI), dem Krakauer Provinzarchiv (welches das der Weißrussischen Provinz fortsetzt) sowie den Warschauer Nuntiaturakten im ASV.

Der *erste Teil* (43–122) befaßt sich mit der Existenz der Jesuiten im Russischen Reich selbst, ihrer rechtlichen Grundlage und Problematik, aber auch der Ausweitung ihrer Tätigkeiten, während der *zweite Teil* (125–248) den Beitrag dieser fortexistierenden Provinz für die allmähliche Wiederentstehung und schließlich offizielle Wiedererrichtung der SJ auf gesamtkirchlicher Ebene behandelt. Hier und angesichts der nicht seltenen Überschneidungen und Wiederholungen kann man sich freilich fragen, ob es nicht glücklicher gewesen wäre, generell zeitliche Zäsuren zu verwenden, am besten anhand der auch vom Verfasser immer wieder hervorgehobenen Einschnitte von 1783 (Bestätigung der Fortexistenz der Jesuiten in Rußland durch Pius VI. „vivae vocis oraculo") und 1801 (schriftliche und formelle Approbation im Breve Pius VII. „Catholicae fidei"). – Die erste Phase nach dem Aufhebungsbreve „Dominus ac redemptor" war für die 201 Jesuiten in dem Streifen Polens, der seit der 1. polnischen Teilung im Vorjahre unter das Zarenregime gekommen war, eine Phase der Ungewißheit. Die Zarin Katharina ließ das Breve nicht verkünden und zwang die Jesuiten durch ihr Machtwort, am Leben zu bleiben. Dies bedeutete bekanntlich, daß tatsächlich das Breve kirchenrechtlich keine Geltung hatte (da es erst durch die bischöfliche Verkündigung in Kraft treten sollte), geschah aber mithilfe jenes staatskirchlichen Prinzips, das die Jesuiten immer bekämpft hatten und stellte daher für sie ein Gewissensproblem dar. Der Autor zeigt, daß es vor allem das Verdienst des Vize-Provinzials Czerniewicz war, daß die Jesuiten zunächst einmal zusammenblieben und sich nicht einfach auflösten (51 f.). Eine saubere Lösung sah er allerdings auch nur entweder in der Veröffentlichung von „Dominus ac redemptor" oder darin, daß die Zarin eine ausdrückliche päpstliche Sondergenehmigung er-

wirkte. Freilich wurde dann noch unter Clemens XIV. das päpstliche Schweigen über die Fortexistenz des Ordens in Weißrußland von ihm und den übrigen Jesuiten als Einverständnis gedeutet (60). – Die allmähliche Reorganisation und Konsolidierung begann dann unter Pius VI., vor allem seit der (dem Papst mehr en passant unterlaufenen) mündlichen Bestätigung 1783. Eine wichtige Rolle als römische Bezugsperson und Informant über den „wahren" Willen des Papstes spielt hier, wie der Verf. anhand seiner Briefe an Czerniewicz nachweist, der letzte polnische Assistent, P. Korycki, der etwa anläßlich der vom Papst offiziell mißbilligten Errichtung des Noviziates in Polock 1780 schrieb, der Papst müsse seinen wahren Willen vor den Bourbonenhöfen verbergen (82f.; „Petrus ist ganz auf unserer Seite – aber Petrus schmachtet noch in den Fesseln des Herodes"; vgl. 130f.) und der schon 1780 seiner Hoffnung auf eine nahe bervorstehende Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu Ausdruck gab (84).

1801 beginnt die Periode der offiziellen Anerkennung (zunächst nur in Rußland) und allmählich Wiederausbreitung (Parma, Neapel, England, USA). Auf Schritt und Tritt wird dabei deutlich, daß es vor allem die Erfahrung der Französischen Revolution war, die schon seit den 90er Jahren die entscheidende Wende bewirkte, bis hin zur Meinung, 1789 wäre nicht gekommen, wenn man nicht die Jesuiten ausgeschaltet hätte. Dennoch war es nach wie vor eine heikle Situation, nicht nur durch die nach wie vor geschehenden staatlichen Vetreibungen, sobald Regenten von Gnaden Napoleons ein Land beherrschten. Den Papst hatte freilich nur der Widerstand Karls IV. von Spanien zurückgehalten, schon 1800 das zu tun, was er 14 Jahre später tat (54). Nicht sehr geschickt benahm sich freilich der offen als Jesuit auftretende P. Angioloni bei seiner römischen Mission 1803–04 (179–191). Durch die Unvorsichtigkeit seiner Forderungen zog er sich den Unwillen des Kardinalsstaatssekretärs Consalvi zu, der zwar nicht (wie Angioloni argwöhnte) gegen die Wiedererrichtung der SJ war, diese jedoch diplomatisch vorbereiten wollte. Auch bei dem erneuten Fußfassen des Ordens in Parma (schon seit 1793) und Neapel (seit 1804) kommt den Jesuiten aus Weißrußland, besonders den Patres Panizzoni und Angioloni, eine entscheidende Rolle zu. Seit 1801 übte jedoch der russische Rest eine verstärkte Anziehungskraft auf viele Gruppen von Exjesuiten aus, die anderswo bestanden und sich nun mehr und mehr sammelten. In Rußland selbst begann freilich der Stern der Jesuiten zu sinken. Auf dem Höhepunkt war er durch P. Gruber (General 1802–1805), durch sein Geschick und seine naturwissenschaftliche Kapazität von hohem Ansehen am Zarenhof; seinem Nachfolger Brzozowski fehlte jedoch die Wendigkeit Grubers. 1815 sollten die Jesuiten aus St. Petersburg und 1820 aus ganz Rußland vertrieben werden – bis 1992. – Ein Dokumentenanhang (263–318) enthält 30 interessante Dokumente, von denen 15 noch nirgends veröffentlicht sind. Es folgt (319–325) ein Verzeichnis all der Jesuiten, die nachträglich der Weißrussischen Provinz beitraten. Es ist freilich, wie auch der Verf. hervorhebt (319 Anm. 1), auch nicht ganz vollständig – wie denn auch die Liste der jesuitischen „Neuansätze" in den einzelnen Ländern nach 1801 noch ergänzungsfähig sein dürfte. So muß einem deutschen Ordenshistoriker auffallen, daß Düsseldorf fehlt, wo der Exjesuit Michael Dienhardt Verbindung mit der weißrussischen Ordensleitung aufnahm und seit 1805 unter dem Namen „Kongregation des hl. Andreas" eine Kommunität von 8 Mitgliedern um sich sammelte. Dieser Ansatz ist freilich auch deshalb weniger bekannt, weil von ihm faktisch nicht die Wiederbelebung des Ordens in Deutschland ausging.

Die aufschlußreiche Darstellung bietet ein Zeugnis für die Leuchtkraft und Faszination des ignatianischen Ideals auch in einer Zeit offizieller kirchlicher Verleugnung. Wünschenswert wäre freilich eine Karte gewesen, sowohl für die Grenzen nach den einzelnen polnischen Teilungen wie für die Orte jesuitischer Präsenz in Rußland.

Kl. Schatz S. J.

Bischof, Franz-Xaver, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1899–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens* (Münchener Kirchenhistorische Studien 9). Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1997. 508 S.

Eine Döllinger-Biographie ist ein Unterfangen, an das sich in den letzten Jahrzehnten – trotz aller Vorarbeiten vor allem von Lösch, Conzemius, Brandmüller, Neuner – kein

Historiker mehr herangewagt hat. Zu vielseitig in äußerer und widersprüchlich in innerer Beziehung sind Leben und Tätigkeit dieses Mannes, als daß sie in einer Linie erfaßt werden könnten. Dennoch dürfte dies auf lange Sicht für die zweite, d. h. die nicht mehr apologetische, sondern konfliktuell-kirchenkritische Phase die wissenschaftlich fundierteste Darstellung bleiben. – Der Autor, bereits wissenschaftlich ausgewiesen durch sein umfangreiches Werk von 1989 über das Ende des Bistums Konstanz und damit über Dalbert und Wessenberg (vgl. darüber in dieser Zs. Jg. 1990, 283–285), hat die Studie, ebenso wie die erstgenannte unter der Betreuung von Prof. Weitlauff, als Habilitationsschrift in München vorgelegt. Sie zeichnet sich aus durch eine äußerst breite Benutzung und Zitation der publizierten und nicht-publizierten Quellen, letztere in erster Linie aus den „Döllingeriana" der Handschriften-Abteilung der Bayerischen Staatsbibliothek, aber auch aus den Akten der Nuntiatur, des Erzbistums und einer Reihe anderer Archive.

Die eigentliche Zäsur ist dabei Anfang bis Mitte der 60er Jahre anzusetzen. Die „Odeonsvorträge" D.s zum Kirchenstaat 1861 und seine Rede auf der Münchener Gelehrtenversammlung 1863 „Über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie" bilden dabei wichtige Marksteine. Diese „kirchenkritische Wende" ist, wie der Verf. zu Recht hervorhebt, nicht monokausal zu erklären. Eine große Rolle spielte die Enttäuschung und Erbitterung durch die kirchliche Entwicklung, nicht zuletzt Ende 1863 der Papstbrief „Tuas libenter" als Reaktion auf seine Münchener Rede und schließlich ein Jahr später der „Syllabus", aber auch der bei ihm durch neue wissenschaftliche Studien bewirkte Wandel, schließlich positiv das Bemühen, vor allem ernsthaft im Dialog mit der nicht-katholischen Wissenschaft zu bleiben. Freilich weist der Autor auch schon auf frühere Zeichen der „Wende" hin: auf die Tatsache, daß D. sich schon nach 1850 allen Ersuchen entzog, kämpferisch für ultramontane Anliegen einzutreten (47); auf die wenig bekannte Rede D.s auf der Linzer Generalversammlung der katholischen Vereine 1850 (48). Die Romreise D.s 1857 bildete dagegen erst in der Retrospektive ein Schlüsselerlebnis (49f.).

Die eigentlich traumatische Erfahrung und das schicksalsbestimmende Ereignis für Döllinger wurde das 1. Vatikanum, zusammen mit seiner unmittelbaren „Nachgeschichte", die mit seiner Exkommunikation am 17. April 1871 endete. Dieser Zeitraum wird daher vom Verf. mit Recht sehr ausführlich behandelt und nimmt über ein Drittel des Werkes (122–305) ein. In der Gesamtbeurteilung schließt sich der Autor hier dem überwiegenden heutigen katholischen Konsens seit Conzenmius an: D. hat zweifellos die päpstliche Unfehlbarkeit in arger Weise verzeichnet, ebenso wie die heute sehr peinlich anmutenden „nationalen" Töne bei ihm nicht ignoriert werden können. Anderseits aber hat er doch nicht einen reinen Popanz bekämpft; denn die extremen, heute vielfach „neo-ultramontan" genannten Positionen waren sehr mächtig; das Konzil erschien zunächst als ihre Sanktionierung und daß es das letztlich doch nicht war, konnte damals oft nur „wider alle Hoffnung gehofft" werden. Neues bringt er u. a. – aus dem Archiv der Glaubenskongregation – über die Hintergründe der römischen Indizierung von Döllingers „Janus" (159–169). Bei der gewiß von D. verfaßten Zirkulardepesche des bayrischen Ministerpräsidenten Hohenlohe vor dem Konzil gewichtet er etwas stärker den Eigenantrieb Hohenlohes (171,173). Besondere Aufmerksamkeit findet u. a. der Briefwechsel D.s mit Bischof Greith von St. Gallen am Vorabend des Konzils, auf den der Rezensent bereits in seiner Studie über die deutsche Minorität hingewiesen hatte und der hier, ausführlicher und bereichert um einen neuen Brief Greiths, zitiert wird (196–201): die jeweiligen Standpunkte und Optionen, der kirchenkritische D.s und der mehr apologetische, aber auch in der Beurteilung der kirchlichen Situation zu naiv-optimistische Greiths, sind hier deutlich umrissen. Bei den ganzen Konzilskontroversen werden jeweils auch Resonanz und kritische Stellungnahmen zu den Äußerungen. D.s ausführlich referiert; es fehlt nur seltsamerweise die Kontroverse Hötzl – Westermayer über Rezeption im Anschluß an den Artikel D.s über die neue konziliare Geschäftsordnung. Das vor allem von Conzemius beklagte „Versagen" D.s gegenüber der Minorität, denen er bei all seiner publizistischen Agitation nie die von ihnen ständig angemahnte fundiertere Untersuchung der Unfehlbarkeitsfrage lieferte, findet seinen Grund vor allem darin, daß er dazu, auch angesichts des Wissens, doch zu spät zu kommen, im Grunde damals psychisch außerstande war (229f.).

Der D. nach der Definition des 18. Juli, den der Verf. zeichnet, erscheint wesentlich schwankender und zögernder, als zumal die altkatholische Geschichtsschreibung ihn gesehen hat. Auch seiner bemächtigte sich nach Konzilsende, wie der meisten Minoritätsbischöfe, eher Ratlosigkeit und Verunsicherung (235f.). Zunächst versuchte er sich an die Minoritätsbischöfe anzuschließen, von denen er weiteren Widerstand gegen das Dogma erwartete. Die Nürnberger Erklärung von Ende August 1870 ist nicht, wie Schulte behauptet, fast ganz von D. redigiert (241). Immer wieder hebt der Autor hervor, daß der Widerstand D.s gegen die Papstdogmen nicht einseitig auf die Formel des Stolzes und der Gelehrteneitelkeit zu bringen ist (268, 270f., 286f., 288). Auch war es nicht einfach, wie vielfach behauptet, ein dogmatischer „Fixismus", der keinen Sinn für Dogmenentwicklung hat. D. konnte vielmehr vor allem deshalb die vatikanischen Dogmen nicht als legitime Entwicklung ansehen, weil sie seiner Überzeugung nach zur inneren Logik der alten Kirchenverfassung in diametralem Gegensatz standen und vor allem auf Fälschungen gegründet seien (272f.).

Bisher nicht bekannt ist eine in letzter Stunde Anfang April 1871 auf Betreiben König Maximilians II. erfolgende Intervention der bayerischen Regierung in Rom, um die Katastrophe der Exkommunikation D.s aufzuhalten, wobei Ministerpräsident Bray-Steinburg und Botschafter Tauffkirchen selber die auf Konfrontation hinauslaufende Erklärung D.s vom 28.3. beklagten (273–275). Rom jedenfalls überließ, vielleicht aufgrund dieser Motivation, das konkrete Vorgehen Erzbischof Scherr (276f.). Die Exkommunikation D.s durch Scherr beurteilt der Verf. nach reiflicher Erwägung der Umstände als überstürzt und der pastoralen Klugheit ermangelnd (290–294). – D. litt unter der Exkommunikation, die er nicht provozieren wollte (306). Das folgende Kapitel steht unter der Überschrift „Isoliert" (306–383). Es befaßt sich einmal mit der Rolle D.s in der sich formierenden altkatholischen Bewegung. Sehr prononciert unterstreicht der Autor hier die Distanz: D. fühlte sich in der Rolle des umjubelten Führers der Widerstandsbewegung unwohl und vermochte auf die altkatholische Bewegung „zu keiner Zeit bestimmenden Einfluß auszuüben" (307). Konkret ist sein Anteil an der Pflingsterklärung 1871, anders als Schulte behauptet, gering (309f.); keinen Anteil hatte er an der Vorbereitung des Münchener Herbstkongresses 1871 (316) und nur einen geringen an der Ausarbeitung der Grundsatzerklärung (317f.). Einen entsprechend breiten Raum nimmt bei ihm die dortige Rede D.s ein, in der er mit eindringlichen Worten davor warnte, „Altar gegen Altar" zu stellen, und auf der Ebene der „Notwehr" bleiben wollte (320–326, vgl. auch 334f.). Er betrachtete die Hierarchie nach wie vor als legitim, die vatikanische Kirche auch nicht als häretisch, und lehnte deshalb eigene Gemeindebildung ab. Sein historischer Modellfall waren die Arianismus-Wirren des 4. Jh.s. Zu einer stärkeren Distanzierung gegenüber den Altkatholiken kam es dann seit 1875 u. a. wegen der Zölibatsfrage (340–345). Insgesamt weist der Autor, auch mit einer Reihe zusätzlicher Zeugnisse, schlüssig nach, daß die bekannte Frage „War D. Altkatholik?" mit einem eindeutigen Nein beantwortet werden muß, jedenfalls sofern die Bezeichnung in konfessionellem Sinne gemeint ist (337–352). Dafür wird im Grunde immer nur der Brief D.s von 1874 an Pfarrer Widmann von Todtnau angeführt, in dem D. sich „aus Überzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft" rechnet, der aber sehr mehrdeutig ist, während eine Fülle von anderen Äußerungen und Fakten dem entgegenstehen. – Ein weiteres Unterkapitel befaßt sich mit den sehr zahlreichen Bemühungen um eine Rekonziliation D.s (352–383). Gut gemeint, krankten sie letztlich fast alle daran, daß sie die Frage nur als eine moralisch-spirituelle betrachteten und die wissenschaftlichen Gründe nicht ernstnahmen.

Das folgende Kapitel („Ökumenische Hoffnungen und Enttäuschungen", 384–437) befaßt sich mit den ökumenischen Initiativen D.s nach 1871. Dazu gehören zunächst die Münchener Vorträge von 1872 über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Bei aller ökumenischen Öffnung ist es doch auch in ihnen der (vor-vatikanische) katholische Standpunkt, der zum Ausdruck kommt (401). Aus diesen Vorträgen erwuchsen die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875 mit Beteiligung vor allem von Orthodoxen, Anglikanern und nordamerikanischen Episkopalisten (bei Fernbleiben sowohl der römischen Katholiken wie der deutschen Protestanten). Beide Konferenzen stimmten D. zunächst euphorisch (423, 430); die folgende scharfe Kritik jedoch sowohl auf ortho-

doxer (Overbeck) wie anglikanischer (Pusey) Seite bewirkte Desillusionierung, so daß das Unterfangen nicht mehr wiederholt wurde. – Das vorletzte Kapitel behandelt D.s literarische Tätigkeit von 1871 bis 1890 (438–482). Sie besteht in einer Fülle von Vorträgen und Einzelbeiträgen, jedoch trotz aller Anläufe nicht mehr in einem größeren Werk. Der Autor vermutet, daß ihm das Trauma der Exkommunikation letztlich die innere Kraft dazu nahm, in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten noch ein solches fertigzustellen (447f.).

Wer von dieser Darstellung ein stimmiges, in sich kohärentes neues Döllinger-Bild erwartet, wird gewiß enttäuscht. Der Autor versucht nicht, die innere Widersprüchlichkeit und Spannung D.s auf einen Nenner zu bringen. „Wie Döllinger gerecht werden? Der Versuch mißlingt, den Historiker und Theologen D., dem damals die Stimme weitgehend versagte, den Polemiker und Agitator D. der *Allgemeinen Zeitung*, den Priester D. in seiner Angst vor einer kirchlichen Maßregelung und seiner Sorge vor dem Verlust der akademischen Tätigkeit, den Menschen D., der bei aller vermeintlichen Kaltblütigkeit überaus sensibel reagierte, auf einen Nenner zu bringen. Der wiederholt erhobenen strengen Kritik, daß er Konzilsjournalismus und Konzilstheologie, Agitieren und Argumentieren verwechselt habe, ist nichts beizufügen. Das ist die eine Seite. Anderseits war er auch in der bittersten Polemik gegen das Konzil der Überzeugung, den Kampf aus wahrer Gewissenspflicht und Treue zur Kirche führen zu *müssen*, weil er der festen Überzeugung war, es gelte diese vor unabsehbaren Folgen zu bewahren" (230f.). Es ist gerade einer der Vorzüge dieser Arbeit, daß sie diese Widersprüche stehen läßt und darauf verzichtet, ein klares „Döllinger-Bild" zu bieten, wie es viele andere, allen voran Friedrich einerseits, Michael anderseits, jeweils von ihrem Parteistandpunkt aus versucht haben. D. ist und bleibt vielfältig, ja widersprüchlich. Und was als bleibendes Desiderat vom Verf. angesprochen wird: eine Wirkungsgeschichte D.s (498).

Kl. Schatz S. J.

Werner, Yvonne-Maria, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1829.* Uppsala: Katolska bokförlaget 1996. 497 S.

„Weltweit, aber fremd": mit dieser Kurzformel ist die Situation der katholischen Kirche in Schweden umschrieben, wie sie in dieser ganzen Periode (und bis heute) blieb. „Trotz der Faszination, den der Katholizismus in gewissen Kreisen ausübte, blieb er so ein Fremdkörper und Randphänomen in der schwedischen Gesellschaft" (351). – Die Konvertitin und Historikerin Yvonne-Maria Werner liefert in diesem Buch eine wissenschaftlich fundierte, an den Quellen orientierte, sehr eingehende, dabei auch für den Nichtfachmann leicht lesbare Geschichte der katholischen Kirche in Schweden von 1873 bis 1929, d. h. einer kleinen Minderheit, die 1925 erst ca. 4000 zählte (heute ca. 160000). Der zeitliche Rahmen bedarf der Erklärung. Der Terminus a quo 1873 rechtfertigt sich durch zwei Einschnitte: das „Dissentergesetz", welches eine Verbesserung der rechtlichen Situation der katholischen Kirche (wenn auch mit fortbestehenden Diskriminierungen) mit sich brachte; dann den Tod des Apostolischen Vikars Studach, der zur Lösung der bisherigen Verbindung des Vikariats mit dem Königshof (durch die kath. Königinmutter Josefine) führte. Den Schlußpunkt bildet 1929 das Ansgarjubiläum (1100 Jahre nach Kommen Ansgars nach Schweden), welches eine wichtige identitätsstiftende Bedeutung für die schwedischen Katholiken hatte, aber auch zu übertriebenen Konversionshoffnungen Anlaß bot (289–92).

Die Darstellung gliedert sich in drei Teile. Der erste („Katolikerna och religionsfriheten", 30–99) verfolgt die kirchenpolitische Situation. Religionsfreiheit gab es bis 1860 nur für Ausländer; noch 1858 wurden sechs schwedische Frauen, die katholisch geworden waren, des Landes verwiesen. Übertritt in eine andere christliche Kirche war für Schweden erst seit 1860 unter sehr restriktiven Bedingungen möglich, die durch das Dissentergesetz von 1873 etwas liberalisiert wurden (aber auch jetzt noch Abmeldepflicht beim staatskirchlichen Pfarrer!). Daß Versuche zur Beschneidung der Religionsfreiheit, die in den folgenden Jahrzehnten vor allem durch Regierungsvorlagen geschahen, im Reichstag scheiterten, lag vor allem an den Vertretern der Freikirchen und generell am Widerstand der politischen Linken (54). Es scheiterten aber auch umgekehrt alle Bemü-

hungen um weitere Liberalisierung. War es dabei in den ersten Jahrzehnten das traditionelle bekenntnisorientierte Staatskirchentum, das der ständig beschworenen „katholischen Gefahr" entgegentrat, so seit etwa 1910 eine vage „lutherisch geprägte liberaldemokratische Ideologie mit sozialem Einschlag" (99). Bezeichnend für die antikatholischen Emotionen ist es, welchen Sturm der Entrüstung die Eingabe des Apostolischen Vikars Bitter 1921 hervorrief, im Sinne der Toleranz und Objektivität Passagen von Schulbüchern, die die katholische Lehre verzeichneten, zu überprüfen (78–85), wobei allein eine sozialdemokratische Stimme im Sinne der katholischen Kirche kräftig Fraktur redete (83). Äußerst interessant sind ferner die öffentlichen Diskussionen um Religionsfreiheit, ebenso die Kontroversen mit Erzbischof Söderblom, welcher die staatskirchenrechtlichen mit den ekklesiologischen Problemen verknüpfte und letzten Endes vom Apostolischen Vikar Müller die Anerkennung seines Ökumene-Konzepts wollte (91–97). Deutlich wird dabei aber auch die ungeheure Belastung, die der Syllabus, bzw. die offizielle römische Ablehnung der Religionsfreiheit als „These", auf die die Gegner immer wieder frohlockend hinweisen konnten, für die katholische Sache schuf.

Der zweite Teil („Katolicismen i Sverige", 100–237) behandelt das innere Leben der (anfangs vier, zuletzt acht) katholischen Gemeinden in Schweden: die dort wirkenden Personen, Ordensgemeinschaften und Gemeindeaktivitäten. Etwa die Hälfte der Katholiken (mehrheitlich Ausländer) wohnten in Stockholm; und nur die „St. Eugenia församling" im Stadtzentrum war quantitativ und qualitativ in der Lage, ein Gemeindeleben halbwegs kontinentalen Zuschnitts zu entwickeln. War auch ein „Milieukatholizismus" nach kontinentalem Vorbild unmöglich, so zeigt sich hier doch durchgehend das Bemühen, im Rahmen des Möglichen, etwa durch Krankenhäuser, katholische Schulen und vor allem Ankurbelung eines katholischen Vereinslebens, dem Ziel einer „katholischen Sondergesellschaft" nahezukommen (194f.). Mannigfache Orientierungsprobleme spalteten dabei die kleine katholische Minderheit. Der frankophilen Orientierung des (umstrittenen, zeitweise abberufenen, aber bei katholischen Laien und auch Protestanten sehr beliebten) italienischen Barnabitenpaters Moro und der Josefsschwestern stand die bewußt „schwedische" Ausrichtung der Jesuiten und insbesondere des Paters Friedrich Lieber (Bruder des bekannten Zentrumsführers Ernst Lieber) entgegen (154f., 165f., 186f.). Der modern-großstädtischen jesuitischen Strategie, die vor allem auf Präsenz in der Hauptstadt setzte, stand das (freilich wenig realitätsnahe) Konzept des schwedischen Weltpriesters Karlèn gegenüber, der auf die noch katholisch geprägten ländlichen Traditionen zu setzen suchte und Vadstena statt Stockholm zum Zentrum machen wollte, freilich isoliert blieb (155f., 184f.). Und das mehr offensiv-konfliktbereite Vorgehen der Jesuiten, vor allem Liebers, stand in gewissem Kontrast zu der vorsichtig zuwartenden Politik des Apostolischen Vikars Bitter (1886–1922).

Zu den packendsten und interessantesten Passagen gehört dabei die über ein Jahrzehnt (1910 bis 1919) sich hinziehende Episode der versuchten Abberufung der Jesuiten und ihre Verhinderung durch die Laien von St. Eugenia. Sie ist, wie schon der Titel verrät („Die katholischen Laien greifen ein: die schwedische Jesuitenmission wird gerettet", 201–237), mit großem Engagement geschrieben. Deutsche Jesuiten waren 1879 nach Stockholm (später auch Göteborg und Gävle) gekommen – wie die Verfasserin aufgrund des ordensinternen Briefwechsels nachweist, durch einen ausdrücklichen Befehl Leos XIII. an den Ordensgeneral Beckx, nachdem Pius IX. noch der Königinmutter Josefine im November 1873 zugesichert hatte, keine Jesuiten nach Schweden zu schicken (130f.). Die schwierigen Beziehungen zu Bischof Bitter (seit 1886), der sich, während die Jesuiten die reichere St. Eugenia-Gemeinde im Zentrum leiteten, mit dem ärmeren und mehr proletarisch geprägten St. Erik in Södermalm begnügen mußte, schließlich seine definitive Ablehnung des großen Kirchenbauprojekts der Jesuiten, bedingte, daß diese 1910 von Schweden weggehen wollten, zumal sich in Deutschland ein Fall des Jesuitengesetzes immer deutlicher abzeichnete. Die Entscheidung wurde von der Ordensleitung sanktioniert; Herz-Jesu-Priester sollten ihre Stelle einnehmen. Nun aber setzte eine Aktion der schwedischen Laien ein, welche – damals von General Wernz und seinem Nachfolger Ledochowski als unziemliche Einmischung betrachtet (217), von Bischof Bitter und ebenso noch 1920 vom römischen Visitator Diepen auf Mangel katholischen Sinnes zurückgeführt, zumal der größte Teil Konvertiten seien (233f., 247) –

mehrfach bis nach Rom ging und teilweise sehr harte Formen annahm. Wie dies bei so manchen verfehlten „Optionen" geschieht, wurde zwar nicht gleich die formelle Rücknahme erreicht, jedoch eine Verschiebung des Wegzuges. Angesichts des ständig anhaltenden Widerstandes der Laien von St. Eugenia war es schließlich für den deutschen Provinzial Kösters ein ehrenvoller Ausweg, als ihm der holländische Provinzial der Herz-Jesu-Priester 1919 einen Kompromiß vorschlug: die Herz-Jesu-Priester sollten nur noch Malmö und Göteborg übernehmen (wo es keine Schwierigkeiten gab), während die Jesuiten Stockholm-St. Eugenia, Gävle und Norrköping behielten. Dies wurde von ihm als Fingerzeig Gottes betrachtet (233). Diese bis nach Rom reichende Laienaktion hatte weitere Folgen. Sie bewirkte nicht nur, daß die Jesuiten blieben, sondern auch daß generell in Rom in den 20er Jahren der Norden stärker im Blick war.

Im dritten und letzten Teil („Katolskt och protestantiskt i Sverige", 238–351) werden unterschiedliche Aspekte zusammengefaßt, die vor allem das Verhältnis der Katholiken zur protestantischen Umgebung berühren und dabei nicht das (im ersten Teil behandelte) Verhältnis zum Staat betreffen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den 20er Jahren. Die auch in der generellen kirchlichen und geistig-kulturellen Situation nach dem Ersten Weltkrieg begründete mehr offensive katholische Strategie auch im Schweden der 20er Jahre („Katolsk framryckning på 1920-talet", 238–292) zeigt sich dabei in vielen Erscheinungen: der seit 1920 erscheinenden neuen Zeitschrift „Credo"; einer intensiven Vortragstätigkeit; dem neuen und gegenüber seinem Vorgänger zupackenderen Apostolischen Vikar Müller (seit 1922); den Wallfahrten (vor allem zum Ansgar-Monument in Björkö), die generell der Anknüpfung an die katholische Vergangenheit des Landes dienten, aber auch den gemeinsamen skandinavischen Romfahrten. Auch die liturgische Bewegung fand 1926 in St. Eugenia beim Canisiusfest durch eine Dialogmesse („missa recitativa") Eingang. – Das nächste Unterkapitel (292–316) behandelt schwedische Konvertiten, und zwar zunächst einen von 38 Konvertiten beantworteten Fragebogen von 1929 aus dem Pfarreiarchiv von St. Eugenia (295–298). Bezeichnend ist u. a., daß von der katholischen Lehre „Antwort auf alle Fragen" erwartet wird (297). Es folgen Konvertiten, die literarische Zeugnisse ihrer Konversion hinterlassen haben: Claes Lagergren (gefühlsbetont), Helena Nyblom (Suche nach Festigkeit und Autorität), Baron Armfelt und Eva v. Bahr-Bergius (intellektuelle Überzeugung). – Das dritte Unterkapitel schließlich („Katolskt, protestantiskt och ekumeniskt i svensk debatt", 316–350) ist ganz konzentriert auf Söderblom und seine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, wobei die einzige ökumenisch weiterführende Antwort auf hohem Niveau durch den deutschen Jesuitenpater Pribilla erfolgte.

Außer dem schwedischen Slutord (352–355) resümiert eine deutsche Zusammenfassung (452–456) die wichtigsten Ergebnisse. Die Publikation ist jedenfalls von hohem wissenschaftlichen Wert und auch im Aufgreifen moderner historiographischer Fragestellungen von hohem Niveau. Wenigstens in einer Hinsicht bietet sie auch historische Informationen, die über ihr Thema hinaus von großem Wert speziell für die Kirchen- und speziell die Jesuitengeschichte sind: was nämlich die (durchweg negative) Einstellung der Ordensleitung unter Ledochowski zu den neuen Strömungen unter den deutschen Jesuiten in den 20er Jahren betrifft (277 f.). Es ist zu bedauern, daß das Werk aus sprachlichen Gründen nur einem Teil der Kirchenhistoriker zugänglich ist. Immerhin ist eine Zusammenfassung seitens der Verfasserin auch in „St. Ansgar" (1997, 116–125) erschienen.

Kl. Schatz S. J.

Personenkult und Heiligenverehrung. Hrsg. *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 14). München: Kindt 1997. 222 S.

Im Band selbst ist nicht davon die Rede, daß mit der vorliegenden Tagungsdokumentation ein Abschnitt des Gesamtprojekts beendet wird. Die Herausgeberschaft geht in jüngere Hände über; Markwart Herzog, dem auch hier wieder Vorbereitung, Betreuung und Nachbearbeitung (vor allem bzgl. der an die Vorträge anschließenden Diskussion) zu danken sind, hat ein neues Wirkungsfeld gefunden; die Reihe selbst wird in einem anderen Verlag fortgeführt, und zwar – die ersten Tagungen haben schon stattgehabt – auch mit einem Wechsel der Aufmerksamkeit: von den religionsphilosophischen zu po-

litik- und wirtschaftsethischen Fragen, angesichts des Wohlstandsgefälles zwischen Nord und Süd (Ost und West), der globalen Bedrohung unserer natürlichen Lebensgrundlagen und der Probleme um Arbeit und Armut im eigenen Land. Religions*philosophisch* (10) ist im übrigen auch dies Symposion (zu ?) wenig.

Den Rahmen steckt zunächst in einem tour d'horizon der Religionsgeschichtler ab (genauer: ein Theologe der Religionsgeschichte). *H.-P. Hasenfratz:* Erscheinungsformen und Gestalten des „Heiligen". Es geht um den Tatbestand des Ausgesondertseins – mit Machtgewinn: raum-zeitlich, sozial, durch normwidriges oder vorbildliches Verhalten. Entsprechend die Diskussion: statt um „maßgebende" ist es erst einmal um „Ausnahmemenschen" zu tun (30). Ambivalenz (Rudolf Otto!) beschreibe nicht eine metaphysische Qualität des Heiligen selbst, sondern unterschiedliche Reaktionen darauf (Jeanne d'Arc: Hexe für die Engländer, Heilige für die Franzosen, für die Kirche erst das eine, dann das andere – [doch Lk 5,8 – Joh 6,68?]); wobei die Abgrenzung von Ordnung (Kosmos) und Chaos ihrerseits (natürlich) „ordentlich" zustandekommt. Christlich wird hier der Gottesbezug wichtig, anderseits ebnet die Aufklärung Unterscheidungen ein ... Soll man heutige Ausgrenzungen noch/wieder „religionistisch" oder schlicht soziologisch beschreiben? – Der Altphilologe und Religionswissenschaftler *Wolfgang Speyer* stellt den kirchlichen Heiligen vor, im Typen-Wandel durch die Geschichte von den biblischen Vorbildern, den Aposteln und Jüngern, der heiligen Gemeinde über Martyrer und Bekenner, Propheten, Lehrer, Bischöfe, Asketen und Mönche zum heiligen Herrscher. Im Bruch dieses Kontinuums von der Antike bis ins 17., ja noch 19. Jh. „liegt vielleicht die wesentliche Bedingung für die heutige Krise des Menschen" (98). Im Zentrum sieht Sp. hier den Glauben an den Schöpfergott, so kommt es zur Kontroverse mit Rücken, der den Platonismus und den Vergöttlichungsgedanken positiv sieht, – wie überhaupt mit den religionswissenschaftlichen Kollegen. Ebenso bzgl. der Selbstzuschreibung der Heiligen (die in der Tat unmöglich wäre, wenn sie dem Sündenbewußtsein widerspräche). (109: „Gemeinsames Vielfaches" [Korff] steht hier wohl per lapsum für den [kleinsten] gemeinsamen Nenner – so 110). Angesprochen wird auch die Verdrängung vom Wunder und Charisma durch „moral heroism" und deren Wiederentdeckung durch Kleingruppen und Sekten.

Über Personenkult nichtkirchlicher Gruppen in Deutschland handelt der Religionssoziologe *Günter Kehrer.* Der Ausdruck meint hier, nicht so pejorativ wie (wohl aus christlich-monotheistischer Herkunft) sonst: Unersetzbarkeit. Aus den nicht-christlich religiösen Gruppen ist vor der Transzendentalen Mission um Maharishi Mahesh Yogi, dem Ananda Marga, Bhagwan Shree Rajneesh, die Hare-Krishna-Bewegung zu nennen. In den christlichen Gruppen gibt es verständlicherweise weniger religiösen Personenkult, selbst bei Mary Baker Eddy (nach dem Tod erst Stifter wird J. Lorber; Sun Myung Moon tritt schon zu Lebzeiten mehr zurück, aufgrund zunehmender Theologisierung?). Bei Neugründungen wird oft das Wort (der Text) wichtiger als Person und Leben des Stifters: Rudolf Steiner, Oskar Ernst Bernhard (Abd-ru-shin), Ron Hubbard ... Rilke, George und andere, auch etwa Pestalozzi oder Montessori (144), bleiben ausgespart, weil K. – dankenswerterweise – dem herrschenden funktionalen einen substanziellen Religionsbegriff vorzieht (140 – Diskussion). Wie steht es mit politischen Kulten und Riten? K. möchte die Rede von Ersatz und Substitution vermeiden, mit guten Gründen grundsätzlich; anderseits gibt er für Rosenberg Religiosität zu (151). So stünde es vielleicht auch bei der Jugendweihe anders als bei der „Unfehlbarkeit" des ZK? Jedenfalls bedarf der Mensch „maßgebender Menschen" – ohne daß dies ein Zeichen von Unselbständigkeit wäre. – „Personenkult und Kultpersonen." Abschließend trägt *Gottfried Korff,* Vertreter der empirischen Kulturwissenschaft (früher: Volkskunde), Bemerkungen zur profanen „Heiligenverehrung" im 20. Jh. bei: Brigitte Bardot im Brüsseler Vatikan-Pavillon wie als moderne „Marianne". K. Konzentriert sich auf die 20er und 60er (genauer: 68er) Jahre bei uns für Politik, Sport und Medien. Der Reflexion in religiösen Kategorien (R. Michels, C. Chr. Bry, A. Jolles) stellt er sozialpsychologische und mediensoziologische Theorien gegenüber. (Ist Guardini mit seiner „Entrüstung" [178] über die Umwandlung des Herrgottswinkels im Unrecht?) So kreist die Diskussion in erheblichem Maß um die Frage „religionistischer" Deutung. Während Speyer auf übergreifende Grundstrukturen – in „Mythen" und „Archetypen" – abhebt, versteht K. sich

als (153) „Differenzialdiagnostiker". (Durchaus belustigend die Diskussion der Männerrunde über das „principium idolitatis" [Rez.] bei BB und Marilyn Monroe.) Unleugbar haben die Kirchen langhin Konstanten menschlichen Verhaltens „monopolisiert" und so „religiös aufgeladen" (Korff 197); aber ist damit schon ausgemacht, daß wir außerkirchliche Rückgriffe auf solche Formen nicht religiös, sondern nur kulturell zu deuten hätten? Damit indes kämen wir in die Philosophie. Zum Schluß fragt so der Hrsg. die kenntnisreichen Referenten danach, ob der Mensch grundsätzlich auf Personen-Kult angelegt sei. Keine Antwort dazu von Korff, von den anderen auf je ihre Weise ein Ja. Aber man „muß gar kein Metaphysiker sein, um" (209) sich über Kehrers Feststellung zu wundern, weil die Männer die Gazelle nicht erwischt haben, sei von ihnen „die Religion erfunden" worden. Wobei die Verwunderung einem Doppelanstoß entspringt: Unstrittig müßte – auch im Rahmen des Symposions – der methodologische sein (wie sonst den [Religions-]Philosophen die Wissenschaftler auf seine Grenzen verweisen, so umgekehrt hier er sie); wichtiger fände ich allerdings den inhaltlichen – zur Gesprächs-Fortsetzung jedenfalls mit denen, die sich nicht mit funktionaler Reduktion begnügen.

J. Splett

3. Systematische Theologie

Valentin, Joachim, *Atheismus in der Spur Gottes.* Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von *Hansjürgen Verweyen.* Mainz: Grünewald 1997. 296 S.

Bilderverbot und negative Theologie sind die Programmworte der Freiburger theologischen Dissertation. Teil I entwickelt anhand der frühen Schriften Derridas das Modell seiner Metaphysik-Kritik. „Die Annahme eines sinnkonstituierenden Zentrums, in dem alle Wahrheit überzeitlich und unzerstörbar versammelt gedacht wird, verwirft er als gefährlichen Teil des abendländischen Identitätsdenkens, als strukturellen Hintergrund konkret geschehender Unterdrückung. Andererseits sucht er aber, vor allem im Kontext der Begriffe *différence, la trace* und *déconstruction*, nach nichtmetaphysischen ‚Alternativen'" (18). – Verständlich bei einer Dissertation, daß der Verfasser, fasziniert, erst einmal für seinen Autor ficht. Dafür darf dann Rez. seine Rückfragen stellen. (Nicht zum Anti-Metaphysizismus [angesichts der „Destillierung eines Begriffs von Sein durch reine Abstraktion" – 36; gestützt auf die Kantische „Einsicht" – 60, 124 – in die Unwißbarkeit der „Dinge an sich"], der halt zum Freiburger Lokalkolorit gehört; doch:) Zum Beispiel danach, warum bei aller Kritik am Präsenz-Denken nicht einmal bedacht werde, daß im gesprochenen Wort, genauer: im Sprechen, der Andere gegenwärtig ist und Respekt heischt (statt daß es bloß um ein Sich-selber-Hören des Redenden ginge [32f.]), während sich an wehrlosen Texten mitunter eine Interpretationswillkür austobt, vor deren Gewaltsamkeit alle „Wut des Verstehens" verblaßt. Derlei wieder wird verständlich, wenn „für die wesentliche Unerkennbarkeit der Wahrheit Zeugnis abzulegen" ist (61). Wobei es Derrida gelinge, „den Wert von Nichtverstehen positiv zu denken, nämlich als Wahrung des Geheimnisses" (63 – Rez. nur wüßte gern, wie man es so von non-sense unterscheide).

Der zweite Hauptteil der Arbeit gilt Derridas Verhältnis zum Judentum. Um von „Theologie" bei ihm sprechen zu können, wird diese hier „in dem weiten Sinne verstanden, der bei der Auseinandersetzung mit einem explizit atheistischen Denker der späten Moderne unumgänglich ist" (73 – inwiefern dann überhaupt noch „Auseinandersetzung"?). Zum Judentum steht zuerst D.s Sicht der Beschneidung an, als nicht nur Kastration, sondern mütterliche Fellatio. Sodann sein Dialog mit E. Levinas, wobei dieser hier als der Empfangende erscheint, sowie (recht knapp) seine Stellungnahme zu P. Celan (die Unfähigkeit, schibboleth zu sagen, als Beschneidung der Zunge). Die zweite Rücksicht, unter der das (Verhältnis D.s zum) Judentum bedacht wird, sind die „verrückten" Interpretationstechniken des Talmud: Jabès (wie der Jude in den Machtzentren sei der Autor im Text abwesend: „alles und nichts zugleich. Wie Gott auch" – 124. Wäre dazu nicht einmal zwischen Werk und etwa Brief zu unterscheiden, sodann zwischen ei-

nem menschlichen Autor und Gott, dessen Allmacht und Allwissenheit jede rabbinische Gewaltsamkeit rechtfertigend umfangen?), G. Scholem, M.-A. Ouaknin. Wie zu erwarten, wird frag- und kritiklos die Zinzum-Lehre referiert; als notwendige Voraussetzung zur Vermeidung jeder Idolatrie" (133 – als ob Gott fern sein müßte, um unnahbar zu sein). In der Tat: „Die Schrift zu privilegieren heißt[,] die Bilder und die mündliche Rede gering zu achten ..." (135). Im folgenden vermittelt V. die talmudischen Interpretationsregeln (die in der Tat jede Allegorik weit hinter sich lassen [138]; daß hierbei „der Achtung der individuellen Menschenrechte ... die Achtung der Bedeutungsvielfalt jedes einzelnen Buchstabens" vorausgehe [140], kann Rez. nur komisch finden). D. halte an der „Heiligkeit" der Schrift fest (142), unter Aufgabe der Unterscheidung zwischen Profanem und Heiligem, „jedoch nicht, um die Schriften der Bibel zu profanieren, sondern um alle Texte zu heiligen" (? – ähnlich läse ich gern eine Begründung Ds. zu seinem Diktum [143], es sei „vollkommen falsch zu behaupten, Denkonstruktion sei die Aufhebung jeder Referenz." Sie versuche vielmehr, das Subjekt [welches?] „wiederherzustellen"). Immerhin erklärt Verf. (148) „die Alternative ‚Jesus Christus/Christentum/Metaphysik' einerseits und ‚Text/Judentum/Dekonstruktion' andererseits" für problematisch. Welcher Anthropomorphismus indes steckt hinter der Rede von der Abwesenheit Gottes in der Anwesenheit der Texte? (Zur unentwegten Anthropomorphismus-Abwehr empfehle ich F. Rosenzweigs Klarstellung in seiner Rezension der Enzyclopaedia Judaica.)

Negative Theologie als Dekonstruktion ist Thema von Teil III. Kant (für den Religion weitgehend in Ethik aufgeht, was mitnichten erst „aus der Perspektive der Theologie" – 161 zu bemerken ist) und der Atheist Adorno werden für die Neuentdeckung des Bilderverbots berufen. Wobei Bild offenbar selbstverständlich als Abbild gedacht wird (erst 163 unten ein Hinweis auf moderne Kunst). Statt begründet, wird statuiert: „War das Bilderverbot auch eng mit dem Kult verbunden, so spricht doch wenig gegen seine Fruchtbarmachung für die Denkpraxis. Ebensowenig übrigens, wie gegen seine radikalisierende Ausweitung auf die Sprache ..." (meint ein Theo*loge?).* Verf. geht auf Dionysios Areopagita und Meister Eckhart ein; die Fragwürdigkeit des neuplatonischen Eins-Denkens kommt zur Sprache (Gott [170] „monophysitisch"?); doch geradezu fixiert ist Verf. auf herrschaftslegitimierende Hierarchisierungen (auch bzgl. der verurteilten Eckhart-Sätze). Von Derrida ist vor allem der Text „Comment ne pas parler ..." einschlägig. Der Hierarchie steht die Anarchie der Gabe entgegen. Jenseits der Ontologie etabliert sich eine Poetologie des Gebetes, wobei es V. besonders darum zu tun ist, daß es weder theologisch noch theoretisch, sondern reine Praxis sei (189). Doch welche Praxis steht hinter einem Satz wie diesem (191): es habe „den Charakter eines immer wieder zu erneuernden Postulates des angesprochenen Gegenübers: In einem unvertretbaren Sprechakt, der gleichzeitig das Gegenüber, das Du, setzt und verschwinden läßt, versteht der Beter ‚den anderen als Referenten eines *legein,* welches nichts anderes ist als seine Ursache'"? Das rückt in der Tat Gebet und Gedicht zusammen – wobei Verf. anscheinend im „il faut" keine Differenz sehen kann (dabei „muß" ein Dichter dichten, beten „soll" [darf] der Mensch). 195 wird das eigentliche Movens Wort: Jede Möglichkeit propositionaler Aussagen über Gott muß entfallen, weil sie „letztlich auf die allmächtigen Fähigkeiten eines HERRschergottes hinauslaufen". (Auf wen sonst hätten wir zu hoffen?) Dafür gibt es dann das „Schöpfertum ... der Überfülle der Gottesprädikationen der die Negative Theologie begleitenden Hymnen und Gebete ..." (200). (Angesichts der Redseligkeit D.s berührt es merkwürdig, 202 f. zu lesen, seine Ausdehnung des Bilderverbots auf die Sprache schaffe Raum für das Hören, das im Abendland dank platonischer Lichtmetaphorik verschüttet sei; ebenso, ausgerechnet in der Verteidigung seines Gewichts, [209] den Tod als „Unterbrechung" bezeichnet zu sehen – dafür steht 211 endlich doch einmal, D.s gewohnte Wortspielerei wirke bei ernsten Themen etwas deplaziert.) Natürlich lehnt D. eine negative Theologie ab, die im Dienst einer „Hyper-Affirmation" stünde (dann würde es nämlich ernst – wie, auf dem Grunde aller Spielereien, beim Angelus Silesius). Daß aber (214) eine nachmetaphysische Theologie nur auf die konkrete Praxis selbstenteignender Liebe hinweisen könne (hoffnungslos, wenn es keine kontrafaktische Verkündigung gäbe) – aufgrund der „theologischen Einsicht von der Unerkennbarkeit Gottes in der Welt", läßt sich kaum durch Hinweis auf (was für

ein?) Beten entschärfen, wie es hier geschieht: „Wenn es eine rein reine Erfahrung des Gebetes gäbe, bräuchte man dann noch die Religion und die Theologien, die affirmativen oder negativen?" (Als wäre Theologie nicht eben dies: Selbstauslegung von Gebet.).

Teil IV benennt, nach einem Blick auf schon gegebene Rezeption (im nordamerikanischen Raum – wobei Taylors A/Theologie [„gewagt", doch inwiefern von (226) „großer Überzeugungskraft"?] nicht eben eine Empfehlung sein dürfte), Anknüpfungspunkte für eine Theologie der späten Moderne. Zur Schriftauslegung liest der Christ, daß im Judentum „keine zentrale Schriftdeutungsinstanz im Wege stand" (247); er soll sich offenbar ein Vorbild an D.s „Parallelmontagen augenscheinlich zusammenhangloser Texte und Textfragmente" nehmen. Zur negativen Theologie (248 f. in fast wörtlicher Wiederholung von 213 f.) wird das Gebet „der überschwenglichen poetologischen, inhaltlich aber leeren Attribution" empfohlen (249), dank einem „eigenständigen Ansatz ..., der zwar durchaus theologische Qualitäten hat, jedoch über alle traditionellen Bezeichnungen hinausweist." (Besonders perhorresziert Verf., was die Lehrer des Gebets vor allem einschärfen: die Wiederholung.) Gebet „als praktischer Erweis der Existenz eines Gegenüber", legitimiert „aus dem ethischen Akt des sich-Richtens – vorgängig zu jeder Gotteserkenntnis". Hierfür sollte man nicht den Ernst des Levinasschen A-Dieu mißbrauchen. Schließlich wird sogar (251) die „parlation automatique (etwa im Sinne des Surrealismus") als „Technik" angeraten – was ich nicht mehr bloß ärgerlich finde (und nicht bloß im Blick auf die Beter in Auschwitz) – aber damit falle ich natürlich (wie Hochstaff) „nach Kant in ein vorkritisches Stadium zurück" (252). Von „einer gewissen Spannung zu der Tatsache, daß sich der Gott der Bibel konkret geoffenbart und mit dieser Offenbarung eine unbedingte Entscheidung des Menschen gefordert hat," kann Verf. schließlich doch nicht ganz schweigen (ebensowenig davon – 253, daß, „Derridas atheistisch anmutende Mystik ... auf eine grundlegende Weise parasitär" ist), doch ohne daß dies Konsequenzen zeitigt. Die Schlußhinweise sind derart summarisch, daß Rez. Verf. nicht dabei behaften möchte, von den „Folgen des Levinasschen Denkens des Anderen und der Rolle des Dritten für die christliche Trinitätslehre", die noch „kaum ausgelotet" seien (255), über die „Abwesenheit Jesu Christi in der Anwesenheit der Texte der Tradition und den sakramentalen Materialisierungen der liturgischen Praxis (259 – wie wäre es mit einer Unterscheidung von Abwesenheit und Verborgenheit? Und wenn sich im Inkarnationsglauben Harmoniesehnsüchte und totalitäre Machtausübung die Hand reichten, als was wäre dann die Eindeutigkeitsflucht der Spätmoderne zu diagnostizieren?). Bzgl. der Eschatologie haben Christen von den Juden Diesseitigkeit zu lernen; aber umgekehrt nichts von ihnen die Juden? Und sollte christliche Theologie sich von Scholem belehren lassen (270), der wiederkehrende Christus werde „nicht das ‚Unverwechselbare und Unvergeßliche' der Person vorzuweisen haben"? In der Taufe schließlich müßte (von der Beschneidung her) der „Privilegierung des Lebens" stärker eine Betonung von Leiblichkeit und Sterblichkeit entsprechen.

Dem Buch hat der Dr.-„Vater" ein Vorwort mitgegeben. Er verweist (12) auf Valentins v. Balthasars-Zitat 243 (vom großen Schrei des Wortes – das seinerseits übrigens auf Cusanus verweist). Die Erinnerung an dessen Theologie allerdings vermag Rez. aus der Arbeit leider nicht herauszuhören (schon darum nicht, weil v. B. die negative Theologie als unbiblisch abweist; negative, bildlos ließe sich vielleicht ein namenloses Geheimnis bezeugen, aber nicht der dreieinige Gott und seine Selbstmitteilung in Jesus Christus). „Die entscheidende Frage bleibt dabei (12 f.), ob im Anschluß an Derrida auch *christliche* Theologie im strengen Sinn möglich ist, die doch – bei aller notwendigen Gewärtigung der Unmöglichkeit, ‚den Herrn festzuhalten' – zunächst einmal aus der bleibenden Gegenwart Jesu Christi lebt." Nur zunächst? J. Splett

Lonergan's Hermeneutics. Its Development and Application. Eds. *Sean E. McEvenue* and *Ben F. Meyer*. Washington/D.C.: The Catholic University of America Press 1989. 313 S.

Vorliegendes Buch ist aus einem Symposium über Lonergans Lehre von der Hermeneutik vor allem in ihrer Relevanz zur Bibelwissenschaft und Theologie hervorgegangen, das in Montreal an der Concordia University 1986 gehalten wurde und an dem An-

hänger und Kritiker Lonergans teilgenommen haben. Es sind sechs Referate, deren jedem die Antwort eines Korreferenten und ein Nachwort des Referenten folgen.

Der Aufsatz von *Quintin Quesnell:* „Mutual Misunderstanding: The Dialectic of Contemporary Hermeneutics" sieht in der Dialektik (der vierten von den acht funktionalen Spezialisierungen, aus denen nach Lonergan die Methode der Theologie zusammengesetzt ist) den obersten Gesichtspunkt, von dem her die Grundpositionen, die den verschiedenen, einander widerstreitenden Theorien von der Hermeneutik zugrundeliegen, ermittelt und auf ihre jeweilige erkenntnistheoretische Basis zurückgeführt werden können. Durch diese Analyse erhellt, daß die Grundposition, die Lonergan kritischen Realismus nennt, die einzige ist, die mit den intelligenten, rationalen (und moralischen), intentionalen Handlungen kohärent ist, die alle Menschen spontan vollziehen. Der Position des kritischen Realismus entspricht die Auffassung vom Sein als das, was in einem Prozeß von Fragen und Antworten zu erkennen ist. Von hier aus zeigt Quesnell, was für eine Wirklichkeit mit der Grundaussage einer christlichen Hermeneutik, „Die Bibel ist Wort Gottes", gemeint ist und wie das Verständnis dieser Wirklichkeit den Übergang von der Exegese zur Theologie ermöglicht.

Der Beitrag von *Hugo Meynell:* „The Great Code and the Christian Faith" befaßt sich mit dem Werk von Northrop Freye „The Great Code: The Bible and Literatur" von 1982, das im englischsprechenden Raum eine lebhafte Diskussion veranlaßt hat. Die Grundthese Freyes ist, daß der Kontext, in dem die gegenwärtige Kultur literarische Texte, in unserem Falle die Hl. Schrift, liest, der der „description" ist. Ein solcher Kontext ist durch die Abschaffung der „Referenz" (Bezugnahme) des Sinngehaltes charakterisiert, d. h. also durch die Abschaffung eines objektiven Sinngehaltes des literarischen Textes zugunsten eines „zentripetalen" Sinngehaltes, der durch die Interaktion von Text und Leser zu erfassen ist, wobei der heutige Leser nach Freiheit, Liebe und „Gemeinschaft der Vision" strebt. Demgegenüber hebt Meynell hervor, daß zwar die Bedeutung eines Textes nicht, positivistisch, etwas ist, das „schon da draußen" liegt und das der Leser nur anzuschauen hätte, insofern der Horizont des Lesers eine unerläßliche Bedingung dafür ist, daß ihm ein vorgegebener Text überhaupt etwas bedeutet. Aber durch den vorwegnehmenden Horizont wird zunächst ein bloß hypothetischer Sinngehalt freigegeben. Der Übergang von der Hypothese zur (wahrscheinlichen) Erkenntnis dessen, was der Text besagt, findet in einer kritischen Auseinandersetzung von Leser und Text statt, für die eine introspektiv gegründete Erkenntnislehre imstande ist, geeignete, wenn auch nicht automatische Richtlinien zu liefern. Erst im rationalen Urteil gelangt der Leser zu einem gültigen Verstehen des Textes. Nun ist es die Absicht der Verfasser der Bibel, mithilfe verschiedener literarischer Mittel nicht nur in den Termini eines „mythologischen Universums" zu sprechen, sondern auch dem Leser das mitzuteilen, was wirklich so ist (60). Die Wirklichkeit aber erschließt sich nicht einfach in einer Erfahrung, die die Schrift im Leser hervorruft, sondern durch Verstehen und Urteil auf der Grundlage einer Erfahrung. Der Gott, von dem in der Schrift die Rede ist, gehört nicht zum „mythologischen Universum", das wir anwenden, um die Wirklichkeit zu bewältigen, sondern ist ein Teil der Wirklichkeit selbst.

Der Beitrag von *Meyer:* „The Primacy of the Intended Sense of Texts" verfolgt direkt das Anliegen, das in den beiden vorangehenden Abhandlungen schon vielfach angeklungen war: Der (geschriebene) Text stellt einen primären Anspruch an den Leser, nämlich daß er in Übereinstimmung mit dem von ihm (dem Text) intendierten Sinngehalt ausgelegt wird (81). Dabei wird der gemeinte Sinngehalt, der das Ziel der Interpretation im engeren Sinn darstellt, als all das verstanden, was der Schriftsteller noch vor und unabhängig von der darauffolgenden Wirkungsgeschichte sagen wollte und gesagt hat. Dafür erarbeitet Meyer in 95 kurzen Thesen eine allgemeine Hermeneutik wie auch eine besondere biblische Hermeneutik. Der zentrale Gedanke ist, daß die mens auctoris, weit entfernt davon, irrelevant für die Interpretation zu sein, das Hauptelement der dem Text innewohnenden Bedeutung darstellt, insofern der Text eine Reihe von Worten ist, die die „Botschaft" vermitteln, die der Autor zum Ausdruck bringen wollte und tatsächlich auszudrücken vermochte (83 f., 107). Das moderne historische Bewußtsein hat uns auf die im Laufe der Zeit stattfindende Änderung des Kontextes aufmerksam gemacht, in dem der Sinn eines Textes entstanden ist und dann jeweils interpretiert wird; dies aber

hebt die prinzipielle Möglichkeit, einen Text aus einer anderen Zeit oder Kultur objektiv zu verstehen, nicht auf, weil die menschliche Intentionalität als letzte Quelle der Bedeutung invariante und damit transkontextuelle Strukturen aufweist (92). Im Falle der Texte der Hl. Schrift und der Theologie kommt hinzu, daß sie im Leser eine Öffnung auf das transzendente Mysterium voraussetzen, oder, negativ gesagt, daß der Interpret nicht vor dem intendierten Sinngehalt flieht, wo immer der Text den Glauben an das verlangt, was wir von einem rein immanenten Horizont her ehrlicherweise nicht als wahr betrachten können (116).

Das Referat von *McEvenue:* „Theological Doctrines and the Old Testament: Lonergan's Contribution" untersucht, was genau Lonergan beigetragen hat, um vom AT zu den theologischen Lehren überzugehen. Der Autor vertritt die Auffassung, daß die Hl. Schrift und insbesondere das AT als literarischer Text keine Fundgrube von „Botschaften" ist und ihre Autorität nicht auf die Autorität wahrer Sätze reduziert werden kann. Lonergan hebt zwar den Primat des Urteils in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit hervor und damit den Primat der Wahrheit, hat aber zwischen der Exegese des Textes und der Theologie im engeren Sinne (wobei letztere in den zwei funktionalen Spezialisierungen „Lehre" und „Systematik" besteht) drei andere Spezialisierungen eingeschoben: Geschichte, Dialektik und Fundamente. Damit hat er die Notwendigkeit eliminiert, biblischen Texten satzhafte Sinngehalte durch Interpretation direkt zu entnehmen. Nun aber fordert Lonergan den Leser auf, in eine Dialektik mit den biblischen Texten einzutreten im Hinblick darauf, Positionen zu bejahen und Gegenpositionen umzukehren. Dies nicht auf der Grundlage der theoretischen oder wissenschaftlichen Wahrheit schon bekannter Aussagen, sondern auf der Grundlage, daß eine Bekehrung der Autoren dieser Aussagen vorliegt oder nicht. Was die biblischen Autoren bejahen, ist zuerst ihre eigene Einstellung als Fundament ihres religiösen Lebens. Dies hat normativen Charakter für die Theologie und fordert eine entsprechende Bekehrung im Leser. Die grundlegende Bedeutung der Subjektivität zugegeben, so wie sie sich in den verschiedenen Stufen der (intellektuellen, moralischen und religiösen) Bekehrung vollzieht, würde ich doch die Frage stellen, woher denn die „Lehren" kommen, mit denen die Theologie im engeren Sinne sich befaßt, wenn nicht aus den wahren Aussagen des AT. Diese haben gewiß nicht die Form eines abstrakten, theoretischen Wissens, bringen aber in der Form mannigfaltiger literarischer Ausdrucksweisen das veritative Moment der menschlichen Intentionalität unter dem Wirken der gnadenhaften Offenbarung Gottes zum Ausdruck. McEvenue selbst gibt zu, daß der Leser durch die Exegese mit einem mehr oder weniger expliziten objektiven Sinngehalt des Textes konfrontiert wird, möchte aber auf einen „elementaren" Sinngehalt hinweisen, der in der Einstellung des Hagiographen liegt und der vielfach wichtiger ist als der explizite, satzhafte Gehalt seiner Aussagen.

Der vorletzte Beitrag von *Robert Doran:* „Psychic Conversion and Lonergans's Hermeneutics" arbeitet eine explikative Darlegung des elementaren und symbolischen Sinngehaltes in einer tiefschürfenden Auseinandersetzung mit C. G. Jungs Hermeneutik der Archetypen aus. Es geht dem Autor um eine Hermeneutik der symbolischen Ausdrücke. Zu diesem Zweck will er das apriorische Moment im hermeneutischen Vorgang, den Lonergan mit der Wirkweise einer Schere vergleicht, weiter differenzieren, also die obere Klinge der Schere. Weil nun dieses apriorische Moment in unserer Intentionalität liegt, weist Doran darauf hin, daß die unterste Schicht der Intentionalität, das Psychische, symbolische Ausdrücke von der Entstehung und dem Werdegang des Bewußtseins liefert, wobei das Bewußtsein sich als transzendentale Notion (d. h. als bewußte, subjekthafte Vorwegnahme) des Seins, des Guten und des absoluten Geheimnisses erweist. Während aber Lonergan seine Erhellung des Bewußtseins und dessen Polymorphismus auf eine explikative Darlegung der mannigfaltigen Philosophien in ihrer dialektischen Entwicklung angewandt hat, versucht Doran, durch die Erhellung des Bewußtseins in dessen Moment der elementaren Sinngebung extraphilosophische Aussagen, vor allem literarische Aussagen, zu verstehen und zu bewerten. Er nennt sein Unternehmen eine Semantik der transzendentalen Einbildungskraft als sensorium der Transzendenz (169). Damit werden die archetypischen Symbole als Vorstellungen des Übernatürlichen – der Sünde und der Gnade – auf der Ebene des Psychischen interpretiert. Der Vollzug einer solchen psychischen Einstellung ist das, was Doran „psychische Bekehrung" nennt.

Diese Bekehrung hat eine konstruktive Umorientierung der Zensur-Funktion zur Folge, welche eine sinnlich-imaginativ-affektive Aneignung des Seins, des Guten und des transzendenten Mysterium ermöglicht.

Das abschließende Referat von *Charles C. Hefling, Jr.*, „On Understanding Salvation History" bezieht sich auf einen Artikel Lonergans aus dem Jahr 1976: „Christology Today: Methodological Reflections", um anhand seiner eine explikative Erklärung der „Heilsgeschichte" auszuarbeiten. Auf diesem Weg möchte der Verf. die Kluft überbrükken, die seit der Einführung der historisch-kritischen Methode den systematischen Theologen von seiner Hauptquelle, der Hl. Schrift, abgeschnitten hat (221). Die Heilsgeschichte ist „die Geschichte dessen, was geschehen ist und die Gläubigen im Lichte ihres Glaubens zu erkennen vermögen" (226). Nachdem Hefling mehrere moderne Auffassungen von der Heilsgeschichte ausgeschlossen hat, die mit dem zitierten Verständnis Lonergans nicht übereinstimmen, geht er auf die Position Lonergans ein. Dieser unterscheidet drei Arten von historischen Aussagen: 1) Die Aussagen, die zur Geschichte der Fakten gehören, 2) die Aussagen der wertenden Geschichte, 3) die Aussagen der Heilsgeschichte, welche über Faktenurteile und Werturteile hinaus Urteile enthalten, die kraft einer Glaubensentscheidung das vermittelt, was zum Heil der Menschen gehörte, namentlich den Christus des Glaubens (234f.). Zu dieser Konzeption von der Heilsgeschichte weist Hefling auf die Struktur von Fragen und Antworten hin, die der spätere Lonergan als „von oben nach unten" charakterisiert hat. Es handelt sich um eine Erkenntnisweise, die nicht von der Erfahrung her bis zum Werturteil und zur Entscheidung aufsteigt – der Weg der eigenen Errungenschaft –, sondern die von der existentiellen Ebene der moralischen und religiösen Einstellung ausgeht, auf der wir die von Gott geoffenbarten Wahrheiten und Werte uns zu eigen machen; dies befähigt uns dann, dieselben Wahrheiten und Werte auf der Ebene des Urteils, der Einsicht und der entsprechenden Erfahrung nachzuvollziehen – der Weg des Geschenks. Obwohl nun Lonergan in seiner „Methode in der Theologie" (Leipzig 1991) die These vertritt, daß im Prinzip jeder Gelehrte sich mit den „funktionalen Spezialisierungen" der Untersuchung, der Interpretation und der Geschichte beschäftigen kann, räumt er doch der existentiellen Haltung des Gelehrten, näherhin seiner Authentizität als christlicher Gläubiger, eine entscheidende Rolle ein, wenn es um die weiteren Spezialisierungen geht, die auf der Ebene des existentiellen Bewußtseins liegen: in der Dialektik, in der es darum geht, die Konflikte im Werdegang der christlichen Lehren zu verstehen, und in den „Fundamenten", in denen es darum geht, zu diesen Lehren persönlich Stellung zu nehmen, um über sie ein (Glaubens-)Urteil zu fällen und sie analog zu verstehen. Dies bedeutet letzten Endes, daß es keine „äußeren" Kriterien gibt, um die christlichen Heilsgeschichte wahrheitsmäßig zu erkennen. „Die Theologen, die imstande sind, die Heilsgeschichte zu verstehen und verständlich zu machen, werden aufmerksam, intelligent, vernünftig und sittlich sensibel sein; aber sie werden auch – und dies ist auf lange Sicht wichtiger – heilig sein" (275).

Das Verdienstvolle am Symposium der Concordia University und an diesem daraus entstandenen Buch liegt darin, daß einige Gelehrte, die sich sowohl im Denken Lonergans als auch in verschiedenen Gebieten der Geisteswissenschaften auskennen, den Versuch unternommen haben, Lonergans Lehre von der Hermeneutik anhand konkreter exegetischer Probleme und Aufgaben gleichsam auf die Probe zu stellen. Das Resultat war eine Vertiefung und Weiterführung dessen, was Lonergan zuerst in „Insight. A Study of Human Understanding" von 1957 und später in „Method in Theology" von 1972 vorgelegt hat. Das Buch fordert einen aufmerksamen Leser; aber die Anstrengung, die es verlangt, bleibt nicht ohne Lohn. G. B. Sala S. J.

Ebeling, Gerhard, *Wort und Glaube* – Vierter Band: Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Tübingen: Mohr 1995. XXII + 690 S.

Nach seinem programmatischen Vortrag „Erwägungen zur einer evangelischen Fundamentaltheologie" in Innsbruck 1970 hatte der Autor einen Gesamtentwurf der Fundamentaltheologie vorgesehen. Zugunsten seiner dreibändigen „Dogmatik des christlichen Glaubens" mußte er diesen Plan aufgeben (VII). Der vorliegende Band könnte

jedoch „den Grundzügen nach dasjenige ersetzen, was mit der Fundamentaltheologie geplant war" (IX). Er vereint Aufsätze aus den vergangenen zwanzig Jahren. Die Themen der fünf Hauptteile sind: „Evangelium und Religion", „Heiliger Geist und Zeitgeist", „Reformation einst und jetzt", „Theologie und Wissenschaft" und „Leben und Lehre". Den Notenschlüssel des Ganzen bildet der Aufsatz „Theologie in den Gegensätzen des Lebens", der ursprünglich für einen Sammelband von Selbstdarstellungen zeitgenössischer katholischer und evangelischer theologischer Entwürfe entstanden war. Dementsprechend geht es bis zum Schluß um die Bedeutung des Glaubens im Zueinander von Leben und Tod: „Ob die Theologie ihrer Aufgabe gerecht wird, pflegt man mit guten Gründen am Lebensbezug zu messen. Fällt statt dessen der Akzent auf den Todesbezug, so wird dadurch gegen den Trug Einspruch erhoben, als sei ‚Leben' ein unzweideutiges Kriterium" (612). – Im Rahmen des zweiten Teils sei besonders hervorgehoben die Studie über Johann Caspar Lavater (1741–1801) als Theologe: „Genie des Herzens unter dem Genius saeculi" (132–170) und eine kritische und kommentierte erstmalige Druckedition von „Johann Casper Lavaters Glaubensbekenntnis" (171–208); es handelt sich um einen Text, der in seiner Qualität an die mittelalterliche „Theologia deutsch" erinnert. – Den Aufsatz „Hermeneutik zwischen der Macht des Gotteswortes und seiner Entmachtung in der Moderne" (209–225) hatte E. am 1. 12. 1993 im Rahmen einer Ringvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen vor einer großen Zuhörerschaft vorgetragen.

E. unterstreicht immer wieder die Bedeutung von Luthers Theologie für heutige Fragestellungen. Von Luther her wird einem „geradezu erschreckend der Kontrast bewußt zu dem, was sich heute gängigerweise christlich nennt. Der Kontrast tritt daran zutage, daß zentrale Aussagen der Theologie Luthers heute nicht nur an die Peripherie gerückt sind, sondern sogar als verderblich empfunden werden wie die Radikalität des Sündenverständnisses (als finsterer Pessimismus), die Konzentration auf die Rechtfertigung allein aus Glauben (als Rückzug auf Innerlichkeit, Individualismus und Heilsegoismus), die sein ganzes Denken bestimmende Antithetik (als subjektiv bedingte Denkform) oder die Zwei-Reiche-Lehre (als ein Auseinanderreißen von Glaube und Moral). Solche Verwerfungsurteile stecken zwar voller Mißverständnisse. Sie verraten aber zugleich ein sicheres Gespür dafür, wie sehr sich unser spontanes Empfinden gegen eine so geartete Theologie sträubt" (237f.). Ein Symptom unzureichender Erfassung der Zusammenhänge ist für E. der heutige Umgang mit dem Begriff „billige Gnade": „Die darin zum Ausdruck kommende berechtigte Warnung wird als Aufruf verstanden, der Gnade im Nachhinein auch ein Tun folgen zu lassen, das den Täter etwas kostet. Luthers Satz: Lex macht den Herrn Christum teuer – ein genaues Pendant zum Stichwort ‚billige Gnade' –, meint hingegen, es bedürfe des Gesetzes in seiner anklagenden und tötenden Funktion, um den Durst, das Verlangen nach Christus und der Gnade zu wecken" (244). Es wäre nämlich „ein Wahn zu meinen, durch die Preisgabe des theologischen Brauchs des Gesetzes als eines tötenden, verdammenden Urteils sowie durch den Entschluß zu einem widerspruchsfreien Begriff Gottes als des selbstverständlich lieben und sanften könne man die Wirklichkeit ändern, die dem widerspricht, nicht nur in der Gotteserfahrung, sondern auch in der Erfahrung der Welt und nicht zuletzt in der Erfahrung mit sich selbst. [...] Eine solche Humanisierung Gottes droht den Menschen inhuman zu machen" (576f.). Es geht m. E. in diesen Hinweisen um die Einsicht, daß keine geschöpfliche Qualität (auch keine als bloß geschöpfliche Qualität verstandene sogenannte „übernatürliche Ausstattung") jemals ausreichen kann, die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott zu überbieten und Gemeinschaft mit Gott zu schenken. Wären wir auf unsere bloße Geschöpflichkeit als solche (im Unterschied zu dem „in Christus" unseres Geschaffenseins) angewiesen, abgesehen also von derjenigen Gnade, die in unserer Aufnahme in die innergöttliche Beziehung der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, so wäre das letzte Wort über die ganze Wirklichkeit, daß Gott im unzugänglichen Licht wohnt, und wir würden ihn nur als abwesend und damit seinen Zorn (vgl. Röm 1,18) erfahren. Ohne die Rede vom Zorn Gottes wird die Rede von Gottes Liebe verharmlost und verliert ihre erlösende Bedeutung. – Besonders hinzuweisen ist auch auf den eingangs erwähnten Vortrag des Verf. „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie" (377–419) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Uni-

versität Innsbruck. Bahnbrechend daran war, daß er die interkonfessionelle opinio communis infragestellte, wonach Fundamentaltheologie eine katholische Sache wäre. E. hält den Unterschied von katholisch und evangelisch selbst für einen Unterschied fundamentaltheologischer Art. Die Aufgabe der Fundamentaltheologie wurde evangelisch gewöhnlich unter dem Stichwort „Theologische Enzyklopädie" wahrgenommen. Fundament der Theologie kann „nichts anderes als das Überlieferungsgeschehen" sein, das „in umfassendem Sinn die Lebenswirklichkeit des Glaubens ist [...], so jedoch, daß die Theologie kritisch darüber zu wachen hat, daß in diesem Geschehen der Bezug auf den Grund des Glaubens gewahrt wird und dadurch der Glaube Glaube bleibt" (406). Zu behandeln ist in der Fundamentaltheologie sowohl die Beziehung des Glaubens zu seinem Grund in Jesus Christus wie auch „zu dem Menschen, in dem der Glaube sozusagen sich niederläßt und der dem Glauben die Möglichkeit und zugleich die Notwendigkeit dafür bietet, also gewissermaßen den Grund dafür abgibt, daß der Glaube zu schaffen bekommt" (407). Das Verstehen des Glaubens wird jedoch behindert durch die „tief in uns wurzelnde Neigung, die Dinge des Glaubens zunächst in separatem Zustand zu denken, um sie dann erst nachträglich, wie man sagt, zum Leben in Beziehung zu setzen" (409). Gegenüber der klassischen katholischen Fundamentaltheologie wendet E. ein, daß die in ihr übliche Unterscheidung zwischen Glaubwürdigkeit und dem Glauben selbst problematisch bleibe (415). Dem ist zuzustimmen, weil die christliche Botschaft keine andere Glaubenswürdigkeit hat, als in demjenigen Glauben angenommen zu werden, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist; dies darf nicht mit einer bloß weltanschaulichen Plausibilität verwechselt oder auch nur mit ihr parallelisiert werden. Nach E.s Konzept ist „in erster Linie die Fundamentaltheologie dafür zuständig, die ontologischen Implikationen der Theologie zu durchdenken" (508). Die klassische katholische Fundamentaltheologie wollte die positive Möglichkeit von Offenbarung mit Vernunftgründen beweisen. Hermeneutische Fundamentaltheologie betont demgegenüber, daß eine reale Relation Gottes auf die Welt nur trinitarisch und damit nur als Glaubensgeheimnis ausgesagt werden kann. Denn es ist völlig ausgeschlossen, daß die Welt konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf sie sei. Die christliche Botschaft ist nicht in dem Sinn „selbstverständlich", daß man sie aus eigenen Kräften von selber versteht, sondern nur in dem völlig anderen Sinn, daß sie sich angesichts ihrer Nichtselbstverständlichkeit für die natürliche Vernunft erst durch ihren Inhalt selber verständlich macht. – Viele der Aufsätze dieses Bandes verdienten eine weit ausführlichere Würdigung, als sie im Rahmen der kurzen Besprechungen dieser Zeitschrift möglich ist. P. Knauer S. J.

Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Józef Niewiadomski* und *Wolfgang Palaver* (Beiträge zur mimetischen Theorie 1). Thaur: Kulturverlag 1995. 264 S.

Weil Menschen einander in ihrem Streben nachahmen, entsteht Rivalität. Rivalität hat ihren eigentlichen Grund nicht darin, daß mehrere Menschen zufällig das gleiche Objekt begehren, sondern sie begehren das gleiche Objekt, weil sie einander nachahmen: Wovon ich sehe, daß ein anderer es erstrebt, das könnte auch für mich selbst lebensteigernd sein. Die dadurch entstehende Rivalität führt zur Gewalt aller gegen alle. Der Ausweg aus dieser gegenseitigen Gewalt besteht darin, daß (ebenfalls durch Nachahmung) die Gewalt aller gegen alle umschlägt in die Gewalt aller gegen einen. Die Menschen sind nur dann zur Versöhnung fähig, wenn diese auf Kosten eines Dritten geht. Aus diesem Sachverhalt will René Girard (Professor für Französische Literatur an der Stanford University/USA) die Kategorien des Sakralen und des Religiösen, alle Riten und alle Mythen, ja überhaupt die bestehenden menschlichen Gesellschaften und sogar die Hominisierung selbst erklären. Diese vorstehende *(sehr weitreichende!)* These wird in dem vorliegenden Buch in 13 Beiträgen variiert und durchgespielt. *J. Niewiadomski* und *W. Palaver* (Einleitung, 7–13) weisen darauf hin, daß die akademische Theologie mit dem Rücken zur Wand steht. Der einstmaligen Königin der Wissenschaft droht heute das Schicksal eines „Orchideenfaches". Ob die Theologie auch in Zukunft eine wichtige Rolle spielt, hängt davon ab, ob es ihr gelingt, gleichzeitig *zweierlei* zustande zu bringen: einerseits zum Dialog mit der säkularen Wissenschaft und der säkularen Öffentlichkeit

fähig zu sein und andererseits ihre genuine Verbundenheit mit der jüdisch-christlichen Offenbarung und der kirchlichen Tradition zu wahren. *R. Girard* (Mimetische Theorie und Theologie, 16–29) stellt zunächst noch einmal seine These dar und versucht, eine rationale Erklärung der archaischen Religionen zu geben. „Eine Gemeinschaft, die durch eine lange Krise geprüft wird, wird in der plötzlichen Ausstoßung des Sündenbocks ein Wunder sehen, an dessen Zustandekommen sie keineswegs beteiligt ist. Deswegen kann sie sich noch mehr ihrem Sündenbock zuwenden. Nachdem dieser die Unordnung und den Tod verbreitet hat, kann nun dieses außergewöhnliche Wesen, weil es selber tot ist, das Leben der Gemeinschaft neu herstellen. Seine Kräfte scheinen die menschliche Endlichkeit zu transzendieren und dies sowohl im Hinblick auf das gute, als auch das Böse. Die archaischen Götter sind nichts anderes als sakralisierte Sündenböcke" (22). In der christlichen Religion dagegen ist dies anders (vgl. 24f.). Jesus zeigt den Menschen den Weg, wie sie der Gewalt entkommen können. Er lädt sie ein, den mimetischen Rivalitäten ein Ende zu bereiten. Konfrontiert mit den Ansprüchen unserer Mitmenschen, sollen wir nicht mit Gegenforderungen reagieren, sondern mit Verzicht. Man soll dem potentiellen Rivalen das Streitobjekt lassen. *J. Niewiadomski* (Das Drama Jesu. Raymund Schwagers Kurzformel des Glaubens, 31–47) versucht, die Soteriologie Schwagers in fünf Punkten zusammenzufassen. 1. Jesus bietet den Menschen seine Botschaft vom Reich Gottes an. 2. Jesu Gegner lehnen diese Botschaft ab. 3. Jesus transformiert seine Botschaft vom Gericht: Die immanenten Folgen der Ablehnung erleiden nicht die Ablehnenden, sondern derjenige, der sich mit der Gottesherrschaft identifiziert hat. Nur auf diese Weise kann sich die Feindesliebe Gottes glaubhaft bewähren. 4. Jesu Transformation seiner Botschaft wird von seinem Vater dadurch bestätigt, daß er den Sohn von den Toten auferweckt. Diese Entscheidung für den Sohn ist aber nicht eine Entscheidung gegen dessen Gegner. Vielmehr ist die österliche Entscheidung des Vaters zugleich eine Entscheidung zugunsten der Widersacher des Sohnes. 5. Auf diese Weise entsteht eine neue Gemeinschaft, die nicht mehr durch den Sündenbockmechanismus strukturiert ist. Es ist eine Gemeinschaft, die in der geistgetragenen Erinnerung (memoria) an jenen gründet, der diesen Mechanismus in seinem eigenen Leben besiegt hat. *W. Sandler* (Befreiung der Begierde. Theologie zwischen René Girard und Karl Rahner, 49–67) versucht, R. Girard mit K. Rahner ins Gespräch zu bringen. Während Rahner auf der prinzipiell unverlierbaren menschlichen Freiheit als theologischer Grundvoraussetzung beharrt, beschreibt Girards Theorie auf eindringliche Weise die kollektiven Wechselwirkungen, in denen Menschen sich verfangen und so ihre Fähigkeit zu gutem und friedvollem Handeln einbüßen. Die Subjekthaftigkeit des Menschen und seine Transzendenz auf das Ganze des Seins und auf Gott (also die Grundthese von Rahner) findet sich aber auch bei Girard insofern, als Jesus Christus (und in ihm alle Menschen guten Willens) in einem reinen Begehren auf den gütigen Gott ausgerichtet sind. Auch *R. Siebenrock* (Theologie aus unmittelbarer Gotteserfahrung – oder von der gefährlichen Fassung der Sünde für die Theologie, 69–91) versucht, den Hintergrund der mimetischen Theorie Schwagers freizulegen. Erst in der theologisch-systematisch verschwiegenen Gotteserfahrung und unmittelbaren Christusbegegnung der Exerzitien findet sich das versteckte Herz der Theologie Schwagers. Ohne dieses degeneriert seine mimetische Theorie zum bloßen Mechanismus. Nach *S. Budzik* (Perversa imitatio dei. Zum Begriff der Erbsünde bei Augustinus und Schwager, 93–109) eignet sich die mimetische Theorie Girards besonders gut, um die Hauptanliegen der traditionellen Erbsündenlehre zu thematisieren. Denn diese Theorie zeigt, daß ein in der tiefen Vergangenheit liegendes Ereignis einen negativen Einfluß auf die Menschen aller Zeiten und auf alle gesellschaftlich-kulturellen Institutionen ausübt. In der Girardschen Anthropologie werden die Grundstrukturen der Hamartiologie von Augustinus angesprochen. *J. M. Kufulu* (Wer ist schuld am Tode Jesu? Antisemitismusangst im „Katechismus der Katholischen Kirche", 111–118) möchte die harten Aussagen des NT über die Juden und ihre Schuld am Tode Jesu durchaus nicht abschwächen, schließt aber in diese Schuld alle Völker der Erde ein. Es ist eine universale Koalition aller böswilligen Menschen, die Jesus ans Kreuz schlägt. Nach *J. G. Williams* (Das Matthäusevangelium. Girards Hermeneutik in der praktischen Anwendung, 119–140) ist die grundlegende Vision des Matthäus die des unschuldigen Opfers, das Krankheit und Tod auf sich nimmt und dessen Lehre und Tod den

Vorrang der Barmherzigkeit über das Opfer verkündet. Mimesis und Gewalt werden enthüllt und überwunden durch Jesus, der Gottes Liebe und Gewaltlosigkeit verkörpert. *R. G. Hamerton-Kelly* (Die Paulinische Theologie als politische Theologie. Ethnizität, Ideologie und der Messias, 141–160) geht davon aus, daß Religionen Wahrheitsansprüche erheben und so in einen Konflikt gegeneinander geraten. Insofern sind Religionen „politisch". Dies gilt auch für Paulus und seine Theologie. *W. Palaver* (Die mythische Politik der Gewalt und die biblische Botschaft der Gewaltlosigkeit. Eine politisch-theologische Auseinandersetzung mit der Problematik der Entscheidung, 161–177) möchte am Beispiel der Problematik der *Entscheidung* das politisch-theologische Erklärungspotential der mimetischen Theorie anschaulich machen. So begrenzt der Hohepriester Kajaphas (vgl. Joh 11,49f.) in seiner Entscheidung gegen Jesus die Gewalt durch Rückgriff auf einen Sündenbock. *G. Larcher* (Gewalt – Opfer – Stellvertretung. Ästhetisch-theologische Spiegelungen im zeitgenössischen Film, 179–198) geht den Themen der (mimetischen) Rivalität, der Zusammenrottung, der Ausstoßung, der Gewaltanwendung, des Opfers im zeitgenössischen Film (u. a. bei Bresson, Tarkowskij, Ferrara und Haneke) nach. *P. Tschuggnall* (Poetische Inspiration. Komparatistische Improvisation über eine ästhetische Spiegelung, 199–214) versucht Ähnliches für die Literatur und die Musik. So läßt sich die Sündenbocktheorie bei Mozarts „Don Giovanni" nachweisen. Nach dem endgültigen Untergang des Protagonisten, den die Feuersbrunst der Hölle verschlingt, sind alle, die im Dunstkreis Don Giovannis gefangen waren, wieder einig und versöhnt. In einem letzten Beitrag (Die Rolle von „Sündenböcken" in den Verschwörungstheorien, 215–232) weist *H. Reinalter* darauf hin, daß in zahlreichen literarischen Werken und popularwissenschaftlichen Büchern die Meinung vertreten wird, daß geheime Gesellschaften Weltpolitik machen würden. Im Nazi-Deutschland galten die Juden als Sündenböcke, für die Französische Revolution und ihre Folgen wurden meist die Freimaurer verantwortlich gemacht. – Eine Bibliographie Raymund Schwagers (233–256, erstellt von *D. Regensburger),* ein Autorenverzeichnis (257) und ein Personenregister (259–264) schließen dieses schöne und wertvolle Buch ab. Ich habe viel daraus gelernt.

R. Sebott S. J.

Ganoczy, Alexandre, Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie. Mainz: Grünewald 1995. 238 S.

In diesem Buch unternimmt der Verf. den Versuch, „eine relativ neue, heute unter Fachleuten und in den Medien vieldiskutierte naturwissenschaftliche Theorie von der Warte des spezifisch christlichen Schöpfungsglaubens aus zu bedenken" (9). Immer wieder wird im Laufe dieses Buches betont, daß es sich um einen Essay handelt, was im Textzusammenhang als ein Entwurf, eben als ein Versuch anzusehen ist. Dies ist vom Rezensenten zu bedenken. Denn es ist in der Tat ein Wagnis, eine naturwissenschaftliche Theorie in den Schöpfungsglauben einzubeziehen. Andererseits hat sich die Theologie eher von naturwissenschaftlichen Theorien entfernt. Insofern ist dieser Versuch schon als solcher etwas Positives. Inhaltlich wird das Problem in vier Kapiteln angegangen. Kap. I (15–32) „Mythologisches und philosophisches Chaos-Denken" geht der Verwendung des Begriffs des Chaos in der griechischen und römischen Mythologie und anderen Schöpfungsmythen nach bis zum Babylonischen Schöpfungslied Enuma elisch. Darin finden sich schon Gegenüberstellungen zwischen Chaos und Ordnung. Aber auch bei den Philosophen (Anaxagoras, Plato und Aristoteles) sind Überlegungen über das Chaos anzutreffen. Kap. II (33–93) „Zur Genese und Entwicklung naturwissenschaftlicher Chaostheorien" befaßt sich mit dem Ursprung und der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Fragestellung dieser Theorien. Dabei ist wichtig anzumerken, daß sie nicht etwa aus der Quantenmechanik Bohrs und Heisenbergs ihren Ausgangspunkt nahmen, sondern aus der klassischen Physik, um die großräumigen Ordnungsstrukturen im Weltall (Verteilung der Galaxien- und Galaxienhaufen im Kosmos) naturwissenschaftlich zu erklären. Es handelt sich dabei um ein vernetztes Ursache-Wirkungsverhältnis, wobei die Verteilung oft Zufallscharakter hat, andererseits aber wieder durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, also ein deterministisches Chaos vorliegt. Im folgenden werden Aspekte moderner Chaosforschung dargestellt, so das Paradigma der

schwachen Kausalität nach Maxwell, das die großen Wirkungsmöglichkeiten kleiner Ursachen aufdeckt. Damit sind einschlußweise die sensitiven Abhängigkeiten eines Systems von den Anfangsbedingungen genannt, so von den Dichteschwankungen der Quanten zu Beginn des Universums. Auch der Ansatz Poincarés ist zu bedenken, nämlich daß bei Drei- und Mehrkörperbeziehungen eine einfache Zweierbeziehung auf eine höhere Komplexität überschritten wird. In diesem Zusammenhang wird auch der Lorenz'sche Schmetterlingseffekt behandelt und wie Chaos zur Ordnung durch einen Attraktor gebracht wird. Smales „Blätterteig-Geometrie" hat erneut deutlich gemacht, daß exakte Vorhersagen bei nichtlinearen Systemen unmöglich sind. Auch Mandelbrots fraktale Geometrie zeigt den Zusammenhang von Chaos und Ordnung in sehr anschaulicher Weise auf. Prigogine hat in seinem Buch „Vom Sein zum Werden" das Problem der Zeitunumkehrbarkeit ausführlich diskutiert, wodurch „wichtige Prämissen für eine Zeitphilosophie und auch für eine Theologie der Geschichte" geliefert wurden. Das natürliche Driften in der evolutionären Erkenntnislehre erscheint dem Verf. als bedenkenswertes Konstrukt der Onto- und Phylogenese. Luhmann hat diesen biologischen Ansatz dann soziologisch weitergeführt. Auf dem Hintergrund dieser naturwissenschaftlichen Ansätze, Chaos und Ordnung in genetische Beziehungen zu bringen, versucht der Verf., ausgehend von der Analogie alles Seienden und zusammen mit Assoziationen und Intuitionen, theologische Entsprechungen zu Aspekten moderner Chaostheorien ausfindig zu machen. Dabei wird betont, „daß ein Essay vieles versuchsweise aussprechen darf" (93). Das Kap. III (94–131) „Chaos-Analogien in der Bibel" sucht nun Anklänge an diese naturwissenschaftlichen Theorien in der Wortoffenbarung des AT und NT aufzuspüren. Dabei kann offensichtlich gesagt werden, daß Gott eine werdende Welt schafft, die nicht im dualistischen, sondern im dynamischen Werdezusammenhang steht. Gott ist der Schöpfer, Erlöser und Vollender. Besonders in der Urgeschichte (Gen 1 und 2) ist ein Verhältnis von Chaos und Ordnung anzutreffen. Die Welterschaffung ist auch ein Ordnung schaffendes Tun Gottes, das sich durch die ganze Geschichte erstreckt. Diese Geschichte erfährt immer wieder Verneinungen durch Sünde und Schuld der Menschen. In Israels Geschichte und in seiner Beziehung zu Gott sieht der Verf. ebenfalls Analogien von Chaos, Ordnung und Selbstorganisation. Dabei werden auch immer bestehende Ordnungen umgestoßen und es entstehen neue Systeme. Eine besondere Rolle spielt in diesem beständigen Wandel der Geist Gottes (ruach) und die Weisheit (chokma) Gottes. „Das Neue Testament zentriert den Schöpfungsgedanken ... auf das, was die moderne Theologie ‚Christusereignis' nennt" (118). In Jesu Geschichte zeigt sich nach dem Verf. das Chaos, die Unordnung darin, daß er selbst mit bestehenden Ordnungen bricht, ja selbst in das Chaos des Todes hineingerät, aus dem er aber durch die Kraft Gottes auferweckt wird, so daß er der Urheber und Erstling der neuen Schöpfung wird. Diese biblischen Grundlinien und Analogien zur Chaostheorie werden im Kap. IV „Chaos und Ordnung in der Sicht theologischer Systematik" (132–232), dem ausführlichsten Teil dieses Buches systematisch geordnet. Als Theologen unserer Zeit, die sich überhaupt mit dem Thema Chaos befaßt haben, werden K. Barth (Chaos als das dämonisierte Nichtige), J. Moltmann (Chaos als kreatives Entwicklungsmoment) und W. Pannenberg (nach dem „Geschehenskontingenz" und Chaos Faktoren der Natur- und Heilsgeschichte sind) behandelt. Gott erweist sich als Schöpfer einer komplexen Welt (150–187), wobei sich sowohl in der Entstehungsfrage zu Anfang der Welt als auch in der fortgesetzten Schöpfung (creatio continua) Verhaltenszüge des Schöpfers offenbaren. Es ist eine Urheberschaft durch das Wort und nicht durch irgendwelche mühevollen Anstrengungen. Bei all dem bleibt eine eigentümliche Spannung zwischen Weltimmanenz und Welttranszendenz Gottes. Ganoczy sieht eine vierfache Korrelation von Kosmologie, Anthropologie und Theologie: Es besteht eine Beziehung zwischen Wagnischaos und Glaube, zwischen Leidenschaos und Erlösung, zwischen Todeschaos und Auferstehung und zwischen bösem Chaos und Gnade. Auch die Kirche befindet sich in einem ständigen Transitus von Chaos auf Ordnung hin. Die Kirche ist ein offenes System, das noch nicht seine vollendete Gestalt weder im Glaubensbekenntnis noch auch in seiner Einheit gefunden hat. Auch wenn grundsätzlich das Wagnis, moderne naturwissenschaftliche Chaostheorien in die Schöpfungstheologie zu integrieren, als positiv anerkannt werden muß, so erscheinen dem Naturwissenschaftler

die Analogien doch leider zu oft als ziemlich gekünstelt. Außerdem haben nicht wenige Vertreter, exemplarisch sei E. Jantsch genannt, Chaos- und Selbstorganistionstheorien entwickelt und sie mit nicht-naturwissenschaftlichem Gedankengut angereichert, die den Anspruch erheben, Erklärung für alles zu liefern, ohne zu bedenken, daß es nur naturwissenschaftliche Theorien sind. R. Koltermann S. J.

Sattler, Dorothea, *Gelebte Buße.* Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. Mainz: Grünewald 1992. 453 S.

Es handelt sich um eine Dissertation zur Erlangung des Doktorats an der Universität Mainz. Ihr Thema ist ein Detailproblem des ökumenischen Gesprächs, in dem sich jedoch Grundsätzliches spiegelt. Im 16. Jahrhundert wurde es intensiv erörtert, vor allem im Umfeld des Reichstags von Augsburg (1530). Aber diese Diskussionen hatten eine lange Vor- und eine lange Nachgeschichte. Es geht dabei um die Sachfrage, welche Stellung und welche Bedeutung menschliches Handeln hat, wo Gott am Menschen handelt. Dies tut er unter anderem in bestimmter Weise in dem, was man gewöhnlich das Sakrament der Buße nennt. Auf dem Hintergrund unterschiedlicher Auffassung vom rechtfertigenden Handeln Gottes am sündigen Menschen antworteten die katholischen Theologen auf die Frage nach der Stellung und der Bedeutung des menschlichens Handelns im sakramentalen Bußvollzug anders als die evangelischen Theologen. Die katholischen Theologen hielten (und halten) die „Genugtuung" für einen konstitutiven Teil des Bußsakraments, die evangelischen Theologen wiesen (weisen) diese Auffassung zurück. Schon in den Diskussionen im Umfeld des Augsburger Reichtstags kam Bewegung in die Gesprächslage. Auch wenn es nicht zum vollen Konsens kam, zeigten sich doch eine Reihe von gemeinsamen Auffassungen, z. B. daß die menschliche Genugtuung so verstanden werden muß, daß sie die durch Jesus Christus erwirkte Erlösungsgnade nicht überflüssig macht. Die Verfasserin unternimmt in ihrer Dissertation den Versuch, im Rahmen der katholischen Theologie und ihrer Lehrtradition ein Verständnis von „satisfactio" zu entwickeln, das aus dem Hören auf evangelische Einsprüche und Denkmöglichkeiten stammt und für die evangelische Theologie weitgehend annehmbar sein könnte. Dabei greift sie vor allem auf die neueren diesbezüglichen Überlegungen von Karl Rahner zurück, der transzendental-philosophisch und -theologisch den Begriff der „konnaturalen Sündenfolgen" entwickelt hat. Dieser Begriff soll den Sinn dessen, was man bislang als „Sündenstrafe" bezeichnete, erschließen. „Genugtuung" hätte dann die Bedeutung des Ertragens und Überwindens dieser Sündenfolgen. Die Verfasserin geht davon aus, daß auf diese Weise sowohl der katholischen Lehrtradition als auch der entsprechenden aus der Rechtfertigungslehre stammenden evangelischen Lehrkonzeption weitgehend Genüge getan wäre. Sie hat diesen Grundgedanken ihrer Dissertation in äußerst umfangreiche theologiegeschichtliche und biblische Untersuchungen eingebettet. Von daher handelt es sich bei dieser Arbeit in Wirklichkeit um mehr als eine Aufhellung des Begriffs „satisfactio" in ökumenischer Hinsicht. Wir haben es nahezu mit einer Gesamtdarstellung der Geschichte der christlichen Bußtheologie zu tun.

Wird die evangelische Theologie das von der Verfasserin vorgelegte Konzept annehmen können? Vermutlich wird sie es dankbar begrüßen und als einen weiteren Schritt auf dem Wege der Überwindung traditioneller Lehrdifferenzen verstehen. Es werden freilich auch einige Vorbehalte zutagetreten. Die evangelische Theologie hat mit dem philosophisch-theologischen Ansatz Karl Rahners ihre spezifischen Schwierigkeiten, die sich auch in diesem Fall melden werden. Unabhängig davon ist damit zu rechnen, daß einige Implikationen auch des vorliegenden Vorschlags – z. B. die Sakramentalität des kirchlichen Bußvollzugs, der kirchliche Charakter von Sünde und Vergebung – evangelischerseits nicht leicht angenommen werden können. Auf diese Probleme weist die Verfasserin am Schluß ihrer Arbeit selbst hin. – Blickt man auf das Ganze dieser Dissertation, so fällt einiges auf: die Verfasserin denkt und schreibt aus einem starken ökumenischen Engagement heraus; sie hat eine beeindruckende Fülle von biblischen und vor allem theologiegeschichtlichen Erkenntnissen verarbeitet; sie verfügt über verläßliche Kenntnisse in den vielen von ihr bearbeiteten Bereichen; sie verbindet in guter Weise ihre Bindung an die katholische Theologie und ihre Tradition mit dem Betreten von

Neuland; sie denkt und schreibt klar und in diesem Sinn wohltuend einfach, doch tut dies der Differenziertheit ihrer Untersuchungen keinerlei Abbruch.

Die Arbeit ist mustergültig präsentiert. Eine Korrektur wäre notwendig: S. 51 bezeichnet die Verfasserin den schwedischen Patrologen Gösta Hallonsten, auf den sie sich bei ihrer Rekonstruktion der Aussagen Tertullians zum Begriff „satisfactio" stützt, als evangelischen Theologen. Er ist aber katholischer Theologe (und ist sogar Mitglied der päpstlichen Theologenkommission). W. Löser S. J.

Sattler, Dorothea, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre.* Bedeutung und Grenzen. Freiburg: Herder 1997. 561 S.

Im Jahre 1996 hat der Fachbereich Katholische Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz eine umfangreiche Studie von Frau Dr. Sattler als Habilitationsschrift angenommen. Sie ist in diesem Jahre (1997) unter dem Titel „Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen" in Buchform erschienen (Freiburg: Herder 1997, 561 S.). Die Verfasserin geht von der Tatsache aus, daß die ganze christliche Theologie unter einem soteriologischen Vorzeichen zu entfalten ist. Was immer von Gott und von Gottes Handeln in der Welt und für die Menschen zu sagen ist, hat einen wesentlichen Bezug zum Heil und zur Heilung des Menschen. Dieser Sachverhalt ergibt sich aus den Zeugnissen der Heiligen Schrift, und er findet zunehmend Beachtung in der neueren Theologie. Dies schließt nicht aus, daß die Theologen aller Epochen ein Bewußtsein davon hatten. Freilich behandelten sie die Soteriologie bisweilen als ein Teilthema der Theologie, das folglich nicht in allen ihren Bereichen gleichermaßen zum Zuge kam. Wo es um das Heil und die Heilung des Menschen geht, ist ein Lebensbezug und eine Erfahrungsnähe der soteriologischen Aussagen unentbehrlich. So ist es verständlich, daß die Theologen immer versuchten, das göttliche Heilsangebot auch sprachlich treffend zu vermitteln. Ein soteriologischer Leitbegriff aus der jüngsten Vergangenheit hieß Freiheit/Befreiung. Eine ganze „Befreiungstheologie" wurde entwikkelt. Es mag sein, daß deren Möglichkeiten inzwischen durchgespielt sind. Die Verfasserin geht von der Vermutung aus, daß ein neuer alles sammelnder Begriff nun nach vorn drängt und sich auch schon an vielen Stellen ausmachen läßt: „Beziehung". Menschen leiden Not, wenn ihre „Beziehungen" zueinander oder auch zu Gott unterbrochen oder gestört sind. Umgekehrt erleben die Menschen geglückte oder geheilte „Beziehungen" als Geschenk, als Gnade. In ihnen leben sie auf. – Hier knüpft die Verfasserin an. Sie unternimmt eine erste, gleichwohl sehr ausführliche Bestandsaufnahme. Sie hat ungezählte Bücher und Aufsätze von Theologen unserer Zeit daraufhin überprüft, ob und wie sie ihre Vorstellungen zur Soteriologie zur Sprache bringen und ob dabei der Begriff (oder auch nur die Sache) „Beziehung" von Bedeutung ist. (Das Literaturverzeichnis umfaßt 60 Seiten!). Dies ist erstaunlich häufig der Fall, selbst wenn die Verfasser der überprüften Texte nicht immer ausdrücklich und programmatisch auf das Relationale zu sprechen kommen. Die Verfasserin ist bei ihrer Studie von nachvollziehbaren Interessen bestimmt: sie weiß, daß in der heutigen Gesellschaft Menschen immer häufiger darunter leiden, daß sie in schwierigen Beziehungskontexten vorkommen und daß sie dadurch auch persönlich in Mitleidenschaft gezogen sind. Sie hoffen auf eine Vertiefung oder Neubegründung von guten „Beziehungen". Gelingt es, daß sie sich ergeben, so erfahren sie dies als „Heil".

Die Verfasserin legt ihre Überlegungen in fünf Teilen vor. Im Teil A – „Horizont. Soteriologie heute" (29–86) – gibt sie einen Überblick über die Entwicklungen, die in der gegenwärtigen Theologie zu einer Profilierung der soteriologischen Dimension führen. Dabei weist sie auch auf Defizite hin, die sie in früheren Konzepten wahrgenommen hat, z. B. die mangelnde Aufmerksamkeit auf die soteriologische Bedeutung des Lebens Jesu (im Unterschied zu seiner Menschwerdung und seinem Kreuzestod) oder auch die weitgehend noch fehlende Auswertung der Pneumatologie für die Soteriologie. Der Teil B – „Einblicke. Relationale Begriffe in vorliegenden soteriologischen Konzepten" (87–170) – macht auf die Möglichkeiten aufmerksam, die unterschiedlichsten Argumente und Motive in soteriologischen Entwürfen auf ihre relationalen Gehalte hin verstehbar werden zu lassen. Hier kommen auch Erörterungen zur Grundlegung der

Pastoralpsychologie zur Sprache; denn in ihr herrscht bekanntlich ein großes Interesse an den „Beziehungen", die es unter Menschen gibt. In diesem Teil wird auch deutlich, daß die Erfahrungsnähe ein Anliegen ist, das die Kategorie „Beziehung" in soteriologischen Entwürfen an Bedeutung hat zunehmen lassen. Im Teil C – „Orientierung. Reflexionen über ‚Beziehung(en)' in nichttheologischen Wissenschaften" (171–329) – geht es um Erkenntnisse, die vorwiegend im Bereich der psychologischen Wissenschaften, sofern sie in therapeutischer Ausrichtung entwickelt wurden, gewonnen wurden. Es ist unverkennbar, daß gerade in ihnen die „Beziehungen", in denen Menschen leben, sorgfältig beachtet werden. Hier wird aber auch deutlich, daß der Begriff „Beziehung" noch recht offen ist: er kann ebenso gute wie ungute „Beziehungen" meinen. Im übrigen war vor allem die Philosophie, die man den „dialogischen Personalismus" nennt und gewöhnlich mit den Namen Buber, Rosenzweig, Ebner u. a. verbindet, beim Durchdenken dessen, was die „Beziehungen" des Menschen ausmacht, fruchtbar. Im Teil D – „Tiefenschärfung. Biblische Bilder für Gottes erlösende „Beziehungssuche" (339–426) – wirft die Verfasserin einen Blick zurück in das Alte und das Neue Testament. Dabei zeigt sich in aller Deutlichkeit: der Gott der Bibel ist durch seine „Beziehungswilligkeit" gekennzeichnet. Er nimmt immer wieder zum Menschen und zu seinem Volk „Beziehungen" auf. Diese gewähren dem Menschen und dem Volk Heil. Drei bekannte biblische Kategorien werden näher beleuchtet: Bund, Wohnung, Weg. Bei ihrer Entfaltung im Alten und Neuen Bund tritt konkret hervor, daß und wie Gott in heilsamer „Beziehung" zum Menschen lebt. Der Teil E bietet den Ertrag der Studie für eine künftige Soteriologie: „Gesamtbild. Aussagekraft und Grenzen einer relational denkenden Soteriologie" (427–486). Bevor die Verfasserin ihn darlegt, blickt sie zunächt noch in drei andere Bereiche der dogmatischen Theologie, in denen sich das relationale Denken zunehmend Geltung verschafft hat: die Eucharistielehre, die Eschatologie und die Trinitätslehre. Er liegt darin, daß vertieft deutlich geworden ist, daß einerseits das Heilshandeln Gottes der Schöpfung und den Menschen gegenüber in solchen Begriffen und Bildern am besten ausgesagt werden kann, die eine „Beziehung" implizieren, und daß andererseits das von Menschen erfahrene oder ersehnte Heil häufig die Konturen geglückter „Beziehungen" zeigt.

Es fällt auf, daß die Verfasserin mehrfach auch darauf hinweist, daß die Kategorie „Beziehung", zum Zuge gebracht im Bereich der Soteriologie, auch ihre Grenzen hat. Sie bestehen zum einen darin, daß „Beziehung" eine recht formale ontologische Kategorie ist und eine Erfahrungsdimension erst dadurch erhält, daß sie sich konkretisiert, und zum anderen, daß „Beziehung" gar nicht immer nur als heilvolle, sondern oft genug auch als unheilvolle „Beziehung" erlebt wird. Das bedeutet aber: die Kategorie „Beziehung" bedarf zur Beschreibung von Wirklichkeit immer einer sie ergänzenden Konkretisierung. Wo diese gegeben ist, tauchen dann oft genug wieder die Begriffe und Bilder auf, die auch sonst bereits in der Soteriologie Verwendung fanden. So stellt sich bezüglich des Ertrages der Studie dann doch Ernüchterung, ja Enttäuschung ein. Die Studie erweist sich im Rückblick als ein sowohl aufwendiger als auch vorzüglich durchgeführter Test, dessen Ergebnis allerdings insofern karg bleibt, als aus ihr für künftige Entwürfe zur Soteriologie starke Impulse wohl nicht ausgehen können. Aus Andeutungen, die sich in der Arbeit verstreut finden, darf die Vermutung abgeleitet werden, daß die Verfasserin selbst diesem Urteil wohl zustimmen würde. So bleibt ihr Verdienst letztlich vor allem die Sichtung und Ordnung der in der theologischen, philosophischen und psychologischen Literatur vorliegenden Ausführungen oder auch nur Andeutungen zur Kategorie „Beziehung".

Die Arbeit ist sehr klar gegliedert, die Sprache genau und unverbraucht. Sie stellt einen Beweis dafür dar, daß auch systematische Abhandlungen zur Theologie ohne den fremdwörterüberladenen Fachjargon auskommen können. Zusammenfassungen und Ausblicke erleichtern es dem Leser, sich auf den Rhythmus des Gedankenflusses einzulassen.

W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Schmitz, Philipp, *Fortschritt ohne Grenzen?* Christliche Ethik und technische Allmacht (Quaestiones disputatae 164). Freiburg i.Br.: Herder 1997. 256 S.

Bestimmt allein der Fortschritt der Technik die Regeln, nach denen der Mensch gesteuert und die Natur bis zur Unkenntlichkeit manipuliert werden darf? Die rasante Entwicklung der Informationstechnik, die lebensbedrohlichen Risiken der Energietechnik und die unabwägbaren Folgen der Gentechnik erwecken in vielen Menschen ein Schreckensbild. Darauf versucht der bekannte Moraltheologe Philipp Schmitz (früher in St. Georgen/Frankfurt a. M., jetzt an der Gregoriana/Rom) einzugehen. Das vorliegende Buch hat sechs Teile. Im ersten (Die ethischen Grenzen, 17–46) weist S. darauf hin, daß Technikdebatten keine technischen Debatten sind. Zuständig sind vielmehr Philosophen und Theologen, also Wissenschaftler, die die Frage nach dem Ganzen stellen. Sie können und müssen das für den Menschen Gültige von dem für den Menschen Ungültigen scheiden. Sie müssen Normierungsfragen beantworten. Wo die Arbeit dieser Geisteswissenschaftler unterbleibt, wird Technik zum bloßen Komplex manipulierbarer Phänomene. Philosoph und Theologe müssen in erster Linie dafür Sorge tragen, daß die Technik nicht zur Kultur und darin besonders zu deren Menschen- und Gottesbild in einen Widerpruch gerät. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Die ethisch-technischen Entscheidungen, 47–67) geht es vor allem um die Frage, *wie* die Abstimmung von Technik und Kultur erfolgt. Die Antwort: Durch die Entscheidung vieler Menschen werden Technik und Kultur harmonisiert. Diese Entscheidungen gehen aus kollektiven und kulturellen Dispositionen hervor. Ein Beispiel (vgl. 67): Der enorme wirtschaftliche Aufstieg der Industrieländer ist durch einen hohen Energieaufwand (nicht selten durch das billige Erdöl) zustandegekommen, der auf Kosten anderer (jetzt lebender) Menschen und der künftigen Generationen verbraucht wurde. Konsequenz: Die Bewohner der reichen Industrieländer müssen mit viel weniger Energie und Rohstoffen auskommen, als sie bisher in Anspruch genommen haben. Im dritten Teil (Das ethische Motivationsgefüge, 68–104) geht es um Orientierungen, Gefühle, Wertungen und subjektive Dispositionen derjenigen, die eine Entscheidung treffen müssen. Zu diesem Motivationsgefüge gehört auch die Religion. Wenn jemand sich von dem Gedanken bewegen läßt, Gott habe den Anstoß zur Welt gegeben und halte sie weiterhin in Händen, sieht er auch die Technik (eine Schöpfung Gottes) mit anderen Augen. Bisweilen wird der Gläubige sich fragen: Hat sich der Mensch vielleicht in der Technik gegen den Plan Gottes durchgesetzt? – Was ist der Sinn der Technik? Darauf gibt der vierte Teil (Das ethische Ziel, 105–139) eine Antwort. Seit der Antike bestimmt man dieses Ziel mit Hilfe des Begriffes „Natur". Natur ist Sachgrund, normative Vorstellung, Basis und Garant der Sittlichkeit. Kein Handeln darf die Natur auf die Dauer und im ganzen in Frage stellen; kein Handeln darf die Natur zunichte machen. Der Inhalt des fünften Teils (Welt der Technik – Welt des Menschen, 149–164) sei durch ein (längeres) Zitat wiedergegeben: „Jede Zeit muß nicht nur die Technosphäre entwickeln, die sie abstrakt-theoretisch verantworten kann. Unter großen Anstrengungen muß sie diese ebenso an die Welt des Menschen anpassen. Der Planet, auf dem wir wohnen, starrt von Schmutz, Unrat, Abfall. Seine verdreckten Flüsse spiegeln nicht mehr die Schönheit des Lebens und das Bild des Menschen ... Die Elemente – Wasser, Luft, Böden, Klima – gehorchen nicht mehr den großen Lebenszyklen, und sie sind darum eher Vorbild für einen immer einförmigeren Lebensstil und immer begrenztere Lebensentwürfe von Menschen. Die Erde ist hoffnungslos übervölkert; sie bietet der nach Milliarden zählenden Weltbevölkerung nur mehr unzureichende Nahrung und ungenügenden Lebensraum. Der Planet, auf dem wir leben, hat aufgehört, Heimat zu sein. Damit aber hat auch die Technosphäre ihr Maß verloren. Es ist Zeit, der Welt des Menschen neue Beachtung zu schenken" (158 f.). Im sechsten und letzten Teil der vorliegenden Arbeit (Ethik einzelner Techniken, 165–240) geht der Autor auf die Gentechnik, die Reproduktionsmedizin, die Kernenergie und die Informations- und Kommunikationstechniken im einzelnen ein. S. macht unmißverständlich deutlich, daß das Phänomen „Technik" eine ethische Auseinandersetzung erzwingt, wenn es bewältigt werden soll. Ein Literaturverzeichnis (241–256)

schließt diese schöne Arbeit ab. Ich habe sie mit viel Gewinn gelesen. Besonders beeindruckend ist die Literaturkenntnis des Autors und der Materialreichtum des Buches.

R. Sebott S. J.

Robra, martin, *Ökumenische Sozialethik.* Mit einer Einführung von *Konrad Raiser.* Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994. 255 S.

Die sozialethischen Ansätze in der ökumenischen Bewegung haben in den Jahren 1948–1990, also in dem Zeitraum, der durch die Gründung und die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Amsterdam und die Weltkonvokation des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul markiert ist, dramatische und grundlegende Veränderungen erfahren. Diese Entwicklung rekonstruiert Verf. mit Hilfe zweier theoretischer Konzepte, nämlich des Paradigmenwechsels von Thomas S. Kuhn und der Theorie kommunikativen Handelns bzw. der Diskursethik von Jürgen Habermas.

In einem ersten Kapitel veranschaulicht er eindrucksvoll den Ortswechsel der ökumenischen Bewegung, indem er exemplarisch drei Stimmen unterdrückter Völker und Personengruppen zu Wort kommen läßt. Im zweiten Kapitel, einer Art Eröffnungsbilanz, rechtfertigt er seine Vorgehensweise, die von Konrad Raiser formulierte These vom „Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung" und die Theorie des kommunikativen Handelns sowie die Diskursethik von Habermas einschließlich einiger „Überlagerungen" (39) aufeinander zu beziehen. In den folgenden vier Kapiteln werden die Entwicklungslinien der sozialethischen Reflexion in der ökumenischen Bewegung präzise und differenziert nachgezeichnet und gleichzeitig theoretisch rekonstruiert. Der Weg führt von einer Ethik, die das handelnde Subjekt in den Mittelpunkt stellt und vorwiegend christologisch argumentiert, zu einer lebens-zentrierten Ethik für Mensch und Mitwelt, die von der trinitarisch begründeten Beziehungswirklichkeit des Lebens ausgeht" (172). Im Ausgangspunkt stehen ein christologisches Bekenntnis, die Vorstellung einer Kirche in der einen Welt, sowie der Einsatz für soziale Gerechtigkeit als eschatologisches Zeichen. Der Endpunkt ist durch ein trinitarisches, insbesondere pneumatisches Bekenntnis, durch die Vorstellung einer pluralen Kirche im Kontext des Lebens von Menschen und natürlicher Mitwelt sowie der Erde als gemeinsamem Haus Gottes gekennzeichnet. Dazwischen liegen konflikthaltige Lernschritte, die mit den sozialethischen Leitbildern der „Verantwortlichen Gesellschaft" (79), eines pragmatischen Realismus, der Option für die Armen bei den Befreiungstheologen, der „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft" (115), einer ökonomischen und politischen Machtkritik und schließlich des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung umschrieben werden. – An die „Zwischenbilanz" des siebten Kapitels werden Folgerungen für die Wirtschaftsethik, nämlich der Weg zu einer politischen Ökonomie und Anmerkungen zum wirtschaftsethischen Diskurs im deutschsprachigen Raum angefügt.

Die entwicklungslogische Rekonstruktion der sozial- (und wirtschaftsethischen) Reflexion in der ökumenischen Bewegung halte ich für sehr erhellend und äußerst kreativ. Sie ist auch gerechtfertigt, denn die beobachtbaren ökumenischen und theoretischen Auseinandersetzungen lassen sich durch das Kuhnsche Modell des Paradigmenwechsels wie auch durch die Diskursethik von Habermas transparent abbilden. Nur stellenweise erscheinen die geschichtlichen Entwicklungslinien und die sozialethischen Kontroversen von der gewählten Metaebene überfrachtet, beispielsweise wenn das Bemühen deutschsprachiger Wirtschaftsethiker, den garstigen Graben zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik zu überbrücken, in die Entwicklungslogik des Paradigmenwechsels gepreßt wird (219–223), oder wenn die Grenzen einer universalistischen Diskursethik nur durch Überlagerungen, die jenseits einer solchen Diskursethik ihren Ursprungsort haben, durchbrochen werden können (39–62). Störend wirken die zahlreichen Druckfehler, während die fehlerhafte Reihung der Trias („Frieden, Gerechtigkeit ...") an prominenter Stelle (172) irritiert.

Fr. Hengsbach S. J.

Gerosa, Libero, *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam.* Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen. Paderborn: Bonifatius 1995. 429 S.

Schon mit seiner Doktorarbeit (La Scomunica è una pena? Fribourg 1984) hat sich L. Gerosa einen Ruf als Kenner des kirchlichen Strafrechts erworben. Inzwischen gilt er (neben Aznar Gil, Borras, De Paolis und Green) als einer der besten Experten in dieser Materie. Dies beweist auch wieder das vorliegende Buch, das ziemlich nahtlos an die Doktorarbeit anschließt und deren Gedankengut auf weite Strecken nun auch auf deutsch wiedergibt.

Lange Zeit vor dem Zweiten Vatikanum waren große Teile des im CIC von 1917 kodifizierten Strafrechts zumindest auf pastoraler Ebene toter Buchstabe. In der Theorie wurde jedoch weiter über die theologische Grundlegung und Bedeutung der Anwendung kanonischer Strafen diskutiert. Vom pastoralen wie vom theoretischen Standpunkt aus ist es mehr als legitim zu fragen, ob das 6. Buch des neuen Kirchenrechts (von 1983), „De sanctionibus in Ecclesia", wirklich auf effiziente Weise angewandt werden kann und ob alle Gläubigen den dortigen Normen in ihrem Glauben zustimmen können. Das Kriterium für das Maß an Anwendbarkeit der dort vorgesehenen kanonischen Sanktionen ist die Frage, ob diese so transparent wie möglich die Besonderheit der kirchlichen Rechtsordnung zum Ausdruck zu bringen vermögen, die aus der Dynamik der Gnade hervorgeht und deren Sinn folglich nur aus dem Glauben zu erkennen ist. Das vorliegende Buch will beweisen, daß das gesamte System kanonischer Sanktionen weder als ein Strafrecht im eigentlichen Sinn des Wortes noch als eine reine Disziplinarordnung betrachtet werden kann; vielmehr ist es ein disziplinarisch-pastorales System der Buße. G. gibt in der Einleitung sowohl das Ziel als auch den Weg (der Weg führt über die „excommunicatio" zur „communio") seiner Arbeit an: „Ausgehend von der Exkommunikation als Urtyp aller kanonischen Sanktionen versucht die vorliegende Monographie, die kanonistische Reflexion über die kirchlichen Sanktionen weiterzuentwickeln, und zwar sowohl auf der theoretischen Ebene als auch im Hinblick auf mögliche Reformen und Ergänzungen der heute geltenden Normen des Codex" (18). Es soll damit ein Beitrag geleistet werden, daß künftig auch die kanonischen Sanktionen mehr im Dienst der Verwirklichung und des Schutzes der kirchlichen „communio" stehen, die (wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt) nicht nur ein vages Gefühl, sondern eine organische Realität ist.

Das vorliegende Buch hat zwei Teile. Der erste („Excommunicatio" und „Communio Ecclesiae". Zur theologischen Grundlegung der kanonischen Sanktionen, 21–293) hat wiederum drei Kapitel. Im ersten Kapitel (27–98) geht es um die theologische Grundlegung des kirchlichen Strafrechts in der katholischen Kanonistik. Um eine (explizit herausgearbeitete) Grundlegung des kirchlichen Strafrechts kümmert man sich in der Kanonistik erst seit Marsilius von Padua. Unter den Thesen des „Defensor pacis", die am 23. Oktober 1327 durch Johannes XXII. verurteilt wurden, betrifft die letzte das kirchliche Strafrecht. Nach Marsilius hat der Papst keine Zwangsgewalt, wenn sie ihm nicht vom Kaiser verliehen wird. Der erste Versuch, die Existenz und Funktion eines kanonischen Strafrechts philosophisch und theologisch zu rechtfertigen, wurde von den Jesuitentheologen der zweiten Scholastik unternommen, vor allem von F. Suarez (1548–1617). Ein wirklicher Durchbruch gelang aber erst der Würzburger Schule mit ihrer These, die Kirche sei eine „societas perfecta". So definiert z. B. J. N. Endres in seinem Werk „De necessario Jurisprudentiae Naturalis cum Ecclesiastica nexu, et illius in hac usu" (Würzburg 1761) die Kirche als eine unabhängige, vom Staat verschiedene „res publica sacra". Die Gemeinschaft der Gläubigen ist, weil von Christus gegründet, eine „societas perfecta", die (obwohl sie über kein Territorium verfügt) alle Vollmachten besitzt, die zur Erreichung ihres Zieles (d. h. des ewigen Heils ihrer Mitglieder) notwendig sind. Dazu gehört auch die Fähigkeit, ein Strafrecht zu haben. Im zweiten Kapitel (99–192) des ersten Teils geht es um die theologische Grundlegung des kirchlichen Strafrechts in Lehre und Gesetzgebung der Päpste. Ich überspringe hier das Breve „Ad assiduas" (1755), die Enzyklika „Immortale Dei" (1885) und den CIC von 1917 und komme zum CIC/1983. Dieser beschreibt die „excommunicatio" von der „communio" her. Der ek-

klesiologische Begriff der communio läßt sich auf dreifache Weise ausfalten: a) Durch den Begriff der communio wird die unverwechselbare Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber rein menschlichen Gemeinschaftsformen ausgesprochen. Die communio der Kirche erwächst nicht aus rein menschlichem Vereinigungswillen, sondern ist göttliches Geschenk, dessen die Menschen teilhaftig werden können. b) Communio ist ein dynamischer Begriff, der geeignet ist, der Spannung gerecht zu werden, die sich zwischen der göttlichen Gabe und der menschlichen Aufgabe ergibt. Denn tatsächlich ist die Kirche Jesu Christi, zu der alle Getauften gehören, nicht identisch mit der katholischen Kirche. Deshalb wird die „plena communio" von der „communio, etsi non plena" der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unterschieden. c) die „communio plena" ist in rechtlicher Hinsicht durch eine dreifache Akzentuierung gekennzeichnet: Sie ist Gemeinschaft der Gläubigen (damit wird der personale Charakter der Kirche betont), sie ist hierarchische Gemeinschaft (d. h. sie ist hierarchisch strukturiert), sie ist Gemeinschaft der Kirchen (d. h. die Gesamtkirche besteht in und aus Partikularkirchen). G. versucht nun, von der (eben beschriebenen) communio her die excommunicatio (als ein Zentralbegriff des Strafrechts) zu umschreiben; und von der excommunicatio her soll das neue Verständnis der Sanktion in der Kirche erläutert werden. Das dritte Kapitel (193–293) des ersten Teils geht der Frage nach: Gibt es ein kanonisches Strafrecht? Oder anders formuliert: Steht die Kirche in der Verhängung der Strafen vielleicht im Widerspruch zu ihrem Wesen, eine Gemeinschaft der Liebe zu sein, die sich auf den freien Glaubensakt gründet? Die Antwort von G.: Zusammengenommen bilden Zensuren und Sühnestrafen ein System von kanonischen Sanktionen, das weder als Strafrecht im wahren und eigentlichen Sinn noch als ausschließlich disziplinäre Ordnung bezeichnet werden kann. Es handelt sich vielmehr um ein *System besonderer Art,* gekennzeichnet von Elementen der Buße und der Disziplin. Insofern nimmt das „Strafrecht" der Kirche teil an dem (gegenüber dem staatlichen Recht) analogen Wesen des Kirchenrechts. Der zweite Teil des vorliegenden Buches („Sanctio canonica" und „communio". Zur Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, 295–379) hat zwei Kapitel. Im ersten (301–347) referiert G. die Stellungnahmen zu seiner Doktorarbeit und weitere Studien (darunter den Strafrechtskommentar des Rezensenten). Insgesamt versucht G., das Strafrecht in das Buß- und Beichtrecht zu integrieren und darin gleichsam „aufzulösen". Wie dieser Versuch zu verstehen ist, sieht man am besten, wenn man sich die nachkonziliare Redaktion des kirchlichen Strafrechts vor Augen führt. Im Entwurf (für das Buß- und Strafrecht) von 1973 war der Versuch gemacht worden, die Wirkungen der Exkommunikation und des Interdiktes insofern zu trennen, als auch der Gebannte bzw. Interdizierte die Beichte und die Krankensalbung sollte empfangen können. Der Gebannte bzw. Interdizierte sollte sich dann später (also nach der Beichte oder der Krankensalbung) wegen der entsprechenden Strafen an das Ordinariat wenden. Der Entwurf von 1973 wollte also Beichtrecht und Strafrecht trennen. G. dagegen möchte das Strafrecht in das Beichtrecht integrieren. Vom zweiten Kapitel (349–379) des zweiten Teils des vorliegenden Buches soll nun nur noch die abschließende Erwägung zitiert werden: Wie die vorliegende Monographie zeigt, „ist die Exkommunikation tatsächlich keine Strafe, denn ihre feststellende Natur macht sie zu einer Sanktion, deren Rechtswirkungen mit der Absolution des reuigen Gläubigen aufhören. Und da die Exkommunikation die typischste der von der Kirche angewandten Sanktionen ist, hat dies auch eine Konsequenz für die anderen Sanktionen von primärem Bußcharakter (wie die Zensuren) oder von primären disziplinarischem Charakter (wie die Sühnesanktionen)" (378 f.). – Verzeichnisse und Register (381–429) schließen dieses hervorragende Buch ab. Zum Schluß ein kleiner Hinweis: Meine (auf S. 303, A. 3 erwähnte) Rezension steht nicht an dem dort angegebenen Ort, sondern in: ThPh 62 (1987) 313–315. R. Sebott S. J.

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 1996. 501 S.

Der Autor (bis Oktober 1996 Referent für Schul-, Hochschul- und Akademieseelsorge in der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz) gibt das *Ziel seiner*

Arbeit (die vorliegende Untersuchung wurde im SS 1996 von der Theologischen Fakultät Trier als Doktordissertation angenommen; betreut wurde die Arbeit von I. Riedel-Spangenberger) folgendermaßen an: „Wenn fehlende rechtliche Klarheit darüber, was Hochschulgemeinden in der kirchenrechtlichen Verfassung sind, zu Unzulänglichkeiten und Fehlentwicklungen in der Hochschulpastoral geführt hat, dann müßte eine kirchenrechtliche Klärung dieser Frage ein Beitrag dazu sein können, Unzulänglichkeiten und Fehlentwicklungen zu begegnen und beizutragen zu einer guten Weiterentwicklung der Hochschulpastoral" (25). Das vorliegende Buch hat drei Teile und 15 Kapitel. Im ersten Teil (Die Entstehung und Entwicklung der katholischen Studenten- und Hochschulgemeinden, 43–151) handelt das erste Kapitel von der Präsenz der Kirche an der Hochschule und das zweite Kapitel von der Entwicklung der Studentenseelsorge. Die Studentenseelsorge im heutigen Verständnis entstand aus der privaten Initiative von Gläubigen, die geistlicher, moralischer und materieller Not unter den Studierenden wehren wollten. Dabei organisierten sie sich zunächst in den Marianischen Kongregationen als Zusammenschlüssen kirchlichen Rechts sowie in vielfältigen Vereinen staatlichen Rechts. Das dritte Kapitel des ersten Teils handelt von der heutigen Situation der katholischen Hochschulgemeinden. Diese Situation ist sowohl von der Situation der Hochschulen wie auch von Entwicklungen in den Gemeinden selber wesentlich geprägt. In der Bundesrepublik Deutschland gibt es heute 143 katholische Studenten- und Hochschulgemeinden, die an Universitäten und Fachhochschulen tätig sind. Sie nehmen seelsorgliche Aufgaben für etwa 800 000 katholische Studierende wahr. Mit dem Ausbau des tertiären Bildungssektors hat die Zahl der Studierenden stark zugenommen. Eine wichtige Rolle in der Arbeit der Studenten- und Hochschulgemeinden spielen die Zusammenschlüsse in der Hochschulpastoral. Die Priester und Laien, die in den Studenten- und Hochschulgemeinden tätig sind, haben sich in der „Konferenz für katholische Hochschulpastoral" (KHP) zusammengeschlossen, die einen wesentlichen Schwerpunkt ihrer Tätigkeit in der Fortbildung ihrer Mitglieder sieht. Studenten- und Hochschulgemeinden an Universitäten haben sich in der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden" (AGG) zusammengeschlossen, Gemeinden an Fachhochschulen bilden die „Einigung katholischer Studenten an Fachhochschulen" (EKSF). Beide Zusammenschlüsse haben die Aufgabe, ihre Mitglieder subsidiär zu unterstützen. Der zweite Teil des vorliegenden Buches (Die katholischen Studenten- und Hochschulgemeinden im Kirchenrecht vom CIC/1917 bis zum geltenden Recht, 152–443) enthält die Kapitel 4 bis 14. Im vierten Kapitel geht es um die Studentenseelsorge im CIC/1917 und in der nachkodikarischen Hochschulgesetzgebung. Unter dem gemeinsamen Oberbegriff „schola", der immer eine katholische Schule bezeichnet, spricht der CIC auch von der „universitas". Zu den Definitionsmerkmalen der katholischen Schule und Universität gehört die pflichtgemäße „institutio religiosa et moralis". Für die Studierenden an Hochschulen fordert der Codex eine „plenior religionis doctrina", die institutionell von der Hochschule geleistet und durch fromme und gelehrte Priester wahrgenommen werden soll. Aus der Sicht des universalkirchlichen Gesetzgebers besteht kein Bedarf nach einer von der Hochschule unabhängigen Studentenseelsorge. Die Studentenseelsorge wird also zunächst im Rahmen der Schulseelsorge wahrgenommen. In der nachkodikarischen Gesetzgebung für die kirchlichen Hochschulen durch die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" werden keine unmittelbaren Aussagen zur Studentenseelsorge gemacht. Erst in der späteren Erarbeitung eigener Normen für die katholischen Hochschulen kommt die Studenten- und Hochschulseelsorge als eigenständige Aufgabe der Kirche in den Blick. Im fünften Kapitel geht es um die Hochschulpastoral im nachkonziliaren Recht. Das pastorale Schreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen und des päpstlichen Rates für die Laien vom 15. Juli 1976 über die Hochschulpastoral legt einige wesentliche Elemente für das Verständnis der Hochschulpastoral dar: Hochschulpastoral soll an allen Hochschulen für alle Hochschulangehörigen geschehen. Die katholischen Universitäten sind als vom christlichen Geist inspirierte Universitätsgemeinschaften ein wesentlicher Faktor in der Hochschulpastoral. Apostolische Bewegungen und Vereinigungen, Universitätspfarreien, nichtpfarrliche Hochschulgemeinden, theologische Institute und Lehrstühle, Studentenwohnheime und Universitätsclubs sind institutionelle Formen der Hochschulpastoral. Das sechste Kapitel

behandelt die katholische Hochschulpastoral in den Aussagen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und im siebten Kapitel geht es um die partikularrechtliche Struktur der katholischen Studentengemeinden in der (ehemaligen) DDR. Das achte Kapitel gibt einen Überblick über die nachsynodalen partikularrechtlichen Bestimmungen für die Arbeit der katholischen Studenten- und Hochschulgemeinden in einzelnen deutschen Bistümern. Erwähnt werden die Richtlinien im Erzbistum Köln, im Bistum Münster und in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Von besonderer Bedeutung ist das neunte Kapitel (Die Bestimmungen zur Hochschulpastoral in den geltenden universalkirchlichen Gesetzbüchern, also im CIC/1983 und im CCEO). Im CIC/1983 ist es der can. 813, der die Hochschulpastoral regelt. Er lautet: „Episcopus dioecesanus impensam habeat curam pastoralem studentium, etiam per paroeciae erectionem, vel saltem per sacerdotes ad hoc stabiliter deputatos, et provideat ut apud universitates, etiam non catholicas, centra habeantur universitaria catholica, quae iuventuti adiutorio sint, praesertum spirituali." Das zehnte Kapitel (Rechtliche Möglichkeiten zur Verwirklichung der Hochschulpastoral im CIC/1983) zieht die Konsequenzen aus can. 813. Die Hochschulpastoral kann entweder in einer Pfarrei verwirklicht werden oder durch besondere Seelsorgeämter („Kaplan", Kirchenrektor, Moderator) oder durch einen (kirchlichen) Verein. Im elften Kapitel geht es um die Hochschulpastoral in der nachkodikarischen Gesetzgebung. Erwähnt werden die Apostolische Konstitution „Ex corde Ecclesiae" vom 15. August 1990 und das gemeinsame Schreiben mehrerer Dikasterien der römischen Kurie „Die Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur" vom 22. Mai 1994. Das zwölfte Kapitel geht den diözesanen Bestimmungen zur Hochschulpastoral nach dem Erscheinen des Codex von 1983 nach. Es erwähnt die Ordnungen in den Diözesen Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim und Essen. Kapitel 13 behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat bezüglich der Hochschulpastoral. Die Hochschulpastoral gehört zu den in Deutschland verfassungsrechtlich garantierten eigenen Angelegenheiten der Kirche und grundsätzlich nicht zu den Aufgaben, die von Kirche und Staat kooperativ wahrgenommen werden. Der dritte Teil des vorliegenden Buches (die Weiterentwicklung der katholischen Hochschulpastoral, 444–471) hat nur ein, nämlich das 15. Kapitel. Es geht um den Beitrag des Kirchenrechts zur Weiterentwicklung der katholischen Hochschulpastoral. Der Verfasser meint ein Defizit feststellen zu müssen. „Am Ende dieser Studie bleibt der Eindruck, daß sowohl hinsichtlich des Auftrags der Hochschulpastoral wie auch hinsichtlich der vom kirchlichen Recht gegebenen Verwirklichungsmöglichkeiten die Rezeption des c. 813 CIC/1983 weithin noch aussteht" (470). Ein Quellenverzeichnis (471–483) und ein Literaturverzeichnis (484–501) schließen diese hervorragende Arbeit ab. Auf hohem Niveau (aber dennoch völlig unprätentiös) versucht Hallermann, die Verfassung und den pastoralen Auftrag der katholischen Hochschulgemeinden in Geschichte und Gegenwart zu beschreiben. Ich habe viel aus der Lektüre des Buches gelernt. R. Sebott S. J.

Ars boni et aequi. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer. Hrsg. *Josef Kremsmair* und *Helmuth Pree* (Kanonistische Studien und Texte 44). Berlin: Duncker & Humblot 1997. XXII/1119 S.

Aus Anlaß der Emeritierung des bekannten Wiener Kirchenrechtlers Bruno Primetshofer (geb. 1929) haben Josef Kremsmair und Helmut Pree die wichtigeren Aufsätze von Primetshofer in Form eines Sammelbandes veröffentlicht. Das vorliegende stattliche Buch enthält 58 Beiträge, die in die folgenden Gruppen eingeteilt sind: Rechtsgeschichte (1–166), Grundfragen (167–270), Verfassungsrecht (271–446), Ordensrecht (447–667), Eherecht (669–933), Staatskirchenrecht (935–1070). Auf einige der Aufsätze möchte ich eigens hinweisen. In dem Beitrag „Der Weg der Kirche ins 21. Jahrhundert und das kanonische Recht" (169–180) wird noch einmal daran erinnert, welche Bedeutung Papst Johannes XXIII (1958–1963) für das „aggiornamento del Codice del Diritto Canonico" hatte. Inzwischen wurde der CIC/1983 veröffentlicht; dieses Gesetzgebungswerk wird den Weg der Kirche in das kommende Jahrtausend maßgebend bestimmen. Gibt es eine „Konfessionsübergreifende Jurisdiktion?" (249–270). Wie jede Rechtsordnung arbeitet auch die kanonische mit dem rechtstechnischen Mittel des Ver-

weises auf fremde, d. h. nichtkanonische Rechtsordnungen. Während der CIC/1917 und der CIC/1983 dies in relativ großem Umfang hinsichtlich staatlichen Rechts vornahmen bzw. vornehmen (man denke an die Bereiche des bürgerlichen Vertragsrechts, an das Recht der Verjährung und Ersitzung bzw. im kanonischen Eherecht an den Verweis auf die Geltung staatlichen Rechts hinsichtlich der rein bürgerlichen Rechtswirkungen der Ehe), kennen beide Gesetzbücher keinen Verweis auf einen fremden *kirchenrechtlichen* Normenbereich. Anders ist dies im Codex canonum ecclesiarum orientalium, der für die unierten Ostkirchen gilt. Dort verweisen die cc. 780 und 781 auf das Recht der „Communitas ecclesialis, ad quam pars acatholica pertinet". Vermutlich wird das Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis im Recht der lateinischen Kirche einen ähnlichen Weg beschreiten. Wie ist der nach Maßgabe des staatlichen Rechts in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und in der Schweiz vor einer staatlichen Behörde vollzogene Kirchenaustritt zu bewerten? Darauf geht der Beitrag „Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen" (383–395) ein. P. kennt die Praxis mancher spanischer und italienischer Bischöfe, die einem etwa in Deutschland vorgenommenen Kirchenaustritt ihrer Landsleute, wenn diese wieder in ihre Heimat zurückkehren, keine Bedeutung beimessen und die Ausgetretenen ohne weiteres in vollem Umfang als Katholiken betrachten. P. weiß auch, daß erst ein zukünftiges Europarecht die anstehende Frage wird lösen können. Dennoch bezieht er für jetzt und heute folgende Stellung: „Eine öffentliche Kommunionspendung an einen Ausgetretenen, auch wenn der Austritt aus rein finanziellen Gründen erfolgt sein sollte, ist wegen des schon mit dem Kirchenaustritt an sich und erst recht mit der eventuellen öffentlichen Kommunionspendung verbundenen Ärgernisses ausgeschlossen" (395). In dem Aufsatz „Der Ortsbischof und die Ordensverbände" (623–639) verkennt P. nicht, daß (seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil) die Gefahr besteht, die „Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens" (das ist der offizielle Titel, den der CIC/1983 den Orden gibt) immer mehr in die Diözesen zu integrieren; zumal in Deutschland, wo die Kirchensteuer an die Diözesen geht und die Orden deshalb in eine finanzielle Abhängigkeit vom Bischof geraten. Auf der andern Seite erinnert P. an die seelsorglichen Bedürfnisse der Teilkirchen. „Die Ordensverbände werden die Frage ihrer Autonomie nicht nur im Hinblick darauf sehen dürfen, *wovon*, sondern auch *wozu* sie befreit werden" (639). In den Überlegungen „Impotenz, Ehehindernis oder Konsensmangel?" (891–907) kommt P. zu der Schlußfolgerung, daß das im derzeitigen Kirchenrecht anzutreffende (trennende) und indispensable Ehehindernis der Impotenz nicht gerechtfertigt ist. Der dadurch bewirkte Ausschluß von Ehewerbern vom Empfang dieses Sakramentes ist weder von der konziliaren Sicht der Ehe noch angesichts des im gegenwärtigen kirchlichen Gesetzbuch kodifizierten Grundrechts auf Sakramente generell (c. 213) und auf das Ehesakrament im besonderen (c. 1058) zu rechtfertigen. Als Ehehindernis ist die Impotenz somit zu streichen. Vielleicht darf der Rezensent in diesem Zusammenhang auf seinen Beitrag in der Festschrift für Albert Stein (Hrsg. Andrea Boluminski) hinweisen, in dem er versucht hat, darzutun, daß das Ehehindernis der Impotenz *nicht* auf dem Naturrecht beruht. In dem letzten Aufsatz des vorliegenden Buches (Warum sollte der Staat Großkirchen fördern? 1059–1070) weist P. auf den Grundwert kirchlicher Präsenz bei der Entscheidung wichtiger gesellschaftspolitischer Fragen hin. U.a. bei ethischen Fragen (Genmanipulation, künstlich unterstützte menschliche Fortpflanzung, Sterbehilfe usw.) bedarf der (politische) Gesetzgeber auch der Hilfe der Kirchen. Ganz generell: Der demokratische Staat lebt von sittlichen Voraussetzungen, die er selber nicht schaffen kann. Dafür ist er auf die Kirchen angewiesen. – Diese ganz wenigen Kostproben mögen genügen. Sie sollten nur andeuten, daß es sich hier um ein *vortreffliches* Buch handelt. R. Sebott S. J.

Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27; Hrsg. *Hubert Müller†* und *Rudolf Weigand*). Würzburg: Echter 1997. 300 S.

Die vorliegende Gedenkschrift ist dem bekannten Bonner Kanonisten Hubert Müller gewidmet, der am 15. November 1996 sein 60 Lebensjahr vollendet hätte, der aber lei-

der schon am 6. Januar 1995 gestorben ist. Die vorliegende Aufsatzsammlung wird ihm als ein Zeichen der Dankbarkeit und der hohen Wertschätzung von seinen Schülern zugeeignet. Der Titel „Kirchliches Recht als Freiheitsordnung" greift die Leitidee auf, unter die H. Müller seine Forschungs- und Lehrtätigkeit gestellt sah. Das vorliegende Buch enthält 11 Beiträge. Den Anfang *(H. Müller,* Verwirklichung der Katholizität in der Ortskirche, 14–38) macht ein Aufsatz von M., den er als Vortrag beim Internationalen Colloquium zum Thema „Ortskirche und Katholizität" in Salamanca vom 2. bis 7. April 1991 gehalten hatte und der nun erstmals in deutscher Sprache erscheint. M. macht vor allem auf die Profilierung der eigenberechtigten Stellung des Diözesanbischofs aufmerksam, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil gefordert wurde und wie sie auch der CIC von 1983 festgeschrieben hat. Dies läßt sich z. B. am can. 381 § 1 ablesen. Laut diesem Kanon kommt dem Bischof in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Vollmacht zu, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist, ausgenommen jene Fälle, die von Rechts wegen oder durch päpstliches Dekret der höchsten kirchlichen Autorität vorbehalten sind. Mit dieser Fundamentalnorm hat das Verhältnis der Diözesanbischöfe zum Papst gegenüber der Regelung von 1917 eine grundsätzliche Umkehrung erfahren. Das frühere System der Vollmachtteilung auf dem Wege der Einzel- oder Sammelgewährung (Konzessionssystem) ist durch ein Reservationssystem abgelöst worden, das um der Einheit der Kirche willen aus dem Amtsbereich des Bischofs lediglich einzelne Fälle ausgrenzt und dem Papst zuweist, grundsätzlich aber dem Diözesanbischof die für seinen Dienst notwendige Vollmacht als mit seinem Amt gegeben zuerkennt. In seinem Beitrag (Der ökumenische Auftrag – Möglichkeiten und Grenzen des katholischen Kirchenrechts, 39–65) widerspricht *F. Bernard* der Meinung, das geltende katholische Kirchenrecht wirke eher als Bremse denn als Triebkraft der ökumenischen Bewegung. Der CIC/1983 enthält nämlich eine ganze Reihe von Bestimmungen, die einen ökumenischen Fortschritt erkennen lassen, z. B. die Anerkennung der Taufe in nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die Gewährung eines katholischen Begräbnisses für nichtkatholische Christen, die Befreiung von der strafrechtlichen Sanktion bei einer nichtkatholischen Taufe und Kindererziehung in einer konfessionsverschiedenen Ehe u. v. m. *N. Lüdecke* (Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, 66–90) kann darauf hinweisen, daß das geltende Recht unbestreitbar von der vollen Gleichheit zwischen Mann und Frau hinsichtlich ihrer Heilswürde aufgrund der Taufe ausgeht. Dies hat jedoch weder eine Gleichheit vor dem Gesetz noch im Gesetz zur Folge. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Kirche bei aller Vielfalt an fraulichen Mitwirkungsmöglichkeiten auf allen Ebenen der kirchlichen Struktur ausschließlich und nach kirchlicher Auffassung unveränderlich von Männern letztverantwortlich geleitet wird. Dies stößt allenthalben auf große Akzeptanzprobleme. „Man sieht eine Verquickung von Kirchenverständnis und sexistischem Weltbild oder strategische Ideologien des Machterhalts am Werk, die als solche entlarvt, bekämpft und beseitigt werden müssen" (88). *U. Beykirch* (Das Remonstrationsrecht der Diözesanbischöfe – Ein effizientes Rechtsmittel gegen unzulängliche universalkirchliche Gesetze? 91–116) weist darauf hin, daß H. Müller vor 20 Jahren einmal gesagt habe, man solle das bischöfliche Remonstrationsrecht in das künftige Gesetzbuch aufnehmen anstatt es weiterhin nur im Geheimarchiv der kanonistischen Fachliteratur versteckt zu halten. Leider ist im CIC/1983 (wie auch schon im CIC/1917) von diesem Recht des Widerspruchs nichts zu finden. Wohl aber gibt es kirchenrechtswissenschaftliche Literatur, die über die Geltung dieses Rechts berichtet und das Remonstrationsrecht als Rechtsmittel bezeugt. *R. P. Klein* (Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, 117–141) kann sich für seine Überlegungen u. a. auf can. 460 stützen: „Die Diözesansynode ist eine Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche, die zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft dem Diözesanbischof nach Maßgabe der folgenden Canones hilfreiche Unterstützung gewähren." Im Gegensatz zu Frankreich, Italien und dem englischsprachigen Raum haben aber in Deutschland nur in drei Diözesen Diözesansynoden stattgefunden: in den Diözesen Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim und Augsburg. *G. Bier* (Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit, 142–168) greift eine Formulierung von can. 495 § 1

(consilium presbyterale tamquam senatus Episcopi) auf und untersucht dazu die universalkirchliche Gesetzgebung und die partikularrrechtliche Ausgestaltung in Deutschland. Mit ganz besonderem Interesse habe ich den Beitrag von *T. Schüller* (Hirtensorge in Pfarreien ohne Pfarrer. Der c. 517 § 2/CIC 1983 – eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung? 169–195) gelesen, und zwar deshalb, weil der Paragraph 2 des vorliegenden Kanons in der letzten Zeit sehr kontrovers diskutiert wurde; man vergleiche die Veröffentlichungen von L. Bertsch, H. Haag und F. Hengsbach. Zunächst der Wortlaut von can. 517 § 2: „Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet (moderetur.)" S. gibt u. a. einen informativen Überblick über die partikularrechtliche Umsetzung des anstehenden Kanons in den deutsch-sprachigen Diözesen. Der Autor (selbst Rechtsdirektor für kirchliches Recht in der Diözese Limburg) erwähnt auch das „Statut für die Pfarrseelsorge nach can. 517 § 2 CIC/1983", das der Bischof von Limburg mit Wirkung vom 16. August 1995 in Kraft gesetzt hat und das in Deutschland eine gewisse Pilotfunktion hat. S. möchte den can. 517 eher *praktisch* verstanden wissen; jedenfalls kann dieser Kanon nicht die theologische Krise des Amtes überwinden. „Der c. 517 § 2 stellt keine kirchenrechtliche Hilfe dar, diese theologischen Probleme zu lösen, sondern indiziert bei seiner Anwendung als sicherlich außerordentliches und gefährdetes Modell der pfarrlichen Hirtensorge ungeschminkt die amtstheologische und damit ekklesiologische Krise, in der sich die katholische Kirche in vielen Teilen der Weltkirche befindet" (195). Zum Schluß seien noch die Beiträge von *A. Sieger* (Die Abtsbestellung nach Kapitel 64 der Benediktsregel – ein Modell für kirchliche Ämterbesetzungen? 196–217), *R. Scheulen* (Der Firmspender in der kirchlichen Rechtsordnung, 218–249), *W. Kursawa* (Zum Sakrament der Versöhnung. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen, 241–260) und *J. Weber* (Der Diözesanrichter. Verfassungsrechtliche Gestalt und gegenwärtige Ausgestaltung, 261–277) genannt, die ich alle mit großem Nutzen gelesen habe. Eine Bibliographie von *H. Müller* (278–284), ein Autorenregister (285–288), ein Sachwortregister (289–294), ein Stellenregister (295–299) und das Mitarbeiterverzeichnis (300) schließen dieses sehr schöne Buch ab. Es dokumentiert eindrucksvoll, welche Wirkungsgeschichte H. Müller in der Kanonistik hat.

R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Bangert, Michael, Demut in Freiheit. Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 21). Würzburg: Echter 1997. 416 S.

Bösl, Anton, Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde (Freiburger theologische Studien 160). Freiburg u. a.: Herder 1997. 390 S.

Brieskorn, Norbert, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (Kon-Texte 3). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1997. 208 S.

Damiata, Marino, I problemi di G. d'Ockham. II. Dio (Biblioteca di Studi Francescani 25). Firenze: Edizioni „Studi francescani" 1997. 320 S.

Dienberg, Thomas, Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur (Studien zu systematischen und spirituellen Theologie 20). Würzburg: Echter 1997. XII/450 S.

Dörnemann, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin (Bonner Dogmatische Studien 25). Würzburg: Echter 1997. 250 S.

Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler. Herausgegeben von *Matthias Laarmann* und *Tobias Trappe*. Freiburg u. a.: Herder 1997. 392 S.

Gruber, Franz, Von Gott reden in geschichtlicher Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung. Freiburg u. a.: Herder 1997. 459 S.

Hadot, Pierre, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. Berlin: Gatza bei Eichborn 1997. 480 S.

Hamma, Matthias, Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Herausgegeben und eingeleitet von *Lina Börsig-Hover*. Fridingen a.D.: Börsig 1997. 289 S.

Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam. Hermeneutics, Values and Society (Currents of Encounter 12). Edited by *Hendrik M. Vroom, Jerald D. Gort*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi 1997. XI/306 S.

Kaes, Dorothee, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (Dissertationen Theologische Reihe 75). St. Ottilien: EOS Verlag 1997. X/261 S.

Knoch, Wendelin, Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition (Amateca IV). Paderborn: Bonifatius 1997. 318 S.

Mirabella, Paolo, L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di Don Giovanni Maioli (Dissertatio; Series Romana 15). Rom: Pontificio Seminario Lombardo im Roma 1997. XV/348 S.

Pontel, Odette, Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215 (Histoire). Paris: du cerf 1995. 539 S.

Ratzinger, Joseph Kardinal, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten. Herausgegeben vom *Schülerkreis*. Redaktion: Stephan *Otto Horn* u. a. Freiburg u. a.: Herder 1997. 319 S.

Religion als Gegenstand der Philosophie. Herausgegeben von *Georg Wieland*. Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium Katholische Theologie vom 2. bis 5. Jan. 1996, Stuttgart-Hohenheim. Paderborn u. a.: Schöningh 1997. 231 S.

Ruh, Kurt, Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique (Vestigia 23). Paris: du cerf 1997. XII/312 S.

Savvidis, Kyriakos, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 5). St. Ottilien: EOS 1997. 233 S.

Schmitz-Moormann, Karl, Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes. Mainz: Grünewald 1997. 200 S.

Schönhöffer, Peter, Befreiende Spiritualität. Die Option für die Armen zwischen Brasilien und Deutschland. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1997. 313 S.

„Scholar from the West". Giulio Aleni S. J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China. Edited by *Tiziana Lippiello* and *Roman Malek* (Fondazione Civiltà Bresciana IX) (Monumenta Serica Monographs Series XLII). Nettetal: Steyler Verlag 1997. XXVI/671 S.

ThPh 73 (1998) 321–333

„Jetzt aber seid ihr Gottes Volk" (1 Petr 2,10)

Rechtfertigung und sakramentale Kirche

Von Werner Löser S. J.

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GER) des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit unter den Christen hat eine Diskussion entfacht, wie es sie über theologische Fragen seit langem nicht gegeben hat. In dieser Diskussion geht es um den Sinn und den Rang der Rechtfertigungslehre. Was hier ans Licht kommt, wird wohl auf viele Menschen verwirrend und ernüchternd wirken. In der Tat prallen die Auffassungen, die geäußert werden, hart aufeinander. Der Rang der derzeitigen Diskussion liegt darin, daß mit dem Ringen um das rechte Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade der Zentralbereich der Theologie berührt ist. Ist hier eine neue Einigkeit erreicht, so kann es nur eine Frage der Zeit sein, bis daß sich diese Einigkeit auch in allen anderen Bereichen der Theologie und der kirchlichen Praxis auswirkt.

Die meisten katholischen Bischöfe und Theologen, die sich in dieser Diskussion öffentlich geäußert haben, haben sich darauf beschränkt, die GER als wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer vertieften Einheit zwischen den Kirchen zu bezeichnen und die Zustimmung zur GER nachdrücklich zu empfehlen[1]. Eine inhaltliche Diskussion über die Aussagen der GER ist auf katholischer Seite jedoch kaum wahrnehmbar. Das ist auf evangelischer Seite sehr anders, jedenfalls in Deutschland. Im Umfeld der Beratungen der Synoden der lutherischen Kirchen, von denen der Lutherische Weltbund eine Zustimmung zur GER erhofft, ist es zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen – Theologen streiten mit Theologen, und zwischen Theologen und Kirchenleitungen werden unterschiedliche Interessenlagen artikuliert[2].

Ist die Tatsache zu verstehen, daß es katholischerseits eine der evangelischen Diskussion vergleichbare Diskussion über die GER nicht gibt? Ja und nein. Der wichtigste Gesichtspunkt, der die katholische Diskussionsabstinenz verstehen läßt, dürfte darin liegen, daß die Theologie der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade zumindest vom 16. Jahrhundert an in der katholischen Kirche keine beherrschende Rolle mehr spielte. Dies ist eine Folge der Verurteilung des Bajanismus durch Papst Pius V. in seiner Bulle „Ex omnibus afflictionibus" aus dem Jahre 1567[3]. Fortan traten die im tridentinischen Rechtfertigungsdekret vorliegende Theologie und Anthro-

[1] Auf der Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im März 1998 wurde eine entsprechende Stellungnahme veröffentlicht.

[2] Ein großer Teil der Diskussion ist in inzwischen sieben Heften der epd-Dokumentation festgehalten – Nr. 46/97; 49/97; 1/98; 3/98; 7/98; 11/98 und 15/98.

[3] DH 1901–1980.

pologie, die sich im Schema „Sünde – Rechtfertigung" bewegten, in den Schatten einer an den Thomas-Kommentatoren des 16. Jahrhunderts sich orientierenden Theologie und Anthropologie, die sich im Schema „Natur – Übernatur (Gnade)" entfalteten. Dieses Denken wurde und blieb im Raum der katholischen Kirche bis heute bestimmend[4]. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß die Theologie des II. Vatikanums, das sich entschieden den Fragen der Ekklesiologie zugewandt hat, eine Theologie der Rechtfertigung, wie sie nun in der GER vorliegt, nur in schwachen Andeutungen zur Sprache bringt[5]. So erklärt es sich dann auch, daß in den der GER hinzugefügten „Quellen zur GER" die Dokumente des II. Vatikanums, außer an einer unwichtigen Stelle, nicht erwähnt werden. Offenbar fühlt sich der katholische Christ und Theologe nicht an einem empfindlichen Punkt berührt, wenn er auf sein Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade angesprochen wird.

Nicht begreiflich ist jedoch das geringe Maß an Auseinandersetzung katholischer Christen und Theologen angesichts der Tatsache, daß die GER einerseits einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" zur Sprache bringt und andererseits doch die kirchlichen Dimensionen des Rechtfertigungsvorgangs weitgehend unberücksichtigt läßt. Hier sind aber doch die spezifischen Belange der katholischen Christen und Theologen unmittelbar betroffen. Die Vertagung der damit angesprochenen Fragen auf spätere Gespräche[6] war nur möglich um einen doppelten Preis: zum einen besteht er in der vielleicht nicht ausdrücklich beabsichtigten, aber doch faktisch in Kauf genommenen weitgehenden Angleichung an ein Konzept von Rechtfertigung, das sich am neuzeitlichen Subjekt und seinen Anfechtungen und Tröstungen ausrichtet, aber nur sekundär an seinen kirchlichen Dimensionen interessiert ist und das seine ursprüngliche Heimat im Bereich der reformatorischen Kirchen hat[7]; zum anderen liegt er in der faktisch vorausgesetzten Auffassung, die Rechtfertigungslehre sei ein Teilbereich der Theologie, nicht aber die alles formende Mitte der Theologie, wie es die lutherische Theologie entschieden vertritt. Doch das Vertagen wird nicht lange möglich sein. Längst melden sich auf evangelischer Seite, aber auch hier und da unter katholischen Theologen Stimmen, die auf die ekklesiologischen Konsequenzen einer gemeinsamen Behauptung eines „Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" hinweisen. Sie leiten aus der Feststellung des Konsenses die nachdrückliche Erwartung ab, daß die katholische Kirche nun auch die Kirchlichkeit der evangelischen Kirchen vor-

[4] Die Geschichte der nachtridentinischen Theologie wurde unter den hier interessierenden Gesichtspunkten breit dargestellt von *H. de Lubac*, Die Freiheit der Gnade, Bd. I: Das Erbe Augustins, Einsiedeln 1971.

[5] Vgl. vor allem die Kirchenkonstitution LG 40.

[6] In Nr. 43 der GER.

[7] In Nr. 11 der GER findet sich freilich der Satz: „Sie (die Rechtfertigung) geschieht im Empfangen des Heiligen Geistes in der Taufe als Eingliederung in den einen Leib (Röm 8, 1f 9f; 1 Kor 12, 12f)". Aber er ist für den Duktus der GER nicht charakteristisch.

behaltlos anerkennt und die von ihr bisher noch hochgehaltenen Schranken, die eine uneingeschränkte Wechselseitigkeit der Zulassung zur eucharistischen Kommunion erschweren, niederlegen. Wer solche Forderungen erhebt, ist nicht leicht zurückzuweisen; er kann an das in der katholischen Theologie nicht unbekannte Motiv des „nexus mysteriorum" appellieren.

Ist die katholische Kirche zu den angemahnten Schritten in der Lage? Wenn dies nicht der Fall sein sollte – hätte dies seinen Grund möglicherweise darin, daß die katholische Kirche auch in der Rechtfertigungslehre einige Akzente anders zu setzen hätte, als es in der GER geschieht? Die Antwort auf diese Fragen wird im Folgenden gesucht und gegeben über den (Um-) Weg einer Erörterung eines wichtigen Themas der Ekklesiologie; gemeint ist die Frage nach dem Amt in der Kirche, das aber nach katholischer Auffassung immer sogleich auch als ein Gestaltelement der Kirche verstanden werden muß und sich nicht allein von den mit ihm verbundenen Aufgaben – Verkündigung des Wortes Gottes, Spendung der Sakramente, Leitung der Gemeinde – aus erschließt. Von daher steht mit der Frage nach dem Amt in der katholischen Theologie wesentlich auch die Verfaßtheit der Kirche auf dem Spiel. Die evangelische Theologie gewinnt dadurch, daß sie sich bei ihrer Bestimmung des kirchlichen Amtes auf die Benennung der mit ihm verbundenen Aufgaben konzentriert, in allen Fragen der Gestalt der Kirche den Freiraum, dessen sie angesichts der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen bedarf[8]. Da es nicht möglich ist, eine ganze Kirchenlehre und Ämterlehre und die Auswirkungen der Rechtfertigungslehre auf sie darzulegen, sei eine radikale Reduktion und Konzentration auf ein Teilthema erlaubt, bei dessen Behandlung aber dann wieder die ganze Breite des Themenspektrums implizit zur Sprache kommt. Das ausgewählte Teilthema läßt sich in der Form einer Frage so fassen: Muß die Kirche bischöflich verfaßt sein?

I) Muß die Kirche bischöflich verfaßt sein? – Ein Contra und ein zweifaches Pro

A) Ein Contra: Michael Theobalds Beitrag zur Debatte über die GER

Der Tübinger katholische Exeget Michael Theobald hat jüngst unter dem Titel „Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus" [9] Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" veröffentlicht. Sie zielen auf die Aussage, in der GER hätte auch katholischerseits klar ausgesagt werden können und müssen, daß Gott den Sünder nicht nur *sola gratia*,

[8] Darauf macht die evangelische Theologie auf dem Hintergrund des Art. 7 des „Augsburgischen Bekenntnisses" immer wieder aufmerksam. Vgl. dazu die „Leuenberger Konkordie" von 1973 und ihre Entfaltung in eine entsprechende und umfassende Ekklesiologie hinein, die in der Kirchenstudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft vorliegt – „Die Kirche Jesu Christi: der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit" (= Leuenberger Texte Nr. 1), Frankfurt 1995.

[9] In: ZthK 95, 1998, 103–117.

nicht nur *solo Christo*, sondern auch *sola fide* rechtfertige. Dies hätte im Sinne einer gut begründeten Auslegung der paulinischen Aussagen im Römerbrief nahegelegen. Er vertritt die These, es „*müßte das sola fide in einen der das gemeinsame Bekenntnis artikulierenden Sätze hinaufrücken, zumal es (als Explikation des solus Christus) im paulinischen Verständnis der Rechtfertigungslehre deren kritisches Potential mitbegründet*". Er fährt fort: „*Exegetisch besteht überdies Einhelligkeit darin, daß, auch wenn in Röm 3,28; Gal 2,16 ein μόνον vor dem ἐκ πίστεως fehlt, eine Auslegung dieser Sätze in seinem Sinne ... unbedingt sachgemäß ist.*"[10]

Damit greift Theobald als katholischer Exeget die Kritik an der GER auf, die von vielen evangelischen Theologen geäußert wurde, und macht sich ihre Auffassung zu eigen. Besonders entschieden begegnet diese evangelische Auffassung in dem „Votum evangelischer Theologieprofessoren", das Ende Januar veröffentlicht wurde und in dem es heißt: „Kein Konsens wurde erreicht über die für die lutherischen Kirchen entscheidende Einsicht, daß die Rechtfertigung allein aus Gnaden nur dann recht verkündigt wird, wenn dabei zur Geltung kommt, daß 1. der allein aus Gnade am Sünder handelnde Gott allein durch sein Wort und durch die diesem Wort gemäß gereichten Sakramente (Confessio Augustana 7) den Sünder rechtfertigt und 2. der Sünder allein durch den Glauben gerecht wird."[11] Im Sinne des Artikels 7 des Augsburgischen Bekenntnisses, an den die Verfasser des „Votums" erinnern, kann die Kirche auf verschiedene Weise verfaßt sein, wenn nur gewährleistet ist, daß sie für die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Darreichung der Sakramente einsteht. Das *sola fide* und dieser Inhalt des Artikels 7, d. h. die Annahme, daß die Kirche auf verschiedene Weise verfaßt sein kann und das heißt auch, daß die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche nur eine unter anderen legitimen Kirchenverfassungen ist, gehören unmittelbar und wesentlich zusammen. Das weiß und anerkennt mit Recht auch Michael Theobald, und so ist es nur folgerichtig, daß er in seinen Anmerkungen zwei Folgerungen zieht, die von entscheidender Bedeutung sind und evangelischerseits immer wieder nachdrücklich eingeklagt werden. Die eine Konsequenz betrifft die bischöfliche Verfassung der Kirche, deren konstitutiven Rang er relativiert sehen möchte und neben der es auch andere gültige Kirchenverfassungen geben sollte. Anknüpfend an entsprechende Aussagen in der Lima-Konvergenzerklärung über das Amt (vor allem Nr. 38) faßt er zusammen: „*Im Licht des Kriteriums der Rechtfertigungslehre löst sich das Kriterium einer juridisch interpretierten ‚apostolischen Sukzession' auf, um in ein übergreifendes Konzept von Apostolizität und apostolischer Tradition aufgehoben zu werden.*"[12] Die zweite Folgerung betrifft die Überwindung der bisherigen katholischen Auffassung,

[10] Ebd. 105.
[11] Abgedruckt in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 28. Januar 1998.
[12] Ebd. 115.

derzufolge die evangelischen Kirchen nur „kirchliche Gemeinschaften" sind, nicht aber im vollen Sinn „Kirchen". Theobald formuliert: „*Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre zwischen den Kirchen des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche heute kann im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre nichts anderes heißen, als daß damit nun auch die volle gegenseitige Anerkennung als ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ vollzogen werden kann, ja muß.*"[13] Theobald beschließt seine Anmerkungen in voller Deutlichkeit: „*Alles andere, vor allem einen Konsens in der Rechtfertigungslehre proklamieren zu wollen, ohne daß die entscheidende ekklesiologische Konsequenz gezogen würde, hieße, das paulinische Erbe der Rechtfertigung unter Wert zu verkaufen.*"[14] Hier wird noch einmal deutlich, daß er der auf lutherischer Seite vertretenen Auffassung folgt, daß es eine strenge kriteriologische Entsprechnung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Kirchenlehre gibt. Er tut es mit Recht. Von mehreren Kriterien für die Beurteilung theologischer Aussagen und für die Gestaltung kirchlicher Strukturen und Vollzüge zu sprechen – wie es die GER in Nr. 18 tut –, ist in der Tat unbefriedigend.

Von Theobald kann man festhalten: wenn das Rechtfertigungsverständnis nicht nur das *solo Christo* und nicht nur das *sola gratia*, sondern auch das *solo verbo* und das *sola fide* umfaßt, so ergibt sich daraus folgerichtig die grundsätzliche Möglichkeit unterschiedlicher Kirchenverfassungen und – damit verbunden – unterschiedlicher Ausgestaltungen des kirchlichen Amtes.

Würde sich die katholische Kirche und ihre Theologie diese Annahme zu eigen machen, so könnte sie nicht länger ihre Auffassung aufrechterhalten, das Amt in der evangelischen Kirche und von daher folgerichtig auch ihre Verfaßtheit im ganzen seien mit Mängeln behaftet – „defectus sacramenti Ordinis" (Vat. II, UR 22) –, und deswegen hätte die evangelische Kirche „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysterium nicht bewahrt" (UR 22). Sie hätte dann nicht nur die Möglichkeit, sondern wäre sicherlich auch verpflichtet, die evangelischen Ämter vorbehaltlos anzuerkennen und die eucharistische Interkommunion zu ermöglichen.

Somit stellt sich die Frage mit großer Dringlichkeit: ist die katholische Kirche im Sinne der Thesen von Michael Theobald in der Lage, ihre bischöfliche Verfaßtheit und damit auch ihre Sakramentalität, die sie bisher für unverfügbar hält – „ex divina institutione" (Vat. II, LG 20), „statuente Domino" (LG 21) –, zu relativieren, um so Raum zu gewinnen für eine Anerkennung der evangelischen Kirche und ihrer Strukturen und Ämter?

Ich kann nicht sehen, daß diese Möglichkeit für die katholische Kirche besteht. Diese Behauptung ist nun zu begründen. Dabei kommen Sachverhalte zur Sprache, die das katholisch-lutherische Gespräch zwar nicht leichter, aber doch wenigstens wahrer sein lassen. Wenn diese Begründung ge-

[13] Ebd. 114f.
[14] Ebd. 116f.

lingt, so ergibt sich als Folgerung auch, daß die katholische Kirche und ihre Theologie das *solo verbo* und das *sola fide* für ihr Rechtfertigungsverständnis nicht übernehmen kann. Und es ist dann zu prüfen, ob sie nicht ein anderes Rechtfertigungsverständnis besitzt, von dem allerdings auch gelten muß, daß es Kriterium für alle Theologie und alle Kirchenpraxis ist.

B) Ein zweifaches Pro

Die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche ist für die Kirche konstitutiv und kann deshalb nicht relativiert werden. Für diese Auffassung sprechen biblische und dogmatische sowie ökumenische Gründe.

1. Pro 1: Biblische und dogmatische Erwägungen nach LG 19/20

In der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" des II. Vatikanischen Konzils findet sich im Blick auf das Bischofsamt in der Kirche die Qualifikation „ex divina institutione" in einem Satz, der zwei Abschnitte, in denen es um die biblische und urkirchliche Begründung des bischöflichen Amtes geht, abschließt. Der Satz lautet: *„Die Heilige Synode lehrt, daß die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind."*

Die diesem Satz vorhergehenden Überlegungen lassen sich so wiedergeben:

a. Jesus Christus als Ursprung und Grund des kirchlichen Amtes

Eine biblische Rückbesinnung auf die Ursprünge des kirchlichen Amtes hat letztlich bei Jesus von Nazareth, dem Prototypen dessen, was „Amt" kirchlich bedeutet, anzusetzen.

Jean Calvin hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Jesu Wirken die Wahrnehmung dreier Ämter gewesen ist: er war Prophet, König, Priester[15]. In der Tat hat Jesus als Prophet gewirkt und so das Amt der Verkündigung grundgelegt. In Jo 4,19; 6,14; 7,40; 9,17 wird Jesus als Prophet bezeichnet. Inhalt seiner Verkündigung war die Ankündigung des baldigen Kommens des Reiches Gottes (Eschatologie) und des rechten, darauf bezogenen Handelns (Ethik). Die herausragenden Beispiele der Verkündigung Jesu liegen in den Gleichnissen und in der Bergpredigt. Jesus hat aber auch als König und Hirt gewirkt. Es ging ihm um die Sammlung des neuen Gottesvolkes – vgl. Jo 11,50–52. Im Verhör vor Pilatus erläutert er den Sinn seines Königtums. In Jesus, dem Hirten und König, ist das spätere „munus pastorale" grundgelegt. Schließlich war Jesus Priester. Er war es vor allem darin, daß er sein Leben für die Vielen hingab. Er tat es schon auf seinem Weg (vgl. Mt 8,16f); es vollendete sich am Kreuz. Kraft seiner Auferstehung und Erhöhung ist Jesus bleibend das Haupt seines Leibes, der Kirche (Kol 1,18; Eph 1,22f), bleibend der Priester des Neuen Bundes (Hebr 7–10). Das

[15] *J. Calvin*, Institutio II, 14.

(spätere) Amt in der Kirche tritt nicht an die Stelle Jesu, des Herrn der Kirche, sondern weist auf ihn hin, vergegenwärtigt ihn.

b. Einbeziehung der Jünger in den Weg und die Sendung Jesu

Es ist schon vor Ostern kennzeichnend für Jesus, daß er Menschen in seinen Weg und in seine Sendung einbezieht. Er sammelt sie und er sendet sie. Die Jünger bilden den Kreis derer, die Jesus in die engere Nachfolge ruft (Mk 3,13 ff) und beauftragt, an seinem Werk teilzunehmen. Er sendet sie aus (Mt 10/Lk 9). In der Betonung der „Zwölferzahl" tritt ansatzweise das Moment „Kollegium" hervor. Petrus nimmt im Zwölferkreis eine besondere Stelle ein. Die Grundstruktur dessen, was Amt ausmacht, läßt sich am Phänomen der Jünger ablesen: nicht Begabung und Entscheidung sind grundlegend, sondern Berufung und Sendung (Bevollmächtigung).

c. Ostern: die Verwandlung der Jüngerschaft in den Aposteldienst

In Kontinuität und Diskontinuität zur vorösterlichen Jüngerschaft entsteht an Ostern das Apostelkollegium. In der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn werden die Apostel gerufen und gesandt. Sie sind nun Zeugen der Auferstehung und zur Verkündigung des Evangeliums beauftragt. Daß nun die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn zum wesentlichen Grund für den Aposteldienst geworden ist, zeigen Matthias (Apg 1) und Paulus (Apg 9 und Gal 1,12). Die Aufgabe der Apostel ist wesentlich die Vergegenwärtigung des erhöhten Herrn in und für seine Kirche.

d. Die Aufgabe der Apostel: der Aufbau und das Leben der Gemeinden, denen das gemeinsame Priestertum zukommt

Der Dienst der Apostel gilt dem Aufbau des Volkes Gottes, das als ein priesterliches Volk bezeichnet wird (Apg 1,6; 5,9 f; 1 Petr 2,9). Sie tun dies grundlegend schon dadurch, daß es sie gibt, und dann auch dadurch, daß sie das apostolische Evangelium verkünden und die Gemeinden aufbauen. Im Miteinander von Apostel und Gemeinde liegt der entscheidende Hinweis darauf, daß es die Gemeinde nur gibt, weil der gekreuzigte und auferweckte Christus als ihr κύριος sie gerufen und gesammelt hat.

e. Ämter innerhalb des priesterlichen Volkes Gottes

Bilden sich innerhalb des priesterlichen Volkes Gottes, das aus dem Wirken der Apostel hervorgegangen ist, nach dem Tod der Apostel, also in der nachapostolischen Zeit, neue Ämter aus? Ja, dies ist der Fall. Die neutestamentlichen Pastoralbriefe bezeugen es. Strittig ist die Bewertung dieses Sachverhalts. Haben wir es mit einem („frühkatholischen", so E. Käsemann[16]) ersten Abfall von dem charismatischen Ursprung der Kirche zu tun? Oder bedeuten die nachapostolischen Ämter nur die Fortsetzung der

[16] *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. I, Göttingen 1960, 109–134.

vorhergehenden Ämter – jetzt unter neuen Bedingungen, da die apostolische Zeit im strengen Sinn eine einmalige und begrenzte war? Bei der Urteilsbildung in dieser Frage ist zu beachten, daß auch Paulus selbst Träger eines Amtes war, nicht nur Träger von Charismen. Und Paulus hat Nachfolger und Vertreter eingesetzt – die Apostelschüler, z. B. Timotheus (vgl. 1 Kor 4,17; Apg 14,23). Die „Zwölf" haben Diakone eingesetzt für die Bedürfnisse der Hellenisten (Apg 7). Durch „Einsetzung" von Nachfolgern und Vertretern gehen die nachapostolischen Ämter aus den apostolischen hervor. Diese Einsetzung geschieht konkret durch Handauflegung und Gebet. Von Handauflegungen wird berichtet in Apg 6,6; 1 Tim 1,18; 4,14; 2 Tim 1,6; 2,2; Tit 1,5. Das gleichzeitige Gebet ist bezeugt in Apg 13,3; 14,23. Als Bezeichnungen für die nachapostolischen Ämter setzten sich durch episcopus, presbyterus und diaconus. Diese Bezeichnungen stammen entweder aus dem profanen griechischen oder aus dem jüdischen Sprachgebrauch. Sie gewinnen durch ihre Verwendung im christlichen Kontext allmählich einen christologisch und ekklesiologisch geprägten Sinngehalt. Die nachapostolischen, kirchlichen Ämter, besonders das Bischofsamt, werden ständig auf die apostolischen Ämter zurückbezogen. Innerhalb des Ämtergefüges wird das Petrusamt deutlich herausgestellt[17].

In ihrer bischöflichen Verfaßtheit bleibt die Kirche durch die Zeiten hin ihren apostolischen und normativen Ursprüngen verbunden. Sie gehört zum Bereich der apostolischen Traditionen.

In dogmatischer Aufbereitung hat das II. Vatikanische Konzil die biblische Begründung der bischöflichen Verfaßtheit der Kirche vertieft und weitergeführt. Zwei Linien kreuzen sich dabei. Die eine betrifft die Sakramentalität der Kirche, die andere die Kollegialität des Bischofsamtes. Die Sakramentalität der Kirche weist sich in dem in LG 8 dargelegten Miteinander von Amt und Gemeinde aus:

> „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst."

Gemeint und gesagt ist hier dies: In der Struktur der Kirche stellt sich ihr Wesen dar. Das Wesen der Kirche aber ist es, Leib Christi und Bereich des Anwesens seiner Gnade und so das neue Volk Gottes zu sein. Sie vollzieht und begreift sich nicht aus sich selbst, sondern von Christus her, der ihr Haupt ist und bei ihr bleibt bis ans Ende der Zeiten. Eben dies hat seine Ent-

[17] Vgl. dazu z. B. *H. Schlier*, Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes, in: Cath(M) 27, 1973, 209–233; *H. Schürmann*, Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen" – Zum Thema „Frühkatholizismus", in: *C. Möller / W. Stenger* (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (= FS Franz Mußner), Freiburg 1981, 340–375.

sprechung darin, daß sich die Kirche, das eine Volk Gottes, in das ‚Gegenüber' von Amt und Gemeinde, die nicht dem ‚Grade', sondern dem ‚Wesen' nach verschieden sind (LG 10), gliedert und im Wechselspiel von Amt und Gemeinde vollzieht. In diesem Sinne liegt schon in der Gestalt der Kirche ein Hinweis auf ihren sie berufenden und begleitenden Herrn, der der auferweckte und erhöhte Christus ist und der zur Rechten des Vaters sitzt. Das Amt ist in dieser Sicht als konstitutives Strukturelement der sakramentalen Größe Kirche selbst sakramental und also nicht nur funktional zu verstehen und zu vollziehen.

Aufs engste miteinander verbunden sind die Einheit der Kirche und die Kollegialität des Bischofsamtes. Zum Wesen der Kirche gehört es auch, daß sie der *eine* Leib Christi ist. Eben dies hat seine Entsprechung darin, daß die Kirche auch auf der Ebene ihrer gesellschaftlichen Erfahrbarkeit bei aller internen Vielfalt *eine* Gemeinschaft ist. Dieser *einen* Gemeinschaft ist das eine Amt zugeordnet, das sich unter Rückgriff auf die entsprechende apostolische Tradition (einerseits im Papst als dem Nachfolger des Petrus und andererseits) im *einen* Kollegium der Bischöfe darstellt. Ein Bischof gelangt in sein Amt durch die Weihe, welche grundlegend die Einfügung in das *eine* Bischofskollegium ist.

Die so gestaltete Kirche tritt vor allem in der Feier der Eucharistie in Erscheinung. Die immer wieder gefeierte Eucharistie gibt es in der Zeit der Kirche nur, wenn und weil Jesus lebt. Am Kreuz gestorben, wurde er vom Vater auferweckt und zu seiner Rechten erhöht. Kraft dieser Erhöhung bleibt er der Kirche bis ans Ende gegenwärtig – „*Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt*" (Mt 28,20). Der österliche Herr lebt und ist da, wo sich die Seinen in seinem Namen versammeln; darum kann er sich in ihrer Mitte auch eucharistisch verleiblichen und vergegenwärtigen. Genau dieser Sachverhalt kommt nun darin zum Ausdruck, daß es eines geweihten und beauftragten Bischofs – oder in seiner Vertretung eines Priesters – bedarf, damit die Eucharistie gefeiert werden kann. Er verweist zunächst dadurch, daß er da ist, und dann auch durch das, was er tut und spricht, auf den gegenwärtigen Herrn und versieht in seinem Namen seinen Dienst. Was er tut, tut er als Repräsentant Christi, er handelt „in persona Christi praesentis". Jesus hat vor Ostern, genauer gesagt: in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, unmittelbar als er selbst gehandelt. Nach Ostern, in der Zeit der Kirche, handelt er erneut als er selbst, aber nun als der auferweckte und erhöhte, der sich als solcher zu seiner Vergegenwärtigung in Brot und Wein dessen bedient, der „in persona sua", in seinem Namen, tätig wird, das ist der Bischof oder der Priester. Darum kann das II. Vatikanum in LG 26 sagen: „*Jede rechtmäßige Eucharistiefeier steht unter der Leitung des Bischofs.*"

Aus alldem bleibt festzuhalten: aus dem Miteinander der skizzierten biblischen und dogmatischen Gründe ergibt es sich, daß die katholische Kirche von ihrer bischöflichen Verfassung und von ihrer sakramentalen Gestalt nicht abrücken kann. Aus der Erinnerung an ihren normativen Ursprung ei-

nerseits und aus der Erörterung ihres sich in ihrer Struktur darstellenden Wesens andererseits ergibt sich der konstitutive Charakter ihrer bischöflichen Verfassung.

2. *Pro 2: Ökumenische Erwägungen*

Aber auch ökumenische Erwägungen lassen es der katholischen Kirche als geraten erscheinen, ihre bischöfliche Verfassung nicht zur Disposition zu stellen.

Die katholische Kirche steht ökumenisch in einem doppelten Schwerefeld: zum einen unterhält sie ökumenische Beziehungen zur Welt der reformatorischen Kirchen, die sich am Beginn der europäischen Neuzeit innerhalb der westlichen Kirche auf einen eigenen Weg begeben haben, zum anderen ist sie schwesterkirchlich mit den altorientalischen bzw. vorchalkedonischen Kirchen und mit den Kirchen der byzantinischen Orthodoxie verbunden. Die altorientalischen und die orthodoxen Kirchen kommen bisher mit der katholischen Kirche darin überein, daß sie bischöflich verfaßt sind. Würde die katholische Kirche daran Zweifel aufkommen lassen, daß sie an ihrer bischöflichen Verfassung unbeirrbar festhält, so hätte dies unweigerlich eine Störung der schwester-kirchlichen Beziehungen zu diesen Kirchen des Ostens zur Folge. Systematisch betrachtet ist die reformatorische Zuspitzung des Rechtfertigungsvorgangs auf das *solo verbo* und *sola fide* eine Sonderentwicklung innerhalb der abendländischen Kirche, die sich unter den Bedingungen der anbrechenden Neuzeit nahelegte. Soll sich die katholische Kirche diesen Optionen zuneigen und darüber selbst reformatorische Züge annehmen? Oder soll sie auf die Bewahrung der Nähe zu den die älteren Traditionen bewahrenden Kirchen des Ostens bedacht bleiben? Die größere Verheißung liegt langfristig in der zweiten Option. Es sei hier im übrigen auch daran erinnert, daß es eine bemerkenswerte Entwicklung in den anglikanischen und lutherischen Kirchen Nordeuropas gibt: auf der Grundlage der „Theologischen Erklärung von Porvoo“ [18] haben sie sich in den letzten Jahren unter der Voraussetzung zusammengeschlossen, daß sie gemeinsam die bischöfliche Verfassung der Kirche festhalten oder wiederzugewinnen versuchen. Sie haben sich also auf den Weg einer Annäherung an die Welt der Kirchen des Westens und des Ostens begeben, die eine bischöfliche Verfassung haben. Diese Entwicklung kann als eine Unterstützung der genannten Option gewertet werden [19].

---

[18] Der ursprüngliche und authentische Text ist in englischer Sprache abgefaßt. Er ist zusammen mit begleitenden Texten veröffentlicht in: Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe, London 1993. Die deutsche Übersetzung findet sich in „Die Erklärungen von Meißen und Porvoo“ = epd-Dokumentation Nr. 23/95, 9–27.

[19] Zur Deutung und Einordnung der „Theologischen Erklärung von Porvoo“ vgl. *W. Löser*, Bewegung zwischen den reformatorischen Kirchen in Europa, in: *K. Hillenbrand / B. Nichtweiß* (Hrsg.), Aus der Hitze des Tages. Kirchliches Leben in Momentaufnahmen und Langzeitperspektiven (= FS K. Lehmann), Würzburg 1996, 177–189.

II) Gibt es ein katholisches Rechtfertigungsverständnis?

Trifft es zu, daß es zwischen dem Verständnis der Kirche einerseits und dem Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade andererseits ein enges Band gibt, so folgt – im Sinne der katholischen Theologie – aus der Bestimmung der Stellung und der Gestalt der Kirche, wie sie gegeben wurde, daß sich die Rechtfertigungsgnade dem Menschen dadurch zueignet, daß er sich der einen und bischöflich verfaßten, das heißt: sakramentalen Kirche anschließt – durch Glaube und Taufe – und seine Kirchengliedschaft lebendig vollzieht.

Die katholische Theologie sollte – zusammen mit der evangelischen Theologie – daran festhalten, daß die Rechtfertigungslehre tatsächlich den Kernbereich der Theologie ausmacht und daß sie den Rang eines Formprinzips und Kriteriums für alle Bereiche der kirchlichen Lehre, Praxis und Struktur hat. Von daher sollte auch katholischerseits darauf verzichtet werden zu sagen, „*Katholiken sähen sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen*“ [20].

Daß die lebendig vollzogene Kirchengliedschaft den Kern des Rechtfertigungsgeschehens ausmacht, ist in dieser Form in den lehramtlichen Dokumenten der katholischen Kirche bisher nicht gesagt worden. Aber es ließe sich sicherlich aus den theologischen Optionen der Texte des II. Vatikanums erheben. In embryonaler Form ist es sogar schon im tridentinischen Rechtfertigungsdekret wahrnehmbar. Dieses Dekret bindet in auffallender Weise die Rechtfertigung des Sünders an den Taufempfang, dem eine Taufvorbereitung – ein Katechumenat – vorausgeht. Dieser Sachverhalt wird gewöhnlich zu wenig beachtet; aber er verdient eine eigene Aufmerksamkeit.

Die entscheidenden Aussagen zum Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Taufe finden sich im 7. Kapitel des Rechtfertigungsdekrets. Aber auch im 4. Kapitel geht es darum. Dort heißt es beispielsweise nach der Zitation des Tauftextes von Kol 1,12–14:

> „Mit diesen Worten wird die Beschreibung der Rechtfertigung des Gottlosen skizziert, (nämlich) daß sie eine Überführung ist von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ‚der Annahme unter die Söhne‘ (Röm 8,15) Gottes, durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus; diese Überführung kann freilich nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch danach erfolgen, so wie geschrieben steht: ‚Wer nicht aus dem Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wurde, kann nicht in das Reich Gottes eingehen‘ (Joh 3,5)“ (Konz. von Trient, Dekret über die Rechtfertigung, Kap. IV, DH 1524).

Selbstverständlich betont auch die evangelische Theologie, daß Gott seine rechtfertigende Gnade in der Taufe schenkt.

> „Von der Taufe wird gelehrt, daß sie notwendig ist und daß durch sie Gnade angeboten wird“ (CA 9).

[20] So die besonders umstrittene Fomulierung in GER 18.

Auch in der GER wird mehrfach gesagt, daß die Rechtfertigung des Sünders durch die Taufe geschieht (z. B. in GER 25; 27; 28 etc.). Doch sowohl in den reformatorischen Bekenntnistexten als auch in der GER steht die Taufe im Schatten des „fide" oder „sola fide", das einem „solo verbo" entspricht. Wenn das Tridentinum die Rechtfertigung in der Taufe geschehen läßt, so leugnet es selbstverständlich nicht, daß die Taufe zutiefst mit dem Glauben verbunden ist. Darum bezeichnet es die Taufe als „sacramentum fidei" (DH 1529). Was bedeutet hier „fides"? Es ist von grundlegender Bedeutung, daß das tridentinische Rechtfertigungsdekret in seinem ersten Drittel (Abschn. 1 bis 9) ein an einem Erwachsenenkatechumenat ausgerichtetes Gefälle aufweist. Darin kommt zum Ausdruck, daß der Glaube, die „fides", sich in der gelebten Kirchengliedschaft ausweist. Glaube, Taufe und Kirchengliedschaft sind untrennbar ineinander verwoben. So steht das tridentinische Rechtfertigungsdekret insgesamt für ein grundlegend ekklesial und sakramental konturiertes Verständnis des Rechtfertigungsvorgangs. Das ergibt sich auch daraus, daß das Rechtfertigungsdekret von anderen Dekreten umgeben ist, in denen es um die Sakramente und das kirchliche Amt geht. Diese Dekrete erhellen sich wechselseitig.

Das katholische, ekklesial und sakramental konturierte Verständnis der Rechtfertigung, das ganz eng mit der Theologie der Taufe verbunden ist, erschließt sich im Rückblick auf grundlegende biblische und heilsgeschichtliche Sachverhalte, konkret: auf die Begründung und Bedeutung der Gliedschaft in der Kirche aus Juden und Heiden. Diesem Volke Gottes zuzugehören und in ihm und mit ihm zu leben, ist die von Gott gewählte Weise der Mitteilung seiner rechtfertigenden Gnade. Gehört der Jude dem Volke Gottes dadurch an, daß er von einer jüdischen Mutter geboren wurde, so ergibt sich per Christum et post Christum diese Zugehörigkeit zum Volke Gottes für die Juden und nun auch für die Heiden durch den Glauben und durch die Taufe. Solche Sachverhalte sind – zumindest faktisch – in den knappen Aussagen des Konzils von Trient aufbewahrt, die davon sprechen, daß die Rechtfertigung der Sünder *baptismo* geschieht. Im Konzil von Trient war es allerdings den Theologen – aus theologiegeschichtlichen Gründen – noch nicht möglich, eine ausgeführte Ekklesiologie vorzulegen. So ist es verständlich, daß die Bedeutung der Taufe, die Gliedschaft im Volk Gottes zu begründen, noch nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht wurde.

Im II. Vatikanum kam es dann zu einer breiten Entfaltung der Ekklesiologie. Dabei legte es sich nahe, auch eine Volk-Gottes-Theologie zu artikulieren (vgl. LG 9). In LG 11 wird dann die entsprechende Kennzeichnung der Taufe geboten, derzufolge „*die Gläubigen durch die Taufe der Kirche einverleibt werden*". „*Jetzt aber seid ihr Gottes Volk*" – ruft der Verfasser des 1. Petrusbriefes den Neugetauften zu (1 Petr 2,10).

Dies alles bedeutet: die katholische Alternative zu dem evangelischen *sola fide* ist das *esse et vivere in et cum Ecclesia Christi*. Die in der Taufe begründete und durch Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig vollzogene Glied-

schaft in der einen, bischöflich verfaßten Kirche ist die Weise, wie – nach katholischer Auffassung – Gottes rechtfertigende Gnade vom Menschen empfangen wird. Bisweilen wird die Taufe als „Tür" in den größeren Raum der Kirche hinein bezeichnet. Sie ist von der Tendenz bestimmt, sich in eine lebendige Teilhabe am Leben des Gottesvolkes hinein zu entfalten. Sie darf nicht als ein in sich abgeschlossenes Ereignis verstanden werden. Von daher ist die Aussage des II. Vatikanums bedeutsam:

> „Die Taufe begründet ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft" (UR 22).

So zeigt sich, daß ein innerer Zusammenhang waltet zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und der Lehre von der Kirche und ihrer Gestalt und der Lehre von der Taufe[21].

[21] Jede Ausformulierung der Rechtfertigungslehre hat sich als sachgemäße Auslegung der biblischen, vor allem der paulinischen Rechtfertigungslehre zu bewähren. Ist der Römerbrief im Sinne eines sakramentalen Rechtfertigungsverständnisses auslegbar? Der soeben erstmals erschienene, aber schon 1925 in einer Bonner Vorlesung vorgetragene Kommentar zum Römerbrief von Erik Peterson – *E. Peterson*, Der Brief an die Römer (= Ausgewählte Schriften Bd. 6), Würzburg 1997 – legt dies nahe. Die entscheidende Einsicht, die Peterson zu seiner Römerbriefdeutung geführt hat, liegt darin, daß das Evangelium primär als Botschaft von der Thronbesteigung Christi bestimmt werden kann und muß und erst dann und von daher auch als Botschaft von der Vergebung der Sünden. Für diese Bestimmung dessen, was bei Paulus Evangelium heißt, spricht auch, daß so eine deutlichere Kontinuität zum vorösterlichen Sinn von Evangelium hervortritt: die durch Jesus angesagte Nähe des Reiches Gottes. Auf S. 84f. führt Peterson aus: „Εὐαγγέλιον (Evangelium) heißt ... Botschaft von der Thronbesteigung Christi. Das bedeutet Ende des alten und Anfang des neuen Äons, das bedeutet, daß anstelle eines alten *status* ein neuer *status* getreten ist, daß nicht mehr die ἁμαρτία (Sünde), sondern die δικαιωσύνη θεοῦ (Gerechtigkeit Gottes) regiert ... Es bedarf keiner allzu umfänglichen Überlegungen, um zu erkennen, daß, wenn wir durch die Taufe in den neuen, von Christus herbeigeführten Äon versetzt werden, wir durch die Taufe zugleich auch in den *status* versetzt werden, zu dem die Gerechtigkeit Gottes gehört, die Gott für den kommenden Äon verheißen hat. Das ist aber die Gerechtigkeit, von der der Herr gesagt hat, daß, wenn unsere Gerechtigkeit nicht besser sei denn die der Pharisäer und Schriftgelehrten, wir nicht in das Reich Gottes eingehen werden. Wir können also sagen: Wenn wir durch die Taufe in das Reich eingehen, das heißt in den von Christus inaugurierten neuen Äon gelangen, dann werden wir auch gerecht. Wir empfangen also die Rechtfertigung in der Taufe, in der sakramentalen Gnade, durch die uns die Gnade des Loskaufs vermittelt wird, durch die wir aus dem *status* des alten Äons in den *status* des neuen Äons übertreten."

ThPh 73 (1998) 334–363

Das moderne und das postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola

Von Karlheinz Ruhstorfer

Einleitung

Es kommt seit alters her immer wieder vor, daß bestimmten Gestalten der Geschichte der Philosophie und Theologie eine besondere Relevanz für die eigene Gegenwart angesehen wird. So war für Thomas von Aquin Aristoteles der Philosoph schlechthin. Martin Heidegger wußte sich in besonderer Weise den vorsokratischen Denkern verbunden. Die Verhältnisse von Vergangenheit und jeweiliger Gegenwart sind so vielfältig wie die Denker, die diese Verhältnisse eröffneten. Jedoch ist bei den bedeutenden Philosophen und Theologen immer ein Vernunftinteresse leitend. Ein bestimmter vernünftiger Grund läßt es geraten sein, diese geschichtliche Position im Ganzen positiv aufzunehmen oder zu verwandeln, jene Position in Teilen anzuerkennen oder auch in einer bestimmten Gestalt des Denkens den Ursprung allen Übels zu sehen, so z. B. Nietzsches Sicht auf Platon.

Auch Ignatius von Loyola wurde von verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise aktualisiert und mit dem Denken der jeweiligen Gegenwart in Bezug gebracht. So stilisierte ihn die katholische Kirche der frühen Neuzeit zu *der* Gestalt der Gegenreformation sowie der kirchlichen Erneuerung. Das Vernunftinteresse dieser Darstellung des Ignatius wäre eigens zu untersuchen, es ergibt sich aber, soviel sei bemerkt, aus dem geschichtlichen Ort des Ignatius am Anfang der Neuzeit. Es lag in der Natur der Sache, will sagen der geistesgeschichtlichen Verhältnisse, daß Ignatius dem Reformator Martin Luther entgegengesetzt wurde. Dabei schätzte man besonders die Ignatianische Betonung des Individuums, der menschlichen Freiheit sowie die radikale Kirchlichkeit. Die Metaphysik seiner Zeit blieb bei Ignatius den Einsichten des individuellen Gewissens, die während der unmittelbaren Begegnung mit Gott in den Geistlichen Übungen gewonnen wurden, an Gewißheit untergeordnet. So kam Ignatius eine Bedeutung über die bloße Frömmigkeitsgeschichte hinaus zu, was sich nicht zuletzt in der grundlegenden Rolle der Jesuiten für das Bildungswesen der katholischen Neuzeit zeigt.

Auch in der nachmetaphysischen Moderne läßt sich ein Vernunftinteresse seitens katholischer Denker an Ignatius von Loyola im allgemeinen und an den Geistlichen Übungen im besonderen nachweisen. Als herausragende Beispiele einer modernen katholischen Aktualisierung des Ignatius mögen Interpretationen Erich Przywaras, Karl Rahners und Gaston Fessards gelten[1]. Alle drei sahen in Ignatius eine Gestalt katholischer Christlichkeit, die

[1] M. Schneider stellt in seinem Buch über die Deutung der Ignatianischen Exerzitien von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard nicht nur drei Jesuiten und drei Interpreten der Exerzitien, sondern drei herausragende katholische Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts in eine

geeignet sei, den antichristlichen Tendenzen des modernen Denkens entgegengesetzt zu werden. Gaston Fessards Interpretation der Exerzitien ist in besonderer Weise auf das Denken von Marx bezogen, das er mit Ignatius unterlaufen will. Erich Przywara sieht sich von Nietzsche herausgefordert und Karl Rahner steht in einem besonderen Verhältnis der Nähe und Distanz zu Martin Heidegger.

Wenn im folgenden von *der* Moderne gesprochen wird, so ist damit eine Dimension des Denkens gemeint, in der die Vernunft nicht mehr mit sich selbst beschäftigt ist, sei es im Sinne der reinen Vernunft Kants oder etwa im Sinne der spekulativen Vernunft des Augustinus, die sich als Abbild der göttlichen Vernunft begreift[2]. Das „moderne" Denken nimmt seinen Anfang nicht mehr mit der absoluten Freiheit des Vernunftwillens oder der Offenbarung des göttlichen *logos*, sondern mit einem weltlich verstandenen Sein[3], welches für das vernünftige Denken und Wollen des *animal rationale* uneinholbar ist[4]. Die moderne Welt hat ihren Grund nicht mehr in der menschheitlichen oder göttlichen Vernunft, sondern der weltliche Ursprung der Welt ist der Vernunft schlechthin vorgängig. Die Geistlichen Übungen wurden in der klassisch modernen Theologie gerade als ein Werk geschätzt, das in diesem Sinne der Vernunft vorgeordnet sei, werde doch in ihnen eine „ursprünglichere Erfahrung" gemacht. Es ist jedoch zu fragen, ob die Vorordnung der Frömmigkeit und mit ihr der Geistlichen Übungen vor die rationale Theologie im Ignatianischen Denken denselben Grund hat wie die moderne Interpretation dieses Sachverhaltes oder ob der Vorzug der Geistlichen Übungen bei Ignatius nicht aus deren eigenem geistesgeschichtlichem Ort zu erklären ist[5].

Die gegenwärtige Situation zeichnet sich nicht mehr durch die Vorgängigkeit der weltlichen Erfahrung aus, vielmehr scheinen die Verhältnisse der „Sprache" gegenwärtiges Denken zu konstituieren[6]. Während die moderne Erfahrung noch einen Grund in der Welt hatte, welche die Einheit der Erfahrung verbürgte, auch wenn diese nicht mehr „auf den Begriff" gebracht werden konnte wie im Zeitalter der Metaphysik, zeichnet sich die „post-

---

Reihe. Siehe *M. Schneider*, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard (Innsbrucker theologische Studien 48) Innsbruck 2.Aufl. 1987.

[2] Siehe *H. Boeder*, Das Vernunftgefüge der Moderne, Freiburg-München 1988.

[3] Siehe ebd. 17.

[4] Es scheint sich hier eine Parallele zur Jenseitigkeit des christlichen Gottes zu ergeben, doch ist auf den Unterschied des überweltlichen, rein geistigen Gottes, dessen höchste Vernunft über der menschlichen Vernunft ist, zur vorvernünftigen Weltlichkeit der modernen Welt zu achten.

[5] Siehe dazu *K. Ruhstorfer*, Das Prinzip des Ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola (Freiburger theologische Studien 161) Freiburg 1998.

[6] Siehe z. B. *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 4.Aufl. 1993, 193, *H. Boeder*, Die Dimension der Submoderne, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 46 (1995) 139–150, bes. 139. Es ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht nur auf die strukturalistische und neostrukturalistische Betonung der Sprache hinzuweisen, sondern auch auf die sprachanalytische Philosophie des angelsächsischen Raumes, dazu *E. Tugendhat*, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976.

moderne" Sprache durch eine ursprüngliche Differenz aus[7]. Die Sprache der „Postmoderne" sieht sich nicht mehr auf *ein* ursprüngliches, weltliches Sein zurückgebunden und ist in ihrem Wesen radikal pluralistisch[8]. Die großen „Erzählungen" (récits) der Geschichte des Denkens, denen ein totalitärer Zug unterstellt wird, haben ihre Verbindlichkeit eingebüßt[9]. Dies gilt sowohl für die Gestalten des nachmetaphysisch-modernen als auch des metaphysischen Denkens. Schon von daher erübrigen sich die alten Entgegensetzungen der Moderne. Die Kämpfe etwa zwischen dem Marxismus und dem Katholizismus wurden in die prinzipielle Gleich-gültigkeit verschiedener „Dispositive des Wissens" aufgelöst. Wenn im folgenden von der „Postmoderne" die Rede ist, so ist diese Bezeichnung ein Ausdruck der Verlegenheit, der lediglich die Denksphäre zusammenfassen und bezeichnen soll[10], in welcher sowohl der Strukturalismus als auch der Neostrukturalismus[11] – aus den angedeuteten sachlichen Gründen – anzusiedeln sind. Was aber hat diese Sphäre des Denkens mit den Exerzitien des Ignatius zu tun?

Ein kurzer Blick auf das Denken von Michel Foucault läßt das postmoderne Interesse an geistig/geistlichen Übungen im allgemeinen deutlicher hervortreten. Die Interpretation der Exerzitien durch Roland Barthes trägt zum Verständnis der condition postmoderne Erhebliches bei. Bei Louis Beirnaert findet sich eine interessante Aktualisierung der Geistlichen Übungen durch Überlegungen, die aus der strukturalistischen Psychoanalyse Jacques Lacans stammen. Der späte Fessard wiederum sieht in Ignatius Potentiale, die es ermöglichen, die Anthropologie von Claude Lévi-Strauss zu unterlaufen. Die folgende Untersuchung hat zum Ziel, das postmoderne und das moderne Vernunftinteresse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola anhand der genannten Positionen exemplarisch herauszuarbeiten, dabei soll mit dem uns Naheliegenden begonnen werden:

---

[7] Siehe *J. Derrida*, De la grammatologie, Paris 1967, 77f., bezogen auf *F. de Saussure*, Cours de linguistique générale, Paris 1973, 164.

[8] Siehe *R. Barthes*, L'aventure sémiologique, Paris 1985, 310.

[9] Siehe *F. Lyotard*, La condition postmoderne, Paris 1979, 10. Kap. und *ders.*, Le différend, Paris 1983, 11.

[10] Vgl. *H. Boeder*, Die Dimension der Submoderne 140. Boeder gibt darin einen Hinweis auf die Landschaft der eben erwähnten Denksphäre und nennt dabei einerseits Roman Jakobson, Roland Barthes, Jacques Lacan und Claude Lévi-Strauss und andererseits Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault und Jacques Derrida. In besagtem Aufsatz werden die letzteren Positionen unter der Bezeichnung „Submoderne" verhandelt. Es ist auf die eigentümliche Verwendung des Wortes „postmodern" zu achten. Dazu auch *W. Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 31–43 und 79ff.

[11] Vgl. *M. Frank*, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt 1984, 40ff., auch *Welsch*, Unsere Postmoderne Moderne, 140f. Welsch zieht eine scharfe Trennlinie zwischen dem postmodern-neostrukturalistischen Denken etwa Foucaults und dem Strukturalismus von Lévi-Strauss. Doch ist bei allen Unterschieden doch die Gemeinsamkeit der durch die ursprüngliche Differenz gekennzeichneten Sprache und damit einhergehend die prinzipielle Relativierung der überkommenden Ordnungen – auch noch der weltlich modernen – festzuhalten. Ob Lévi-Strauss deshalb „postmodern" im Sinne Lyotards ist, sei dahingestellt, jedenfalls eröffnet er eine Sphäre des Denkens, in die auch noch Foucault und Derrida einzuordnen sind. Siehe dazu *F. Dosse*, Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1: Das Feld des Zeichens (1945–1966) Hamburg 1996.

I. Die Postmoderne und Ignatius

1. Michel Foucault und das Interesse an spirituellen Techniken

Es gibt in unserer Gegenwart ein anhaltendes Interesse an der Philosophie als einer Kunst, das Leben zu lernen[12]. Dabei scheint besonders die antike Philosophie dem Bedürfnis nach praktischen Orientierungen für das eigene Leben entgegenzukommen, gilt das griechische Denken doch als nicht so sehr in dogmatisch-theoretischen Verengungen verhaftet wie die darauffolgende christliche Tradition, welche heidnisches Gedankengut aufnahm und verwandelte[13]. So finden die „exercices spirituels" der antiken Philosophie besondere Aufmerksamkeit. Gemeint ist damit eine *askesis* im weitesten Sinne des Wortes, eine Einübung in die Lebensweisheit. Über die griechischen Kirchenväter erreichten diese Übungen auch die christliche Tradition[14]. Eine lateinische Entsprechung zur *askesis* wurde bei den lateinischen christlichen Autoren der Antike der Ausdruck *exercitia spiritalia*[15]. Was aber regt in unserer Gegenwart das Interesse an der griechischen „culture de soi" im besonderen und Geistigen Übungen im allgemeinen an?[16]

Michel Foucault sieht den entscheidenden Unterschied zwischen den griechischen und den christlichen asketischen Techniken darin, daß die letzteren das Individuum mit einem „bürgerlichen Gesetz" oder einer „religiösen Verpflichtung" belasten, während die ersteren in einer „Wahl, die das Individuum tätigt", wurzeln[17]. Während es in den einen darum gehe, seinem Selbst zu entsagen, um dem Gotteswillen nicht entgegenzustehen, zielten die anderen auf ein „Selbst, das man als ein Kunstwerk konstruieren und schaffen müsse"[18]. Erinnert dieser Gedanke nicht an Nietzsche, den Foucault in besonderer Weise schätzte?[19] Bereits in ‚Les mots et les choses' stellt Foucault fest, daß nach dem Tode Gottes der Mensch seiner Endlichkeit anheimgefallen sei[20] und selbst „verschwindet wie am Meerufer ein Gesicht im

---

[12] Vgl. dazu *P. Hadot*, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1987, im folgenden zit. nach der deutschen Übersetzung: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen und antike Philosophie, Berlin 1991, 13–15.

[13] *Hadot* 10.

[14] Zum Beispiel: *Clemens von Alexandrien*, strom., IV, VI, 27, 1 (GCS 15, 260, 7): *kyriake askesis*. Zur Beeinflussung des frühen Christentums durch antike Lebenspraktiken siehe *P. Rabbow*, Seelenführung, München 1954.

[15] Zum Beispiel: *Rufin*, hist. mon., VII, 3 (PTS 34, 287, 19): *exercitia spiritalia;* und IXXX, 21,14 (PTS 34, 371, 44 f.): *exercitia spiritalis vitae*.

[16] Vgl. *Hadot*, Philosophie als Lebensform 179.

[17] *M. Foucault*, A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours, in: *D. Defert* und *F. Ewald* (Hg.), Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault, Bd. 4, 1980–1988, Paris 1994, 402 f. Zu Foucault siehe auch *H. L. Dreyfus* und *P. Rabinow*, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main 1987 und *Boeder*, Die Dimension der Submoderne 144–146.

[18] *Defert / Ewald* Bd. 4, 403.

[19] Vgl. *L. H. Luther, H. Guttman, P. H. Hutton* (Hgg.), Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault, Massachusetts 1988, 13.

[20] *Foucault*, Les mots et les choses, Paris 1966, 396.

Sand“ [21]. Der Mensch, der im 16. Jahrhundert – dem Zeitalter des Ignatius – die Bühne des Wissens betrat und zuletzt durch die strukturalistische Ethnologie und Psychoanalyse wissenschaftlich gedeutet wurde[22], „ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt“ [23].

Foucault versucht, in der Archäologie des Wissens und der Genealogie der Subjektivierungsformen – in gewisser Analogie zu Nietzsche – zu zeigen, daß die Subjektivität des Menschen stets durch Konstellationen des Wissens – durch Dispositive – hervorgebracht wurde. Das Subjekt ist das eigentliche Thema der Foucaultschen Analysen, auch derjenigen der ‚Histoire de la sexualité‘. Dabei grenzt sich Foucault vom Existentialismus etwa Sartrescher Prägung ab: Bei Sartre, aber auch noch im „kalifornischen Kult des Selbst“, werde noch immer ein authentisches Selbst, eine wahre Identität angenommen. Dagegen fordert Foucault, die schöpferische Aktivität des Menschen nicht an ein Selbstverhältnis zu binden, sondern das mögliche Selbstverhältnis von einer „kreativen Aktivität“ her zu verstehen[24]. Aufgabe des Intellektuellen sei es daher, den Leuten zu zeigen, „daß sie viel freier sind, als sie es fühlen“ [25]. Denn durch die Genealogie der Machtstrukturen wird die Ordnung des Diskurses aufgebrochen und gezeigt, daß die „Wahrheiten und Evidenzen“, die in der Geschichte aufgekommen sind, kritisiert und zerstört werden können. Hier wurzelt das zeitgenössische Bedürfnis nach Ethiken oder Moralen. „Da die meisten von uns nicht mehr glauben, daß eine Moral auf der Religion gegründet werden könne“ [26], und „wir nicht wollen, daß ein Gesetzessystem in unser moralisches Leben eingreift“, gelte es, sich selbst gemäß einer „Ästhetik der Existenz“ [27] immer neu zu entwerfen. Hierin liege auch die Parallele zur heidnischen antiken Kultur des Selbst, die ebenfalls nicht vorwiegend religiöse und wissenschaftliche Wahrheiten, sondern autonome Selbsttechniken im Blick habe[28]. Da zum Beispiel heutige „Befreiungsbewegungen“ kein „Prinzip, auf welchem sich die Ausarbeitung einer neuen Moral gründen könne“, mehr zu finden vermögen, außer vielleicht einer „wissenschaftlichen Kenntnis des Ich, der Begierde und des Unbewußten“, welche jedoch nicht mehr verbindlich sein können, gelte es, ein neues, ein grundsätzlich unverbindliches Prinzip in den offenen Selbstmodifikationen gemäß „valeurs esthétiques“ und „critères de style“ zu finden[29]. Der Philosophie, verstanden als eine „ascèse“, ein „exercice de soi“, komme dabei eine wichtige konstitutive Funktion zu, da sie helfe, im

[21] Ebd. 398.
[22] Ebd. 385–398.
[23] Ebd. 398.
[24] *Foucault*, A propos de la généalogie de l'éthique 392f.
[25] *Martin/ Guttman/ Hutton*, Technologies of the Self 10.
[26] *Foucault*, A propos de la généalogie de l'éthique 386.
[27] Ebd. 385.
[28] Ebd.
[29] *Foucault*, Histoire de la sexualité III. L'usage des plaisirs, Paris 1984, 17.

offenen „Spiel der Wahrheiten" sich selbst ein anderer zu werden, und erlaube, durch die Begegnung mit anderen Formationen des Wissens und der Wahrheit anders zu denken als bisher[30]. Nun wird die scheinbare Parallele zu den Exerzitien des Ignatius deutlich.

Auch die Geistlichen Übungen des Ignatius sind der Arbeit an sich selbst gewidmet. Durch die Übungen soll sich der Mensch ein anderer werden. Auch sie geben „Regeln, Hinweise, Ratschläge, um sich zu betragen, wie man soll"[31]. Liefern also auch die Geistlichen Übungen „Kritierien einer ‚Ästhetik der Existenz'"?[32] Foucault stellte fest, daß in der Renaissance eine Reihe von Gruppen aufgekommen sei, die der „Pastoralmacht" Widerstand leisteten, dem Individuum die Verantwortung für sein Heil unabhängig von der kirchlichen Institution wieder übertrugen und die alte „culture de soi" in ihrer Autonomie wieder bestärkten[33]. Sollte das Ignatianische Denken auch im Horizont der Wiedergeburt der antiken Selbsttechniken angesiedelt sein? Offensichtlich ist es nicht unmöglich, die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola als eine Selbsttechnik aufzufassen und darin die Aktualität der Geistlichen Übungen zu erblicken.

Es scheint, daß die Geistlichen Übungen dem Bedürfnis der Zeit nach einer singulären Begegnung mit Gott als dem „ganz Anderen" entgegenkommen, gemäß der Maxime „tout autre est tout autre". Doch stellt sich gleich die Frage, ob der postmoderne Gott der „différance", der Abwesenheit und mithin der völligen Unbestimmtheit identisch mit dem Gott des Ignatius ist? Es scheint ferner, daß die Geistlichen Übungen dem Bedürfnis postmodernen Denkens, eine Alternative zur rationalen Theologie zu finden, entgegenkommen, ordnet doch Ignatius die Bemühungen der *ratio* den Regungen der affektiven Seele unter. Die Antworten auf die Fragen „Wie fühlst du dich hier und jetzt dabei?" oder „Wie geht es dir damit?" oder „Worauf hast du Lust?" haben nach weitverbreiteter Auffassung mehr Bestimmungskraft als die Vernunft des vormaligen *animal rationale*. Aber können die affektiven Regungen Trost und Trostlosigkeit mit den Befindlichkeiten des identitätslosen Selbst des postmodernen Denkens gleichgesetzt werden? Jedenfalls bleibt die Frage, ob die pluralen Sinnfindungs-, Selbstverwirklichungs- und Autonomiebedürfnisse der Gegenwart im Sinne des Erfinders der Geistlichen Übungen sind. Na und? könnte man antworten, und diese Antwort wäre von einer gewissen Plausibilität, so man nur Anregungen für die stets offene Verwirklichung des postmodernen Selbst sucht. In diesem Sinne könnte man Elemente der Geistlichen Übungen in neu zu entwerfende Selbsttechniken einbauen, wie man eine antike Säule in ein postmodernes Gebäude einbauen kann[34]. Es möchte vielleicht geraten sein, die Foucault-

[30] *Foucault*, L'usage des plaisirs 15.
[31] Ebd. 18.
[32] Ebd.
[33] *Foucault*, A propos de la généalogie de l'éthique 409f.
[34] Vgl. *P. Veyne*, Le dernier Foucault et sa morale, in: Critique 42 (1986) 933–941, bes. 939.

sche Radikalität durch ein gewisses christliches und bürgerliches Ethos zu mäßigen, eine moderate Anpassung der Übungen an die von Foucault ausgesprochenen Bedürfnisse nach Selbsttechniken zu wagen und so den Geistlichen Übungen ein bißchen Verbindlichkeit und Geschlossenheit zuzugestehen. Doch führte eine solche Verbindung nicht zu einem Zwitterwesen, das weder Foucaultsches Fleisch (chair) noch christlicher Fisch (*ichtys*) wäre? Sollte man also versuchen, postmodernes Denken mit Ignatius zu unterlaufen und auf ein neues christliches Prinzip zu gründen, wie dies die Jesuiten Gaston Fessard und Louis Beirnaert getan haben? Doch bevor deren Exerzitieninterpretationen zu Wort kommen, empfiehlt es sich, einige entscheidende Voraussetzungen der strukturalistischen Textanalyse Roland Barthes' vorzustellen, zumal er eine bemerkenswerte Strukturanalyse der Geistlichen Übungen leistete. Von diesen Voraussetzungen her ergibt sich auch ein besseres Verständnis der strukturalistischen Psychoanalyse und Ethnologie sowie deren Nachhall in der Exerzitiendeutung Beirnaerts und des späten Fessard.

2. Roland Barthes Interpretation der Exerzitien

Roland Barthes steht in einer gewissen Nähe zu Foucault. Wie dieser durch historische Genealogien die Verbindlichkeit der Wahrheit und der Bestimmung des Menschen in eine unverbindliche Vielfalt von subjektkonstituierenden Wahrheitsspielen transformiert, so entbindet jener den „Text" von seinem eindeutigen Sinn. Wie Foucault inhaltlich keinen Anfang und kein Ende duldet, so Barthes formal. Die Wissenschaft von der Literatur habe sich von jeder Analyse der Inhalte zu lösen, diese sei Sache der „strengsten historischen Wissenschaft"[35], wobei wohl auch an die Foucaultschen Analysen zu denken ist. Die Literaturkritik befinde sich heute in einer Krise, die dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit entspreche[36]. Wie Ignatius von Loyola in den Geistlichen Übungen „das Modell eines dramatischen Diskurses aufgestellt" habe, der sich von den „Kräften" des Syllogismus und der Abstraktion löse[37], so verschwinde heute der Unterschied von Kritiker und Schriftsteller[38]. Unter dem Einfluß der Psychoanalyse und des Strukturalismus werde „alles, was die Sprache berührt, [...] aufs neue in Frage gestellt: die Philosophie, die Geisteswissenschaften, die Literatur"[39]. Die singuläre Bedeutung jedes sprachlichen Werkes ist in eine plurale zu verwandeln und das geschlossene Werk in ein offenes. Wiewohl keine Interpretation den Sinn des Textes auszuschöpfen vermag, handelt es sich dabei nicht um einen Relativismus der „menschlichen Sitten" oder eine „Neigung der Gesellschaft zum Irrtum", sondern um eine grundsätzliche „Disposi-

[35] *R. Barthes*, Critique et vérité, Paris 1966, 57.
[36] Ebd. 48.
[37] Ebd. 47.
[38] Ebd. 48.
[39] Ebd. 49.

tion des Werkes zur Offenheit“ [40]. Die Pluralität des Sinnes gründet nicht in der Liberalität des Interpreten oder in einem philologischen Agnostizismus; der Sinn ist für Barthes auch nicht eine Möglichkeit, ein möglicher, sondern er ist das „Wesen selbst des Möglichen, er ist das Wesen des Plurals“ [41]. Wie aber ist eine solche Pluralität möglich? Bezeichnet nicht jede Sprache und jedes Werk ein „letztes Signifikat“ – letztlich „die Wirklichkeit“? [42] Barthes gibt einen Hinweis auf die „philosophischen Untersuchungen Jacques Derridas, der postuliert hat, daß es auf der Welt im Grunde immer nur die Schrift (écriture) einer Schrift gibt: Eine Schrift verweist letztlich immer auf eine andere Schrift, und der Prospekt der Zeichen ist gewissermaßen unendlich“ [43].

Ausgehend von diesen Prämissen kann Barthes in seiner strukturalen Analyse der Exerzitien – ohne dies als Provokation zu empfinden – Ignatius neben de Sade und Fourier stellen. Die Texte sind vollkommen von der Rückbindung an die Wahrheit des Glaubens an Gott, an die Natur oder die Zukunft gelöst. Alle drei jedoch seien „logothètes“, Begründer von Sprachen (langues) [44]. Was aber findet ein Literaturwissenschaftler wie Barthes an der „schmucklosen“, „instrumentellen“ Sprache des Ignatius, von der es heißt, daß sie doch nur eine geistliche Erfahrung vermitteln wolle? [45] Barthes aber sieht die Sprache (langage) nicht als „eine Art Parasit des menschlichen Subjektes, das sie trägt wie einen Schmuck oder benutzt wie ein Werkzeug, das man nimmt oder ablegt, je nach den Bedürfnissen der Subjektivität oder den Konventionen der Gesellschaft“ [46]. Die „écriture“ ist nicht „sekundär, sondern primär, dem Menschen vorausgehend, den sie als Begründerin sowohl seiner Taten als auch seiner Eintragungen (inscriptions) durchquert“ [47]. „So ‚geistlich‘ die *Exerzitien* des Ignatius auch sein mögen, sie sind in der écriture begründet.“ [48] Barthes hebt auf den Vorteil ab, den eine Lektüre der Exerzitien „intérieure à l'écriture“, will sagen ungebunden durch Glaube und Wahrheitsanspruch, für den Interpreten mit sich bringe, der so wertfrei ihre Struktur erkennen und analysieren kann. In diesem Sinne hat die Analyse Barthes' ein Gewicht, das jenem vergleichbar ist, das er den „paar Zeilen, die Georges Bataille über die Exerzitien geschrieben hat“ [49], gegenüber den 1500 Kommentatoren zugesteht. Denn wie die Exerzitien als „Selbsttechnik“ aufgefaßt nur mehr neben allen möglichen anderen „Selbst-

[40] Ebd. 50, dort weiter: „L'oeuvre détient en même temps plusieurs sens, par structure, non par infirmité de ceux qui la lisent.“
[41] *Barthes*, L'aventure sémiologique, Paris 1985, 297f.
[42] Vgl. ebd. 310.
[43] Ebd. 310.
[44] R. *Barthes*, Sade, Loyola, Fourier , Paris 1971, 7.
[45] Ebd. 45f.
[46] Ebd. 46.
[47] Ebd.
[48] Ebd.
[49] Ebd. Barthes verweist auf *G. Bataille*, L'expérience interieure, Paris 1954, 26.

techniken" stehen können, je nach persönlichem Belieben und Bedürfnis, so stehen die Exerzitien als „Text" neben jedem anderen „Text". Nur eines wird hier, wie aus dem Titel ‚Sade, Loyola, Fourier' schon ersichtlich, quasi prinzipiell ausgeschlossen: Die Texte de Sades oder sadomasochistische Selbsttechniken dürfen gegenüber den frommen Techniken des Ignatius in keiner Weise diskriminiert werden – ‚tout autre est tout autre'.

3. Louis Beirnaert und die Psychoanalyse Jacques Lacans

Während jedoch die strukturalistische Textanalyse ein von der Lust am Text angeregtes Vergnügen an der Form sei[50], das sich den Inhalten gegenüber neutral verhalte, liegen die Dinge bereits in der strukturalistischen Psychoanalyse und Ethnologie anders, wenn auch noch nicht in der Radikalität des Foucaultschen Engagements. Die Psychoanalyse Lacans und die Ethnologie Lévi-Strauss' scheinen sich noch leichter für eine Aktualisierung der Exerzitien nutzbar machen zu lassen. Doch macht sich bereits hier das Gewicht einer strukturalistischen „relecture" geltend. Louis Beirnaert sieht die epochale Entdeckung des Ignatius in der „Unterscheidung der Geister". Das entscheidende Kriterium zur Beurteilung dessen, was im Menschen vorgeht, sei das Maß der „jouissance"[51]. Gemäß den religiösen Begriffen der Zeit schreibe Ignatius die Seite der Freude Gott und die Seite der Freudlosigkeit dem Dämon zu[52]. Auch vor Ignatius habe es in der Mystik eine Beziehung zwischen der göttlichen Vereinigung und der „jouissance" gegeben, doch immer sei dies eine Entsprechung zwischen den Geboten und Räten einerseits und der Freude (joie) andererseits gewesen. Die Umkehrung des Ignatius bestehe darin, daß nicht mehr eine „kodifizierte Lehre", sondern die eigene „Lust" (plaisir) oder „Unlust" das Kriterium für das, was dem Willen Gottes entspricht, und das, was ihm nicht entspricht, sei. Unter dem Willen Gottes versteht Beirnaert das „Begehren" (désir)[53]. Die Ignatianische Unterscheidung von Trost und Trostlosigkeit wird nun auf dem Boden des Begehrens Gottes sowie des „eigenen Begehrens" und dessen „Befriedigung und Nichtbefriedigung gesehen"[54]. Beirnaert, der ein Schüler des strukturalistischen Psychoanalytikers Jacques Lacan war, versucht Ignatius mit den Begriffen Lacanscher Psychoanalyse zu deuten. Es muß jedoch kritisch angefragt werden, ob der Ignatianische Trost in der Tat mit dem in diesem Sinne verstandenen „plaisir" und „désir" des Menschen gedeutet werden kann oder ob hier nicht schlechthin Unvereinbares vereint wurde. Um die Unterschiede anzudeuten, sei kurz auf das Ich, dessen

[50] *Barthes*, Sade, Loyola, Fourier, 12f.

[51] *L. Beirnaert*, La transmission dans un ordre religieux, in: Lettre de l'École 25 (1979) 167–177, zit. nach *L. Beirnaert*, Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan. Paris 1989, 228–242, 229.

[52] *Beirnaert*, Aux frontières de l'acte analytique 229.

[53] Ebd.

[54] Ebd.

Regungen hier maßgeblich sein sollen, sowie auf das Verhältnis der Psychoanalyse Lacans zu ihrem Gott – dem Anderen – geschaut.

Daß Beirnaert das Ich Lacanscher Prägung nicht fremd ist, zeigt sich daran, daß er mit Lacans Theorie der Entstehung des Ich, genauer der „Konstitution des sprechenden Subjekts als solchem“[55], die Bedeutung der *loquela* im Tagebuch des Ignatius interpretiert[56]. Von welchem Subjekt handelt das Denken Lacans? Das Subjekt wird in der Begegnung mit der „Leere des Anderen als solchem“ konstituiert[57]. Im „Spiegelstadium“[58] begegnet das Kleinkind zum erstenmal sich selbst im Anderen. Im Spiegel erkennt das Menschenjunge im Unterschied zum Schimpansen sich selbst. Daraufhin werden die komplexen Relationen zwischen sich selbst und dem Anderen, sei es ein Objekt, sein eigener Körper oder eine Person[59], untersucht. Wie sich die strukturalistisch verstandenen Bedeutungen der Zeichen aus dem Unterschied zu anderen Zeichen ergeben, so ergibt sich eine Bedeutung des Ich aus der anfänglichen Differenz. In diesem Stadium wird die „Ich-Funktion“ begründet. Hierbei zeigt sich aber auch der entscheidende Unterschied zwischen dem „moi“ und dem „je“. Das „moi“ ist die durch die Identifikation mit dem Anderen entstandene Objektivierung des „je“. Mit Freud nennt Lacan die durch die Sprache und die Gesellschaft determinierte Funktion des „Ich“ (moi) „je-idéal“[60]. „Ich“ (je), „Ideal-Ich“ und das beidem vorgängige Unbewußte sind als Sprachstrukturen aufzufassen[61], denen keine Identität oder Ganzheit zukommt[62]. Das Unbewußte ist eine „Diskontinuität“, ein „Schwanken“ (vacillation) und eine Pluralität, der keine Einheit vorausgeht[63]. Noch bevor „Ich denke“, denkt „Es“[64], das Unbewußte, die aus der Kluft (béance) zu verstehende Zeichenstruktur. Lacan setzt sich nicht nur von der cartesianischen Tradition[65], sondern auch noch

---

[55] *L. Beirnaert*, Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola, in: Revue de l'histoire de la spiritualité (1975) 99–112, zit. nach *ders.*, Aux frontières de l'acte analytique 216.

[56] Die *loquela* bezeichnet Stimmen und Klänge, die Ignatius im Moment der Verzückung wahrnimmt und die keinen benennbaren Sinn machen. Siehe dazu *P.-H. Kolvenbach*, Langage et anthropologie. Le journal spirituel de Saint Ignace, in: Gr 72 (1991) 211–221.

[57] *Beirnaert*, Aux frontières de l'acte analytique 216.

[58] Vgl. dazu *J. Lacan*, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle quelle nous est révelée dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au CVIe congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949, in: *J. Lacan*, Écrits I, Paris 1971, 89–97.

[59] *Lacan*, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je 90.

[60] Ebd. 90f.

[61] Vgl. *J. Lacan*, Le Séminaire XI (Les quatres concepts fondamenteaux de la Psychanalyse), Paris 1973, 23.

[62] Vgl. dazu auch ebd. 228.

[63] Vgl. ebd. 23: „Est-ce que le *un* est antérieur à la discontinuité? Je ne le pense pas, et tout ce que j'ai enseigné ces dernières années tendait à faire virer cette exigence d'un *un* fermé [...]. Où est le fond? Est-ce l'absence? Non pas. La rupture, la fente, le trait de l'ouverture fait surgir l'absence – comme le cri non pas se profile sur fond de silence, mais au contraire le fait surgir comme silence.“

[64] Vgl. ebd. 37.

[65] Gleich im ersten Absatz des Artikels ‚Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je', 89 stellt Lacan fest: „Expérience dont il faut dire qu'elle nous oppose à toute philosophie issue directement du *Cogito*.“

vom Verständnis eines Subjektes ab, wie es der Existentialismus denkt. Der Existentialismus überlasse sich der „Illusion der Autonomie" und verkette diese mit den „konstitutiven Verkennungen des ‚Ich' (moi)."[66] Die psychoanalytische Erfahrung lehrt, daß das „Ich" (moi) „nicht auf das Wahrnehmungs-Bewußtseinssystem (système perception-conscience) zentriert und von jenem ‚Realitätsprinzip' organisiert sei [...] diese unsere Erfahrung läßt uns vielmehr von einer Verkennungsfunktion ausgehen"[67].

Ist die „Ich-Funktion", die stets von den pluralen Regungen des Unbewußten unterlaufen wird, das Subjekt des Ignatius, dessen Regungen dem Menschen seine Bestimmung weisen? Entspringen die Ignatianischen Regungen dem unbegreiflichen, unvernünftigen Unbewußten Lacans oder nicht vielmehr einem zuhöchst begreifbaren Vernunftgewissen? Ignatius fordert als Voraussetzung dafür, daß das Subjekt aufgrund seiner affektiven Regungen entscheiden darf, die „Indifferenz", d. h. eine Abarbeitung aller ungeordneten Neigungen. Können die Neigungen des Lacanschen Unbewußten jemals ausgeschaltet werden? Lacan betont eigens, daß das Unbewußte niemals vollständig ans Licht gehoben werden und dessen Äußerungen niemals „liquidiert" werden können und sollen[68].

Aber was ist mit dem „Begehren des Anderen", gibt es nicht gerade hier eine Berührung von Psychoanalyse und Christentum? In der Tat spürt Lacan eine Verbindung zwischen der Ethik der Analyse und der stoischen Ethik auf, „die in ihrem Grunde nichts anderes ist, als eine Anerkennung der absoluten Herrschaft des Begehrens des Anderen, was dann im Christentum in dem *Dein Wille geschehe* aufgenommen wird"[69]. Aber muß das Geschehen des Gotteswillens, sobald sich dieser vom immer nur unbestimmten und pluralen Willen des Anderen zum Willen des *Einen,* wie ihn die christliche Tradition kennt, konkretisiert und sich im „Ideal-Ich" Christus kundtut, nicht als eine unzulässige Entfremdung erfahren werden? Während der Exerzitien findet eine „Nachfolge Christi" statt, der Übende soll mehr und mehr dem Ideal Jesus angeglichen werden, bis hin zur Vereinigung. Muß eine solche Identität für Lacan nicht zu einer wahnhaften fixen Idee werden, die es abzustoßen gilt?[70]

Es scheint eine weitere Parallele zwischen der Jenseitigkeit des christlichen Gottes und der Jenseitigkeit des Unbewußten zu geben. Beide entspringen einem „Vergessen". Wie der christliche Gott durch ein Vergessen in ein Jenseits zum Bewußtsein entfallen sei, so das Unbewußte der Psychoanalyse[71]. Das Fehlen des anfänglichen Gegenstandes muß die Psychoanalyse jedoch nicht beschränken. Lacan betont, die „Analyse ist keine Re-

[66] Ebd. 96.
[67] Ebd.
[68] *Lacan,* Le Séminaire XI, 240f.
[69] Ebd. 229.
[70] Vgl. *Lacan,* Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je 96f.
[71] *Lacan,* Le Séminaire XI 238f.

ligion."[72] Auch wenn sie sich im Fehlen des Anderen erfährt, welches das Subjekt begehrt – und nur aus diesem Begehren konstituiert sich die Funktion des Subjekts – bleibt sie doch von derselben „Verfassung wie *die* Wissenschaften"[73], denen kein Vergessen innewohnt, sie tummelt sich in der Kluft zwischen dem Subjekt der Begierde und dem Anderen. „Sie hat nichts zu vergessen, denn sie bedeutet nicht im geringsten die Anerkennung irgendeiner Substanz, auf die sie wirken sollte, nicht einmal der der Sexualität"[74] – ganz zu schweigen von der Anerkennung des Wesens Gottes.

So zeigt sich schließlich, daß eine Aktualisierung des Ignatius in Rahmen postmoderner Psychoanalyse, wie dies Beirnaert versuchte, zumindest einer kritischen Prüfung bedarf, da eine scheinbare Nähe beider Seiten bei genauerer Betrachtung doch eine gelinde gesagt schwer zu überwindende Kluft verbirgt. Sollte man also nicht vielmehr versuchen, mit Ignatius den Strukturalismus zu unterlaufen? Diesen Versuch unternahm Gaston Fessard.

4. Gaston Fessard und die Ethnologie von Claude Lévi-Strauss

Die Arbeit Lacans korrespondiert nach dessen eigenem Bekunden derjenigen von Claude Lévi-Strauss[75]. Das „wilde Denken", das der Ethnologe Lévi-Strauss erforscht, steht an der Basis der gesellschaftlichen Verfassung, wie das „Unbewußte" Lacans die Basis der Verfassung der einzelnen Seele bildet[76]. Im einen Fall wird eine modern verstandene Geschichte, genauer die mit Sartre gedachte marxistische[77], und im anderen Fall ein ebenfalls mit Sartre modern gedachtes Bewußtsein unterwandert[78]. Beirnaert hatte das vorweltliche Andere – die Begierde – der Lacanschen Psychoanalyse mit dem christlichen Gott in Verbindung gebracht. Gaston Fessard setzt nun das vorgeschichtliche Andere – das Wilde Denken der sogenannten primitiven Gesellschaften – mit dem christlichen Gott in eine Beziehung.

Fessard ist einer der bedeutendsten Interpreten der Geistlichen Übungen im zwanzigsten Jahrhundert. In drei Bänden untersucht er die ‚Dialektik der Geistlichen Übungen'[79]. Die Interpretation Fessards zeichnet sich nicht nur durch ihren Umfang und ihre Detailgenauigkeit aus, sondern auch

---

[72] Ebd. 239.
[73] Ebd.
[74] Ebd.
[75] Ebd. 8.
[76] Ebd. 17.
[77] *C. Lévi-Strauss*, La pensée sauvage, Paris 1962, Kap. 9.
[78] Vgl. *Lacan*, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je 95f. und *ders.*, Le séminaire XI, 23: „Avant toute expérience, avant toute déduction individuelle, avant même que s'y inscrivent les expériences collectives qui ne sont rapportables qu'aux besoins sociaux, quelque chose organise ce champ, en inscrit les lignes de force initiales. C'est la fonction que Claude Lévi-Strauss nous montre être la vérité de la fonction totémique, et qui en réduit l'apparence – la fonction classificatoire primaire."
[79] *G. Fessard*, La Dialectique des Exercices spirituels I-III, Paris 1956–1984.

durch den philosophischen Anspruch. Er hebt Ignatius, den „Philosophen von Manresa“[80], auf die Ebene eines Hegel, Marx und Kierkegaard[81], mit deren „Grundproblem“ dessen „persönliche Frage“ identisch sei[82]. Doch bevor der ‚moderne‘ Fessard in den Blick kommt, der Ignatius in besonderer Weise mit Marx in Verbindung bringt, soll der ‚postmoderne‘ Fessard zur Sprache kommen, insofern er Ignatius auf die Anthropologie von Lévi-Strauss bezieht. Mit Ignatius gegen den Dogmatismus von Marx/ Sartre, so könnte man die erste Phase des Fessardschen Denkens bezeichnen; die Signatur der zweiten Phase wäre hingegen: mit Ignatius gegen den Relativismus von Lévi-Strauss.

In den fünfziger Jahren beginnt der Strukturalismus, den Existenzialismus abzulösen. Für die Strukturalisten verliert auch das marxistische Denken an dogmatischer Verbindlichkeit, allen voran für den Ethnologen Claude Lévi-Strauss[83]. Der posthum erschienene dritte Band der ‚Dialectique des Exercices‘ enthält die Auseinandersetzung Fessards mit Lévi-Strauss. Lévi-Strauss wendet sich in besonderer Weise gegen den existenzialistisch-marxistischen Sartre und versucht vor allem, dessen Auffassung von Geschichte und Dialektik als ein mythisches Denken zu entlarven. Sartre unterliege mit seinem dialektischen Geschichtsverständnis derselben Illusion wie die „théoreticiens de la mentalité primitive“[84]. Inwiefern? Wie sich Lacans Psychoanalyse der „domaine infra-historique“ des Unbewußten zuwendet, so widmen sich die Untersuchungen von Lévi-Strauss den vorgeschichtlichen Gesellschaften[85]. Wie das Unbewußte Lacans so sind auch die vorgeschichtlichen Gesellschaften wie eine Sprache strukturiert[86]. Lévi-Strauss sieht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem ungeschichtlichen, zeitlosen „wilden Denken“, das die Welt als eine Totalität erklären und dem Menschen das Verständnis von der Welt erleichtern will, und dem wissenschaftlich-vernünftigen, geschichtlichen Denken. Doch ließen sich am „wilden Denken“ in besonderer Reinheit und Allgemeinheit jene wahrheits- und gesellschaftskonstituierenden Strukturen menschlichen Denkens aufweisen, die auch heute noch bestimmend seien. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß Lévi-Strauss eine symbolische Weltdeutung rehabilitiert und mithin mythologische und religiöse Muster der Weltdeutung neben die wissenschaftlich-rationalen Weltdeutungen der sogenannten zivilisierten Welt stellt[87]. Entsprechend ist für

[80] Ebd. I, 93.
[81] Vgl. *Fessard*, Dialectique I, 93, 222 und 231.
[82] Vgl. *Schneider*, Unterscheidung der Geister 157.
[83] *Lévi-Strauss*, La pensée sauvage 335f.
[84] Ebd. 332.
[85] Vgl. ebd. 347.
[86] *C. Lévi-Strauss*, Anthropologie structurale, Paris 1969, 37–91, siehe dazu das bekannte Wort aus Triste Tropique, Paris 1955, 421: „Qui dit homme, dit langage, et qui dit langage, dit société.
[87] *Lévi-Strauss*, La pensée sauvage 348–357. Wie im Denken von Lacan das Subjekt aufgelöst wird so auch bei Lévi-Strauss, siehe Mythologique I: Le cru et le cuit, Paris 1964, 20: „Comment

Lévi-Strauss eine innerweltliche Teleologie der Geschichte wie die des Marxismus um nichts wahrer als eine mythologisch überweltliche wie die des „wilden Denkens“ [88], ja der Marxismus muß mit seinem dogmatischen Eurozentrismus und seinem totalitären Universalismus der Geschichte bekämpft werden.

Fessard zitiert Lévi-Strauss: „On peut se demander, si l'idéologie politique des societés contemporaines ne relève pas aussi cette catégorie“ [89] des mythischen Denkens. Lévi-Strauss, der wie Sartre eine marxistische Herkunft hat, die er nie leugnet [90], verweigert sich jeder übernatürlichen Erklärung der Mythen, vielmehr versucht er, das Übernatürliche des „wilden Denkens“ auf das Natürliche zu reduzieren [91]. Fessard ist hingegen überzeugt davon, daß gewisse ethnologische Probleme dadurch nicht gelöst werden können. Die Verwandtschaftsverhältnisse der totemistischen Religionen und deren totalisierendes Denken ließen sich erst durch die formelle Parallele erklären, die sich dazu in der 13. Regel für die wahre Kirchlichkeit der Ignatianischen Exerzitien finde [92]. Im Zusammenhang der Verwandtschaftsverhältnisse ist daran zu erinnern, daß Lévi-Strauss im Inzestverbot den Übergang von der Natur zur Kultur angesiedelt sieht [93]. Einen ähnlich anfänglichen, prinzipiellen Charakter spreche Ignatius der „ehelichen und kindlichen Symbolik“ in den Geistlichen Übungen zu, die in der 13. Regel ihren Ausdruck finde [94]. Diese Regel sei ihrerseits Ergebnis einer Tradition, die über die Scholastik, Patristik und Paulus bis in die entferntesten Quellen des Alten Testamentes und schließlich bis zu Völkerschaften zurückgehe, die nicht mehr entwickelt gewesen seien als dasjenige „wilde Denken“, dessen Verwandtschaftsbeziehungen sich im Lichte der Symbolik der Ignatianischen Rede von der Kirche als „Braut Christi“ und als „unserer Mutter“ erklären lassen [95].

Auch in der Dimension postmoderner Sprachlichkeit sieht Fessard in den Exerzitien ein „wertvolles Instrument, um eine kritische Interpretation der [diesen] verwandten und entgegengesetzten Dialektiken von Hegel, Marx und Kierkegaard zu leiten und von dort her eine Lösung der zeitgenössischen Probleme, die [...] sich um die Beziehung von Wahrheit und Ge-

---

ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu.“ Vgl. dazu *ders.*, La pensée sauvage, 330 und 347.

[88] Vgl. ebd. 333–336.

[89] *Lévi-Strauss*, Anthropologie structurale 348, zit. in: *Fessard*, Dialectique III, 156.

[90] Vgl. *Lévi-Strauss*, La pensée sauvage, 325.

[91] Vgl. ebd. 326, dazu *Fessard*, Dialectique III, 118–140.

[92] Ebd. 140.

[93] *Lévi-Strauss*, Anthropologie structurale 61 f.

[94] Die Dialektik von Mann und Frau, Herr und Knecht bzw. Eltern und Kind durchzieht die Exerzitiendeutung Fessards wie ein roter Faden. Vgl. dazu *Schneider*, Unterscheidung der Geister, 149–153. In besonderer Weise erscheint die „symbolique conjugal et filial“ im dritten Band der Dialectique des Exercices.

[95] *Fessard*, Dialectique III, 141.

schichte drehen, vorzubereiten“[96]. Fessard reagiert damit auf den „linguistic turn“ und befindet: „So ist das letzte Problem, das Ignatius am Ende seiner Arbeit berührt, das der Sprache (langage).“[97] Auf der Basis der Beziehung der Exerzitien zur Sprache lasse sich deren Methode „verallgemeinern“[98]. So sehr Fessard die Thematisierung des mythischen und religiösen Denkens durch Lévi-Strauss begrüßt, sieht er doch darin auch das Problem, daß nunmehr jede Form des Denkens als Mythologie entlarvt und somit ihrer Verbindlichkeit beraubt werden kann – nicht nur das Denken des Marxismus und Sartres, sondern auch die strukturale Analyse von Lévi-Strauss selbst. Fessard stellt die Frage nach dem „intrinsischen Wert des Mythos und seinem Kriterium“[99]. Die Argumentation verdichtet sich bezüglich des Wertes des Mythos für die Gesellschaft. Fessard spricht davon, daß er mit Lévi-Strauss mehr übereinstimme als dieser mit sich selbst[100]. Damit die „symbolisierenden Symbole“ für die „Kommunikations- und Subordinationsstrukturen“ konstitutiv werden können, müssen die Ordnungsstrukturen zunächst gedacht werden; dabei repräsentieren die übernatürlichen und religiösen Symbole die Beziehung der Gruppe zur Gottheit[101]. Ohne eine übernatürliche Geschichtlichkeit könne ein Mythos keine Verbindlichkeit erlangen, auch kein säkularisierter Mythos wie der Marxismus. Entscheidend ist also der Aufweis der Existenz der übernatürlichen Dimension. Diese übernatürliche Geschichtlichkeit sieht Fessard als eines der „wesentlichen Elemente der ignatianischen Hermeneutik“[102]. Das ignatianische Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit sowie deren Geschichtlichkeit könne einen maßgeblichen Impuls zur Deutung der Entstehung von gesellschaftskonstituierenden Mythen geben. Aber auch für den Aufweis der Existenz des Übernatürlichen seien die Übungen geeignet. So kommen die Exerzitien wieder im Zusammenhang mit der Theorie des Übernatürlichen oder des „Mana“ zur Sprache. Auch hier scheinen die Geistlichen Übungen, diesmal ihre „Disjunktion zwischen Vorher und Nachher zur gleichen Zeit und zwischen Sein und Nicht-Sein“, die Lösung für das ethnologische Problem zu enthalten[103].

Es kann in der vorliegenden Untersuchung nicht darum gehen, die späte, strukturalistische Interpretation der Exerzitien durch Fessard angemessen zu würdigen, und sei es durch eine fundierte Kritik. Lediglich einige kritische Anmerkungen seien gemacht. Der Briefwechsel zwischen Fessard und Lévi-Strauss, der dem dritten und letzten Band der ‚Dialectique des Exercices‘ angefügt ist, weist auf einige Schwierigkeiten der Übernahme Lévi-

[96] Ebd. 5.
[97] Ebd. 6.
[98] Ebd.
[99] Ebd. 157–212.
[100] Ebd. 209.
[101] Ebd. 211.
[102] Ebd.212.
[103] Ebd. 344.

Strauss'scher Gedanken durch Fessard hin. Nachdem Fessard und Lévi-Strauss sich gegenseitig eine gewisse Nähe ihrer Gedanken bescheinigten, bekräftigt Fessard diese Feststellung mit der Aussage: „Die jüdisch-christlichen Symbole sind von derselben Art wie diejenigen der ‚primitivsten' Völker." [104] Lévi-Strauss antwortet sowohl auf den Versuch Fessards, die Existenz des Übernatürlichen aus der Theorie des „wilden Denkens" abzuleiten, als auch – und dies ist der Kernpunkt – auf die Gleichsetzung von Religion und „wildem Denken". Zum ersten gibt Lévi-Strauss zu bedenken, daß aus der Notwendigkeit für eine Gesellschaft, etwas Übernatürliches anzunehmen, um die Legitimation der Ordnung zu begründen, nicht die Existenz dieses Übernatürlichen an sich folge[105]. Noch wichtiger aber ist der zweite Punkt. Läßt sich das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola tatsächlich auf das „wilde Denken" zurückführen und mehr noch: ist die christliche Offenbarung ihrerseits von den ethnologisch beschreibbaren Strukturen der sogenannten „primitiven Völker" her zu begreifen? Man braucht nicht vom Gedachten des Neuen Testamentes oder vom christlichen Glauben auszugehen, für die eine derartige Interpretation völlig äußerlich und somit belanglos bleiben muß, um die Behauptung fragwürdig zu finden, daß sich die christliche Religion vom „wilden Denken" her verstehen lasse. Lévi-Strauss selbst stellt klar: „Ensuite et surtout, vous amalgamez ce que j'ai baptisé ‚pensée sauvage' et la croyance religieuse qui n'en est qu'une forme historique et contingente à côté d'autres: art, poésie, invention mythique et esthétique, politique même, etc. dont je conçois fort bien qu'elles puissent un jour la supplanter." [106] Für Lévi-Strauss ist das „wilde Denken" eine ausgezeichnete Form des Wissens, vergleichbar dem Unbewußten Lacans. Dieses ungeschichtliche, vorweltliche Denken hebt sich von allen anderen Formen entscheidend ab, weil es vorgängig ist, ohne jedoch einen letzten Grund, einen vernünfigen, verbindlichen Anfang geben zu können.

Es muß jedoch vor aller Kritik an Fessard die Tatsache anerkannt und gewürdigt werden, daß Fessard erkannt hat, daß eine christliche Theologie die Gedanken von Marx und Lévi-Strauss nicht ignorieren kann. Diese Denker stehen an je eigenem Ort in einer Gegenposition zur Tradition des christlichen Denkens. Hegel und Marx schließen den traditionellen christlichen Gedanken eines Schöpfergottes, der im absoluten Unterschied zum reinen Begriff und zur Welt ist, prinzipiell aus. Diese Gegenpositionen sind in der

[104] Ebd. 495.

[105] Siehe *Lévi-Strauss*, Brief vom 8.7.1965 an Fessard, in: *Ders.*, Dialectique III, 498: „Cela dit, n'omettez-vous pas un point essentiel? Je ne déduis pas le surnaturel, mais l'existence nécessaire (en ce sens seulement que je la crois *inévitable*), chez l'homme d'une croyance dans le surnaturel, et non pas à titre universel puisque moi-même, qui suis homme, je n'y crois pas, tout en vérifiant dans ma propre pensée la présence d'autres facteurs irrationnels." Die Argumentation Fessards erinnert Lévi-Strauss an die realen 100 Taler Kants, die um nichts mehr sind als die gedachten. Im weiteren Verlauf des Briefwechsels verwahrt sich Lévi-Strauss auch noch explizit gegen den sogenannten ontologischen Gottesbeweis.

[106] *Lévi-Strauss*, Brief vom 8.7.1965, a.a.O.

Metaphysik der Neuzeit sowie in der nachmetaphysischen Moderne von schneidender Kraft. Im Feld der Postmoderne hingegen verlieren die alten Gegnerschaften an Bedeutung. Der Pluralismus der Postmoderne räumt dem Christentum ebensoviel Existenzrecht ein wie jeder anderen Form des Lebens, schließlich ist „jeder andere ganz anders". Eine Gegnerschaft – und dies haben wir bei Fessard gesehen – wächst hier nur, wenn die radikale Pluralität der Wahrheitsansprüche nicht mehr gewahrt bleibt und *eine* Wahrheit sich als *die* Wahrheit im universalen Sinn behaupten will. Es wurde darauf hingewiesen, daß auch die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola im postmodernen Horizont nur eine „Selbsttechnik" unter anderen, ein „Text" neben anderen, eine psychoanalytische Technik neben anderen und ein mythisches Denken neben anderen sein können.

Ausgehend von dieser postmodernen Auflösung alter Fronten ist nun auf die Moderne im eingangs genannte Sinn zurückzublicken, um deren Vernunftinteresse an Ignatius und den Übungen darzustellen.

II. Die Moderne und Ignatius

1. Gaston Fessard und der Marxismus

Nicht erst in der struktualen Sprachlichkeit der Postmoderne, sondern bereits in der weltlichen Welt der Moderne sieht sich Fessard in einer Gegenstellung zum Denken und zu den gesellschaftlichen Entwicklungen seiner Gegenwart. Die Welt der Moderne kann ihrem Selbstverständnis gemäß kein Wissen oder keine Bestimmung durch einen Überbau oder eine Hinterwelt zulassen[107], sondern sie wird stets durch weltliche Erfahrung bestimmt. Bereits 1936 setzt sich Fessard mit dem Denken von Karl Marx auseinander[108]. Er sieht im Denken der Moderne ein „Antichristentum", das mit dem Liberalismus, dem Nationalsozialismus und schließlich dem Kommunismus in einem totalen Säkularismus geendet habe[109]. Bereits mit Hegel habe ein innerweltliches Denken des Absoluten begonnen, das über Marx, Lenin, Stalin und Chruschtschow zu einem „culte de la personnalité" und mithin zum Totalitarismus geführt habe[110]. Der Marxismus mit seiner weltlichen Eschatologie wird für Fessard zum Hauptgegner[111]. Das Aufblühen des französischen Marxismus der dreißiger bis fünfziger Jahre ging einher mit einer Hegelrezeption und dem Aufkommen des Existenzialismus

[107] Vgl. *Fessard*, Dialectique III, 433–446, dazu *Schneider* 142.

[108] Vgl. *Fessard*, Pax nostra, Examen de conscience international, Paris 1936.

[109] Vgl. *Fessard*, De l'Actualité historique. Bd. I: A la recherche d'une méthode 37 und Bd.II: Progressisme chrétien et Apostolat ouvrier 11, (= Collection Recherches de Philosophie 5–6), Paris 1960 sowie *ders.*, Le dialogue catholique-communiste est-il possible? Paris 1938 und France, prends garde de perdre ta liberté, Paris 1946, bes. 113.

[110] *Fessard*, Dialectique III, 438f.

[111] Alexandre Kojève, der die Hegel- und Marxrezeption in Frankreich mit ausgelöst hatte, sagte über Fessard im Vorwort zu dessen Buch, Chrétiens marxistes et théologie de la libération, Itineraire du P. Girardi, Paris 1978: „S'il avait voulu, l'auteur serait certainement, et de loin, le meilleur théoreticien du marxime en France."

durch die Rezeption Kierkegaards, Husserls und Heideggers[112]. Durch die Einführung der phänomenologischen Methode seien die Fronten zwischen hegelomarxistischer Philosophie und religiöser Erfahrung bereits etwas aufgeweicht worden[113]. So wagt es Fessard, eine „existenzialistische Interpretation der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola"[114] zu geben. Hegel, Marx und Kierkegaard hätten dasselbe Grundthema wie der „Philosoph von Manresa", und dieses sei die „Freiheit in der Geschichte"[115]. Freiheit und Geschichte hängen für Fessard auf das engste zusammen[116]. Die ignatianische Freiheit wird gegen die Freiheit der klassischen Ontologie abgegrenzt. Die eine sei statisch, die andere geschichtlich[117]. In den Geistlichen Übungen komme die menschliche Freiheit in einem dialektischen Prozeß zu sich selbst[118]. Ignatius habe an der Schwelle zur Neuzeit in der geistlichen Welt eine Revolution ausgelöst, indem er dem neuzeitlichen *ego* zum Durchbruch verholfen habe[119]. Die christlichen Dogmen als spekulative Wahrheiten treten vor einer „reinen Beziehung des *ego* mit Gott, von Selbst zu Selbst," zurück[120]. Das Sein der religiösen Wahrheit „an sich" werde durch die neue Dimension des „Sein für mich" ersetzt[121]. Fessard deutet die Begriffe „Freiheit", „Geschichte", „Dialektik", „Subjektivität" im Horizont des modernen Denkens[122]. Ignatius, der an der Schwelle von Mittelalter und „unserer Zeit" seinen Ort habe und in seinen Übungen den Glauben an den jenseitigen Gott mit der neuzeitlichen Freiheit verbinde, scheint nun für den christlichen Philosophen Fessard in besonderer Weise geeignet zu sein, den marxistisch-antichristlichen Strömungen seiner Zeit entgegengesetzt zu werden, zumal die Geistlichen Übungen durch die Philosopheme Freiheit, Geschichte, Dialektik, Subjektivität geprägt seien und Ignatius diese nicht metaphysisch denke, sondern „existenzialistisch" erfahren lasse.

Ein wesentlicher Kritikpunkt liegt hierbei in der Einschätzung des Ignatianischen Denkens[123]. Wird die Kraft und Bedeutung der Exerzitien nicht überzogen, wenn sie gleichzeitig Hegel, Marx, Kierkegaard, Lévi-Strauss entgegengesetzt werden? Fessard dringt tief in den Gedanken des Ignatius ein. Er erkennt die herausragende Bedeutung der Freiheit im Exerzitien-

[112] Vgl. dazu *Fessard*, Dialectique I, 6.
[113] Ebd. 7.
[114] Ebd. 5.
[115] Vgl. ebd. 7.
[116] Vgl. dazu *Schneider* 144 f.
[117] Siehe *Fessard*, De l'actualité historique I, 29 und 114.
[118] *Fessard*, Dialectique I, 32 und 34.
[119] Siehe ebd. 31.
[120] Siehe ebd. 35.
[121] Siehe ebd. 10.
[122] Wie bereits eingangs erwähnt, bildet nach Boeder die Moderne eine eigene von der Geschichte der Metaphysik getrennte Sphäre des Denkens aus. Fessard hingegen denkt ein Kontinuum zwischen der dritten Epoche der Metaphysik und der nachmetaphysischen Welt der Moderne.
[123] Vgl. dazu Schneiders Kritik an Fessards Exerzitiendeutung, in: *Ders.* 188–191.

buch, er erkennt eine eigentümliche Dialektik von göttlicher und menschlicher Freiheit, und er hebt die Geschichtlichkeit der Bildung und Formung des Menschen in den Übungen hervor. Doch sind nicht gerade diese Merkmale der Übungen aus ihrem Ort und aus ihrer Zeit zu verstehen? Nehmen die Exerzitien ihren Anfang mit einer Freiheit, die aus der mythischen Vorgeschichte kommt (Lévi-Strauss) oder mit einer Freiheit, die durch die Umwälzung der Produktionsverhältnisse herbeigeführt wird (Marx) oder mit einer einer Freiheit, die sich selbst Grund und mithin göttliche Freiheit ist? Doch stellt sich weiters die Frage, wenn der Grund der Exerzitien des Ignatius die Freiheit Gottes und nicht die Freiheit von jeder Enteignung der Produktivkraft des Menschen ist, ob diese Freiheit Gottes mit der ebenfalls göttlichen Freiheit des absoluten Begriffs, wie sie Prinzip Hegelschen Denkens ist, gleichgesetzt werden kann? Es zeigt sich exemplarisch in der Auseinandersetzung mit Fessard die Notwendigkeit des strengen Unterscheidens, gerade auch um den Ignatianischen Gedanken in der ihm eigenen Stärke hervortreten zu lassen, ohne ihn mit Hegelschen Intepretamenten zu überfrachten. Gesetzt den Fall, daß Ignatius, wie besonders Fessard zeigt, am Beginn der Neuzeit als der Epoche der Subjektivität und Freiheit seinen Ort hat, dann stellt sich die Aufgabe Ignatius sowohl gegen das Mittelalter als auch gegen die Moderne im eingangs erwähnten Sinn, aber auch gegen die Neuzeit in ihrem Zenit abzugrenzen.

Exkurs: Der Modernebegriff von Heribert Boeder

Um sich das Ringen der modernen Theologen – stricte dictu – mit ihrer metaphysischen Tradition einerseits und mit einer antichristlichen Gegenwart andererseits erklären zu können und um die hier gemachten Unterscheidungen besser verstehen zu können, mag es geraten sein, auf das Werk Heribert Boeders zu verweisen. Boeder zeigt in der ‚Topologie der Metaphysik'[124], daß die Philosophie in ihrer Geschichte dreimal durch die Gabe einer epochalen Weisheit auf den Weg gebracht werde. Sie berge dabei ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen im Sinne einer Unterscheidung des Menschen von sich selbst in eine entsprechende Logik. Der Mensch werde in der ersten Epoche der Metaphysik durch das musische Wissen dazu bestimmt, ein „Held", durch das christliche Wissen der zweiten Epoche dazu, ein „Heiliger", und in der dritten Epoche durch das bürgerliche Wissen dazu, ein „freier Bürger" zu werden[125]. Für den Zusammenhang unserer Untersuchung der Exerzitien genügt es, auf die Offenbarung der Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes in Jesus Christus als die prinzipielle Gabe der mittleren Epoche sowie auf die Freiheit in absoluter Bedeutung als das Prinzip der letzten Epoche der Geschichte der Metaphysik hinzuweisen.

[124] *H. Boeder*, Topologie der Metaphysik, München-Freiburg 1980.

[125] *Boeder*, Das Vernunftgefüge der Moderne 18. Siehe auch *ders.*, Topologie der Metaphysik 698–702.

Im ‚Vernunftgefüge der Moderne' zeigt Boeder, daß das nachphilosophische Denken Marxens, Nietzsches und Heideggers das Wissen von der Bestimmung des Menschen auf einen neuen, weltlichen Boden stellt[126], dabei aber einen Gegensatz zur metaphysischen Tradition des Denkens aufreißt. Eine Erinnerung an die Bestimmung des Menschen als Bürger findet sich bei Marx im Gedanken der Befreiung von aller Enteignung bezüglich des Wesens des Menschen, das nach Marx in der Produktivität des gesellschaftlichen Menschen besteht. Die Menschheit erreicht das Ende und die Vollendung der Geschichte durch die Überwindung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse in der kommunistischen Gesellschaft. Nietzsche kennt nun eine Entsprechung zur Bestimmung des Menschen als Heiliger im christlichen Sinne. Der „Antichrist", der kommende „Übermensch" Nietzsches soll durch sein „Ich will" alle Fremdbestimmung durch die christliche und auch noch die sozialistische Moral abwerfen und sich selbst sowie seine eigenen Götter schaffen. Heidegger erfährt die Enteignung des Menschenwesens als Entzug des Seins. Im Verlauf der Geschichte der Metaphysik sei die ursprüngliche Seinserfahrung des Menschen mehr und mehr verdunkelt worden, und nur in der äußersten Gefahr des Technikwesens könne sich die „Kehre" und die Ankunft eines Gottes, der nicht mit dem christlichen gleichgesetzt werden will, ereignen. Im Verhalten zum Tod als „Gebirg des Seins" soll sich der Mensch als Sterblicher bewähren. Mit diesem Gedanken wendet sich Heidegger gegen den Gedanken der Unsterblichkeit des Menschen, wie sie bereits im epischen Gedanken von der Unsterblichkeit des Helden, von seinem Weiterleben im Ruhm vorgedacht und im Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele bei Platon metaphysisch nach-gedacht wurde. Und wieder ist zu fragen: Wo sind wir hingekommen, was hat dies mit Ignatius von Loyolas frommen Exerzitien zu tun? Nachdem für Fessard eine Gegenstellung zu Marx aufgewiesen wurde, legt sich die Vermutung nahe, daß sich auch eine entsprechende Gegenstellung für Przywara und Rahner belegen läßt.

2. Erich Przywara und Friedrich Nietzsche

In der Tat beginnt der erste Teil von Przywaras ‚Crucis mysterium. Das christliche Heute'[127], der überschrieben ist mit: „Christ und Antichrist" im Kapitel I mit der Gegenüberstellung „Friedrich Nietzsche und Ignatius von Loyola"[128]. Der „uralte Kampf zwischen Christ und Antichrist" gipfle in Nietzsches „Dionysos gegen den Gekreuzigten", „darin die Größe des christlichen Opfers durch die des dionysischen Opfers überboten und so überwunden sein soll – und dies in einem besonderen Aug-in-Aug zu Igna-

[126] *Boeder*, Das Vernunftgefüge der Moderne 18.
[127] *E. Przywara*, Crucis Mysterium. Das christlichen Heute, Paderborn 1939.
[128] Siehe ebd. 15 und 19.

tius von Loyola als dem, der Luther ‚vorzuziehen' sei (5. Oktober 1879 an Peter Gast), und zu den Jesuiten als den ‚wirksamsten Erziehern unserer Zeit', weil sie wie die Antike das ‚agonale Individuum' als Erziehungsziel haben (GW II 374f., 383)"[129]. Przywara fährt fort, daß diese „sachliche Beziehung „vom konkreten Heute her" zu verstehen sei, „da einerseits die Wende zu einem ‚neuen Menschen' im besonderen Zeichen Nietzsches steht – andererseits von der Kirche her die religiösen Erneuerungen einen neuen Kampf zwischen Geist Thomas von Aquins und Geist Ignatius von Loyolas in sich tragen. Eine Vergleichung zwischen diesen drei, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, dürfte mithin den Brennpunkt des Sachlichen wie des Heutigen treffen"[130].

In welcher Weise kommen nun Thomas, Ignatius und Nietzsche in den Vergleich? Um mit Nietzsche zu beginnen: Przywara sieht in Nietzsche den „Vater", der hinter den „drei Grundströmungen unserer Zeit ‚der Wende'" stehe. Die erste der drei Strömungen betone die „innere Form des Individuums gegenüber starren Allgemeinformen" und das „naturhafte Volkstum [sic!] gegenüber dem abstrakten Staat". Die „zweite Grundströmung wäre der ‚Mut zur Wirklichkeit', wie er als treibendes inneres Ethos der Abwendung vom Neukantianismus zu realistischer Philosophie wohl zugrunde liegt. Die dritte Grundströmung ist ohne viel Worte klar: es ist die Richtung der bewußten Leibkultur"[131]. Przywara begrüßt diese Neuerungen, da sie das „unerträgliche Epigonentum" der Zeit Nietzsches beendet haben. Dieses Epigonentum beziehe sich erstens auf Hegel und dessen Staatsphilosophie: Der „reine Staat" im Unterschied zum „real-vitalen Volk"[132] mache den Menschen zum „schlechthinnig untertänigen empirischen Subjekte", das von einer „Umwandlung des occamistisch-reformatorischen Willkürgottes in die Staatsallmacht" regiert werde[133]. Die zweite Neuerung Nietzsches wende sich gegen die „Schopenhauerphilosopie des ästhetisierenden Leidensgenusses"[134] und die dritte gegen den „ganz entwirklichten und entleibten Spiritualismus der Transzendentalphilosophie und des pietistischen und moralistischen Protestantismus"[135]. Diese drei Formen des Denkens und der Religion samt ihrem Epigonentum wurzelten nach Przywara in der Reformation und im Luthertum: „Nietzsche ist der verzweifelte Protest echten Menschentums gegen seine Verkümmerung im Erbsündefanatismus und Spiritualismus des Luthertums."[136] Dagegen

[129] *Przywara*, Crucis Mysterium 17. Przywara zitiert Nietzsche nach der Musarion-Ausgabe, München 1922ff.
[130] Ebd.
[131] *Przywara*, Das Ringen der Gegenwart, Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Bd. 1, Augsburg 1929, 173.
[132] Ebd. 172.
[133] Ebd.
[134] Ebd. 171.
[135] Ebd.
[136] Ebd. 175.

scheine „der Protest Nietzsches, so wie er positiv vorliegt, in seiner Richtung auf den Menschen des Lebens, des geist-leiblichen Lebens und der Durchgöttlichung dieses Geist-Leib-Menschen [...] eigentlich gradlinig, natürlich völlig unbewußt, auf Erneuerung des Katholizismus des ‚viele Glieder ein Leib' zu gehen"[137]. Der Katholizismus, den Przywara vor Augen hat, ist gekennzeichnet durch eine klare Abgrenzung des „Relativen des Geschöpflichen" vom „Absoluten Gottes"; dabei sei das gottgegebene Recht des Leibes, des menschlichen Willens, der Schöpfung als Zweitursache gegenüber der Erstursache Gott gewahrt: „Es ist das Ur-Erbteil der Reformation, die mit den causae secundae des Aquinaten bis in die letzte Folgerung hinein gebrochen hatte: Gott ist der Alleinwirksame."[138] Das Verschwimmen von Schöpfer und Geschöpf sei das „Apriori" Hegels und Schopenhauers und des Spiritualismus des Luthertums. Doch bleibe Nietzsche nun auch in der Negation dieser Alleinursächlichkeit Gottes dem Entweder-Oder des von der Reformation beeinflußten Denkens verhaftet, er verschiebe nur das „‚Absolute' vom Pol des Spirituellen, Geistigen, Denkmäßigen, Gesetzmäßigen zum Pol des Leibgeistigen, Lebensmäßigen, Willensmäßigen. [...] Nietzsches Tragik ist die Tragik des Menschen, der sich Gott dünkt"[139].

Hier nun kommen Thomas und Ignatius ins Spiel. In einem ersten Schritt charakterisiert Przywara den Unterschied von Ignatius und Thomas in drei Hauptpunkten. Ignatius scheine voluntaristisch, dynamisch, transzendierend, Thomas dagegen systematisch-intellektualistisch, statisch, immanent[140]. Diese Gegenüberstellung zieht Przywara zunächst in einer „Kurzschlußformel" zusammen, die sich in den Begriffen „säkular" und „sakral" verdichte[141]. Diese Charakteristika, die laut Przywara durchaus zutreffen, seien jedoch Einseitigkeiten, die dialektisch aufgehoben werden müssen. „Wahrer Ignatianismus ist: Säkularismus aus Sakralismus."[142] „Wahrer Thomismus ist: Sakralismus zu Säkularismus."[143] Der „thomistische Sakralismus" wird zum Grund für den „jesuitischen Säkularismus" und der „jesuitische Säkularismus" zur „Zielbestimmung" für den „thomistischen Sakralismus". So kommt Przywara schließlich zu zwei Formeln, welche die „wahre Einheit im Unterschied" von „säkular" und „sakral" bei Ignatius

[137] Ebd. vgl. dazu den zweiten Teil von Crucis mysterium, in dem Przywara, nachdem er den Christus und den Antichrist gegenübergestellt hatte, nun zum Christlichen als solchen kommt. Der zweite Teil ist überschrieben „Christus Leib der Viel-Glieder" (ebd. 93ff.).

[138] *Przywara*, Das Ringen der Gegenwart 176.

[139] Ebd.

[140] Siehe *Przywara*, Crucis mysterium 55.

[141] Siehe ebd. 65: Das Säkulare des Ignatius liege in der „[...] Betonung der Welt, des Werdens, der Eigentätigkeit des Ich, darum greifbar praktisch religiöser Ziele, darum des straff organisierten Wirkens als ‚Aktion', darum der Kirche als Rechtskirche und streitender Kirche".

[142] Ebd. 67.

[143] Ebd. 68.

und Thomas ausdrücke[144]: „Gott ist alles in allem: säkular weil sakral" und „Gott je immer größer; dynamisch, weil theozentrisch".

Damit wird auch die besondere Gegenstellung des Ignatius zu Nietzsche deutlich. Przywara hebt an Nietzsche primär die Bedeutung des „Übermenschen" hervor. Wie sich der Mensch vom Tier unterschieden hat, und der Affe für den Menschen nur mehr „ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham" ist, so „soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham"[145]. Genau hier findet sich Nietzsches Übersetzung der christlichen ‚Unterscheidung des Menschen von sich selbst'. Nietzsche setzt dem „Du sollst" der christlichen Tradition das „Ich will" des neuen, über sich selbst hinaus schaffenden Menschen entgegen, der zunächst sich selbst schaffen will: Dionysos gegen den Gekreuzigten[146]. Przywara meint nun, in Ignatius genau die katholische Entgegnung auf Nietzsches Übermensch gefunden zu haben. Die oben erwähnte Säkularität des Ignatius ermögliche es, in Ignatius dem Übermenschen einen weltorientierten ‚Anti-Antichrist' gegenüberzustellen. „Denn der Nietzsche-Mensch des Je-über-hinaus ist der deutliche Anruf an den ignatianischen Menschen des Jeweils-mehr (más) im Je-mehr-heraus-aus-sich-selbst. [...] Der Nietzsche-Mensch als ‚agonales Individuum' weist unverkennbar auf den ignatianischen Menschen der drängenden Initiative, [...] des unbedingten Gehorsams und des Ja ins äußerste Opfer."[147] Przywara erkennt aristokratisch-radikale Züge sowohl im „Wanderer" als auch im „Pilger"[148]. Die Geistlichen Übungen als „religiöse Willensschule" stellt er dem Übermenschen gegenüber. Es ist zu betonen, daß Przywara Nietzsche nicht einfach widerlegen, sondern Nietzsche durchaus würdigen will. Genau jene Härte des Willens, der Wille zur Macht ist von Nietzsche zu behalten, nur daß eben das „Ich will" in besonderer Weise durch die Geistlichen Übungen in das „Du sollst" zurückverwandelt werden soll. Nicht der Übermensch soll in mir zur Welt kommen und den alten Menschen ablösen, sondern der Gottmensch Christus. In seiner Exerzitieninterpretation „Deus semper maior" bestimmt Przywara den Hauptinhalt der Geistlichen Übungen: „das persönliche Bewußtwerden des Christus lebt in mir"[149]. Das „enthüllte Kreuz", das *„Zerbrechen mit dem zerbrochenen Christus"*, das Ausgehen von *„Lob, Ehrfurcht und Dienst"* und das Enden in *„Liebe und Dienst"*, das *„Herausspringen aus sich selbst* [...] zum *Ins Innere des Herrn"*[150], kurz, die Ausrichtung auf den *Deus semper maior* steht der Selbstherrlichkeit des Übermenschen entgegen. Pzywara sieht Nietzsche, im besonderen dem

[144] *Przywara*, Crucis mysterium 76–85.
[145] *F. Nietzsche*, GW XIII, 8, zit. nach *Przywara*, Crucis mysterium 20
[146] Vgl. *Boeder*, Vernunftgefüge der Moderne 287.
[147] *Przywara*, Crucis mysterium 38f.
[148] Vgl. ebd. 38f.
[149] *E. Przywara*, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, Bd.I, Freiburg 1939, 3.
[150] Ebd. 4.

„Nachtlied", eine verzweifelte Sehnsucht nach Ewigkeit an. „Was diese verzweifelte Sehnsucht in ihrer Verzweiflung ahnend lallt, das ist das Geheimnis der Nacht, wie Thomas von Aquin im Adoro Te und Ignatius im Tomad y recibid es künden."[151]

Aber es fragt sich, ob die Ewigkeit, die Nietzsche in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen sucht und findet, die Ewigkeit eines Thomas und Ignatius sein kann. Und noch gründlicher gefragt: Ist die Weltlichkeit Nietzsches die Säkularität des Ignatius? Das Denken, das eine Funktion des Lebens ist, kann niemals eine Vorherbestimmung durch den Gekreuzigten zulassen. Der Wille zur Macht, die Liebe zur Erhaltung und Steigerung des Lebens bestimmen das Denken Nietzsches. Die Liebe zum Gekreuzigten, der Glaube an den Auferstandenen bleiben für den modernen Gedanken Nietzsches stets ein unlauterer Glaube an eine wegen der Liebe zum Leben unglaubwürdig gewordene Hinterwelt, eine Verherrlichung des Todes, ja eine Nekrophilie, welche das Diesseits verleumde. Was aber ist das Erste des Ignatius, wenn es nicht das Leben und nicht der Wille zur Macht sein kann? Der Gekreuzigte, wie es Przywara nahelegt?[152] Trägt der „übergrausame" Gott Przywaras nicht selber manchmal dionysische Züge? Przywara sieht den Grund der Nietzscheschen Einseitigkeit in der Reformation, welche die Ursachenordnung des thomistischen Denkens gesprengt und die Alleinursächlichkeit Gottes postuliert habe. Was aber, wenn sich nun zeigen sollte, daß sich Ignatius selbst in der Nachbarschaft Luthers befindet, daß auch Ignatius die Ordnung von göttlicher Erstursache und menschlicher Zweitursache sprengt? Wenn sich aber erweisen sollte, daß bei Ignatius die menschliche Freiheit selbst eine Dignität und Bestimmungskraft erreicht, welche weder Nietzsche noch Przywara kennen? Dann wäre zunächst die Frage nach dem epochalen Prinzip der geistlichen Übungen neu zu stellen: Herrlichkeit Gottes oder Freiheit des Menschen? Und sollte sich die Vermutung erhärten, daß Ignatius am Beginn der Neuzeit seinen Ort hat, muß sogleich gefragt werden, ob Ignatius und Nietzsche tatsächlich in derselben Dimension des Denkens angesiedelt sind.

3. Karl Rahner und Martin Heidegger

Bisher hat sich ergeben, daß Gaston Fessard in Anlehnung an Ignatius den Verlust des übernatürlichen Zieles der Geschichte, der sich für ihn im marxistischen Atheismus und Materialismus verdichtet, zu überwinden versucht. Erich Przywara ist bemüht, gestützt auf Ignatius ein neues Verhältnis von Gott und Welt zu finden, das die Einseitigkeiten des im Luthertum wurzelnden neuzeitlichen Denkens und der Nietzscheschen Gegenbewegung zu überwinden hilft. Es wäre nun zu erwarten, daß sich Karl Rahner in

[151] *Przywara*, Crucis mysterium 88.

[152] Vgl. die Kritik Schneiders an Przywaras Betonung der Unerbittlichkeit des göttlichen Willens und des Zerbrechens des menschlichen Willens. *Ders.* 74.

vergleichbarer Gegenstellung zu Martin Heidegger befindet. Doch richtet sich Rahner nicht mit derselben Offenkundigkeit und Vehemenz gegen Heidegger, wie sich Fessard gegen Marx und Przywara gegen Nietzsche wenden. Rahner tritt von einem bereits gefestigten christlichen Standpunkt aus 1934 in ein unmittelbares Lehrer-Schüler-Verhältnis zu Heidegger[153]. Als Resultat kann das erste bedeutende religionsphilosophische Werk ‚Geist in Welt'[154] gelten. Wie schon der Titel anzeigt, reagiert Rahner darin auf die Herausforderung der Weltlichkeit der nachmetaphysischen Moderne und zwar vor allem in Gestalt des Heideggerschen Denkens. Bereits in ‚Hörer des Wortes' distanziert sich Rahner explizit von seinem Lehrer Heidegger[155]. Heidegger sage: „Die Transzendenz, die das Dasein des Menschen begründet, geht auf das Nichts."[156] Dagegen stellt Rahner heraus: „Nicht also das Nichts nichtet, sondern die Unendlichkeit des Seins."[157] Während für Heidegger Sein und Nichts zwei Seiten desselben Ereignisses sind, deutet Rahner das von allem Seienden unterschiedene Sein als den christlichen Gott – eine Deutung gegen die sich noch der späte Heidegger ausdrücklich verwehrt[158]. Was aber hat nun Ignatius mit dem Sein und Nichts des existenzialistischen Denkens zu tun?

Rahner stellt fest, Ignatius sei ein „radikaler christlicher ‚Existentialist'"[159]. So erscheinen auch „heute im Zeitalter des Existenzialismus" man-

---

[153] Vgl. dazu *K. Rahner*, in: Martin Heidegger im Gespräch, Hg. von *R. Wisser*, München 1970, 48: „Was soll ein Schüler Martin Heideggers, der Theologe ist und der so sehr Theologe ist, daß er gar nicht den Anspruch erhebt, Philosoph zu sein, zum 80. Geburtstag dessen sagen, den er, obwohl Theologe, als seinen Meister verehrt? Soll er sagen, die heutige katholische Theologie, so wie sie wirklich ist, ist ohne Martin Heidegger gar nicht mehr denkbar, weil selbst die, die weiterzukommen hoffen und andere Fragen als er stellen, eben doch auch von ihm herkommen? Soll er ganz einfach und schlicht dankbar bekennen, daß er zwar viele gute Schulmeister des mündlichen Wortes hatte, aber doch nur *einen*, den er als seinen *Lehrer* verehren kann, eben Martin Heidegger?"

Daß Rahner im Kern seines Denkens von Heidegger inspiriert ist, ergibt sich aus dem sachlichen Zusammenhang beider Denker. Dieser kann hier natürlich nur kurz angedeutet werden. Wenn Rahner Heideggers Philosophie in christliche Theologie übersetzt, so ist auch davon auszugehen, daß dadurch die Theologie auch in den Horizont modernen Denkens überführt wird. Einen rein formalen Einfluß von Heidegger auf Rahner anzunehmen ist abzulehnen, da die Form des Gedankens immer auch den Inhalt betrifft. Zur Auseinandersetzung über den Einfluß Heideggers auf Rahner siehe *P. Eicher*, Die anthropologische Wende, Fribourg 1970, 364f., *O. Muck*, Heidegger und Rahner, in: ZKTh 116 (1994) 257–269, *E. Coreth*, Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners, in: StdZ 119 (1994) 525–536, sowie *A. Zahlauer*, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, Innsbruck–Wien 1996, 140f.

[154] Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.

[155] Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, 79. Siehe zur erwähnten Stelle auch *Coreth*, Philosophische Grundlagen 529 und *Muck*, Heidegger und Rahner 256.

[156] *Rahner*, Hörer des Wortes 79.

[157] Ebd. 80.

[158] Siehe *M. Heidegger*, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt 1989, 403: „Der letzte Gott. Der ganz andere gegen die gewesenen, zumal gegen den christlichen".

[159] *Rahner*, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965. Über das Verhältnis des Rahnerschen Denkens zu Ignatius von Loyola siehe *Zahlauer* (s. o. Anm. 153).

che Eigentümlichkeiten des Exerzitienbuches in einem neuen Licht, wie etwa die „Vorordnung der Freiheit vor die drei Seelenkräfte" im abschließenden Gebet der Geistlichen Übungen (GÜ 234) oder die Betonung der Geschichtlichkeit der theologischen Aussagen, die in den „Betrachtungen von den drei Sünden oder vom Reiche Christi" deutlich werde[160]. Doch sind Freiheit und Geschichtlichkeit noch nicht der Kern des Rahnerschen Verständnisses der Geistlichen Übungen.

Rahner sieht in den Geistlichen Übungen ein Werk derjenigen „frommen Literatur"[161], die der Reflexion der Theologie vorausgehe und ihr nicht folge. Die Exerzitien seien eine „‚schöpferische' und ‚ursprüngliche' Aneignung der Offenbarung Gottes in Christo"[162]. Was in dieser frommen Literatur „ursprünglich geschieht, ist nicht ein geistesgeschichtliches Ereignis, das man, so möchten wir meinen, in dem genannten Sinn der Barockzeit oder der (vergehenden) ‚Neuzeit' zuordnen kann, sondern ist etwas, was in einer ganz urtümlichen Weise exemplarisch ist für eine Zeit, die erst am Kommen ist"[163]. Ignatius habe „etwas beinahe Archaisch-Archetypisches an sich"[164]. Diese Ursprünglichkeit des Ignatius erinnert an Heideggers Suche nach dem anderen Anfang im griechischen Denken, an den Rückgang ins vormetaphysisch Ursprüngliche, welches als das Kommende zu gelten habe[165]. Worin besteht nun die Ursprünglichkeit des Ignatianischen Gottesverhältnisses, von der sogar die rationale, metaphysische Theologie zu lernen habe?[166]

Rahner geht davon aus, daß in Ignatius drei verschiedene Denkrichtungen zusammenlaufen: Erstens die mittelalterlich-christliche Tradition, zweitens das neuzeitliche Denken, welches für Rahner in den Begriffen Subjektivität und Freiheit charakterisiert ist[167], und drittens die moderne Besinnung auf die Existenz[168]. Philosophisch wären diesen drei Richtungen Thomas von Aquin, Immanuel Kant und Martin Heidegger zuzuordnen. Festzuhalten ist nun, daß Rahner im Anhalt an den frühen Heidegger die theologisch-philosophische Tradition des Abendlandes aufheben und ursprünglicher, und das heißt zunächst vom Wesen des Menschen als Dasein

---

[160] Siehe *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: *Ders.*, Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5), Freiburg 1958, 74–148, 74 (zuerst veröffentlicht in: *F. Wulf* (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956).

[161] *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 75.

[162] Ebd.

[163] Ebd. 76.

[164] Ebd.

[165] Siehe *M. Heidegger*, Die Technik und die Kehre, (Opuscula 1), Pfullingen 5.Aufl. 1982, 22; vgl. *ders.*, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 3.Aufl. 1988, 25.

[166] *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 77.

[167] Siehe dazu vor allem *K. Rahner*, Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatianischen Exerzitien heute, in: GuL 47 (1974) 430–449, bes. 432

[168] *Rahner*, Über den geistesgeschichtlichen Ort, 435. Siehe auch: Die Logik der existentiellen Erkenntnis.

her gründen will. Der Mensch wird verstanden als dasjenige Seiende, dem es in seinem Dasein um das Sein selbst gehe[169]. „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz."[170] Der ontischen und ontologischen Reflexion gehe die Existenz und die Jemeinigkeit des Daseins voraus[171]. Das Dasein sei wesenhaft „In-der-Welt-Sein"[172]. Rahner interpretiert Heideggers existentiale Analyse des Daseins in modifizierten Kantischen Begriffen[173]. Er geht davon aus, daß vor aller Reflexion eine „ursprüngliche Erfahrung" des „Person- und Subjektseins" liege[174]. In seiner Subjekthaftigkeit erfahre sich der Mensch als ein Wesen der Transzendenz[175], d. h. als ein Wesen, das im letzten stets auf das „Sein schlechthin" vorgreife und nicht in der Kategorialität der Endlichkeit aufgehe. Diese Transzendentalität des Menschen sei die Bedingung der Möglichkeit jedweder Erfahrung und jedweden Denkens, wobei die dabei implizierte Seinserfahrung nicht notwendigerweise thematisch, reflex gemacht werden müsse; aber „anonym" werde von jedem Menschen das Sein selbst erfahren.

Rahner deutet nun das Heideggersche Sein in den christlichen Gott um; so bleibt das für den Menschen Bestimmende der Wille Gottes, doch sei dieser Wille aus einer „christlichen Rationalität (= Prinzipien der Vernunft und des Glaubens plus Analyse der Situation)" nicht „adäquat" erkennbar[176], da jeder gegenständlich begrifflichen Thematik das „echte, das wirklich existentiell (und existential) realisierte Verhältnis zu Gott"[177] vorausgehe. Außer Offenbarung und Vernunft[178] bedürfe das Individuum noch eines weiteren Kriteriums, das es den „göttlichen Einzelwillen" erkennen lasse[179]. Die erste und die zweite Wahlzeit des Ignatius beruhten nun auf der gesuchten „existentialen Ontologie", welche eine je einmalige, nicht auf allgemeine Prinzipien reduzierbare Entscheidung ermögliche[180]. Wie aber kann der „göttliche Antrieb" als solcher erkannt werden?[181] „Die ‚ungegenständliche' Gotteserfahrung", die Ignatius in der Wahlregel über den „Trost ohne vorhergehende Ursache" bezüglich der ersten beiden Wahlarten beschreibe, sei nun das schlechthin gewisse Kriterium für eine Gotteserfahrung[182]; denn

---

[169] Siehe *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 11.Aufl. 1967, 12.
[170] Ebd.
[171] Vgl. ebd. 42
[172] Ebd. 13, vgl. 52–62.
[173] Rahner nimmt die Kantinterpretation von J. Maréchal auf. Siehe dazu *Coreth*, Philosophische Grundlagen 526f.
[174] *Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 5. Aufl. d. Sonderausgabe 1984, 39ff.
[175] Vgl. ebd. 42ff.
[176] Siehe *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 80.
[177] *Rahner*, Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg-Basel-Wien 1970, 17.
[178] Siehe *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 86.
[179] Siehe ebd. 89.
[180] Siehe ebd. 96.
[181] Siehe ebd. 102–113.
[182] Siehe ebd. 113–123.

eben weil sie keinen kategorialen Gegenstand enthalte, könne sie nur von der Transzendenz Gottes her verstanden werden[183]. Diese Erfahrung „hat es mit Gott selbst zu tun, nicht mit seinem Begriff"[184]. „Trost" ist nun „nicht nur ein angehängtes Begleitgefühl, zusätzlich zu dieser Erfahrung der freien Transzendenz des ganzen Geistes, sondern diese selbst ist der Trost"[185]. Wenn ein kategorialer Wahlgegenstand diese Transzendenzerfahrung stützt und intensiviert, dann sei dies das Kriterium für eine konkrete Kundgabe des Gotteswillens[186]. Diese Art zu wählen liege jeder wichtigen Entscheidung zugrunde[187]. Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis und diejenige des Alltags sind schließlich nicht mehr prinzipiell geschieden[188].

In einer Fußnote[189] betont Rahner, daß er Ignatius nicht zu einem „modernen Existentialisten" machen wolle, „für den das ‚Dasein' ohne Existenz allgemeiner und mittelbarer Art sich nur in eisiger Einsamkeit und Unaussagbarkeit mit Hilfe einer absolut individuellen Existential- und Situationsethik (wenn überhaupt Ethik) steuert". Sollte zu einer Zeit, als sich Heidegger bereits von seinem Vorhaben, eine Fundamentalontologie verfassen zu wollen, distanziert hatte und das Sein ohne Rücksicht auf Seiendes und mithin auf die Metaphysik denken wollte[190], Rahner mit diesen Zeilen auch seinen Lehrer meinen? Doch bleibt zu bemerken, daß Rahner nicht in dem Sinne wie Fessard und Przywara gegen ihre Gegner offen gegen Heidegger zu Felde zieht, vielmehr scheint Rahner auf den Weg gebracht durch Heidegger, die Gefahr der geschichtlichen Gegenwart in der Verfinsterung der ursprünglichen Beziehung zum Sein selbst zu sehen. Beide sprechen davon, daß in diesem Falle sich der Mensch zum Tier zurückentwickeln würde[191]. Rahner bleibt überzeugt davon, daß Ignatius den existenziellen Zugang zum Sein in besonderer Weise eröffne. Zudem bewahre der Ignatianische Gedanke in Form der zweiten Wahlzeit die offenbarungsbezogene metaphysische Beurteilung der Wahrheit und enthalte in der Kirchlichkeit ein Moment gesellschaftlicher Allgemeinheit[192], wodurch er dem reinen Existenzialismus überlegen sei[193]. Der späte Rahner wird sich seinerseits von einigen Einschätzungen der fünfziger und sechziger Jahre distanzieren. Er zählt den existenzialistischen Ignatius des unmittelbaren Verhältnisses Gott – Individuum nicht mehr zum künftigen Denken, sondern nun doch in diejenige

[183] Siehe ebd. 124ff.
[184] Ebd. 130.
[185] Ebd.
[186] Siehe ebd. 138.
[187] Siehe ebd. 144ff.
[188] Vgl. dazu *Heidegger*, Sein und Zeit 114–130.
[189] *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 80.
[190] Siehe *M. Heidegger*, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens 25.
[191] Vgl. *Rahner*, Grundkurs des Glaubens 57f. und *M. Heidegger*, Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 7.Aufl. 1994, 90f.
[192] Siehe *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 89ff.
[193] Siehe ebd. 80.

Neuzeit, die nun zu Ende gehe. Was zu Ende gehe, sei die Epoche der Subjektivität[194]. Insofern aber Ignatius das Moment der Gesellschaftlichkeit an sich habe, bleibe er weiterhin zukunftsweisend, da Rahner die Zukunft nun von einer neuen Gemeinschaftlichkeit geprägt sieht[195]. Gerade der Blick auf die Landschaft postmodernen Denkens, mit ihrer Verabschiedung einer anderen Zukunft, Subjektivität, Geschichte, Totalität und somit auch Verbindlichkeit zeigt, daß die Entwicklung in eine andere Richtung ging wie von Rahner angenommen.

Wie bereits bei Fessard und Przywara stellt sich auch bei Rahner das Problem, daß er Ignatius von Loyola stark mit modernen Interpretamenten deutet. Es ist jedoch fraglich, ob Ignatius eine „existentiale Ontologie" voraussetzt oder ob nicht der Ignatianische Gedanke im Licht metaphysischen Denkens im Umfeld der frühen Neuzeit oder des späten Mittelalters mehr in die ihm eigentümliche Stärke kommt. Es ist nicht unbestreitbar, daß Trost tatsächlich als ungegenständliche transzendentale Erfahrung zu deuten ist. Vielmehr liegt es näher, den Trost als eine Regung der frühneuzeitlichen *conscientia* zu deuten und ihn auf das vorstellende Bewußtsein zu beziehen, wie es später der Jesuitenzögling Descartes denken wird, und auf das Gewissen des Individuums, das bereits bei Luther zu bisher unerhörtem Ansehen kommt[196]. Doch kann es nicht angehen zu versuchen, Theologen vom Range Rahners, Przywaras und Fessards mit historischen Richtigstellungen zu widerlegen. Vielmehr ist anzuerkennen, daß jeder an seinem Ort und das heißt auch in seinen Schranken in die Kraft des jeweiligen Gegners eingegangen ist und daß jeder von ihnen aus dieser Kraft die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola gedeutet hat.

Schluß

Wenn man nun den Versuche Fessards, Przywaras und Rahner, in der nachmetaphysischen und antichristlichen Moderne mit Ignatius eine Kehre zum Christentum zu ermöglichen, sowie das Unterfangen Beirnaerts, die Geistlichen Übungen des Ignatius mit der strukturalistischen Psychoanalyse tiefer zu denken, und den Bemühung Fessards, mit Ignatius die strukturalistische Ethnologie zu unterlaufen, wie hier ansatzweise getan, kritisch hinterfragt hat, dann könnte man den Einfall bekommen, statt Ignatius eine andere Gestalt der Geschichte zur Aufarbeitung oder Modifizierung oder gar Überwindung der Postmoderne heranzuziehen, die dafür besser geeignet wäre, etwa Bonaventura oder Hegel. Doch gerät man dadurch in die Gefahr, im postmodernen „anything goes", in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, im „patchwork" der Selbstentwürfe gemäß eigener Vor-

[194] Siehe *Rahner*, Über den geistesgeschichtlichen Ort 438ff.

[195] Siehe ebd. 441.

[196] Gerade diese Verhältnisse werden in meiner Untersuchung zum geschichtlichen Ort der Exerzitien eingehend untersucht, siehe *K. Ruhstorfer*, Das Prinzip des Ignatianischen Denkens.

lieben befangen zu bleiben. Es stellt sich zunächst die Frage, ob man diese Befangenheit als Gefangenheit oder als Zustand der Freiheit begreift. Allein um hierbei eine Klärung zu finden ist die Zuwendung zur Geschichte unerläßlich. Eine klärende Zuwendung zur Geschichte fordert in unserer Zeit wohl dreierlei: zunächst eine gründliche Sichtung der eigenen Position und ihrer offenen und manchmal auch verborgenen Implikate, sodann eine gelassene relecture der großen Gestalten unserer Geschichte, was bedeutet, daß ohne ungeklärte Einmischung eigener Bedürfnisse der jeweilige Gedanke an dem ihm eigenen Ort zu Geltung gebracht werden soll[197]. Schließlich stellt sich die Frage, ob sich das Vernunftinteresse unserer Zeit nicht gerade durch den Blick auf das *Ganze* der in der Sprache gegenwärtigen einen Geschichte des Denkens von der Postmoderne unterscheiden sollte – so es sich von ihr unterscheiden will. Fest steht, daß die Ressentiments, mit denen man den Begriffen Ganzheit (Totalität), Einheit, Gegenwart begegnet, anzeigen, daß hierbei ein wunder Punkt berührt wird. „Alles ist nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet" heißt es in der Heiligen Schrift. Auch als Schöpfer des einen *kosmos,* der Vielheit, die sich zu einer schönen *Ganzheit* zusammenfügt und dem Menschen eine Heimat bietet, hat der *eine* Gott, der Gott Jesu Christi, zu denken gegeben. Könnte uns die Geschichte als ein schönes, geordnetes Ganzes und mithin als Vernünftiges noch einmal zu denken geben? Könnte die Begegnung mit den Alten dem Denken den Weg zu einer neuen Verbindlichkeit weisen? Können wir heute noch in einer verbindlichen Weisheit heimisch werden – diesseits aller modernen und postmodernen Verdächtigungen? Jenseits von Moderne und Postmoderne lehrt gerade auch die angemessene Begegnung mit den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, was es hieß, aus Freiheit zur Vollkommenheit zu finden.

[197] Für die Ignatianischen Exerzitien habe ich einen derartigen Versuch in meiner Dissertation unternommen, siehe hier Anm. 5.

ThPh 73 (1998) 364–382

Sind die von Johannes Duns Scotus entwickelten ordines essentiales auf alle Naturen anwendbar?

Von Andrej Krause

Im Tractatus de primo principio, der traditionell Johannes Duns Scotus zugeschrieben wird, werden in Kap. I und II bestimmte zweistellige Relationen eingeführt, die dann später dazu benutzt werden sollen, die Existenz Gottes zu beweisen und gewisse andere Aussagen in bezug auf Gott zu begründen[1]. Jede dieser Relationen wird von Scotus ordo essentialis genannt und jedem derartigen ordo soll gemeinsam sein, daß er jeweils für die Elemente ein und derselben Menge, die dann in je spezifischer Weise strukturiert wird, bestimmte Weisen des Früher- bzw. Späterseins formuliert. Bei den ordines essentiales handelt es sich nicht von vornherein um Ordnungen im mathematischen Sinn, eine Übersetzung des Begriffes „ordo essentialis" mit „wesentliche Ordnung" wäre daher zumindest problematisch, auch wenn klar ist, daß die einzelnen ordines essentiales Relationen eines bestimmten ordnungstheoretischen Status' sind. Schwierigkeiten entstehen nun, wenn man versucht herauszufinden, welche in jeweils verschiedener Weise, je nach ordo essentialis, zu strukturierende Menge Scotus vor Augen hatte. Zwar sollen die sich aus der Anwendung der ordines essentiales ergebenden Disjunktionen passiones entis disiunctae und somit als ganze jeweils mit ens konvertibel sein, so daß es zunächst nahezuliegen scheint, die jeweils zu strukturierende Menge als die Menge der entia zu bezeichnen. Nur nützt dies recht wenig, da genau der Begriff „ens" zunächst keineswegs klar ist und, wie sich noch herausstellen wird, dem Konzept des ordo essentialis angepaßt werden muß. Insbesondere werden spezielle entia, sogenannte Naturen betrachtet werden müssen, wobei gerade zu klären ist, ob das Konzept des ordo essentialis auf alle Naturen anwendbar ist. Auf den Weg dorthin werden wir zunächst zwei Fragen untersuchen müssen, nämlich zum einen, was Scotus unter dem Begriff „ens", und zum anderen, was er unter dem Begriff „natura" versteht.

[1] Vgl. zum Folgenden *W. Kluxen*, Johannes Duns Scotus. Abhandlung über das erste Prinzip, Darmstadt ³1994. Der Tractatus, abgekürzt: Trac., wird im folgenden in der Version von Kluxen, und zwar durch Angabe von Kapitel – mit römischen Ziffern – und Abschnitt – mit arabischen Ziffern – zitiert. Die übrigen Werke aus dem Corpus Scoticum werden zitiert nach der Editio Vaticana, Rom 1950ff., (abgekürzt: ed. Vat.) oder nach der Editio Vivès, Paris 1891–95 (abgekürzt: ed. Viv.). Hierbei mögen folgende Abkürzungen gelten: Lect. für Lectura, Ord. für Ordinatio, Quodl. für Quodlibet, d. für distinctio, n. für numerus, p. für pars, q. für quaestio. Zur Echtheit des Trac. vgl. *Kluxen*, Einleitung, XIV, aber auch *V. Richter*, Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus, München 1988, 16 u. 41, *ders.*, Das Werk von Johannes Duns Scotus im Lichte der Literarkritik, in: Filosofický Casopis (Praha) 40 (1992) 641, wo die Authentizität in Frage gestellt wird. Aus Gründen der Einfachheit nennen wir den Autor der heute vor uns liegenden Abhandlung weiterhin Scotus.

Was versteht Scotus unter dem Begriff „ens"?

In der Quaestio III des Quodlibet schreibt Scotus, daß „res" (bzw. – später dann – „ens") auf drei verschiedene Weisen verwendet wird, wobei innerhalb der ersten Verwendungsweise zwei Unterfälle auseinandergehalten werden. Es ergeben sich somit vier Bedeutungen[2]:

Fall 1: ens_1 = illud quod non includit contradictionem
Fall 2: ens_2 = illud quod habet vel habere potest proprium esse extra intellectum (extra animam)
Fall 3: ens_3 = substantia vel qualitas vel quantitas
Fall 4: ens_4 = substantia

Legt man fest, daß M_1 die Menge aller x sei, wobei für x jeweils gilt, daß es ein ens_1 ist, daß M_2 die Menge aller x sei, wobei für x jeweils gilt, daß es ein ens_2 ist, daß M_3 die Menge aller x sei, wobei für x jeweils gilt, daß es ein ens_3 ist, daß schließlich M_4 die Menge aller x sei, wobei für x jeweils gilt, daß es ein ens_4 ist, so kann man die Mengen M_1, M_2, M_3 und M_4 auch folgendermaßen definieren:

M_1 = {x| x schließt keinen Widerspruch ein}[3],
M_2 = {x| x existiert außerhalb des Verstandes oder es ist möglich, daß x außerhalb des Verstandes existiert}
M_3 = {x| x ist Substanz oder Qualität oder Quantität}
M_4 = {x| x ist Substanz}.

Für Scotus gelten nun offensichtlich folgende Beziehungen: (1) $M_1 \supset M_2$, (2) $M_2 \supset M_3$, (3) $M_3 \supset M_4$. Wegen der Transitivität von $\supset$ folgen aus (1) bis (3) sofort die Beziehungen (4) $M_1 \supset M_3$, (5) $M_1 \supset M_4$ und (6) $M_2 \supset M_4$. Die Gültigkeit von (3) dürfte für Scotus unmittelbar klar sein, da für ihn die Menge der Quantitäten und Qualitäten ganz sicher nicht leer ist. Auch die Gültigkeit von (2) ist für Scotus akzeptabel. Er geht davon aus, daß es Umstände (circumstantiae) gibt, also etwas, das zwar nicht zu M_3 gehört, durch das die Elemente von M_3 aber näher bestimmt werden und das zu M_2 gehört[4]. Schließlich gilt für Scotus auch (1). Es gibt nach seiner Ansicht etwas, das zwar keinen Widerspruch einschließt, für das aber nicht gilt, daß es außerhalb des Verstandes existiert, und für das auch nicht gilt, daß es möglich ist, daß es außerhalb des Verstandes existiert. Als Beispiele für solche Elemente, für Elemente also, die zwar zu M_1, nicht aber

[2] Vgl. zum Folgenden Quodl. q.3, n. 2f. (ed. Viv. XXV, 113b-115b). Zu diesem Text vgl. *L. Honnefelder*, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit, Hamburg 1990, 6–10, *H.-J. Werner*, Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus, Bern-Frankfurt/M. 1974, 99–102. *Honnefelder*, Scientia transcendens 6 (dort Fußnote 10) führt noch weitere Autoren an, die sich zu diesem Text geäußert haben. Zur Authentizität der Quaestiones quodlibetales vgl. wiederum *Richter*, Das Werk v. Johannes Duns Scotus 641.

[3] Das ist wie folgt zu lesen: M_1 ist die Menge aller x, wobei für x jeweils gilt: x schließt keinen Widerspruch ein.

[4] Vgl. Quodl. q.3, n.3 (ed. Viv. XXV, 115a).

zu M_2 gehören, nennt er die intentiones logicas und die relationes rationis[5].

Die verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffes „ens" führen somit zu verschiedenen Mengen, die hinsichtlich ihres Umfanges gemäß (7) $M_1 \supset M_2 \supset M_3 \supset M_4$ in Beziehung zueinander stehen. Insbesondere soll dann also für die Elemente aller vier Mengen gelten, daß sie keinen Widerspruch einschließen. Es ist außerdem klar, daß der Begriff „ens_1" einen Umfang haben soll, der nicht nur jeweils größer als der Umfang der Begriffe „ens_2", „ens_3" und „ens_4" ist, sondern der größer als der Umfang jedes anderen Begriffes ist. Das folgt sofort aus der Definition für ens_1, denn angenommen, es gäbe etwas, das nicht zu M_1 gehört – es heiße x –, dann schlösse dieses x einen Widerspruch ein. Etwas aber, das einen Widerspruch einschließt, ist Scotus zufolge gerade nicht ein etwas, „es" läßt sich weder verstehen (non intelligibile) noch begreifen (non conceptibile), noch gibt es „das" überhaupt, „es" ist schlechthin nichts[6]. Wenn es aber kein Element gibt, das nicht in M_1 enthalten ist, dann gibt es auch keine Menge, die umfangreicher als die Menge M_1 ist[7]. In diesem Zusammenhang gilt es, den Begriff „verstehbar" zu präzisieren. Etwas, es heiße v, soll verstehbar sein genau dann, wenn es möglich ist, daß v verstanden wird. Verstehbar, möglicherweise verstanden, kann v nur von einem Verstand sein. Da die Verstehbarkeit von v hier als Verstehbarkeit schlechthin bzw. als Verstehbarkeit in sich gemeint ist, kann es sich bei dem relevanten Verstand nur um einen vollkommenen, um einen Verstand, der keinen Mangel aufweist, handeln. Ein solcher Verstand aber ist der Verstand Gottes und nur der Verstand Gottes. Alles, was verstehbar ist – davon gibt es Scotus zufolge unendlich vieles –, liegt gewissermaßen diesem Verstand als verstehbar und in diesem Verstand als verstanden vor, und zwar wird „dort" jedes Verstehbare „gleichzeitig" mit jedem anderen Verstehbaren verstanden[8]. Im folgenden wollen wir daher den Begriff „verstehbar" im Sinne von „vom Verstand Gottes verstehbar" (und d. h. dann aber auch „vom Verstand Gottes verstanden") verwenden.

Scotus zufolge ist jedes Verstehbare etwas, das keinen Widerspruch einschließt, denn würde es einen Widerspruch einschließen, wäre es nicht verstehbar[9]. Andererseits scheint aber auch klar zu sein, daß alles das, was kei-

[5] Vgl. Quodl. q.3, n.2 (ed. Viv. XXV, 114a,b).

[6] Quodl. q.3, n.2 (ed. Viv. XXV, 114a): „Verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne *esse* (Hervorhebung v. Viv.) extra intellectum, et in intellectu."

[7] Der wichtigen Frage, ob für Scotus die Menge M_1 selbst etwas ist bzw. sein müßte, das keinen Widerspruch einschließt, und ob sie somit in sich selbst enthalten ist, wollen wir hier nicht nachgehen. Ein solche Untersuchung würde den Rahmen der vorliegenden Abhandlung sprengen.

[8] Trac. IV, 68: „Nonne, domine deus, intelligibilia sunt infinita, et haec actu in intellectu actu omnia intelligente? Igitur intellectus illa simul actu intelligens est infinitus. Talis et tuus ..."

[9] Quodl. q.3, n.2 (ed. Viv. XXV, 114a): „... quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut objectum cum objecto, neque sicut modus cum objecto."

nen Widerspruch einschließt, ein Verstehbares ist, d. h., „etwas" ist nur dann nicht ein Verstehbares, wenn „es" widersprüchlich ist. M_1 enthält somit nicht nur jedes Verstehbare, sondern sogar nichts anderes als Verstehbares. Jedes Widerspruchsfreie ist ein Verstehbares und jedes Verstehbare ist ein Widerspruchsfreies. Die Widersprüche, die Scotus hier meint, treten auf (oder auch nicht) bei Zusammensetzungen in zwei Fällen: bei einer Zusammensetzung eines Objektes mit einem Objekt (objectum cum objecto) und bei einer Zusammensetzung eines Objektes mit einer bestimmten Weise des Gegebenseins dieses Objektes (objectum cum modo). Falls derartige Zusammensetzungen widerspruchsfrei sind, ergeben sich als Resultat neue, zusammengesetzte Objekte, falls nicht, ergibt sich schlechthin nichts[10]. Widerspruchsfreie Zusammensetzungen von Objekten bzw. von Objekten mit Weisen ergeben also immer neue, wenngleich zusammengesetzte, Objekte. Objekte sind also entweder:

a) nichtzusammengesetzte Objekte: Diese schließen keinen Widerspruch ein, weil sie in sich widerspruchsfrei sind. Sie haben keine Teile, also auch keine einander widersprechenden Teile[11].
oder:
b) zusammengesetzte Objekte: Diese schließen keinen Widerspruch ein, weil
   b_1) im Falle einer compositio objecti cum objecto
   erstens ihre Teile, d. h. ihre Teilobjekte, widerspruchsfrei sind und zweitens das Zusammensetzen selbst widerspruchsfrei ist, und
   b_2) im Falle einer compositio objecti cum modo
   erstens das Objekt widerspruchsfrei ist und
   zweitens das Zusammensetzen selbst widerspruchsfrei ist.

Die Disjunktion „compositio objecti cum objecto vel objecti cum modo" ist für Scotus hier offensichtlich vollständig. Er benutzt sie gerade zur Erläuterung dessen, was verstehbar, was widerspruchsfrei ist, er will mit ihr den Satz „nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile" analysieren[12]. Wenn aber in M_1 genau dasjenige enthalten ist, das keinen Widerspruch einschließt und somit genau dasjenige, das verstehbar ist, daß M_1 genau Objekte enthält. Genau Objekte sollen keinen Widerspruch einschließen und genau Objekte sollen verstehbar sein. Je-

---

ebd. (114b): „... quia ... includens contradictionem non est intelligibile." Trac. (IV, 79): „Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est."

[10] Als Beispiel für den Fall der Widersprüchlichkeit möge für die erste Art der Zusammensetzung das Pseudoobjekt „Viereckkreis" bzw. „Kreisviereck", für die zweite Art das Pseudoobjekt „allwissender Mensch" dienen. Sicherlich schließen die Objekte Kreis, Viereck, Mensch keinen Widerspruch ein, nicht jedoch die in den Beispielen aus ihnen gebildeten zusammengesetzten Pseudoobjekte.

[11] Die Frage, ob es für Scotus neben Gott noch andere derartig teilelosen, einfachen Objekte gibt, soll hier nicht erörtert werden.

[12] Vgl. Fußnote 9.

des Widerspruchsfreie, jedes Verstehbare, ist ein Objekt, jedes Objekt ist widerspruchsfrei und verstehbar[13].

Wenn etwas widerspruchsfrei bzw. verstehbar ist, so kann man auch sagen, daß es schlechthin möglich ist, und umgekehrt, wenn etwas schlechthin möglich ist, dann ist es auch widerspruchsfrei bzw. verstehbar[14]. Problematisch wäre es freilich, M_1 als die Menge der possibilia logica, als die Menge des logisch Möglichen aufzufassen, da Scotus das possibile logicum wie folgt definiert: „Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem." [15] Logisch möglich sollen also hier gerade bestimmte vom Intellekt hervorgebrachte Zusammensetzungen sein, und zwar genau dann, wenn ihre Termini keinen Widerspruch bilden. Es werden also bestimmte Zusammensetzungen von Begriffen (termini) als possibilia logica bezeichnet, die Widerspruchsfreiheit, von der hier die Rede ist, betrifft die Widerspruchsfreiheit von zusammengesetzten Begriffen. Ein zusammengesetzter Begriff ist genau dann widerspruchsfrei, wenn seine Merkmale miteinander verträglich sind, d. h., wenn der Begriff kein Merkmal zusammen mit der Negation dieses Merkmales enthält. Wenn man nun einerseits behauptet, daß M_1 genau alles logisch Mögliche umfaßt, andererseits aber feststellt, daß nach Scotus das logisch Mögliche gerade aus sämtlichen widerspruchsfreien zusammengesetzten Begriffen besteht, so müßte man sagen, daß die Elemente von M_1 nichts anderes als widerspruchsfreie Begriffe sind, was Scotus sicher nicht akzeptieren würde. Denn enthielte M_1 nichts anderes als widerspruchsfreie Begriffe, so enthielte es eben nicht jedes Seiende, es enthielte etwa (den Menschen) Sokrates, der sicher ein Seiendes ist, nicht, da (der Mensch) Sokrates nicht nur kein widerspruchsfreier Begriff, sondern überhaupt kein Begriff ist. Nun soll aber, wie wir gesehen haben, in M_1 schlechthin alles enthalten sein, was nicht nichts ist, also auch (der Mensch) Sokrates[16]. Folglich ist es nicht angebracht, M_1 als die Gesamt-

[13] Wäre ein „Objekt" nicht widerspruchsfrei, nicht verstehbar, wäre es nicht Element von M_1, es wäre schlechthin nichts, so wie das „Objekt" Kreisviereck schlechthin nichts ist.

[14] Zur scotischen Modalitätenlehre, insbesondere zum Begriff des Möglichen bei Scotus vgl. *L. Alanen* u. *S. Knuuttila*, The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors 32–41 u. 56ff., in: *S. Knuuttila*, Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism, Dordrecht-Boston-London 1988, *H. Deku*, Possibile Logicum, in: PhJ 64 (1956) 15ff., *A. Faust*, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Zweiter Teil: Christliche Philosophie, Heidelberg 1932, 239–266, *L. Honnefelder*, Artikel „Possibilien", in: HWP, Bd. 7, 1989, 1130–1132, *ders.*, Scientia transcendens 3–199, *M. Sylwanowicz*, Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics (STGMA Bd. 51), 1996, 19–42, sowie die Aufsatzsammlung „Modality" in: *L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer*, John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics (STGMA Bd. 53), 1996, 127–225, darunter v.a. die Aufsätze von *S. Knuuttila*, Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities 127–143, und *C. G. Normore*, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present 161–174.

[15] Vgl. Ord. I, d.2, p. 2, q.1–4 (ed. Vat. II, 282).

[16] Quodl. q.3, n.2 (ed. Viv. XXV, 114a): „... hoc nomen *res* (Hervorhebung v. Viv.) potest sumi communissime ... Communissime, prout se extendit ad quodcumque, quod non est nihil; et hoc potest intelligi dupliciter ... Ens ... vel res ... primo modo, accipitur omnino communissime, et

heit des (im Sinne Scotus') logisch Möglichen aufzufassen, wenngleich die Menge des (im Sinne Scotus') logisch Möglichen in M_1 echt enthalten sein mag.

Wenden wir uns jetzt M_2 zu. Diese Menge ist, wie wir gesehen haben, von Scotus zunächst als echte Teilmenge von M_1 konzipiert. Auch für alle Elemente von M_2 also soll gelten, daß sie keinen Widerspruch einschließen, daß sie verstehbar sind. M_2 enthält nun gerade die Elemente von M_1, für die gilt, daß sie außerhalb des Verstandes (extra intellectum) existieren oder daß es möglich ist, daß sie außerhalb des Verstandes existieren:

$M_2 = \{x|$ x existiert außerhalb des Verstandes oder es ist möglich, daß x außerhalb des Verstandes existiert$\}$.

Was besagt nun die Aussage „x existiert außerhalb des Verstandes oder es ist möglich, daß x außerhalb des Verstandes existiert"? Nach dem oben über Verstehbarkeit bzw. schlechthinniger Verstehbarkeit Gesagten ist es zunächst klar, daß der Verstand, der hier gemeint ist, der Verstand Gottes ist. Es soll ja jetzt schließlich darum gehen, aus M_1, aus der Menge des Verstehbaren (bzw. für Gott Verstandenen), bestimmte Verstehbare herauszugreifen, nämlich gerade diejenigen, die nicht nur verstehbar (bzw. vom Verstand Gottes verstanden) sind, sondern für die außerdem noch gilt, daß sie außerhalb des Verstandes, nämlich des Verstandes Gottes, existieren bzw. möglicherweise existieren. Es ist also in der Tat davon auszugehen, daß der Verstand, von dem in der Definition für M_2 die Rede ist, der Verstand Gottes sein soll. Das steht nicht im Widerspruch dazu, daß, wie wir gesehen haben, Scotus bei der Angabe von Beispielen für Seiende, die zwar zu M_1, nicht aber zu M_2 gehören, auf die intentiones logicas und relationes rationis verweist, also auf etwas, das im Verstand des Menschen ist und das offenbar nicht außerhalb dieses Verstandes existiert oder möglicherweise existiert. Es ist nämlich ausgeschlossen, daß etwas deshalb schon Element von M_2 ist, wenn es lediglich im Verstand des Menschen ist (und somit scheinbar außerhalb des für die Definition von M_2 gerade relevanten Verstandes Gottes), da Scotus wohl davon ausgeht, daß jeder Verstand gewissermaßen im Verstand Gottes „enthalten" ist. Wenn etwas außerhalb des Verstandes Gottes existiert oder möglicherweise existiert, dann existiert es oder existiert es möglicherweise auch außerhalb jedes anderen Verstandes. Jeder geschöpfliche Verstand, also auch der Verstand des Menschen, ist somit gleichsam ein „Teil" des göttlichen Verstandes. Im Verstand des Menschen kann also nicht etwas sein, was nicht auch im Verstand Gottes, wenngleich in vollkommenerer Weise, ist. Weiterhin scheint es so zu sein, daß man nicht sagen kann, daß die Elemente von M_2 im göttlichen Verstand (und somit zum Teil in jedem anderen Verstand) existieren. Sie sind zwar im göttlichen Verstand (und zum Teil auch in jedem anderen Ver-

---

extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis ... sive sit ens reale ..."

stand), sie existieren aber nicht dort, obwohl sowohl der Verstand Gottes als auch etwa der Verstand des Menschen existiert. Existenz ist etwas, das den Elementen von M_2 nur dann zukommt, wenn sie auch außerhalb des göttlichen (und somit außerhalb jedes anderen) Verstandes sind. Wir werden noch sehen, daß es Scotus zufolge gerade der göttliche Wille ist, der gewissen Seienden im göttlichen Verstand Existenz dadurch verleiht, daß er sie auswählt, d. h., daß er will, daß sie existieren. Mithin existiert also etwas genau dann, wenn es außerhalb des göttlichen Verstandes existiert. Es gibt keinen „Ort", „wo" etwas existieren könnte, wenn nicht außerhalb des göttlichen Verstandes, da es im göttlichen Verstand nur ist, nicht existiert. Somit kann die Menge M_2 auch wie folgt definiert werden:

$M_2 = \{x|$ x existiert oder es ist möglich, daß x existiert$\}$.

Für die Interpretation der Aussage „x existiert oder es ist möglich, daß x existiert" bieten sich nun zwei Vorschläge an:

Erster Vorschlag:

„x existiert oder es ist möglich, daß x existiert" besagt: „x existiert irgendwann oder es ist möglich, daß x irgendwann existiert." Dann heiße die Menge aller x, die irgendwann existieren, M_{2E}, während die Menge aller x, für die es möglich ist, daß sie irgendwann existieren, M_{2ME} heiße, d. h.:

$M_{2E} = \{x|$ x existiert irgendwann$\}$

$M_{2ME} = \{x|$ es ist möglich, daß x irgendwann existiert$\}$.

Man könnte nun fragen, welche Beziehungen zwischen M_{2E} und M_{2ME} gelten, ob etwa sowohl $M_{2E} \subseteq M_{2ME}$ als auch $M_{2ME} \subseteq M_{2E}$ gilt[17]. In diesem Fall würde folgen, daß M_2, M_{2E} und M_{2ME} jeweils die gleichen Elemente enthalten, d. h., es würde gelten: $M_2 = M_{2E} = M_{2ME}$.

Man könnte jedoch auch sagen, daß $M_{2E} \subset M_{2ME}$, und somit nicht $M_{2ME} \subseteq M_{2E}$, gilt, es gäbe dann also Elemente von M_2, die zwar zu M_{2ME}, nicht aber zu M_{2E} gehören, also (mindestens) ein x, für das es zwar möglich ist, daß es irgendwann existiert, daß aber (trotzdem) niemals existiert. In diesem Falle würde $M_2 = M_{2ME}$ und insbesondere $M_{2E} \subset M_2$ gelten.

Zweiter Vorschlag:

„x existiert oder es ist möglich, daß x existiert" besagt: „x existiert jetzt oder es ist möglich, daß x irgendwann existiert." Dann heiße die Menge aller x, die jetzt existieren, M_{2JE}, während die Menge aller x, für die es möglich ist, daß sie irgendwann existieren, wieder M_{2ME} heiße, d. h.:

[17] Die Gültigkeit dieser beiden Aussagen würde man wohl sofort zugeben, wenn man Möglichkeit folgendermaßen definiert: Etwas ist jetzt möglich genau dann, wenn es jetzt ist oder wenn es, von jetzt aus gesehen, in Zukunft sein wird. Diese Definition entspricht in etwa der, die Diodoros Chronos angegeben hat. Zu dessen Definition vgl. *J. M. Bochenski*, Formale Logik, München 1956, 131f., *N. Hartmann*, Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan ^{2}1949, 5f., 187f., *C. Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 1, Berlin 1955 (Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1855), 39f. Zu dem sogenannten „principle of plenitude", welches besagt, daß jedes Mögliche irgendwann einmal wirklich ist, vgl. *S. Knuuttila*, Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories, Dordrecht–Boston–London 1981.

M_{2JE} = {x| x existiert jetzt}

M_{2ME} = {x| es ist möglich, daß x irgendwann existiert}.

Ganz offensichtlich gilt dann $M_{2JE} \subset M_{2ME}$, also nicht $M_{2ME} \subseteq M_{2JE}$, und $M_2 = M_{2ME}$.

Sowohl aus den beiden Varianten des ersten Interpretationsvorschlages als auch aus dem zweiten Vorschlag folgt also auf jeden Fall die Gültigkeit von $M_2 = M_{2ME}$, so daß man M_2 auch wie folgt definieren kann:

M_2 = {x| es ist möglich, daß x irgendwann existiert}.

Die Menge M_2 wird nun durch die folgenden beiden disjunkten Mengen vollständig zerlegt:

$M_{2.1}$ = {x| es ist möglich, daß x irgendwann existiert, und x existiert irgendwann}

$M_{2.2}$ = {x| es ist möglich, daß x irgendwann existiert, und es ist nicht so, daß x irgendwann existiert}.

Daß $M_{2.1}$ und $M_{2.2}$ disjunkt sind und daß ihre Vereinigung gerade M_2 ergibt, ist klar. Es stellt sich hier allerdings die Frage, ob die Menge $M_{2.2}$ für Scotus leer ist oder nicht[18]. Gibt es also nach Scotus' Ansicht etwas, für das es möglich ist, daß es irgendwann existiert, obwohl es nicht so ist, daß es irgendwann existiert? Die Antwort lautet: ja. Was genau ist nun aber der Grund dafür, daß etwas, für das es möglich ist, daß es irgendwann existiert, dennoch niemals existiert? Die Antwort lautet: es ist der göttliche Wille. Erinnern wir uns daran, daß jedes Element von M_1, jedes Widerspruchsfreie und Verstehbare, dem Verstand Gottes als Verstehbares gegenübersteht und von diesem Verstand vollkommen verstanden wird. Für die Elemente von M_2, die ja alle auch zu M_1 gehören, gilt das gleiche. Die Tatsache nun, daß für jedes Element x von M_2 gilt, daß es möglich ist, daß es existiert, rührt Scotus zufolge gerade vom göttlichen Verstand her. Er schreibt in der Ordinatio: „... intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide."[19] Der Stein (oder ein beliebiges anderes Element von M_2) erhält die Möglichkeit seiner Existenz also nach Scotus letztlich gerade vom göttlichen Verstand. Der göttliche Verstand „bringt" das möglicherweise Existierende dazu, ein solches zu sein. Gäbe es den göttlichen Verstand nicht, so könnte man, wie es scheint, folgern, gäbe es auch kein möglicherweise Existierendes, denn „Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili ..."[20]. Während nun also der göttliche Verstand der Grund dafür ist, daß es etwas gibt, für das es möglich ist, daß es irgendwann existiert (d. h. genau, für das es möglich ist, daß es auch irgendwann außerhalb des göttlichen Verstandes ist), ist nach Scotus der göttliche Wille der Grund dafür, daß nicht für jedes der Ele-

[18] Diodoros Chronos würde die Frage sicher positiv beantworten, er würde wahrscheinlich sagen, daß es für x genau dann möglich ist, irgendwann zu existieren, wenn x irgendwann einmal existiert. Vgl. Fußnote 17.

[19] Ord. I, d.43, q.unica, n.6 (ed. Vat. VI, 354). Vgl. auch n. 7.

[20] Ord. I, d.43, q. unica, n.16 (ed. Vat. VI, 359).

mente von M_2 gilt, daß es irgendwann existiert. Der göttliche Wille „hindert" gewissermaßen einige der Seienden daran, irgendwann zu existieren, obwohl auch für diese Seienden gilt, daß es möglich ist, daß sie existieren. Wenn aber der göttliche Wille ein solches „Hindernis" ist, wie kann man dann dasjenige, das daran „gehindert" wird, jemals zu existieren, als etwas bezeichnen, für das es möglich ist, daß es irgendwann existiert?[21] Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Qualität des göttlichen Willens. Der göttliche Wille ist frei darin, aus M_2 gewisse Elemente auszuwählen und andere nicht auszuwählen. Er ist hierbei durch nichts als durch sich selbst determiniert, auch nicht durch den göttlichen Verstand[22]. Für den göttlichen Willen ist es im selben Augenblick, in dem er ein gewisses Element von M_2 wählt, möglich, dieses Element nicht und dafür ein anderes aus M_2 zu wählen. Der göttliche Wille kann also auch die Elemente aus M_2, die niemals von ihm gewählt werden und die daher niemals existieren, wählen. Die Freiheit, die der göttliche Wille beim Auswählen hat, ist gleichzeitig auch die Freiheit, gewisse Elemente von M_2 nicht auszuwählen. Auch darin also, gewisse Elemente von M_2 nicht auszuwählen, ist der göttliche Wille frei. Angenommen, wir haben zwei Elemente von M_2, sie mögen a und b heißen, die sich zunächst nur im göttlichen Verstand befinden, für die es also zunächst nur möglich ist, daß sie irgendwann existieren. Wählt nun der göttliche Wille jetzt ausschließlich a und führt er dieses dadurch jetzt in die Existenz, so kann das in bezug auf b zunächst zweierlei bedeuten. Entweder will der göttliche Wille, daß es nicht so ist, daß b jetzt existiert; ein solcher Wille wäre dann sicher auch frei, da es unplausibel wäre zu behaupten, daß der göttliche Wille frei ist in Hinsicht darauf, zu wollen, daß etwas existiert, nicht aber in Hinsicht darauf, zu wollen, daß etwas nicht existiert. Oder der göttliche Wille verhält sich gegenüber dem im göttlichen Verstand befindlichen b neutral, gleichgültig; es ist dann zwar nicht so, daß der göttliche Wille will, daß es nicht so ist, daß b jetzt existiert, es ist aber auch nicht so, daß der göttliche Wille will, daß b jetzt existiert. Dem göttlichen Willen ist dann b zumindest jetzt gleichgültig. Aber auch diese Gleichgültigkeit ist vom göttlichen Willen frei gewollt und es wäre somit möglich, daß sie nicht gegeben ist. Es ist möglich, daß der göttliche Wille sich sehr wohl frei gegen die Gleichgültigkeit und somit frei entweder für oder gegen b entscheidet. Es bleibt also auch hier dabei, daß der göttliche Wille

[21] Oder, um die Terminologie von *Honnefelder*, Artikel „Possibilien" 1132, zu benutzen: Wie kann dasjenige schlechthin Mögliche, für das gilt, daß es niemals von Gott kontingent gewählt ist, trotzdem noch schlechthin möglich sein, obwohl es doch niemals wirklich ist?

[22] Vgl. hierzu und zum Folgenden Lect. I, d.39, q.1–5, n.41–61 (ed. Vat. XVII, 492–500), weiterhin *A. V. Jaczn, H. Veldhuis, A. H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N. W. Den Bok*, John Duns Scotus. Contingency and Freedom. Lectura I 39, Dordrecht-Boston-London 1994, die entsprechenden Übersetzungen und Kommentare sowie die relevanten Kapitel der Einführung, u. *S. Knuuttila*, Time and Modality in Scholasticism, in: *S. Knuuttila* [Anm. 17] 217–234, sowie die in Fußnote 14 genannte Aufsatzsammlung „Modality".

frei ist. Er wird durch nichts daran gehindert, etwas anderes zu wählen, als er tatsächlich wählt. Somit bleibt es also möglich, daß er auch das, was er faktisch niemals wählt, wählt, so wie es auch möglich bleibt, daß er das, was er faktisch wählt, niemals wählt. Halten wir also fest: $M_{2.2}$ ist Scotus zufolge nicht leer. Es gibt gewisse x, für die gilt: Es ist möglich, daß x irgendwann existiert und es ist nicht so, daß dieses x irgendwann existiert.

Wenden wir uns nun einer für das Konzept des ordo essentialis wichtigen Teilmenge von M_2, nämlich M_4, zu. Es sei daran erinnert, daß M_4 durch

$M_4 = \{x|\ x \text{ ist Substanz}\}$

definiert ist und daß für Scotus insbesondere die Beziehung $M_2 \supset M_4$ gilt. Jedes Element von M_4 ist auch Element von M_2, jede Substanz ist also etwas, für das es möglich ist, daß es existiert. Substanz soll dabei gerade etwas sein, dem das esse (Sein) per se (an sich) et primo (und zuerst) zukommt[23]. An dieser Stelle könnte man nun fragen, ob für Scotus die Elemente von M_4 ausschließlich Individuen sind oder ausschließlich unterste Arten, d. h. solche Arten, die keine Gattungen und somit nicht durch weitere artbildende Unterschiede kontrahierbar, sondern lediglich durch verschiedene Individuen derselben (untersten) Art repräsentierbar sein sollen, sind, oder gerade Gattungen sind. Hält man sich vor Augen, daß sich Scotus bei der Erläuterung dieser Verwendungsweise in Quodl. q. 3 auch auf Buch IV, Kap. 2, 1003a33 ff., der Metaphysik des Aristoteles zu beziehen scheint, so liegt die Vermutung nahe, daß M_4 gerade aus Individuen bestehen soll. Auf die interessante Frage, ob es in den anderen, d. h. in den akzidentiellen Kategorien Aristoteles oder Scotus zufolge Einzelnes im Sinn von Individuum gibt, wollen wir hier nicht eingehen. Der Versuch einer begründeten Antwort auf diese Frage würde über das für die vorliegende Abhandlung gesteckte Ziel hinausgehen. Wir benutzen den Begriff „Individuum" im folgenden also gerade dazu, um Einzelnes, dem das esse per se et primo zukommt, zu bezeichnen. Genau solches Einzelnes interessiert uns im Zusammenhang mit dem noch zu erörternden Begriff „Natur". Somit können wir M_4 auch wie folgt definieren:

$M_4 = \{x|\ x \text{ ist Individuum}\}$.

Es scheint nun so, als würde der Einteilung von M_2 durch $M_{2.1}$ und $M_{2.2}$ eine analoge Einteilung von M_4 in $M_{4.1}$ und $M_{4.2}$ entsprechen, wobei $M_{4.1}$ und $M_{4.2}$ wie folgt definiert seien:

$M_{4.1} = \{x|\ x \text{ ist Individuum und x existiert irgendwann}\}$

$M_{4.2} = \{x|\ x \text{ ist Individuum und es ist nicht so, daß x irgendwann existiert}\}$.

Freilich ist eine solche Einteilung nur dann sinnvoll, wenn $M_{4.2}$ nicht leer ist und wenn insbesondere aus der Tatsache, daß ein Seiendes Individuum ist, nicht die Tatsache folgt, daß dieses Seiende existiert, daß es also nicht so ist, daß Individuen sozusagen von selbst, eben dadurch, daß sie Indivi-

[23] Vgl. Quodl. q.3, n.3 (ed. Viv. XXV, 115a).

duen sind, existieren. Man müßte dann unter einem Individuum etwas verstehen, das dann, wenn es existiert, per se et primo existiert. Individuen, Einzelnen, käme also esse (Sein) genau dann per se et primo zu, wenn ihnen im Falle ihrer Existenz die Existenz per se et primo zukäme. Bedenkt man nun, daß nach den obigen Ausführungen die Elemente des von Gott Gewollten nur eine echte Teilmenge des von Gott Verstandenen bilden, so ist es plausibel, eine solche Differenzierung auch für spezielle Seiende, nämlich für die Individuen, anzunehmen und zu sagen, daß die Menge der von Gott jemals gewollten und also jemals existierenden Individuen eine echte Teilmenge der von Gott verstandenen Individuen ist und daß die Individuen, die von Gott zwar verstanden, aber niemals gewollt sind, gerade die Elemente von $M_{4.2}$ sind.

Halten wir also abschließend fest: Scotus kennt vier Verwendungsweisen des Begriffes „ens". „ens" hat somit, je nach Verwendungsweise, einen verschiedenen Umfang. Die allgemeinste Bestimmung ist: Seiendes ist genau das, was keinen Widerspruch einschließt. Wir haben gesehen, daß damit gerade das (schlechthin) Verstehbare bzw. das vom Verstand Gottes Verstandene gemeint ist. Für einige von diesen Seienden gilt, daß es für sie möglich ist, daß sie irgendwann existieren. Diese Seienden bilden gerade die Menge M_2. M_2 kann vollständig in zwei (nichtleere) disjunkte Mengen, $M_{2.1}$ und $M_{2.2}$, zerlegt werden. Während $M_{2.1}$ gerade diejenigen Elemente von M_2 enthält, die irgendwann existieren, gehören zu $M_{2.2}$ diejenigen Elemente von M_2, die niemals existieren. Daß $M_{2.2}$ nicht leer ist, liegt daran, daß es nicht so ist, daß jedes Element von M_2 irgendwann einmal vom Willen Gottes gewollt wird und somit existiert.

Was versteht Scotus unter dem Begriff „natura"?

Im Tractatus de primo principio wird der Begriff „natura" nahezu ausschließlich synonym zum Begriff „ens quidditative sumptum" benutzt, nämlich gerade dazu, die untersten Arten der Individuen zu bezeichnen[24]. Naturen sind dem Trac. zufolge nichts anderes als unterste Arten der Individuen[25]. Es sei hier daran erinnert, daß wir mit dem Begriff „Individuum" gerade dasjenige Einzelne, dem das esse per se et primo zukommt, bezeichnen wollen, ein Individuum ist nach unserer Vereinbarung daher immer ein substantielles Einzelnes. Nur derartig Einzelnes interessiert uns im folgen-

[24] Vgl. hierzu und zum Folgenden *A. Krause*, Der traditionell Johannes Duns Scotus zugeschriebene Tractatus de primo principio. Die Entwicklung seiner metaphysischen Theoreme aus dem ordo essentialis, Halle/Saale 1997, 27–30. Vgl. v. a. auch die dort 28 (Fußnote 85) angeführte Sekundärliteratur.

[25] Daß Naturen unterste Arten von Individuen sind, muß in bezug auf Gott relativiert werden, da Gott sowohl Natur als auch Individuum ist, er ist gewissermaßen das einzige seine Natur bzw. „Art" repräsentierende Individuum, er ist als Individuum identisch mit seiner „Art". Außerdem ist Gott zwar ein substantielles, d. h. ein per se et primo seiendes Einzelnes, er steht jedoch wegen seiner Einfachheit (und Unendlichkeit) außerhalb jeglicher Gattung, also auch außerhalb der Kategorie der Substanz. Vgl. Trac. IV, 50. u. IV, 88.

den. Einzelnes der akzidentiellen Kategorien wollen wir mit dem Begriff „Individuum" also nicht erfassen.

In der Ordinatio wird von Scotus die Pferdheit (equinitas) als Beispiel für eine Natur, für eine unterste Art von Individuen genannt[26]. Die Menge der Naturen, sie heiße N, ist für Scotus sicher eine echte Teilmenge vom M_2, M_2 enthält ja gerade alle diejenigen Seienden, für die es möglich ist, daß sie existieren, und Naturen sind derartige Seiende, und zwar ist es genau dann möglich, daß sie existieren, wenn es möglich ist, daß (mindestens) ein sie repräsentierendes Individuum existiert. Andererseits enthält M_2 nicht nur Naturen.

Wir können nun N definieren durch:

N = {x| x ist Natur} bzw.

N = {x| x ist unterste Art von Individuen}.

Daraus, daß ein Seiendes Natur bzw. unterste Art von Individuen ist, folgt nicht, daß dieses Seiende existiert, Naturen (wie auch alle anderen Elemente von M_2 und somit auch alle Individuen) sind also nicht „automatisch" etwas Existierendes, sondern zunächst nur etwas, für das es möglich ist, daß es existiert[27]. Naturen gibt es zunächst nur im Verstand Gottes. Ob sie jemals existieren, hängt vom Willen Gottes ab[28]. Es ist somit plausibel, davon auszugehen, daß N für Scotus in zwei disjunkte Mengen, N_1 und N_2, vollständig zerlegbar ist, wobei N_1 und N_2 wie folgt definiert sein mögen:

N_1 = {x| x ist Natur und x existiert irgendwann}

N_2 = {x| x ist Natur und es ist nicht so, daß x irgendwann existiert}.

Daß die Mengen disjunkt sind, ist klar. Daß N_2 nicht leer ist, sollte nach dem Gesagten ebenfalls klar sein: Der Wille Gottes ist frei. Nichts zwingt ihn, so zu wählen, daß jede der (im Verstande Gottes seienden) Naturen auch irgendwann existiert.

Halten wir also fest: Unter dem Begriff „natura" fallen im Trac. gerade die entia quidditative sumpta, Seiende im Sinne von Washeit, d. h. Washeiten. Washeiten bzw. Naturen sind im Trac. gerade unterste Arten von Individuen. Jede Natur ist etwas, für das es zunächst nur möglich ist, zu existieren. Es gibt zwar Naturen, die außerdem irgendwann existieren, nämlich gerade die Elemente von N_1, es gibt aber auch Naturen, die niemals existieren.

Da wir wissen, daß die von Scotus im Trac. entwickelten ordines essentia-

[26] Vgl. Ord. II, d.3, p. 1, q.1, n.29–34 (ed. Vat. VII, 402–405). Es stellt sich hier natürlich sofort die Frage nach der Berechtigung der Annahme einer solchen untersten Art. Warum sollten etwa die Weißpferdheit und die Schwarzpferdheit nicht der Art nach verschieden sein, da es doch Individuen gibt, die Schwarzpferde sind, und Individuen, die Weißpferde sind?

[27] Vgl. Trac. III, 26.

[28] Freilich hängt die Tatsache, daß Naturen gleichzeitig existieren, auch davon ab, daß diese Naturen miteinander verträglich sind, wobei gerade die Eigenschaft von Naturen, miteinander verträglich zu sein, etwas zu sein scheint, das nicht vom Willen Gottes, sondern von der Verstehbarkeit dieser Naturen abhängt.

les gerade für gewisse Elemente aus N definiert sein sollen, wollen wir jetzt fragen, ob die ordines für alle Elemente von N oder nur für einen Teil von ihnen, etwa nur für die Elemente von N_1, definiert sind[29]. Wie bereits erwähnt, stellen die ordines essentiales bestimmte zweistellige Relationen dar. Im einzelnen handelt es sich hierbei um folgende Relationen: ordo des Vorranges (R_v), ordo von Wirkursache zu Wirkverursachtem (R_{uv}^{w}), ordo von Zielursache zu Zielverursachtem (R_{uv}^{z}), ordo von Formursache zu Formverursachtem (R_{uv}^{f}), ordo von Stoffursache zu Stoffverursachtem (R_{uv}^{s}) sowie ordo von Verursachtem zu Verursachtem (R_{vv})[30]. Die einzelnen ordines seien wie folgt definiert, a,b seien Elemente aus N:

aR_vb ↔ a ist vollkommener als b

$aR_{uv}^{w}b$ ↔ (1) Wenn b existiert, dann existiert auch a und dann ist b von a in spezifischer Weise in die Existenz gebracht worden, und zwar ist es wirkbestimmt worden.
(2) Es ist möglich, daß a existiert, ohne daß b existiert.
a heißt Wirkursache, b Wirkverursachtes.

$aR_{uv}^{z}b$ ↔ (1) Wenn b existiert, dann existiert auch a und dann ist b von a in spezifischer Weise in die Existenz gebracht worden, und zwar ist es zielbestimmt worden.
(2) Es ist möglich, daß a existiert, ohne daß b existiert.
a heißt Zielursache, b Zielverursachtes.

$aR_{uv}^{f}b$ ↔ (1) Wenn b existiert, dann existiert auch a und dann ist b von a in spezifischer Weise in die Existenz gebracht worden, und zwar ist es formbestimmt worden.
(2) Es ist möglich, daß a existiert, ohne daß b existiert.
a heißt Formursache, b Formverursachtes.

$aR_{uv}^{s}b$ ↔ (1) Wenn b existiert, dann existiert auch a und dann ist b von a in spezifischer Weise in die Existenz gebracht worden, und zwar ist es stoffbestimmt worden.
(2) Es ist möglich, daß a existiert, ohne daß b existiert.
a heißt Stoffursache, b Stoffverursachtes.

$aR_{vv}b$ ↔ (1) Eine Ursache u bringt b, das zu a nicht gemäß R_{uv}[31] in Beziehung steht, nur dann in die Existenz, wenn u das a in die Existenz gebracht hat.
(2) Es ist möglich, daß a von u in die Existenz gebracht wird, ohne daß u das b in die Existenz gebracht hat.

---

[29] Das Konzept des ordo essentialis sei im folgenden nur kurz vorgestellt, da eine ausführlichere Darstellung zu weit gehen würde. Für eine umfangreichere Darstellung vgl. *Krause* 21–111. Die hier formulierte Frage wurde jedoch dort nicht gestellt, da dort implizit die Menge N mit der Menge N_1 identifiziert wurde.

[30] Vgl. Trac. I, 4–8. Innerhalb des ordo von Verursachtem zu Verursachtem werden im Trac. zwar nochmals zwei ordines unterschieden (vgl. Trac. I, 6, II, 18), sie werden jedoch schließlich zusammengefaßt, so daß Scotus dann nur von insgesamt sechs ordines essentiales spricht, nicht von sieben (vgl. Trac. I, 8, II, 10 und III, 24).

[31] „R_{uv}" sei die Abkürzung für „$R_{uv}^{w} \vee R_{uv}^{z} \vee R_{uv}^{f} \vee R_{uv}^{s}$".

Gehen wir im folgenden zunächst davon aus, daß die Menge, die durch diese Relationen in je verschiedener Weise strukturiert werden soll, N_1 ist. Bei den sich aus der Anwendung der ordines essentiales auf die Elemente von N_1 ergebenden Disjunktionen soll es sich um passiones entis disiunctae handeln, wobei der Begriff „ens" dann soviel wie „Element von N_1„ meint. Für jedes Element von N_1 soll gelten, daß es bezüglich jedes beliebigen ordo essentialis R früher oder später ist. Es soll kein Element von N_1 geben, das von irgendeinem ordo essentialis nicht „erfaßt" wird. Für jeden beliebigen ordo essentialis R und für jedes beliebige Element a aus N_1 soll es immer ein Element b aus N_1 geben, so daß aRb oder bRa gilt. Man soll folglich für jedes Element a aus N_1 und für jeden ordo essentialis jeweils immer ein Element b aus N_1 finden können, das hinsichtlich des jeweiligen ordo früher oder später als a ist[32].

Jeder ordo essentialis hat einen bestimmten ordnungstheoretischen Status. Zunächst einmal sollen unabhängig davon, für welche Elemente von N die ordines essentiales definiert sind, alle ordines essentiales irreflexive Halbordnungen sein[33]. Zusätzliche ordnungstheoretische Eigenschaften scheinen nun davon abzuhängen, ob man als Trägermenge lediglich N_1 oder insgesamt N, d. h. auch die Elemente von N_2 akzeptiert. Ist die Trägermenge ausschließlich N_1, so kann man zeigen, daß sich aus dem Trac. ergibt, daß es sich bei R_v um eine irreflexive Wohlordnung und bei R_{uv}^{w}, R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f} und R_{uv}^{s} um jeweils nach rückwärts lineare irreflexive Halbordnungen, die jedoch nicht konnex und somit keine Ordnungen sind, handelt und daß man es bei den Einteilungsgliedern von R_{vv} mit irreflexiven Halbordnungen, die jedoch nicht konnex und somit keine Ordnungen sind, zu tun hat.

Die Annahme jedoch, daß die Trägermenge nur aus den Elementen von N_1 besteht, ist nicht überzeugend, da dies besagen würde, daß R_v für keines der Elemente von N_2 erklärt ist (und zwar gerade deswegen, weil der Begriff „Vollkommenersein" auf keines dieser Elemente angewendet werden kann). Genau das jedoch ist nicht einzusehen, da man ja beispielsweise sagen kann, daß eine Natur, der die Eigenschaft „vernunftbegabt" zukommt, vollkommener ist als eine Natur, der eine solche Eigenschaft nicht zukommt, auch wenn beide Naturen niemals existieren sollten. Warum sollte die Tatsache, daß die Elemente von N_2 niemals existieren, dazu führen, daß sie untereinander nicht gemäß R_v in Beziehung stehen? Freilich wäre es dann, wenn R_v auch für die Elemente von N_2 erklärt ist, zunächst noch denkbar, daß kein Element von N_2 mit keinem Element von N_1 gemäß R_v in Beziehung steht. N wäre dann genau dadurch gemäß R_v strukturiert, daß die Elemente von N_1 und die von N_2

[32] Im Falle von R_{vv} ist diese Forderung nicht erfüllt. Somit ist an dieser Stelle die im Trac. angegebene Theorie von den ordines essentiales inkonsistent. Vgl. *Krause* 109f.

[33] Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd. 51–55 u. 102–111.

jeweils nur untereinander gemäß R_v in Beziehung stehen. Aber auch diese Annahme scheint nicht plausibel zu sein, denn wenn alle Elemente von N_1 untereinander vermöge des Vollkommenerseins gemäß R_v aufeinander bezogen sind und wenn das gleiche für alle Elemente von N_2 gilt, so ist nicht einzusehen, wieso nicht auch für alle Elemente von N gelten soll, daß sie untereinander „gemischt" gemäß R_v aufeinander bezogen sind, also unabhängig davon, ob es sich gerade um Elemente von N_1 oder N_2 handelt. Schließlich hat sich doch der Maßstab, das Vollkommenersein, nicht geändert. Es ist derselbe Maßstab, der die Elemente von N_1 untereinander und die Elemente von N_2 untereinander mißt. Er muß also auch dazu taugen, die Elemente von N_1 mit den Elementen von N_2 zu vergleichen (bzw. umgekehrt). Freilich bleibt es hierbei möglich, daß jedes Element von N_2 (also auch das dort gemäß R_v vollkommenste, vorausgesetzt, es gibt ein solches) gemäß R_v später, also weniger vollkommen, als jedes Element von N_1 ist. Diese Annahme ist nicht unplausibel, da die Elemente von N_2 offenbar zu den sogenannten entia deminuta gehören, zu den „verminderten Seienden", zu den Seienden, die ausschließlich entia rationis sind und die deswegen „vermindert", d. h. auch unvollkommen sind[34]. Weiterhin ist es angebracht, R_v als eine konnexe Relation auch für die Elemente von N_2 aufzufassen. Für je zwei beliebige Elemente a,b von N_2 soll also aR_vb oder bR_va gelten. Daß beides gilt, ist ausgeschlossen, da R_v nach Definition irreflexiv und asymmetrisch ist. Greift man also zwei beliebige Naturen aus N_2 heraus, so gilt entweder, daß die erste gemäß R_v früher als die zweite ist, oder es gilt, daß die zweite gemäß R_v früher als die erste ist. Dann aber handelt es sich bei R_v um eine Relation, die nicht nur für N_1 eine irreflexive Ordnung darstellt, sondern auch für N_2. Und nach dem oben Gesagten gilt dies auch dann, wenn man als Trägermenge für R_v die gesamte Menge N zuläßt, d. h., für beliebige zwei Naturen m,n, gleichgültig, ob sie beide Elemente von N_1 oder beide Elemente von N_2 sind oder ob eine Natur zu N_1 und die andere zu N_2 gehört, gilt entweder mR_vn oder nR_vm. Sollte jede nichtleere Teilmenge von N, also insbesondere auch N_2, ein bezüglich R_v erstes Element besitzen, d. h. jeweils ein Element e_i, so daß gilt, daß jedes von e_i verschiedene Element der entsprechenden Teilmenge gemäß R_v später als e_i, d. h. weniger vollkommen als e_i ist, dann würde es sich bei R_v, wenn man es denn für die gesamte Menge N erklärt, um eine irreflexive Wohlordnung handeln. Dies wäre der Fall, wenn die Unterschiede in den Vollkommenheitsstufen zwischen den einzelnen Naturen jeweils „diskret" wären. Ob Scotus nun von solchen „diskreten" Vollkommenheitsunterschieden bei allen Elementen von N ausgeht, können wir hier nicht entscheiden, daß er dies aber zumindest

[34] Vgl. Ord. I, d.13, q.unica, n. 34 (ed. Vat. V, 80f.). Zum Begriff „ens deminutum" vgl. *Honnefelder*, Scientia transcendens 39ff.

für die Elemente von N_1 tut, ist klar[35]. Auch der Hinweis darauf, daß sich die Naturen gewissermaßen wie Zahlen verhalten[36], nützt nicht viel, da es hier offenbleibt, was für Zahlen gemeint sind. Ebenso offen muß die Frage bleiben, ob die Menge N_2 endlich ist oder nicht[37]. Wäre sie jedoch endlich, so könnte man daraus (und aus der jetzt bekannten Tatsache, daß R_v für alle Elemente von N eine irreflexive Ordnung ist) schließen, daß R_v eine irreflexive Wohlordnung ist. Außerdem würde dann weiter folgen, daß es in N_2 eine Natur gibt, die vollkommener als jede andere Natur aus N_2 ist und die somit bezüglich R_v sozusagen gleich nach der am wenigsten vollkommenen Natur aus N_1 in einer Reihe steht, so daß es bezüglich R_v zwischen dieser relativ ersten Natur aus N_2 und jener relativ letzten Natur aus N_1 keine weitere Natur gibt.

Halten wir also fest: R_v ist sowohl auf N_1 und auf N_2 jeweils getrennt, als auch auf N_1 und N_2 „gemischt" anwendbar, d. h., für jedes Element k aus N_1 gibt es immer ein Element l aus N_2, so daß kR_vl oder lR_vk gilt. Ebenso gibt es für jedes Element m aus N_2 immer ein Element n aus N_1, so daß mR_vn oder nR_vm gilt. Außerdem wird N durch R_v sogar irreflexiv geordnet. Diese Menge enthält schließlich genau ein gemäß R_v erstes Element, da bereits N_1 ein solches Element enthält – es wird von Scotus „erste Natur" genannt [38] – und jedes Elemente von N_2 gemäß R_v später als jedes Element von N_1 ist. Soviel zum ordo des Vorranges.

Kommen wir jetzt zu den anderen ordines essentiales, zunächst zu R_{uv}^{w}, R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f} und R_{uv}^{w}. Wir können uns jedoch im folgenden auf R_{uv}^{w} beschränken, da die jetzt angestellten Überlegungen analog für die anderen drei ordines gelten. R_{uv}^{w} ist sicher zunächst für die Elemente von N_1 definiert[39]. Es ist jedoch naheliegend, R_{uv}^{w} auch für die Elemente von N_2 zu erklären, also auch für niemals existierende Naturen. Aus der Definition für R_{uv}^{w} folgt keineswegs generell, daß a und b jemals existieren müssen, d. h., die Definition für R_{uv}^{w} ist prinzipiell damit verträglich, daß a und b Elemente von N_2 sind. Hier muß man jedoch zweierlei auseinanderhalten: Zum einen, ob sowohl a als auch b Elemente aus N_2 sind, und zum anderen, ob entweder a oder b Element aus N_2 ist. Im ersten Fall ergeben sich keinerlei Schwierigkeiten, denn wenn beide, a und b, Elemente aus N_2 sind, so verträgt sich dies durchaus mit der Definition für R_{uv}^{w}. Handelt es sich jedoch bei a und b um Naturen, von denen die eine zu N_1 und die andere zu N_2 gehört, so gilt es zu bedenken, daß es ausgeschlossen ist, daß für den Fall, daß a aus N_2 und b aus N_1 ist, die Beziehung $aR_{uv}^{w}b$ gilt. Eine solche Konstellation wäre widersprüchlich, da einerseits wegen Punkt (1) der Definition für

[35] Vgl. *Krause* 102–111.
[36] Vgl. Trac. III, 39 u. III, 44.
[37] Gezeigt werden kann jedoch, daß aus dem Trac. folgt, daß N_1 endlich ist. Vgl. hierzu Fußnote 35.
[38] Vgl. Fußnote 35.
[39] Vgl. Fußnote 29.

R_{uv}^{w} folgen würde, daß a irgendwann existiert, da ja b nach Voraussetzung – b ist Element von N_1 – irgendwann existiert, andererseits aber klar wäre, daß a niemals existiert, da es ja nach Voraussetzung Element von N_2 ist. Es ist also nicht möglich, daß das Wirkverursachte einer zu der Menge N_2 gehörenden Wirkursache Element von N_1 ist, es muß Element von N_2 sein[40]. Hingegen ist es nicht widersprüchlich, davon auszugehen, daß es Wirkursachen aus N_1 gibt, zu deren Wirkverursachten Elemente von N_2 gehören, $aR_{uv}^{w}b$ ist also sehr wohl damit verträglich, daß a aus N_1 und b aus N_2 ist.

Bekanntlich enthält nun die durch R_{uv}^{w} strukturierte Menge N_1 ein gemäß R_{uv}^{w} erstes Element – die bereits bei R_v erwähnte erste Natur –, es stellt sich aber hier die Frage, ob die durch R_{uv}^{w} strukturierte Menge N_2 auch ein erstes Element enthält. Wenn ja, so kann dieses natürlich nicht identisch mit dem ersten Element aus N_1 sein, N_1 und N_2 sind disjunkte Mengen. Es könnte jedoch in dem Sinne erstes Element sein, daß für alle Elemente aus N_2 gilt, daß sie gemäß R_{uv}^{w} später als dieses erste Element sind. Freilich ist die Annahme, daß es ein solches erstes Element von N_2 gibt, nicht sehr überzeugend, da es nicht plausibel ist, daß für jedes Element aus N_2 gilt, daß es nur dann existiert, wenn dieses eine bestimmte erste Element aus N_2 existiert. Naheliegender ist es, davon auszugehen, daß es in N_2 mehrere besondere Elemente von der Art gibt, daß es kein Element aus N_2 gibt, daß früher als eines dieser besonderen Elemente ist. Wir haben dann mehrere „erste" Naturen in N_2, die freilich nicht erste Elemente im definierten Sinn sind. Diese besonderen Elemente sind dann jedoch nicht untereinander gemäß R_{uv}^{w} bezogen, sie sind gemäß R_{uv}^{w} gleich „spät" oder gleich „früh", obwohl sie verschiedene Elemente, verschiedene Naturen sind. Dann ist allerdings die durch R_{uv}^{w} strukturierte Menge N_2 nicht nach rückwärts linear, es gilt also nicht, daß für beliebige Naturen a,b,c aus N_2 aus der Aussage (1) $aR_{uv}^{w}c \wedge bR_{uv}^{w}c$ die Aussage (2) $aR_{uv}^{w}b \vee bR_{uv}^{w}a \vee a=b$ folgt.

R_{uv}^{w} für N_1 ist auf jeden Fall nicht konnex, d. h., es gibt Elemente aus N_1, die nicht gemäß R_{uv}^{w} aufeinander bezogen sind. Das folgt sofort daraus, daß Scotus auch den ordo von Verursachtem zu Verursachtem kennt, nach dem ja gerade solche Naturen von N_1 in Beziehung gesetzt werden, die nicht gemäß R_{uv}[41] miteinander in Beziehung stehen. Analoges gilt sicher für die Elemente aus N_2, und es scheint außerdem klar zu sein, daß es auch aus N_1 und N_2 „gemischte" Paare (a,b) gibt, für die weder $aR_{uv}^{w}b$ noch $bR_{uv}^{w}a$ gilt. Weiterhin enthält N sicher ein Element, für das gilt, daß es kein Element aus N gibt, daß gemäß R_{uv}^{w} früher als es ist. Das folgt unmittelbar aus folgenden beiden Behauptungen:

[40] Vgl. hierzu auch Fußnote 34. An der dort angeführten Stelle in der Ord. (ed. Vat. V, 81) schreibt Scotus: „Nihil autem secundum quod est ens deminutum, est ... propria causa entis perfecti."

[41] Vgl. Fußnote 31.

(I) N_1 enthält ein erstes Element – es heiße e –, d. h. ein Element, für das gilt, daß jedes andere Element aus N_1 gemäß R_{uv}^w später als es ist.

(II) Es gibt kein Element aus N_2, das früher als e ist. Andernfalls ergäbe sich ein Widerspruch zu (dem Punkt (1)) der Definition für R_{uv}^w.

(I) soll als bewiesen vorausgesetzt werden, bei e handelt es sich gerade um die bereits erwähnte erste Natur. (II) ergibt sich sofort, wenn man bedenkt, daß e existiert (und zwar nicht nur irgendwann, obwohl dies zur Begründung für (II) ausreichen würde, sondern, wie Scotus im Trac. bewiesen zu haben meint, immer). Scotus könnte jedoch nach dem oben Gesagten sogar ohne weiteres behaupten, daß alle Elemente von N_2 gemäß R_{uv}^w später als e sind, weil es sich bei den Elementen von N_2 um Seiende handelt, die gerade „im" Verstand Gottes sind und die nur dann in die Existenz gebracht worden wären, wenn der göttliche Wille sie gewählt hätte. Es läßt sich also sagen, daß auch die durch R_{uv}^w strukturierte Menge N, die nicht nur dadurch gemäß R_{uv}^w strukturiert ist, daß N_1 und N_2 jeweils getrennt voneinander gemäß R_{uv}^w strukturiert sind, sondern auch dadurch, daß es Elemente a,b gibt, die nicht gleichzeitig in N_1 (bzw. N_2) sind, für die aber trotzdem aR_{uv}^wb oder bR_{uv}^wa gilt, ein erstes Element enthält. Dann ist die durch R_{uv}^w strukturierte Menge N ebenso wie N_1 nach rückwärts linear, wobei es offenbleibt, ob dies auch für N_2 gilt, wahrscheinlich nicht.

Soviel zu der Anwendbarkeit von R_{uv}^w auf N. Die hier gemachten Aussagen lassen sich durch den Ersatz der entsprechenden Terminologie sofort in analoge Aussagen über R_{uv}^z, R_{uv}^f und R_{uv}^s umwandeln.

Kommen wir nun noch kurz zu R_{vv}. Auch R_{vv} scheint nicht nur für N_1, sondern auch für N_2 und sogar für Paare (a,b), deren Glieder bezüglich ihrer Zugehörigkeit zu N_1 und N_2 „gemischt" sind, definiert werden zu können, nur muß im letzteren Fall beachtet werden, daß $aR_{vv}b$ nur dann gelten kann, wenn es nicht gleichzeitig so ist, daß a Element von N_2 und b Element von N_1 ist, d. h., zwei Naturen – a,b –, die nicht gleichzeitig zu N_1 (bzw. N_2) gehören, stehen nur dann gemäß R_{vv} in Beziehung, wenn die gemäß R_{vv} frühere Natur aus N_1 ist. Gleichgültig nun, ob die gemäß R_{vv} relativierten Naturen ausschließlich zu N_1, ausschließlich zu N_2, oder „gemischt" zu N gehören: R_{vv} ist keinesfalls konnex, da es sowohl Naturen ausschließlich aus N_1 als auch Naturen ausschließlich aus N_2, als auch Naturen, die „gemischt" zu N gehören, gibt, die gemäß R_{uv}, also gerade nicht gemäß R_{vv}, relativiert sein sollen.

Zusammenfassung

Naturen werden im Trac. offensichtlich als unterste Arten von Individuen aufgefaßt, wobei Individuen gerade substantielle Einzelne, also Einzelne, denen das esse per se et primo zukommt, sein sollen. Eine Natur ist hierbei nicht etwas, das dadurch, daß es Natur ist, bereits irgendwann exi-

stiert. Daher kann man die Menge der Naturen in zwei disjunkte Teilmengen, die wir N_1 und N_2 genannt haben, vollständig zerlegen. Während N_1 die und nur die Naturen als Elemente enthält, die irgendwann existieren, umfaßt N_2 gerade die Naturen, die niemals existieren. Die Elemente von N_2 existieren jedoch nicht deshalb niemals, weil es unmöglich ist, daß sie existieren, sondern deshalb, weil sie der göttliche Wille frei, d. h. nur durch sich selbst bestimmt nicht auswählt.

Was die ordines essentiales anbelangt, so haben wir gesehen, daß es plausibel ist, R_v nicht nur so für N zu erklären, daß R_v für N_1 und N_2 jeweils getrennt erklärt ist, also nicht nur für Elemente zu erklären, die ausschließlich N_1 oder ausschließlich N_2 angehören, sondern auch für Elemente, die, was ihre Zugehörigkeit zu N_1 oder N_2 angeht, untereinander „gemischt" sind. Jedes Element von N_2 ist gemäß R_v später als jedes Element von N_1. Wir konnten sehen, daß die so durch R_v strukturierte Menge N wegen der Eigenschaft der Konnexität gerade irreflexiv geordnet ist und Scotus zufolge ein erstes Element enthalten muß. Die Frage, ob es sich bei dieser Ordnung, wenn man die gesamte Menge N betrachtet, um eine Wohlordnung handelt, mußte offenbleiben.

Ebenso lassen sich die übrigen ordines essentiales nicht nur für die Elemente der Mengen N_1 und N_2 jeweils untereinander, sondern auch „gemischt" erklären, wobei es hierbei ausgeschlossen ist, daß es Naturen aus N_2 gibt, die gemäß R_{uv} oder R_{vv} früher als Naturen aus N_1 sind. Die durch R_{uv}^{w} (bzw. R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f}, R_{uv}^{s}) strukturierte Menge N ist zwar nicht geordnet, aber (irreflexiv) halbgeordnet. Sowohl für N als auch für N_1 handelt es sich bei R_{uv}^{w} (bzw. R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f}, R_{uv}^{s}) um eine nach rückwärts lineare Halbordnung und sowohl N als auch N_1 enthalten bezüglich R_{uv}^{w} (bzw. R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f}, R_{uv}^{s}) genau ein erstes Element. Die Annahme, daß die von N_1 losgelöst betrachtete Menge N_2 gemäß R_{uv}^{w} (bzw. R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f}, R_{uv}^{s}) nach rückwärts linear ist, ist nicht überzeugend, ebenso wenig, daß sie ein gemäß R_{uv}^{w} (bzw. R_{uv}^{z}, R_{uv}^{f}, R_{uv}^{s}) erstes Element enthält.

ThPh 73 (1998) 383–404

Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext

Von Markus Enders

I. Einleitung

Die Frage nach Heideggers Transzendenz-Verständnis betrifft das Zentrum seiner phänomenologischen Daseinsanalytik und damit des m. E. systematisch und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Beitrags Martin Heideggers zum philosophischen Denken dieses Jahrhunderts. Dieser Umstand läßt den Versuch einer Rekonstruktion der strikt daseinshermeneutischen Bestimmung des heideggerschen Transzendenz-Begriffs in dessen Werk vor seiner sog. „Kehre" zum andersanfänglichen, seinsgeschichtlichen Denken hin als ein Desiderat der wissenschaftlich ernsthaften Heidegger-Forschung erscheinen, die sich nicht in einem jüngerhaft-pathetischen Nachbuchstabieren des „Jargons der Eigentlichkeit" ergeht, sondern – in reflexiv-kritischer Distanz – ausschließlich an den inneren Gehalten des heideggerschen Denkens interessiert und diese in einer allgemein verständlicheren Sprache darzustellen bemüht ist. Dabei sollen (1) nicht nur Heideggers Klassifizierungen traditioneller Transzendenz-Begriffe, gegen die er sich ausdrücklich absetzt, zur deutlicheren Kennzeichnung seiner eigenen Transzendenz-Auffassung referiert werden; es soll (2) auch gezeigt werden, daß und inwiefern Heideggers Bestimmung des Transzendenz-Begriffs eine seinen eigenen Denkweg erhellende Entwicklung durchläuft; und es soll (3) deutlich gemacht werden, warum der Transzendenz-Begriff beim späten Heidegger, d. h. nach seiner sog. „Kehre", keine Rolle mehr spielt.

II. Zur philosophiehistorischen Situierung des heideggerschen Transzendenz-Begriffs

Vor der Exegese der für die Analyse des heideggerschen Transzendenz-Begriffs relevanten Texte soll der Versuch einer hier nur kursorisch und grob skizzierbaren philosophiehistorischen Einordnung der strikt anthropologischen Bestimmung des Transzendenz-Begriffs bei Martin Heidegger unternommen werden[1].

Die für die Grundzüge der neuzeitlichen Geschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs, unter dem hier zunächst nur eine formale Problemanzeige für einen Überschritt oder Überstieg des Menschen über das unmit-

[1] Eine ungleich ausführlichere Interpretation sowie Rekonstruktion der Entwicklung des Transzendenz-Verständnisses Martin Heideggers und eine genauere Einordnung desselben in die neuzeitliche Geschichte des Transzendenz-Begriffs (seit Kant) nimmt der Vf. in seiner aller Voraussicht nach 1999 erscheinenden Monographie „Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs" (Frankfurt a. M. etc.: Lang) vor.

telbar begegnende Seiende verstanden werden soll[2], zumindest begriffsgeschichtlich wichtigste vor-neuzeitliche Ausprägung desselben liegt zweifelsohne in der thomanischen *Transzendentalienlehre* vor, sofern dort das begriffliche Verstehen des *intellectus humanus* der Ort des Überstiegs über das unmittelbar begegnende Seiende ist. Dabei übersteigen die sog. Transzendentalien, die Thomas *nomina transcendentia* nennt[3], noch extensional die einzelnen Kategorien, d. h. die jeweiligen allgemeinsten Gattungsbegriffe, sind also nicht auf einzelne Prädikamente beschränkt[4], sofern sie als *modi generales entis* dem Seienden als solchen und damit jedem Seienden zukommen[5]. Bei Duns Scotus vollzieht sich dieser *transcensus* über die ka-

[2] Zu diesem dem heideggerschen Ansatz selbst entnommenen „Leitfaden" für eine geschichtliche Einordnung der Transzendenzkonzeption Heideggers vgl. *K. Opilik*, Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit" (Sym. 95), Freiburg/München 1993, 18: „Um diesen Zweck (sc. einige wichtige Anhaltspunkte für die Art und Weise der Verwurzelung von Heideggers Ansatz in der Tradition) zu erreichen, bedarf es freilich eines Leitfadens, der von vorneherein gewährleistet, daß Ausrichtung und Gewichtung der geschichtlichen Betrachtung auf die Heideggersche Problementfaltung abgestimmt ist. Als solchen Leitfaden legen wir einen extrem formalisierten Transzendenzbegriff zugrunde und bestimmen ihn folgendermaßen: Transzendenz meint generell so etwas wie *Überstieg über das Seiende*. Dieser ‚Begriff', der im weiteren als formale Problemanzeige für das Transzendenzphänomen fungiert, ist zwar in gewisser Hinsicht dem Heideggerschen Ansatz entnommen, doch in der Weise, daß die eigentliche Problematik dabei noch völlig unentfaltet bleibt. Dies hat den Vorteil, daß ein solch ‚weiter' Fragehorizont durchaus die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Transzendenzauffassungen hervortreten läßt, daß zugleich aber immer noch die Ebene einer grundsätzlichen Vergleichbarkeit mit dem Heideggerschen Ansatz gewährleistet bleibt." Die drei formalen Momente im Begriff der Transzendenz hat *F. Leist*, Transzendenz, transzendent und transzendental, in: PhJ 65 (1957) 295 f., analysiert: (1) Der Akt des Transzendierens, wobei „der Träger des Überschrittes ... jeweils der Mensch" (ebd. 296) ist; dieser Akt muß (2) ein Hindernis bzw. eine Grenze überwinden; und (3) das Ziel dieses Überschritts.

[3] Vgl. De ver., qu. 21 a 3 sed contra; S. theol. I 30 a 3 c; ebd. ad 1; I 39 a 3 ad 3; De nat. gen. 2; I Sent. 2, 1, 5, 2.

[4] Vgl. hierzu *J. A. Aertsen*, Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven, in: *A. Zimmermann* (Hg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (MM 19), Leiden/New York/Köln 1987, 86: „Das Seiende und das Eine werden im Mittelalter *transcendentia* genannt, nicht weil sie etwa einen *transcensus* zu einer gesonderten Realität jenseits der Kategorien bezeichnen, sondern, weil sie nicht auf ein bestimmtes Prädikament beschränkt sind. Sie gehen, um eine einprägsame Formulierung von Thomas zu gebrauchen, alle Kategorien rund (*circumeunt*)." Das Transzendentale ist im Unterschied zu dem alle Kategorien übersteigenden Transzendenten daher dasjenige, „das durch alle Kategorien hindurchgeht" (ebd., 98). Damit wendet sich Aertsen zu Recht gegen die allerdings weit verbreitete Annahme einer „Kategorienjenseitigkeit" der Transzendentalien, die z. B. auch *K. Bärthlein*, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin/New York 1972, 203, passim, vertritt. Die Transzendentalien übersteigen die Kategorien daher nur in einem rein extensionalen Sinne, d. h. hinsichtlich des Umfangs ihres Bezugsgegenstandes, vgl. *L. Oeing-Hanhoff*, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (= BGPhMA XXXVII, 3), Münster/W. 1953, 13: „Diese Namen werden ‚transzendent' genannt, weil sie als ‚an sich mitfolgende' begriffliche Bestimmungen des Seienden alle Art- und Gattungsbegriffe ‚übersteigen' und als ‚Beziehungsweise, die allgemein einem jeden ens folgt', die gleiche Weite wie das ens haben."

[5] Vgl. hierzu den *locus classicus* der thomanischen Transzendentalienlehre in De verit. q. 1, a. 1 (zur Begründung dafür, daß der Begriff des Seienden nicht nur das Ersterkannte, sondern auch das Letzte jeder begrifflichen *reductio* oder *resolutio* ist): *Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus;*

tegorialen Bestimmungen als eine „resolutio unserer distinkten Begriffe“[6], die nach einer möglichen Interpretationsweise zum Begriff des Seienden als einem transzendentalen, sich nur auf das *ens reale* beziehenden oder nach einer anderen möglichen Interpretationsweise zu einem „supertranszendentalen“ Begriff des Seienden[7] als dem ersten, von allen Seinsarten univok aussagbaren Moment alles Intelligiblen überhaupt führt, welches der Unterscheidung von Wirklichsein und Gedachtsein noch vorausliegt[8]. Die

---

sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, ... Die verschiedenen Traditionsbestände und die philosophischen Motive, die in der thomanischen Transzendentalienlehre wirksam geworden sind, hat *Aertsen* 85–102, und bes. *J. A. Aertsen*, Medieval Philosophy and the Transcendentals. *The Case of Thomas Aquinas* (STGMA LII), Leiden/New York/Köln 1996, 419–27 („Sources for the doctrine of the transcendentals“) und 427–34 („Systematic importance“) vorbildlich herausgearbeitet und zusammengefaßt. Die zuletzt genannte, umfassende Studie von Aertsen, die auch die Anfänge der mittelalterlichen Transzendentalienlehre vor Thomas behandelt (vgl. ebd. 25–70) und darüber hinaus in systematischer Hinsicht die mittelalterliche Philosophie als ganze (!) als eine *scientia transcendens*, d. h. als eine Wissenschaft von den ersten Bestimmungen des menschlichen Erkennens (zu diesem genuin scotischen Terminus vgl. Anm. 9) zu erweisen sucht (vgl. ebd. 1, 17–24, 434–38), hat die Ausführungen zur früh- und hochmittelalterlichen Geschichte der Transzendentalienlehre bis einschließlich Thomas von Aquin in den beiden älteren Arbeiten von *H. Knittermeyer*, Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwickelung bis zu Kant, Diss. Marburg 1920, 7–46, und *G. Schulemann*, Die Lehre von den Transcendentalien in der Scholastischen Philosophie, Leipzig 1929, 16–46, forschungsgeschichtlich endgültig obsolet werden lassen.

[6] Vgl. hierzu ausführlich *L. Honnefelder*, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Paradeigmata 9), Hamburg 1990, Einleitung, XVI: „Der ›transcensus‹ über die kategorialen Bestimmungen, durch den die Transzendentalwissenschaft ihren Gegenstand erfaßt, geschieht nach Scotus, ... durch einen ›Rückstieg‹, nämlich eine resolutio unserer distinkten Begriffe, als deren letztes Resultat sich ein in allen washeitlichen Begriffen enthaltener, »erster distinkt erkennbarer Begriff« (primus conceptus distincte conceptibilis) einstellt, der sich nicht mehr in weitere Teilbegriffe auflösen läßt, sondern ein Begriff von einem schlechthin einfachen Gehalt ist. Dieser Begriff bringt eine certitudo zum Ausdruck, die vorprädikativ in jedem Begriff ausgesagt ist, nämlich die, Begriff von Etwas überhaupt, von »Seiendem« zu sein.“ *Ders.*, Metaphysik und Transzendenz. Johannes Duns Scotus, *in: Ders./W. Schüßler* (Hgg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn etc. 1992, 137–161, bes. 143: „Der ‚transcensus‘, der dies [sc. das Übersteigen der Kategorien] ermöglicht, ist eine ›resolutio‹ unserer distinkten Begriffe; der ‚Überstieg‘ erfolgt in Form eines ‚Rückstiegs‘ in die ersten transkategorialen Voraussetzungen unseres kategorialen Begreifens. Die Einheit ist nicht die einer ersten Ursache des Ganzen, sondern die der ›übergroßen Allgemeinheit‹ (nimia communitas) eines in der doppelten Prädikationsweise von allem aussagbaren Prädikats, also die eines Begriffs [sc. des Begriffs ‚seiend‘], nicht die eines Inbegriffs.“

[7] In seiner Abhandlung „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: *L. Honnefelder/R. Wood/M. Dreyer* (Hgg.), John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics, Leiden/New York/Köln 1996, 345–66, hat *T. Kobusch* gezeigt, daß diese auch von der spanischen Scholastik vertretene und ursprünglich von ihr so bezeichnete (vgl. ebd. 354, Anm. 30) Bestimmung des scotischen Seienden als eines *supertranscendens*, das nicht mehr, wie das Transzendentale, nur das *ens extra animam*, sondern auch das *ens rationale* und *ens morale* betrifft, zwar nicht von der Mehrzahl der Scotisten, die vielmehr die Bestimmung des Seienden als eines transzendentalen Begriffs vertreten hat, aber doch von einer beachtlichen Minderheit vertreten wurde; diese Zweiteilung der Interpretation des scotischen Seinsbegriffs im Scotismus findet, wie Kobusch deutlich gemacht hat, ihre Fortsetzung in der modernen Scotus-Forschung, vgl. *ders.*, ebd. 362–66.

[8] Diese Interpretationsrichtung vertritt insbes. *L. Honnefelder*, Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (BGPhMA, NF 16), Münster ^{2}1989, 391: „Das ›*objectum formale*‹ des conceptus entis ist also weder das Seiende, so wie es in einem je verschiedenen inneren Modus in der Wirklichkeit ge-

Theorie dieses in jedem Erkenntnisakt mittels der abstraktiven Erkenntnis ersterkannten Begriffs „seiend" ist nach Scotus eine *scientia transcendens*, d. h. eine die einzelnen kategorialen Bestimmungen überschreitende, weil von dem in seiner Allgemeinheit alles andere umfassenden Begriff des Seienden selbst handelnde Wissenschaft, welche Scotus mit der Metaphysik identifiziert[9]. Bei Thomas und mehr noch bei Duns Scotus wird, dies sollten die einleitenden Bemerkungen zumindest andeuten, die für die Neuzeit charakteristische anthropologische und erkenntnistheoretische Bestimmung des *transcendere* als eines Grundakts des *menschlichen Erkennens* bereits grundgelegt. Die weitere geschichtliche Entwicklung der Transzendentalienlehre über die Aufweichung des Unterschieds zwischen den Transzendentalien und den Kategorien im Scotismus[10] sowie die Unterordnung der Transzendentalien unter den Satz vom Widerspruch als *primum principium*

---

geben ist ..., noch ist es ›Seiendes‹ als reines Produkt einer nachträglichen, vergleichenden Tätigkeit des Verstandes, ..., vielmehr ist es *die gemeinsame ratio formalis der Seiendheit*, die jedem Seienden als Seiendem zukommt, ungeachtet und ›bevor‹ es endlich oder unendlich, gedacht oder wirklich ist, die aber als solche nur erscheint in der verminderten intentionalen Repräsentation eines abstraktiven Begriffs." Ebd. 432: „›Seiendes‹, so zeigt die formale Explikation der prima conceptio, ist also jenes ›ex se‹ jedes Seienden, das als es selbst ›vor‹ jeder Modalität, Relationalität und Kategorialität liegt und damit, ..., ›früher‹ ist als das extramentale Wirklichsein und das Gedachtsein." Das Seiende bezeichnet folglich eine Seiendheit, „die dem Wirklichsein wie dem Gedachtsein voraufgeht, selbst weder mit dem einen noch mit dem anderen identisch, sondern die Grundbedingung von beidem ist" (*ders.*, Scientia transcendens 424).

[9] Vgl. Johannes Duns Scotus, In Met. prol n. 5 (ed. Viv. VII, 5): „*igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus Metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans, et physis, scientia, quasi transcendens scientia, quia* est *de transcendentibus*." Zu dieser scotischen Bestimmung der Metaphysik vgl. *Honnefelder*, Ens inquantum ens 402: „Wenn jede Wissenschaft durch ihr Subjekt in ihrem Forschungsfeld bestimmt ist und der Wissenschaft der Metaphysik als Subjekt das ›Seiende‹ zugeordnet ist, wie es sich als ein ersterkanntes, schlechthin Gemeinsamstes zeigt, hat sich Metaphysik streng im Bereich dieser transzendentalen ratio der Seiendheit und ihrer konvertiblen und disjunktiven transzendentalen Eigentümlichkeiten zu halten." *Ders.*, Scientia transcendens, Einleitung, XIV: „Metaphysik ist für Scotus – und damit fällt der bedeutungs- und folgenreiche Terminus historisch zum ersten Mal – »scientia transcendens«, *Transzendentalwissenschaft*, und nur dies; und sie ist dies, so lautet die Begründung, weil sie »de transcendentibus« handelt, nämlich über das Wissen von der die Kategorien übersteigenden ratio des »Seienden« und den ihr als solcher, also ebenso kategorientranszendent, zukommenden Eigenschaften." Diese transzendentalen Eigenschaften der ratio des ›Seienden‹, zu denen vor allem die disjunktiven modalen Bestimmungen der Kontingenz und Notwendigkeit sowie der Endlichkeit und Unendlichkeit gehören, sind aber nichts anderes als „die Gehalte unserer begrifflichen Erkenntnis, die sich als *apriorisch* (im Sinn von ›früher‹ als jeder andere Gehalt), *schlechthin allgemein* und *schlechthin einfach* erweisen." (ebd., 406). Diese Untersuchung hat auch einen überzeugenden Nachweis dafür erbracht, daß das scotische Konzept einer *scientia transcendens* wirkungsgeschichtlich über die Transformationen durch F. Suárez, C. Wolff und die rationalistische Schulmetaphysik die kantische Auffassung von Metaphysik als Transzendentalphilosophie, d. h. als eines Systems apriorischer Begriffe von Gegenständen überhaupt (vgl. KdrV B 25), zumindest indirekt vorbereitet und ermöglicht hat, vgl. ebd. 407–420, 443–459.

[10] Im einzelnen vgl. hierzu *Knittermeyer* 63–84; vgl. auch *N. Hinske*, Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien, in: ABG 14 (1970) 59. Zur sachlich berechtigten Kritik an dieser Auflösung des Unterschieds zwischen Transzendentalien und Kategorien vgl. *Bärthlein* 16 f.: Die im Scotismus auftretende „Bezeichnung der transzendentalen Bestimmtheiten als ‚passiones entis' ... ist einer Kritik zu unterziehen. Überträgt sie nicht kategoriale Bestimmungen und Verhältnisse auf den transzendentalen Bereich (hier: die Substanzkategorie auf das transzendentale Seiende)?"

in den „Disputationes metaphysicae" des Suárez[11] zur Auffassung der Transzendentalien als erster Grundsätze des menschlichen Erkennens, die zugleich die allgemeinen Prädikate des Seienden sind, in der rationalistischen Schulmetaphysik, insbesondere in der „Metaphysica" A. G. Baumgartens[12], bis hin zu ihrer kantischen Bestimmung als notwendige Kriterien eines Begriffs, die angeben, in welchem Verhältnis die Merkmale eines Begriffs zueinander stehen, selbst jedoch nicht notwendige Bedingungen der Gegenstandserkenntnis, d. h. – nach Kant – Kategorien, sind und daher für ihn nur in den Bereich der formalen Logik gehören[13], kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.

Hans Blumenberg hat in einem aufschlußreichen Artikel zur Geschichte

---

[11] Zwar werden die Transzendentalien als *prima principia* gefaßt (vgl. Dis. met. III, sect. III, cap. 7), „die die apriorische Aufweisung aller anderen passiones entis ermöglichen" (*Opilik* 35, Anm. 40), dann aber dem Satz vom Widerspruch als *primum principium deductionis* untergeordnet, vgl. Disp. met. III, sect. III, cap. 8 u. 9; zur Transzendentalienlehre bei Suárez im ganzen vgl. *Schulemann* 56–71.

[12] Vgl. Metaphysica, Halle ^{7}1779, cap. I, § 7–100; zur näheren Interpretation vgl. *Opilik* 36–40, insb. 37: „mit ihnen [sc. den Transzendentalien] kommt nichts anderes zur Sprache als eine *Thematisierung der Beziehung des ens als Bestimmbaren auf die beiden obersten Grundsätze*", d. h. auf den Satz vom Widerspruch und den Satz vom Grund; ebd. 39: „Die transzendentalen Begriffe bezeichnen dasjenige, was zur *inneren Möglichkeit* eines Seienden notwendig gehört. Jedes Seiende ist aber nur dann innerlich möglich, wenn seine Wesensbestimmung am Leitfaden der obersten Grundsätze vollziehbar ist."

[13] In Kants Auseinandersetzung mit der „Transzendentalphilosophie der Alten" in dem erst in die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" eingeschobenen § 12 der transzendentalen Elementarlehre bestimmt Kant die Transzendentalien, die er allerdings nur in ihrer schulphilosophisch-rationalistischen Gestalt kannte, wie folgt (KrV, Transz. Anal. § 12, in: *I. Kant*, Werke in zehn Bänden, hg. v. *W. Weischedel*, Bd. 3, Darmstadt 1983, 123 f.): „Diese vermeintlich transzendentale Prädikate der *Dinge* sind nichts anders als logische Erfordernis und Kriterien aller *Erkenntnis der Dinge* überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit*, zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens in unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich *Einheit* des Begriffs, welche man *qualitative Einheit* nennen kann, so fern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens *Wahrheit* in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die *qualitative Vielheit* der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören (nicht in ihm als Größe gedacht werden), nennen. Endlich drittens *Vollkommenheit*, die darin besteht, daß umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt, welches man die *qualitative Vollständigkeit* (Totalität) nennen kann." Daher sind für Kant die Sätze der Transzendentalienlehre nur analytische Aussagen über das Erkennen als solches, die dem Bereich der formalen Logik angehören, nicht aber, wie bei Thomas, Aussagen über die allgemeinsten Seinsweisen jedes Einzelseienden. Der Begriff ist dieser kantischen Bestimmung zufolge eine Einheit (*unum*) verbundener Vorstellungen, er ist „ein Wahres, insofern er eine Vielheit sachhaltiger Bestimmungen enthält, und ein Gutes, insofern die Allheit dieser sachhaltigen Bestimmungen genau diesen und keinen anderen Begriff ausmachen." (*G. Schulz*, Veritas est adaequatio rei et intellectus. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff [STGMA XXXVI], Leiden/New York/Köln 1993, 175). Die sachhaltigen Bestimmungen, die ein Begriff beinhaltet, müssen also eine Einheit, Vielheit und Allheit darstellen, so daß „der Begriff als solcher etwas Einheitliches, Wahres und Vollkommenes sein muß." (*Schulz* ebd., 177).

des Transzendenzbegriffs gezeigt, daß dieser in der Philosophie der Neuzeit eine primär erkenntnistheoretische Relevanz gewinnt, die er folgendermaßen formuliert: „Die Welt-T. des Menschen transformiert sich in das Problem der T. seiner theoretischen Gegenstände."[14] Beide Merkmale des neuzeitlichen Transzendenz-Begriffs nach Blumenberg, das anthropologische, welches das Subjekt des Überstiegs bzw. das Übersteigende, und das erkenntnistheoretische, welches die Art des Überstiegs bestimmt, lassen sich leicht an Edmund Husserls phänomenologischem Verständnis von Transzendenz verifizieren, auf welches Heidegger, wie wir noch sehen werden, zumindest indirekt Bezug nimmt. Husserl nimmt im Zuge seiner phänomenologischen Reduktionen ausdrücklich eine, wenn auch nur methodische, „Ausschaltung der Transzendenz Gottes"[15] als eines Absoluten vor, das auch noch „dem ›absoluten‹ Bewußtsein transzendent wäre"[16]. Für Husserl ist zwar das Eigensein alles Weltlichen bzw. das „Ansich" aller Arten von Gegenständlichkeit durch dessen Transzendenz gegenüber dem Ich, d. h. durch seine in seinem erfahrbaren Sinn liegende Idealität gegenüber dessen Bewußtseinsleben charakterisiert[17]; dennoch ist auch diese wie überhaupt

[14] *H. Blumenberg*, Art. Transzendenz und Immanenz, in: RGG, Tübingen ^{3}1962, Sp. 995. Was Blumenberg als „Welt-Transzendenz" des Menschen bezeichnet, ist für den antiken Platonismus (einschließlich seines Ursprungs bei Platon selbst) und Neuplatonismus genauer als das in sich gestufte Transzendieren des Menschen über alles Seiende und über das Sein selbst zu bestimmen, das allerdings die absolute Seinstranszendenz des metaphysischen Prinzips (vgl. Platon, Polit. 509 b9f.) als des letzten „Woraufhin" dieses Überstiegs als konstitutiv voraussetzt, vgl. hierzu genauer *J. Halfwassen*, Art. Transzendenz; Transzendieren I, in: HWP (im Druck). Die neuzeitliche Geschichte des Transzendenzbegriffs seit Kant muß allerdings noch sehr viel differenzierter betrachtet und bestimmt werden, als dies Blumenberg in diesem gleichwohl lesenswerten Artikel getan hat, vgl. hierzu *Vf.*, Art. Transzendenz, Transzendieren II (von Kant bis zur Gegenwart), in: HWP (im Druck).

[15] Vgl. *E. Husserl*, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, hg. v. *E. Ströker*, Hamburg 1992, 124: „Nach der Preisgabe der empirischen Welt stoßen wir noch auf eine andere Transzendenz, die nicht wie das reine Ich unmittelbar in eins mit dem reduzierten Bewußtsein gegeben ist, sondern sehr mittelbar zur Erkenntnis kommt, der Transzendenz der Welt gleichsam polar gegenüberstehend. Wir meinen die Transzendenz Gottes." Daß dem phänomenologischen Transzendenz-Verständnis Husserls drei Charakteristika der aristotelisch-thomanischen Transzendenzauffassung, und zwar der Gedanke ontologischer Ursächlichkeit, die Seinsanalogie (und damit die Annahme von Transzendentalien als allgemeiner Bestimmungen des Seienden als solchen) und der metaphysische Gesichtspunkt (die Annahme einer transempirischen Existenz eines transzendenten Seinsprinzips) fehlen, hat *H. Seidl*, Das Transzendente bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: *Honnefelder/W. Schüßler* (Hgg.), Transzendenz 72f., aufgezeigt.

[16] Vgl. *E. Husserl*, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, hg. v. *E. Ströker*, Hamburg 1992, 125: „Was uns hier angeht, ist, nach bloßer Andeutung verschiedener Gruppen solcher Vernunftgründe für die Existenz eines außerweltlichen ›göttlichen‹ Seins, daß dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem ›absoluten‹ Bewußtsein transzendent wäre. Es wäre also ein ›Absolutes‹ in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewußtseins, wie es andererseits ein Transzendentes in total anderem Sinne wäre gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt. Auf dieses ›Absolute‹ und ›Transzendente‹ erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion. Es soll aus dem neu zu schaffenden Forschungsfelde ausgeschaltet werden, sofern dieses ein Feld des reinen Bewußtseins selbst sein soll."

[17] Vgl. I. Meditation, in: *Edmund Husserl*, Gesammelte Schriften, hg. v. *E. Ströker*, Bd. 8, Hamburg 1992, 27f.: „So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen

jede Form von Transzendenz[18] nach ihm „ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden. Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist unsinnig. Wesensmäßig gehört beides zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der absoluten Konkretion der transzendentalen Subjektivität."[19] Diese bewußtseinsimmanente Konstitution einer ichfremden Welt nennt Husserl auch eine „immanente" Transzendenz bzw. eine „Transzendenz in der Immanenz" oder auch eine „primordiale" Transzendenz[20]. Es ist demnach Husserls Intention, die gleichsam sekundäre Transzendenz jedes realen Gegenstandes als ein „analysierbares Moment der Bewußtseinsstruktur selbst"[21] bzw. als in einer der transzendentalen Subjektivität noch immanenten Transzendenz gründend zu erweisen.

III. Heideggers Verständnis von Transzendenz

1. Die Klassifizierungen traditioneller metaphysischer Transzendenz-Begriffe

Heidegger hat m.W. an drei Stellen seines Werkes eine ausdrückliche Klassifizierung von seiner Ansicht nach metaphysisch bestimmten Transzendenz-Begriffen vorgenommen, die der Analyse seines eigenen daseinshermeneutischen Verständnisses von Transzendenz vorangestellt werden

---

reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Akten reell vorfindlich. Zum eigenen Sein alles Weltlichen gehört diese Transzendenz, ..." Vgl. hierzu *T. Trappe*, Transzendentale Erfahrung, Basel 1996, 28.

[18] Husserl spricht beispielsweise auch von einer „Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt" (IV. Meditation, in: *Husserl* 88 [Anm. 17]).

[19] Ebd. 86; hierzu vgl. *Trappe* 92f.; zum Ganzen vgl. *R. Ingarden*, Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus bei Husserl, in: Analecta Husserliana I (1971) 36–74.

[20] Vgl. V. Meditation, (Anm. 17) 108, Hervorhebung v. Vf.: „Das Faktum der Erfahrung von Fremdem (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich), und es war ein wichtiges Ergebnis der eigenheitlichen Reduktion an diesen Erfahrungen, daß sie eine intentionale Unterschicht derselben zur Abhebung gebracht hat, in der eine reduzierte Welt *als immanente Transzendenz* zur Ausweisung kommt. Es ist in der Ordnung der Konstitution einer ichfremden, einer meinem konkret-eigenen Ich äußeren (aber ganz und gar nicht in natürlich-räumlichem Sinne äußeren) Welt die an sich erste, die „primordiale" Transzendenz (oder „Welt"), die unerachtet ihrer Idealität als synthetische Einheit eines unendlichen Systems meiner Potentialitäten *noch ein Bestimmungsstück meines eigenen konkreten Seins als Ego ist.*" *Husserl* (Anm. 16) 124: „Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes), dann bietet sich mit ihm eine *eigenartige* – nicht konstituierte – Transzendenz, eine *Transzendenz in der Immanenz* dar. Bei der unmittelbar wesentlichen Rolle, die diese Transzendenz bei jeder cogitatio spielt, werden wir sie einer Ausschaltung nicht unterziehen dürfen, obschon für viele Untersuchungen die Fragen des reinen Ich in suspenso bleiben können."

[21] *Blumenberg*, Sp. 995.

sollen, um dieses seinem Selbstverständnis gemäß besser einordnen zu können.

Im zweiten Teil seiner letzten Marburger Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz" vom Sommersemester 1928 entwickelt Heidegger im Kontext seiner Frage nach dem Wesen des Grundes einen eigenen Begriff von Transzendenz, dem er eine – für die Vorgehensweise seines Denkens bekanntermaßen nahezu durchgängig charakteristische und, was weniger bekannt ist, wahrscheinlich von seinem Freiburger theologischen Lehrer Carl Braig inspirierte[22] – etymologische Reflexion voranstellt, die er im Kern allerdings bereits in seiner Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie" vom Sommersemester 1927 vorgetragen hatte[23]. Heidegger leitet auch hier – wie schon in der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie"[24] – den begrifflichen Gehalt von „Transzendenz", d. h. genauer seines eigenen Transzendenzbegriffs, aus der als ursprünglich und damit zugleich als sachlich maßgebend angenommenen etymologischen Bedeutung dieses Wortes ab[25]: Er tut dies mit dem hier nur impliziten, aber an späterer Stelle, und zwar in den „Beiträgen zur Philosophie", auch explizit gemachten Anspruch, der ursprünglichen Wortbedeutung des Begriffs in dieser Weise alleine – im Unterschied zu den traditionellen Transzendenz-Begriffen – gerecht zu werden bzw. diese wieder in ihr Recht zu setzen[26]. Hierzu komplementär verhält sich der zumindest indirekt erhobene Vorwurf gegenüber allen Formen des traditionellen Transzendenz-Verständnisses, das Transzendente nicht seiner genuinen Wortbe-

[22] Als Quellen des heideggerschen Etymologisierens hat *W. Beierwaltes*, Heideggers Rückgang zu den Griechen (ABAW.PPH Jhg. 95, Heft 1), 21, neben dem Grimmschen Wörterbuch auch einige Schriften von Carl Braig, Heideggers theologischem Lehrer an der Universität Freiburg, ausfindig gemacht, innerhalb derer der Verfasser „zahlreichen wichtigen Kapiteln eine etymologische Reflexion zu Wörtern und Begriffen vorangestellt" (ebd.) hat.

[23] Vgl. Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: GA (= Martin Heidegger, Gesamtausgabe, im folgenden nur mit dieser Abkürzung zitiert), Bd. 24, 423 ff.

[24] Vgl. GA, Bd. 24, 423: „Wir bestimmen den philosophischen Begriff der Transzendenz in Anmessung an die ursprüngliche Wortbedeutung ...."

[25] Vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (= GA, Bd. 26), 204: „Wir gehen aus vom Wortbegriff und suchen zunächst die Bedeutungen zu fixieren, in denen der Ausdruck ›Transzendenz‹ gebraucht wird." Signifikant für Heideggers Vorgehensweise ist der Gebrauch des Ausdrucks „Wortbegriff" (von Transzendenz), weil dieser eine Anzeige dafür ist, daß Heidegger den begrifflichen Gehalt eines Wortes (nicht nur an dieser Stelle, sondern nahezu durchgängig) mit seiner (angenommenen) unmittelbaren, genauer etymologischen Bedeutung identifiziert oder doch zumindest daraus ableitet; zur etymologisierenden Verfahrensweise des heideggerschen Denkens im allgemeinen vgl. *Beierwaltes* 19: „Dieses [sc. etymologisierende] Verfahren ist keine beiläufige Eigenheit, sondern konstitutiv für Heideggers Denken. Das ‚etymon' ist das Eigentliche, was ein Wort von sich her sagt. So ist dessen Festlegung, die wiederum meist autoritär, ohne Diskussion anderer Möglichkeiten auf diesem ohnehin heiklen Felde erfolgt, nichts Vorläufiges, sondern selbst schon Denken."

[26] Vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: GA, Bd. 65, hg. v. *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt 1986, 217: Hier [sc. in der fundamentalontologischen Bestimmung der Transzendenz in „Sein und Zeit"] wird dem Wort »Transzendenz« sein ursprünglicher Sinn zurückgegeben: die Übersteigung als solche, und sie wird begriffen als Auszeichnung des Da-seins, um damit anzuzeigen, daß diese je schon im Offenen des Seienden steht."

deutung nach als das Überschreitende, sondern fälschlicherweise als das „Wohin" des Überschreitens ausgelegt zu haben[27]. In der Restitution der ursprünglichen Wort-Bedeutung sieht Heidegger offensichtlich den entscheidenden Legitimationsgrund für sein eigenes Transzendenz-Konzept, da er keine Sach-Argumente gegen die von ihm ohnehin nur kursorisch klassifizierten traditionellen Transzendenz-Begriffe vorbringt, weder im Zusammenhang dieser Vorlesung noch an den thematisch entsprechenden Stellen in der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie" oder auch in den „Beiträgen zur Philosophie". So muß der Eindruck entstehen, daß er die traditionellen Transzendenz-Begriffe de facto nur als eine Negativfolie für die Exposition seines eigenen, daseinshermeneutischen Verständnisses von Transzendenz gebraucht[28].

Die Wortbedeutung von „Transzendenz" leitet sich nach Heidegger ab von *transcendere*, „übersteigen, überschreiten, hinüberschreiten zu. Daher bedeutet *Transzendenz*: der Überschritt, das Überschreiten, und das *Transzendente* bezeichnet das, wohin der Überschritt gemacht wird, was, um zugänglich und faßbar zu sein, einen Überschritt fordert, das Jenseitige, das Gegenüber; schließlich das *Transzendierende*: dasjenige, das den Überschritt vollzieht."[29] Die Wortbedeutung von „Transzendenz" umfaßt daher drei Elemente: Ein Handeln, nämlich das Überschreiten; eine Relation, und zwar den Überschritt von etwas her auf etwas hin; schließlich das Überschrittene (vgl. GA, Bd. 26, 204). In der zu dieser Vorlesung etwa zeitgleich entstandenen Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" übersetzt Heidegger „Transzendenz" entsprechend mit dem als eine Beziehung begriffenen Terminus „Überstieg", an dem er formal gleichfalls drei Momente unterscheidet: Das Geschehen des Übersteigens von etwas auf etwas hin; dasjenige, auf das hin der Überstieg erfolgt; und schließlich das Überstiegene selbst[30].

---

[27] Vgl. Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: GA, Bd. 24, 425: „Transcendere besagt überschreiten, das transcendens, das Transzendente ist das *Überschreitende als solches* und nicht das, wohin ich überschreite." Vgl. hierzu *Leist* 304: „Transzendenz [sc. bei Heidegger] bezeichnet nicht wie bei Jaspers die Grenze, auf der Gott als der ganz Andere gegenwärtig wird, sondern den Akt des Transzendierens zur Grenze, wie zugleich die ontologische Struktur des Menschen, die sich als Transzendieren verwirklicht."

[28] Vgl. hierzu auch *W. Beierwaltes*, EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption, in: *Honnefelder/Schüßler* (Hgg.), Transzendenz 46, Anm. 31: „Obgleich beide [sc. der erkenntnistheoretische und der theologische] Transzendenz-Typen von Heidegger selbst als das von seiner eigenen Intention wesentlich Verschiedene dargestellt werden, schiebt er in der genannten Vorlesung [sc. „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz"] eine genauere Diskussion – argumentlos wie in den *Beiträgen zur Philosophie* ... – beiseite".

[29] GA, Bd. 26, 204; an der in Anm. 27 zitierten Stelle differenziert Heidegger noch nicht bedeutungsmäßig zwischen dem Transzendierenden und dem Transzendenten, er versteht dort vielmehr letzteres in der Bedeutung des Transzendierenden.

[30] Vgl. Vom Wesen des Grundes (abgk.: VWG), Frankfurt a. M. ^{4}1955 (= Wegmarken, GA, Bd. 9, 137): „Formal läßt sich der Überstieg als eine »Beziehung« fassen, die sich »von« etwas »zu« etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, *woraufzu* der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das »Transzendente« genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je *etwas* überstiegen. Diese Momente sind einem räumlichen Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint."

Für Transzendenz als einen philosophischen Terminus werden zwei Grundbedeutungen „mit Rücksicht auf die entscheidenden Gegenbegriffe" (GA, Bd. 26, 204) unterschieden:

1. Der „erkenntnistheoretische" Transzendenzbegriff, der Transzendenz als einen Gegenbegriff zu Immanenz konzipiert.

2. Der „theologische" Transzendenzbegriff, der das Transzendente im Unterschied zum Kontingenten bestimmt.

1. Der „erkenntnistheoretische" Transzendenz-Begriff, für den Heidegger neben dem Neukantianismus[31] auch Husserls phänomenologisches Transzendenz-Verständnis vor Augen gehabt haben dürfte, besitzt nach seiner absichtlich vergröbernden und überzeichnenden Skizze[32] zwei Charakteristika: Er setzt erstens eine strikte Subjekt-Objekt-Spaltung voraus, der zufolge im Erkenntnisvorgang eine Schranke zwischen einem subjektiven Innen- und einem subjekttranszendenten, mithin objektiven Außenbereich der Wirklichkeit überwunden werden muß[33]. Zweitens ist die jeweils spezifische Fassung des erkenntnistheoretischen Begriffs von „Transzendenz" abhängig von dem jeweils eingenommenen „Immanenzstandpunkt" (GA, Bd. 26, 205), d. h. von der Bestimmung der Subjektivität des Subjekts und damit der Grundverfassung des Daseins[34].

2. Der „theologische" Transzendenz-Begriff steht in einem Gegensatz-Verhältnis zu dem Begriff der Kontingenz; dabei ist Heideggers etymologisierende Paraphrase des Kontingenten – als „das, was uns berührt, was uns direkt betrifft, womit wir selbst gleichgestellt sind, was unserer Art und unseres Stammes bzw. darunter ist" (GA, Bd. 26, 206), – gegenüber dem metaphysischen Begriff des Kontingenten als desjenigen, dessen Wesen indifferent ist gegenüber Sein und Nichtsein, das also die symmetrische Möglichkeit besitzt, sowohl sein als auch nicht sein zu können (nach Aristoteles), dessen Gegenteil daher keinen Widerspruch einschließt (nach Leibniz)[35], zumindest

[31] Innerhalb des Neukantianismus haben m. W. rein erkenntnistheoretische Bestimmungen des Transzendenz-Begriffs Heinrich Rickert, Nicolai Hartmann und Edith Landmann vorgenommen, vgl. *H. Rickert*, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, Tübingen [6]1928, 233–45; *N. Hartmann*, Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, Berlin/Leipzig 1921, 36–39, vgl. hierzu *A. Sakersadeh*, Immanenz und Transzendenz als ungelöste Problematik in der Philosophie N. Hartmanns, Münster 1994; *E. Landmann*, Die Transcendenz des Erkennens, Berlin 1923, insb. 5–87; zur näheren Charakterisierung dieser erkenntnistheoretischen Transzendenz-Auffassungen vgl. *Vf.*, Art. Transzendenz, Transzendieren II, in: HWP (im Druck).

[32] Vgl. GA, Bd. 26, 205: „Freilich wird nicht die grobe Meinung vertreten, das Bewußtsein sei in der Tat eine Kapsel, ..."

[33] Vgl. GA, Bd. 26, 205: „..., aber was in der Analogie [sc. zwischen dem Subjekt und einer Kapsel] wesentlich ist und was eben zu diesem Begriff des Transzendenten gehört: eine Schranke zwischen Innen und Außen muß überschritten werden. D. h.: das Innere ist zunächst und eigentlich eben eingeschränkt durch die Schranke und muß sie erst durchbrechen, es muß erst die *Einschränkung entschränken*."

[34] Vgl. GA, Bd. 26, 205: „Und es wird schon deutlich, daß das Problem der Transzendenz davon abhängt, wie man die Subjektivität des Subjekts, d. h. die Grundverfassung des Daseins bestimmt."

[35] Zum metaphysischen Begriff des Kontingenten vgl. *J. de Vries*, Art. Kontingenz, in: Philo-

ungenau, auch wenn aus dem metaphysischen Kontingenz-Begriff zu Recht folgt, daß dieser nur auf veränderliche Substanzen angewandt werden kann. Hinter dieser auffallend banalisierenden Charakteristik dürfte die Absicht stehen, das dem solcherart bestimmten Kontingenten auf gleicher Ebene gegenüberstehende „theologische" Verständnis des Transzendenten gleichfalls zu simplifizieren und damit zu entwerten: „Das Transzendente dagegen ist, was über all das hinausliegt als das, was jenes bedingt: das Unbedingte, aber zugleich eigentlich Unerreichbare: das *Überschwängliche*. Transzendenz ist das Über-schreiten im Sinne des Hinausliegens über das bedingte Seiende."[36] Der sog. „theologische" Begriff der Transzendenz bezeichnet nach Heidegger die Beziehung „zwischen dem bedingten Seienden überhaupt, ..., und dem Unbedingten" (GA, Bd. 26, 206), die „wesentlich bestimmt [sc. ist] durch die Fassung und Vorstellung dessen, wohin die Transzendenz transzendiert, durch das, was über das Kontingente hinausliegt" (ebd.). Abgesehen davon, daß Heidegger auch für dieses Verständnis von „Transzendenz" nicht einen einzigen Beleg anführt, ist dessen begriffliche Explikation im Sinne des genannten Beziehungsbegriffs höchst unklar und unzureichend: Denn es bleibt offen, um eine Beziehung welcher Art es sich dabei handeln und wie diese Beziehung zumindest grundsätzlich charakterisiert sein soll. Die gegebene Begründung für die terminologische Fassung dieses Transzendenz-Begriffs als „theologisch" spiegelt die assoziierende, nicht argumentierende Darstellungsweise des Gegenstandes bis in den Wortlaut hinein[37].

In seinem zweiten Hauptwerk, den zwischen 1936 und 1938 verfaßten[38] „Beiträgen zur Philosophie", listet Heidegger innerhalb seiner summarischen „Geschichte der Leitfragenbehandlung unter der wesentlichen Herrschaft des Platonismus"[39] eine Reihe metaphysisch bestimmter Transzendenz-Begriffe auf, deren gemeinsamen Ursprung er in Platons Auslegung des Seienden als ἰδέα sieht[40]:

---

sophisches Wörterbuch, hg. v. *W. Brugger*, Freiburg/Basel/Wien [17]1985, 201f.; *W. Brugger*, Art. Kontingenz, in: HWP, Bd. 4, 1976, Spp. 1027–1034, mit genauen Belegstellen zu den genannten Bestimmungen des Kontingenz-Begriffs bei Aristoteles und Leibniz.

[36] GA, Bd. 26, 206; Heideggers Deutung der theologisch verstandenen Transzendenz als das „Überschwängliche" könnte vielleicht auf Kants Gleichsetzung von „transzendent" mit „überfliegend" und „überschwänglich" zurückgeführt werden, auf die *A. Winter*, Transzendenz bei Kant. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens, in: *L. Honnefelder/W. Schüßler* (Hgg.), Transzendenz 194, Anm. 5, mit den entsprechenden Belegstellen hingewiesen hat.

[37] Vgl. GA, Bd. 26, 207: „Sofern das Transzendente in diesem zweiten Begriff immer irgendwie das Unbedingte, Absolute meint und dieses vorwiegend das Göttliche heißt, können wir von einem theologischen Transzendenzbegriff sprechen."

[38] Nach der Angabe von *F.-W. von Herrmann* (Hg.), Beiträge zur Philosophie, GA, Bd. 65, 515.

[39] Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA, Bd. 65, hg. v. *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 1989, 216; unter der „Leitfrage" des ersten, metaphysisch bestimmten Anfangs der Philosophie versteht Heidegger die Frage nach dem Sein des Seienden, im Unterschied zur „Grundfrage" des anderen Anfangs der Philosophie als der Frage nach der Wahrheit des Seyns (!), vgl. hierzu ebd., 171.

[40] Vgl. GA, Bd. 65, 216: „Mit der Ansetzung der ἰδέα als κοινόν ist der χωρισμός zum gleichsam Seienden gesetzt; und dieses ist der Ursprung der »Transzendenz« in ihren verschiedenen Ge-

Dabei entspricht die hier an erster Stelle genannte sog. „ontische Transzendenz" dem als „theologisch" etikettierten Transzendenz-Verständnis der ersten Klassifizierung. Unter der hier an zweiter Stelle genannten sog. „ontologischen Transzendenz" versteht Heidegger die Transzendenz der platonischen Idee gegenüber der an ihr teilhabenden raum-zeitlichen Mannigfaltigkeit. Es fällt auf, daß Heidegger an dritter Stelle mit der „*›fundamentalontologischen‹* Transzendenz in ›Sein und Zeit‹" (GA, Bd. 65, 217) seinen eigenen daseinshermeneutischen Transzendenz-Begriff in die Abfolge der noch metaphysisch bestimmten und deshalb zu überwindenden Transzendenz-Begriffe einreiht. Er bezeichnet „die Übersteigung als solche" (ebd.), die als „eine Auszeichnung des Da-seins" (ebd.) begriffen wird. Dieser daseinsmäßigen Transzendenz ist das Seinsverständnis zu eigen, das als ein „geworfener Entwurf" im seinsgeschichtlichen Denken der „Beiträge" allerdings gleichbedeutend ist mit dem „Stehen in der Wahrheit des Seyns", welches seinerseits die Vorstellung einer Transzendenz des Daseins „in *jedem* Sinne *verschwinden*" (ebd.) läßt. Damit ist klar ausgesagt, daß der Transzendenz-Begriff nur innerhalb der und für die daseinshermeneutische Phase des heideggerschen Denkens eine Bedeutung besitzt. Denn dort, so kann nun in vorgezogener Beantwortung unserer dritten eingangs zum Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers gestellten Aufgabe bzw. Frage gefolgert werden, dort also, wo nicht mehr das Seiende dadurch für das Dasein offenbar und zugänglich ist, daß es selbst zum Ausgangspunkt eines Überstiegs des Daseins über dieses wird, sondern wo das Entbergen des Seienden sich nur auf Grund einer Selbstentborgenheit des Seyns (!) ereignen soll, wird die Transzendenz im Sinne eines Überstiegs des Daseins über das Seiende von dessen „Ek-sistenz" im Sinne seines Hinausstehens in die Wahrheit qua Unverborgenheit des Seyns abgelöst.

2. Heideggers eigenes daseinshermeneutisches Transzendenz-Verständnis

In einer wichtigen Anmerkung in seiner erstmals 1928 erschienenen Schrift „Vom Wesen des Grundes" bezeichnet Heidegger rückblickend das von „Sein und Zeit" „bisher Veröffentlichte ... als einen konkret-enthüllenden Entwurf der *Transzendenz*"[41] und verweist dabei auf die Paragraphen 12–83, d. h. auf den Beginn der Darstellung des In-der-Welt-Seins als der Grundverfassung des Daseins bis zum Ende der ganzen Schrift, besonders aber auf § 69 von „Sein und Zeit". Dieser Entwurf von Transzendenz und damit „Sein und Zeit" als ganzes aber sei alleine ausgearbeitet worden „zur Ermöglichung der *einzig* leitenden Absicht, die in der *Überschrift* des *ganzen* ersten Teils klar angezeigt ist, den *›transzendentalen‹* Horizont der *Frage*

stalten, zumal wenn auch das ἐπέκεινα als Folge der Ansetzung der ἰδέα als οὐσία begriffen wird."

[41] Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M. 1955[4] (unveränderte Auflage), 42, Anm. 59 (= Wegmarken, GA, Bd. 9, 162, Anm. 59).

nach dem Sein zu gewinnen"[42]. Worin aber besteht der „transzendentale Horizont" der Frage nach dem Sein ? Inwiefern und in welcher Bedeutung ist in „Sein und Zeit" die „Transzendenz *der* Horizont ..., in dem sich erst der Seinsbegriff ... begründen läßt" (ebd.)?

Für den Heidegger von „Sein und Zeit" ist das Sein nicht nur „nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein ›transcendens‹"[43], dessen Allgemeinheit „alle gattungsmäßige Allgemeinheit" *„übersteigt"*[44]. Es ist auch für ihn selbst als das „Grundthema der Philosophie" (Sein und Zeit, 38) „keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine ›Universalität‹ ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*"[45] Bereits an dieser Thematisierung des Transzendenz-Begriffs in „Sein und Zeit" wird zumindest zweierlei deutlich:

Zum einen versteht Heidegger den von der mittelalterlichen Ontologie geprägten Begriff des *transcendens* gemäß seiner etymologischen und damit für Heidegger ursprünglichen Bedeutung als das, was übersteigt, bzw. als das Übersteigende. Zum zweiten bezieht er den Charakter der Transzendentalität nicht, wie die thomanische Transzendentalien-Lehre, auf die Allgemeinheit des *ens*, auf die Seiendheit des Seienden als solchen, sondern auf die Allgemeinheit des Seins, das er von dem Seienden dezidiert unterscheidet. Daß das Sein (und nicht das Seiende) „das *transcendens* schlechthin" (Sein und Zeit, 38) sei, soll offensichtlich in einer unausgesprochenen Stoßrichtung gegen die thomanische Transzendentalien-Lehre, die Heidegger, wie aus „Sein und Zeit" selbst hervorgeht, durchaus kannte[46], besagen, daß

---

[42] Vom Wesen des Grundes (abgk.: VWG), in: Wegmarken, GA, Bd. 9, 162, Anm. 59; vgl. auch ebd.: „Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind *allein* in der Richtung auf die *Ermöglichung* der Seins*frage* auszuwerten. Sie haben mit der modernen ›dialektischen‹ Theologie so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters." Diese rückblickende Einschätzung läßt sich ergänzen durch einen entsprechenden Passus in der ebenfalls 1928 gehaltenen Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", worin Heidegger behauptet, daß „die Transzendenz im Sinne des In-der-Welt-seins" als „die metaphysische Grundverfassung des Daseins" (GA, Bd. 26, 214) bereits in „Sein und Zeit" „auf dem ganzen Weg der Untersuchung immer als zentral in den Blick" (ebd.) rückte: „Die Analyse der Angst (§ 40), die Probleme von Dasein, Weltlichkeit und Realität, ebenso auch die Auslegung des Gewissens und der Begriff des Todes, alle dienen der fortschreitenden Heraushebung der Transzendenz, bis sie dann erneut und ausdrücklich (§ 69) zum Problem wird" (ebd., 214f.).

[43] Sein und Zeit, Tübingen [15]1979 (nach dieser Ausgabe wird „Sein und Zeit" im folgenden zitiert), 3.

[44] Vgl. Sein und Zeit, 3: „Die ›Allgemeinheit‹ des Seins *übersteigt* alle gattungsmäßige Allgemeinheit."

[45] Sein und Zeit, 38; Heidegger hält auch später noch an diesem „transzendenten", d. h. alles andere übersteigenden Charakter des Seins fest, vgl. *ders.*, Holzwege, Frankfurt a. M. [6]1980, 306: „Wodurch kann, wenn das Sein das Einzigartige des Seienden ist, das Sein noch übertroffen werden? Nur durch sich selbst, nur durch sein Eigenes und zwar in der Weise, daß es in sein Eigenes eigens einkehrt. Dann wäre das Sein das Einzigartige, das schlechthin sich übertrifft (das transcendens schlechthin). Aber dieses Übersteigen geht nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück."

[46] Vgl. Sein und Zeit, 14: „Diesen Satz [sc. daß die Seele des Menschen in gewisser Weise das Seiende ist] ... hat *Thomas v. Aquin* in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Inner-

das Sein selbst und nicht das Seiende der Inbegriff des Transzendenten ist[47]. Es ist allerdings bezeichnend für die spezifisch heideggerische Fassung des Transzendenz-Begriffs, daß im Nachsatz die „Transzendenz des Seins" unvermittelt auf das Dasein bezogen und als eine Auszeichnung seines Seins verstanden wird: „Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt." (Sein und Zeit, 38) Diese unbegründet bleibende, sachlich aber höchst begründungsbedürftige Übertragung der Zuschreibung des Transzendenz-Charakters vom Sein als solchen auf das Sein des Daseins dürfte zumindest motiviert, wenn auch nicht gerechtfertigt sein durch den in § 4 von „Sein und Zeit" beschriebenen dreifachen ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins als des zu Befragenden für die Frage nach dem Sinn von Sein als der Grundfrage von „Sein und Zeit"[48]. Die strikt daseinshermeneutische Auslegung des Transzendenz-Begriffs wird erst in § 69 von „Sein und Zeit", der mit *„Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt"* (350) überschrieben ist, durchgeführt[49]. Dort versucht Heidegger den phänomenologischen Nachweis dafür zu führen, daß die Transzendenz des Daseins als In-der-Welt-Sein genauer in der von ihm so genannten „ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit" des Daseins fundiert ist. Diese Gründung der Transzendenz in der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit wird auch in der mit dem Erscheinen von „Sein und Zeit" etwa zeitgleichen Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie" ausgeführt. Dort stellt Heidegger allerdings die daseinshermeneutische Bestimmung der Transzendenz und ihren „Überschrittscharakter"[50] noch sehr viel deutlicher als in „Sein und Zeit" heraus: „Das

halb der Aufgabe einer Ableitung der ›Transzendentien‹, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden." Vgl. hierzu auch die beiden von Heidegger, ebd., 14, Anm. 2, zitierten Belegstellen, die seine Kenntnis der Transzendentalien-Lehre in dem thomanischen Opusculum „de natura generis" belegen.

[47] Vgl. hierzu auch die Formulierung in: Sein und Zeit, 208, „daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ›Transzendentale‹ ist"; *Opilik* 58, hat zudem darauf hingewiesen, daß in der Bestimmung des Seins als „transcendens schlechthin" „der transzendentale Charakter des Seins ... nur als *Problem* angezeigt [sc. ist], und zwar in der Weise, daß, wie wir sehen werden, gerade der Sinn des ‚Darüberhinausliegens' von Sein und Seinsstruktur zunehmend problematischer wird."

[48] Der „ontische" Vorrang des Daseins besteht genauer darin, daß es diesem Seienden „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht" (Sein und Zeit, 12); der „ontologische" Vorrang des Daseins liegt einmal darin, daß es ein Verständnis seines eigenen Seins besitzt; und zum anderen darin, daß ihm auch „ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden" (ebd. 13) eignet.

[49] Die Beobachtung von *I. Görland*, Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken, Frankfurt a. M. 1981, 40, daß „der Begriff der Transzendenz ... in ›Sein und Zeit‹ nicht die zentrale Rolle [sc. spielt], die Heidegger ihm späterhin zuweist", ist zweifelsohne zutreffend, auch wenn Heideggers Interpretation der fundamentalen Seinsverfassung des Daseins, des In-der-Welt-seins, als Transzendenz bereits in § 69 von „Sein und Zeit" deutlich ausgeprägt ist.

[50] Es ist der ekstatische Charakter der Zeitlichkeit des Daseins, der „den spezifischen Überschrittscharakter des Daseins, die Transzendenz und damit auch die Welt" (GA, Bd. 24, 428) ermöglicht.

Überschreitende als solches bzw. das, dessen Seinsart gerade durch dieses recht zu verstehende Überschreiten bestimmt werden muß, ist das Dasein." [51] Wenn es aber allein das Dasein ist, das transzendiert, dann ist das eigentlich Transzendente bzw. Transzendierende des Daseins sein In-der-Welt-sein, d. h. genauer die Welt, „weil sie zur Struktur des In-der-Welt-Seins gehörig das Hinüberschreiten zu ... als solches ausmacht." [52] Gerade weil das Dasein „durch das In-der-Welt-sein konstituiert" (GA, Bd. 24, 425) ist, ist es „ein Seiendes, das in seinem Sein *über* sich selbst hinaus ist" (ebd.), so daß „das ἐπέκεινα" – gemeint ist Platons ἐπέκεινα τῆς οὐσίας als Prädikation der Idee des Guten in Polit. 509 b9f., welches Heidegger wiederholt zu Unrecht daseinshermeneutisch, d. h. als einen Beleg für sein eigenes Transzendenzverständnis, interpretiert [53], – „zu seiner eigensten Seinsstruktur" (ebd.) gehört. Ist aber die vom Dasein verstandene Welt „das Überschreitende" des Daseins, dann besagt Transzendenz: *„sich aus einer Welt verstehen."* (ebd.) So bekundet sich *„in der Grundverfassung des In-der-Welt-seins ... das ursprüngliche Wesen der Transzendenz."* (GA, Bd. 24, 426) Auf Grund seiner Transzendenz, seines „Über-hinaus" bzw. seiner wesenhaften „Offenheit" verhält sich das Dasein also immer schon „zu Seiendem, sei es zu Vorhandenem, zu Anderem und zu sich selbst" (ebd.). Es ist als solches „Zu-sich-sein, Mitsein mit Anderen und Sein bei Zuhandenem und Vorhandenem. In den Strukturmomenten des *Zu-sich*, des *Mit-Anderen* und des *Bei-Vorhandenem* liegt durchgängig der *Charakter des Überschritts*, der Transzendenz." (GA, Bd. 24, 427f.) Auch wenn in dieser Vorlesung das Fundierungsverhältnis zwischen der Transzendenz des Daseins und seinem In-der-Welt-sein von Heidegger nicht eindeutig und einheitlich bestimmt wird [54], auch wenn die programmatisch angekündigte Verhältnisbestim-

[51] GA, Bd. 24, 424; ebd., 425: „Das Transzendierende sind nicht die Objekte – Dinge können nie transzendieren und transzendent sein – sondern transzendierend, d. h. sich selbst durch- und überschreitend sind die ›Subjekte‹ im ontologisch recht verstandenen Sinne des Daseins."

[52] GA, Bd. 24, 425; ebd., 424f.: „Die Welt ist – noch in der Orientierung des vulgären Transzendenz-Begriffes – das eigentlich Transzendente, das, was noch jenseitiger ist als die Objekte, und zugleich ist dieses Jenseitige als Existierendes eine Grundbestimmung des In-der-Welt-seins, des Daseins. Wenn die Welt das Transzendente ist, ist das *eigentlich Transzendente* das *Dasein*. Damit gelangen wir erst zum *echten ontologischen Sinn von Transzendenz*, der sich auch der vulgären Grundbedeutung des Wortes anschließt. Transcendere besagt überschreiten, das transcendens, das Transzendente ist das *Überschreitende als solches* und nicht das, wohin ich überschreite."

[53] Zu Heideggers Interpretation des platonischen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Polit. 509 b9f.) vgl. *Beierwaltes*, EPEKEINA (Anm. 28) 40ff., der gezeigt hat, daß in Heideggers mehrfacher Deutung des platonischen „Seinsüberwurfs" das „ἐπέκεινα ... zum unmittelbaren Verweis auf Heideggers eigene ›Erhellung der Transzendenz‹" (ebd., 42) wird; für eine dem platonischen Selbstverständnis angemessene Interpretation dieser wichtigen Prädikation der Idee des Guten vgl. *H.-J. Krämer*, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B, in: AGPh 51 (1969) 1–30.

[54] Einmal läßt Heidegger die Transzendenz in der „primären Struktur" des In-der-Welt-seins gründen, vgl. GA, Bd. 24, 428: „Genauer, warum gründet die primäre Struktur des In-der-Welt-seins als solche die Transzendenz?"; an einer späteren Stelle kehrt er das Begründungsverhältnis zwischen beiden Daseinsstrukturen genau um, vgl. ebd., 444: „Die Zeitlichkeit überhaupt ist der ekstatisch horizontale Selbstentwurf schlechthin, aufgrund dessen die Transzendenz des Daseins möglich ist, in der die Grundverfassung des Daseins, das In-der-Welt-sein bzw. die Sorge wurzelt, die ihrerseits die Intentionalität ermöglicht."

mung zwischen der Transzendenz und der Intentionalität streng genommen nicht eingelöst wird[55], so kann dennoch für das Transzendenz-Verständnis des frühen Heidegger von 1927 abschließend festgehalten werden, daß dieser die Transzendenz in der Bedeutung des stets zeitlich verfaßten, weil in der ekstatisch-horizontalen Seinsverfassung der Zeitlichkeit des Daseins gründenden Über-sich-hinaus-Schreitens desselben als die Weise seines In-der-Welt-seins und damit als seine ureigenste Existenzweise versteht. Das Dasein überschreitet sich demzufolge wesensnotwendig ständig auf sich selbst, auf anderes Mit-Daseiende und auf Zuhandenes, mit dem es gebrauchend und besorgend umgeht, und schließlich, wenn auch ungleich seltener, weil nur im Seinsmodus des theoretischen Betrachtens, auf Vorhandenes hin. Daß die in dieser Form als ureigenste Seinsstruktur des Daseins aufgefaßte Transzendenz „von vorneherein die Problematik der Subjekt-Objekt-Beziehung [sc. unterläuft] und ... damit jedem erkenntnistheoretischen Transzendenzbegriff den Boden [sc. entzieht]“[56], liegt auf der Hand.

Ingtraud Görland hat in ihrem Buch „Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken“ die These entfaltet, daß Heidegger in seinen unmittelbar an „Sein und Zeit“ anschließenden Vorlesungen und Schriften, die nach Görland die von ihr so genannte mittlere Phase des heideggerschen Denkens zwischen der „Transzendentalphilosophie auf der Basis des konkreten Subjekts“[57] in der bis einschließlich zu „Sein und Zeit“ reichenden Frühzeit Heideggers und dem seinsgeschichtlichen, „antisubjektivistischen“ Denken seines Spätwerks bilden, daß also Heidegger in dieser mittleren Phase den auch von ihr als solchen erkannten transzendentalen Ansatz von „Sein und Zeit“ in einem ersten Schritt insofern präzisiert hat, als er jegliches Verhalten des Daseins in dessen Transzendenz fundiert, und daß sich in einem zweiten, seine sog. Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken vorbereitenden Schritt seine eigene Auffassung von der Transzendenz als dem selbstbestimmten Existenzvollzug des Daseins zu einem das Dasein übermächtigenden, übersubjektiven Geschehen hin verwandelt, das dessen Funktion übernimmt, Seiendes offenbar zu machen[58]. Dabei verweist Gör-

[55] Die Aussage, daß die Zeitlichkeit „als ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitigung die Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz und somit auch die Bedingung der Möglichkeit der in der Transzendenz fundierten Intentionalität“ (GA, Bd. 24, 452) sei, läßt das einseitige Fundierungsverhältnis zwischen der Transzendenz und der Intentionalität nach wie vor unbestimmt.

[56] *Opilik* 63 f.

[57] *Görland* 10.

[58] Vgl. ebd. 11: „Die Einseitigkeit dieser neuen in der Auseinandersetzung mit Kant entstandenen Konzeption, die die transzendentale Produktivität des Daseins betont, führt zum Rückschlag. Die früher gleichursprünglichen, jetzt bedingten Komponenten der Seinsverfassung des Daseins [sc. die Befindlichkeit und das entwerfende Verstehen] fordern gemäß dem philosophischen Gesamtwollen Heideggers verstärkte Berücksichtigung. Da jedoch der transzendentale Ansatz von „Sein und Zeit“ präzisiert wurde – das auf dem Überschreiten des Seienden beruhende Seinsverstehen ermöglicht erst das Begegnen von Seiendem –, lassen sich diese Gegebenheitskomponenten nicht wieder in die Konzeption eines entwerfenden Daseins mithineinnehmen. Sie bringen sich statt dessen radikal zur Geltung in der Wandlung des freien Transzendenzvollzuges zu einem das

land für die hier als ersten Schritt innerhalb der mittleren Phase bezeichnete Präzisierung der daseinshermeneutischen Transzendenz-Konzeption Heideggers zu Recht auf dessen Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz" vom Sommersemester 1928, die diesbezüglich durch die in dem gleichen Jahr erschienene und z. T. bis in den Wortlaut hinein übereinstimmende Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" ergänzt werden kann.

In mit „die Transzendenz des Daseins" überschriebenen § 11 seiner Logik-Vorlesung entfaltet Heidegger die Strukturmomente seines eigenen Transzendenzbegriffs in vier Schritten:

1. Die Transzendenz ist „die ursprüngliche Verfassung der *Subjektivität* eines Subjektes"[59], ist die Grundverfassung des Daseins. Subjektsein bzw. Existieren bedeutet daher wesenhaft ein Überschreiten bzw. Transzendieren: „Das Dasein selbst ist der Überschritt." (GA, Bd. 26, 211).

2. Das in diesem Überschreiten des Daseins Überschrittene ist das Seiende selbst, das durch die Transzendenz des Daseins für dieses allererst offenbar und zugänglich wird, indem es durch sein Übersprungensein *„als Seiendes* ontisch *gegenübersteht* und als Gegenüberstehendes nun an ihm selbst erfaßbar ist." (GA, Bd. 26, 212) M. a.W.: Das wesenhafte, immer schon geschehene Überschreiten des Seienden einschließlich seiner selbst durch das Dasein, d. h. die Transzendenz des Daseins[60], ist die notwendige Bedingung dafür, daß das Seiende für das Dasein überhaupt zum Objekt und damit zugänglich und offenbar werden kann[61].

3. Zur Relation des Überschreitens von etwas auf etwas hin gehört notwendigerweise auch ein Terminus dieser Relation, d. h. hier das „Wohin" des Überschritts: Als dieses „Wohin" der Transzendenz des Subjekts bzw. des Daseins bestimmt Heidegger „das, was wir *Welt* nennen." (ebd.), ohne diese Festlegung jedoch zu begründen und einsichtig zu machen.

4. Diese Angabe des „Wohin" oder „Woraufhin" dieser Relation ermöglicht es, „das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins" (GA, Bd. 26, 213) mit dessen spätestens aus „Sein und Zeit" bekannter fundamentaler Seinsverfassung des In-der-Welt-seins zu identifizieren[62].

Dasein überkommenden Transzendenzgeschehen. Dabei bedingt die definitive Präzisierung des transzendentalen Ansatzes in der mittleren Phase den Ansatz eines außersubjektiv Entbergenden in der dritten."

[59] GA, Bd. 26, 211.

[60] Vgl. GA, Bd. 26, 212: „Die Objekte werden zuvor überschritten, genauer: das Seiende, was hernach Objekt werden kann. Das Dasein ist geworfenes, faktisches, durch seine Leiblichkeit ganz inmitten der Natur, und gerade darin, daß dieses Seiende, inmitten dessen es ist und wozu es selbst gehört, von ihm überschritten wird, liegt die Transzendenz."

[61] Vgl. GA, Bd. 26, 213: „Sofern Dasein existiert, d. h. sofern ein In-der-Welt-Sein existent ist, ist auch schon Seiendes (Natur) übersprungen, und das Seiende erhält so die Möglichkeit, sich an ihm selbst zu offenbaren. Sofern Dasein existiert, sind ihm immer auch schon Objekte zugänglich geworden, wobei noch ganz unbestimmt und variabel ist, in welcher Weise der möglichen Objektivität diese Objekte erfaßt sind".

[62] Vgl. GA, Bd. 26, 213: „Weil die Transzendenz die Grundverfassung des Daseins ausmacht,

Heideggers ausdrücklich transzendentaler, zur Transzendenz gehöriger Welt-Begriff ist formal dadurch charakterisert, das „Woraufhin" des wesenhaften Transzendierens des Daseins zu sein; inhaltlich ist die Welt primär durch das Umwillen, d. h. durch die Wesensstruktur des Daseins bestimmt, umwillen seiner selbst und insofern frei zu sein[63]. Denn die mit seiner Transzendenz als identisch gesetzte Freiheit des Daseins[64] ist der Ursprung seines Umwillen[65]. Als die Ganzheit des Seinkönnens, der Seinsmöglichkeiten des Daseins[66] übertrifft die Welt alles wirkliche Seiende[67] und wird daher in Heideggers bewußt stilisierender Sprache „übertrifftig" genannt. Entsprechendes gilt für die Transzendenz qua In-der-Welt-sein als den sog. „Überschwung zum übertrifftigen Widerhalt"[68]. Schließlich werden auch in dieser Vorlesung die Daseinsstrukturen der Transzendenz und der Welt in der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit des Daseins fundiert und somit – zumindest dem Anspruch nach – noch ursprünglicher begründet[69]. Der am Ende dieser Vorlesung angedeutete Zusammenhang zwischen den existenzialen Charakteren der Welt, der Transzendenz, der Freiheit, dem Umwillen als der Ganzheit des Seinkönnens des Daseins und dem Wesen des Grundes wird in der gleichfalls 1928 erschienenen Schrift „Vom Wesen des Grundes" ausführlich expliziert:

Die mit der Transzendenz qua Überstieg zur Welt identifizierte Freiheit

---

primär zu seinem Sein gehört und nicht erst ein dazukommendes Verhalten ist, und weil dieses ursprüngliche Sein des Daseins als Überschritt zu einer Welt überschreitet, bezeichnen wir das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck: *In-der-Welt-sein*."

[63] Vgl. GA, Bd. 26, 243: „Umwillen seiner zu sein ist eine Wesensbestimmung des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen. Diese Verfassung, die wir kurz das Umwillen nennen, gibt die innere Möglichkeit dafür her, daß dieses Seiende es selbst sein kann, d. h. daß zu seinem Sein *Selbstheit* gehört."

[64] Vgl. GA, Bd. 26, 238: „Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch! Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes."

[65] Vgl. GA, Bd. 26, 246 f.: „In der Freiheit ist immer schon ein solches Umwillen entsprungen. Im Wesen der Freiheit liegt dieses Sichvorhalten des Umwillen."

[66] Vgl. GA, Bd. 26, 248: „Die Welt als das Ganze der wesenhaften inneren Möglichkeiten des Daseins ..."; vgl. hierzu auch *E. Coreth*, Heidegger und Kant, in: *J. B. Lotz* (Hg.), Kant und die Scholastik heute (PPhF I), Pullach bei München 1955, 240: „›Welt‹ ist demnach für Heidegger die entworfene Ganzheit der Möglichkeiten des Daseins." *Ders.*, ebd. 241: „Dagegen geht es in Heideggers Weltentwurf nur um je mein Seinkönnen, in dessen Horizont das Seiende ausgelegt wird, jeder entwirft seine eigene Welt, die Ganzheit der Möglichkeiten seines je eigenen Selbstseins. Aus dieser Welt heraus versteht er sich selbst und das Seiende, das ihm begegnet, aber in dieser Eigenwelt bleibt er einsam verschlossen. So scheint sich hier der Subjektivismus zu einem ausweglos individualistischen Relativismus zu verschärfen."

[67] Vgl. GA, Bd. 26, 248: „Die Welt als das Ganze der wesenhaften inneren Möglichkeiten des Daseins als des transzendierenden *übertrifft* alles wirklich Seiende."

[68] Vgl. GA, Bd. 26, 252: „Damit stoßen wir auf die Frage nach der inneren Möglichkeit der Transzendenz selbst, des In-der-Welt-seins als des Überschwungs zum übertrifftigen Widerhalt, in welchem sich das Dasein sich selbst in seinem metaphysischen Wesen zu verstehen gibt, um sich in diesem Sichverstehen als Freiheit ursprünglich zu binden. Die innere Möglichkeit der Transzendenz, so behaupte ich, ist die Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit."

[69] Vgl. § 12 dieser Vorlesung, der mit dem Titel „Transzendenz und Zeitlichkeit (nihil originarium)" versehen ist.

des Daseins bestimmt Heidegger hier als den „*Ursprung von Grund überhaupt*“[70] und diesen als ein Gründen in dreifacher Weise:

1. Als das von ihm so genannte „stiftende“ Gründen der Freiheit, d. h. als den Weltentwurf, den Entwurf des Seinkönnens des Daseins.

2. Als die „Eingenommenheit“ des weltentwerfenden Daseins von Seiendem[71]. Durch diese Eingenommenheit, dieses Bestimmtwerden des Weltentwurfs als der Seinsmöglichkeiten des Daseins von dem Seienden, inmitten dessen es sich befindet, sind „dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten – und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität – *entzogen*“[72]; damit dürfte Heidegger den einschränkenden und begrenzenden Einfluß im Auge gehabt haben, den das umgebende Seiende auf ein Dasein ausübt und durch den diesem immanente Möglichkeiten seines In-der-Welt-seins von vorneherein entzogen werden. Und schließlich

3. als das Be-gründen, welches als vorprädikatives Seinsverständnis das Offenbarwerden des Seienden allererst ermöglichen soll[73].

Die Gleichursprünglichkeit dieser drei Weisen des Gründens der Freiheit des Daseins ist durch ihren einheitlichen transzendentalen Zusammenhang bedingt[74], m. a. W.: Transzendierend entwirft das Dasein bestimmte Möglichkeiten seines eigenen Seins, entzieht diesem aber gleichzeitig andere, nicht realisierbare Seinsmöglichkeiten und „be-gründet“ zugleich, d. h. es bildet ein vorbegriffliches Seinsverständnis aus, welches zugleich die transzendentale Ermöglichung der begrifflichen Warum-Frage sein soll[75]. Zugleich ist, wie Alberto Rosales in seinem Buch „Transzendenz und Differenz“[76] ge-

---

[70] Vom Wesen des Grundes (abgk.: VWG), in: Wegmarken, GA, Bd. 9, 165.

[71] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 166: „Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen*, so daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist. Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist*“.

[72] VWG, in: GA, Bd. 9, 167.

[73] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 168–170, insb. 168: „In diesem (sc. dem Be-gründen) übernimmt die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit“. *Coreth* 210, Anm. 5, nennt dieses vorgängige Seinsverständnis die „ontologische Transzendenz“ und sieht in ihm Heideggers eigenen Transzendenz-Begriff gegeben, vgl. ebd. 236: „Transzendenz bedeutet für Heidegger nicht ›ontische‹ Transzendenz des Daseins auf Seiendes, das sich faktisch-empirisch als Gegenstand zeigt. Denn das Wesen des Subjekts, das durch Transzendenz bestimmt ist, kann nicht in der Relation auf jeweils begegnendes und sich zeigendes Seiendes gründen, sondern muß dem Begegnen und Sichzeigen von Seiendem als Möglichkeitsgrund vorausliegen. Ontische Transzendenz ist a priori ermöglicht durch ›ontologische‹ Transzendenz.“ Unter „ontischer Wahrheit“ versteht Heidegger das durch die seinsenthüllende „ontologische Wahrheit“ (vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 169) als transzendentale Möglichkeitsbedingung begründete Offenbarwerden bzw. die vorprädikative Offenbarkeit von Seiendem, vgl. hierzu VWG, in: GA, Bd. 9, 130f.

[74] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 170, Hervorhebung v. Vf.: „Weil die Transzendenz des Daseins als entwerfend-befindliche, Seinsverständnis ausbildend, begründet, und weil *dieses* Gründen in der Einheit der Transzendenz mit den beiden erstgenannten gleichursprünglich ist, d. h. der endlichen Freiheit des Daseins entspringt, …“.

[75] Die Be-gründung ist „*Ermöglichung der Warumfrage überhaupt.*“ (VWG, in: GA, Bd. 9, 168).

[76] Vgl. *A. Rosales*, Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger, Den Haag 1970, 247–281.

zeigt hat, die Transzendenz des Daseins der Grund des die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem setzenden[77] sowie, so ist zu ergänzen, jeglichen intentionalen Verhaltens des Daseins zu Seiendem[78]. Dennoch deutet die von Heidegger als „Eingenommenheit vom Seienden" bezeichnete und als „transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins" (VWG, in: GA, Bd. 9, 167) gewertete zweite Weise des transzendentalen Gründens an, daß bereits in „Vom Wesen des Grundes" die Transzendenz nicht nur als ein aktiver, selbstbestimmter Existenzvollzug des Daseins aufgefaßt wird: Heidegger radikalisiert sogar diese Eingenommenheit des Daseins vom Seienden zumindest verbal zur sog. „Geworfenheit des Weltentwurfs"[79], d. h. zum Geworfensein des Daseins *„als freies* Seinkönnen unter das Seiende" (VWG, in: GA, Bd. 9, 175) hin. Diese Geworfenheit, die auch „Ohnmacht" genannt wird[80], ist ausdrücklich „nicht das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches" (ebd.), so daß die Endlichkeit des Daseins als ein Grundmerkmal seiner Transzendenz, seiner innersten Wesensverfassung verstanden werden muß[81]. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch vom „Ab-grund" der Freiheit des Daseins und damit seiner Transzendenz[82]. In dieser Hervorhebung der Endlichkeit und Machtlosigkeit der Transzendenz kündigt sich bereits der oben unterschiedene zweite, die Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken unmittelbar vorbereitende Schritt innerhalb der mittleren Phase des heideggerschen Denkens an, den Ingtraud Görland „die Verkehrung der Transzendenz zu einem übersubjektiven Geschehen"[83] genannt hat. Zu dieser zweiten Wegstrecke der mittleren Phase gehören in erster Linie Heideggers Buch von 1929 „Kant und das Problem der Metaphysik", in dem die Transzendenz des Daseins sogar mit der Endlichkeit seiner Vernunft gleichgesetzt wird[84], und vor allem seine Freiburger

---

[77] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 135: „Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins."

[78] Intentionalität ist daher nur möglich *„auf dem Grunde der Transzendenz"* (VWG, in: GA, Bd. 9, 135).

[79] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 175: „Aller Weltentwurf ist daher *geworfener* ..."

[80] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 175: „Solche Ohnmacht (Geworfenheit) ... ."

[81] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 175: „Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*." Vgl. hierzu *Görland* 96: „Heidegger sieht zwar auch hier [sc. in „Vom Wesen des Grundes"] die Transzendenz fundiert in der Zeitlichkeit und bezeichnet sie als Freiheit, zugleich aber wird die Endlichkeit und Machtlosigkeit der Transzendenz betont."

[82] Vgl. VWG, in: GA, Bd. 9, 174: „Wird jedoch die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, ..." Vgl. hierzu *Görland* 96: „Sie [sc. die Transzendenz] ist nicht nur gründend, sondern in ihrem Gründen bricht eine Abgründigkeit auf, und dieses nicht Selbstmächtige des Abgrundes bezieht sich nicht nur auf die zu übernehmende Faktizität, sondern meint in verschärfter Weise die Endlichkeit der Transzendenz selbst."

[83] Ebd. 95.

[84] Vgl. GA, Bd. 3, 91: „Nun ist aber die Transzendenz gleichsam die Endlichkeit selbst." Vgl. hierzu auch die §§ 39 und 40 in: Ebd., 219–226. *Winter* 211 f., hat für Heideggers Interpretation des Transzendenz-Gedankens bei Kant in diesem Buch die These plausibel gemacht, „daß Heidegger sein Denken in die *KrV* [sc. Kritik der reinen Vernunft] hineinliest" (ebd., 211); zur Kant-

Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?" aus dem gleichen Jahr. Das Nichts der Metaphysik-Vorlesung übernimmt nunmehr die zuvor, wie wir sahen, von der Transzendenz des Daseins und damit von dessen innerstem Sein selbst wahrgenommene Funktion, das Seiende für das Dasein, einschließlich seiner selbst[85], überhaupt erst offenbar zu machen[86]. Daher wird es von Heidegger „die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein" (Wegmarken, in: GA, Bd. 9, 115) genannt. Das Dasein wird, sofern es ihm wesenseigentümlich ist, daß das Seiende ihm offenbar ist, dementsprechend als „Hineingehaltenheit in das Nichts" (ebd.) bestimmt. Dieses Sichhineinhalten des Daseins in das Nichts, welches gleichbedeutend sein soll mit dessen „Hinaussein über das Seiende", nennt Heidegger nunmehr die Transzendenz[87]. Diese behält daher zwar den Charakter des „Überschreitens" alles Seienden, einschließlich des eigenen Daseins selbst, es verändert sich jedoch gegenüber dem ersten Schritt der mittleren Phase, d. h. vor allem im Vergleich zur Logik-Vorlesung und zu „Vom Wesen des Grundes", das Woraufhin des Überschreitens: Dieses Woraufhin ist nun nicht mehr die Welt als die wenn auch eingeschränkte, wesenhaft endliche Ganzheit des Seinkönnens des Daseins, sondern das Nichts[88], wel-

---

Interpretation Heideggers in diesem Buch im Ganzen vgl. *Coreth* 207–255; zur Kant-Kritik Heideggers in seiner im Wintersemester 1927/28 gehaltenen Vorlesung „Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft" (= GA, Bd. 25, hg. v. *I. Görland*, Frankfurt a. M. 1977) vgl. *Görland* 47–52. Für Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1930/31 über „Hegels Phänomenologie des Geistes" hat *Görland* 53–94, in einer einläßlichen Interpretation gezeigt, daß in ihr die Endlichkeit der Transzendenz ein zentraler Gedanke ist. Zur Kritik Heideggers an Hegel und an Kant vgl. zusammenfassend *Görland* 77: „Der Punkt des Abweichens vom Weg Kant-Hegel aber liegt für Heidegger in der verschärften Betonung der Endlichkeit im Sinne der *Machtlosigkeit* der Transzendenz selbst." Zum Ganzen vgl. *Görland* 78: „Hatte Heidegger in der kurzen Zeit seiner Kant-Zuwendung und -Umbildung ... die Transzendenz als die sich selbst ermöglichende Freiheit der Zeitigung gesehen, die Endlichkeit nur im Zurückkommen auf das schon Gegebene, als die Bindung der Freiheit, so verschärft sich im weiteren in der Abgrenzung von Hegel der Gedanke der Endlichkeit zu dem der Machtlosigkeit der Transzendenz in sich. Die Transzendenz wandelt sich endgültig von einem Vollzug des Menschen zu etwas an ihm Geschehenden, dem er ausgesetzt ist."

[85] Vgl. Martin *Heidegger*, Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 12 (= GA, Bd. 9, 114 f.): „Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her."

[86] Vgl. Wegmarken, in: GA, Bd. 9, 114: „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts." Ebd.: „Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches."

[87] Vgl. Wegmarken, in: GA, Bd. 9, 115: „Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst." Vgl. auch ebd., 118: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz."

[88] Vgl. hierzu auch *Rosales* 301: „›Nichts‹ wird dabei als das *Woraufhin*, der Horizont der Transzendenz, ... gemeint." Rosales hat allerdings fälschlicherweise behauptet, daß in der Metaphysik-Vorlesung zugleich „die Transzendenz als Nichts bestimmt wird." (ebd.) Denn der Horizont

ches als dieses Woraufhin auch die Funktion, Seiendes für das Dasein offenbar zu machen, übernehmen muß, weil diese Funktion mit dem Woraufhin des Überstiegs bzw. der Transzendenz des Daseins verbunden ist. Die Hineingehaltenheit des Menschen in das Nichts entspringt keiner Willensentscheidung des Menschen[89], sie ist vielmehr die Wesensverfassung der Endlichkeit des Menschen, die sich dessen Freiheit „versagt"[90], d. h. nicht von ihr konstituiert wird und verändert werden kann. Damit wird die Transzendenz des Daseins als ein Geschehen zumindest annähernd deutlich, daß seiner selbst nicht mächtig[91], sondern gleichsam übersubjektiv bestimmt ist. Von hier aus ist der Schritt zu einem Denken der Verfügung des Seyns (!) über das Dasein nicht mehr weit, zumal Heidegger in der Metaphysik-Vorlesung das Nichts als zum Sein des Seienden selbst gehörig versteht[92]. In einem solchen Denken kann, wie bereits gezeigt wurde, für eine seine jeweilige Welt entwerfende, sich selbst sowie alles andere Seiende aus seinem eigenen Seinkönnen heraus verstehende Transzendenz des Daseins kein Platz mehr sein[93].

---

der Transzendenz bildet zwar ein konstitutives Moment der als Hinausgehen über das Seiende bzw. als Überschreiten des Seienden gefaßten Transzendenz, ist aber als dieser Horizont keineswegs mit der Transzendenz selbst identisch, zumal deren volle Bestimmung in der „Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts" liegt.

[89] Vgl. Wegmarken, in: GA, Bd. 9, 118: „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen."

[90] Vgl. Wegmarken, in: GA, Bd. 9, 118: „So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt."

[91] Vgl. *Görland* 28: „In dieser Fassung erhält die Transzendenz den Sinn des Ihrer-selbst-nicht-mächtig-Seins ... ."

[92] Vgl. Wegmarken, in: GA, Bd. 9, 120: „Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden. ›Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe‹. Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik I. Buch, WW III, S. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart."

[93] Vgl. hierzu auch *Rosales* 315: „Zur Rettung des Wesens des Seins muss sich das Denken von der transzendental-horizontalen Denkart abkehren, um sich an das *Sichentbergen des Seins* zu wenden."

ThPh 73 (1998) 405–414

Bemerkungen zur zeitgenössischen „Christlichen Philosophie" in Nordamerika *

Von Winfried Löffler

0. Weitgehend unrezipiert durch die kontinentaleuropäische Philosophie[1], kreist um die sogenannte „Reformed Epistemology" [RE] seit gut eineinhalb Jahrzehnten die vermutlich umfangreichste Debatte der nordamerikanischen Religionsphilosophie. Grundthese dieser auf das Werk von Nicholas Wolterstorff, George Mavrodes, Kenneth Konyndyk u. a., insbesondere aber Alvin Plantinga zurückgehenden erkenntnistheoretischen Auffassung ist, daß religiöse Überzeugungen basale Meinungen[2] (*properly basic beliefs*) sein können, d. h. daß sie rational sein können, ohne auf andere (nichtreligiöse) Meinungen gestützt zu sein. Um ein naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden: Basale Meinungen gibt es in großer Zahl auch auf anderen Erkenntnisgebieten, und aus der Basalität von Meinungen folgt noch keineswegs deren Unkorrigierbarkeit. Als basale religiöse Meinungen in diesem Sinne betrachtet Plantinga (an dessen Denken sich diese einleitenden Bemerkungen hauptsächlich orientieren) nicht die Meinung „Gott existiert", sondern sogenannte *manifestation beliefs*, die Gottes Existenz implizieren, wie z. B. „Gott schuf diese Blume", „Gott mißbilligt, was ich tue", „Gott hat mir vergeben" etc. Eine (eigentlich fundamentaltheologische) Voraussetzung dahinter ist die explizit von Johannes Calvin übernommene Annahme eines „Sensus Divinitatis", der manche Menschen zur Bildung solcher Manifestationsmeinungen befähigt. Religiöse Meinungen ähneln daher Meinungen über Wahrgenommenes mehr als Meinungen über theoretisch erschlossene Sachverhalte; Ungewohnt für viele Leser dürfte auch sein, daß Plantingas Fragestellung lautet, ob religiöse Meinungen aufgrund ihrer Basalität und der angedeuteten Form ihrer Begründung „Wissen" (knowledge) darstellen. Plantinga stellt sich mit seinem Ansatz in bewußte Opposition sowohl zur traditionellen natürlichen Theologie als auch zu einer traditionellen Linie religionskritischer Einwände, die seiner Ansicht nach beide die Prämisse teilen, daß die Rationalität religiöser Meinungen mit ihrer Stützbarkeit auf nichtreligiöse Meinungen gekoppelt sei. Plantinga verdächtigt beide Positionen eines impliziten erkenntnistheoretischen Fundationalismus[3], demzufolge sämtliche rationalen Meinungen letztlich auf selbstevidente, unkorrigierbare oder aufgrund Sinneswahrnehmung evidente Meinungen gestützt sein müssen. Plantingas Arbeiten zur RE können grob in zwei Phasen eingeteilt werden: Zunächst vertrat Plantinga nur ein mit antifundationalistischen Überlegungen zusammenhängendes Paritätsargu-

---

* Zu: Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology. Hg. *L. Zagzebski* (Library of Religious Philosophy 10). Notre Dame: Notre Dame University Press 1993. VI+290 S.

[1] Für eine Ausnahme siehe kürzlich *H. Schrödter*, „Religiöse Erfahrung" als philosophisches Problem, in: *M. Laarmann / T. Trappe* (Hg.), Erfahrung – Identität – Geschichte. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler. Freiburg–Basel–Wien 1997, 51–70, hier bes. 57ff.

[2] Die sachgemäße Übersetzung von *belief* als Zentralterminus in englischsprachigen Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie stellt ein notorisches Problem dar. Denn *beliefs* können religiöse ebenso wie nichtreligiöse, sehr starke bis sehr schwache Akte zustimmenden Denkens sein, die gleichzeitig ein Wissen darstellen können oder auch nicht. „Glaube" weckt im Deutschen Assoziationen zum Religiösen und zum Vermuten im Gegensatz zum Wissen; „Überzeugung" ist zu stark, „Meinung" ist zu schwach und hat überdies die Konnotation des Subjektiven, „Annahme" die des Kontrafaktischen oder des Vermutens. Ich werde meistens mit „Meinung" arbeiten, in manchen Fällen aber zur Vermeidung von Fehlübersetzungen einfach *belief* stehenlassen.

[3] Der Terminus „Fundamentalismus" muß im Deutschen als Sammeletikett für allerlei aus der Sicht des jeweiligen Verwenders unerwünschte religiöse und/oder politische Erscheinungen herhalten; um deutlich zu machen, daß es hier um einen erkenntnistheoretischen terminus technicus geht, und um weitere Assoziationen hintanzuhalten, übersetze ich *foundationalism* mit „Fundationalismus".

ment für die Rationalität religiöser Meinungen: hätte der Fundationalismus Recht, wäre ein guter Teil unserer Meinungen irrational. Wer etwa unsere Überzeugung von der Existenz materieller Gegenstände oder anderer Bewußtseine außer dem eigenen begründen wolle, der müsse zu angreifbaren Argumenten (wie etwa Analogieschlüssen) greifen, die ungefähr ebenso gut oder schlecht seien wie der respektabelste Gottesbeweis, nämlich der teleologische. Seit etwa 1987 hat Plantinga eine umfassendere teleologische Erkenntniskonzeption ausgearbeitet, in deren Kern die Überlegung steckt, daß Wissen als *warranted true belief* ein Produkt bauplangemäß arbeitender *(properly functioning)* kognitiver Fähigkeiten in einer passenden Erkenntnisumgebung ist. Religiöse Meinungen sind in diesem Rahmen Produkte des korrekt funktionierenden Sensus Divinitatis (bzw. einer kleinen göttlichen Änderung unserer Erkenntnisfähigkeiten), und sie stellen bei hinreichendem *warrant* Wissen dar. Den etwas ungewohnten, aber erkenntnistheoretisch wenig vorbelasteten Terminus *warrant* wählt Plantinga dabei ganz bewußt, da er weder deontologisch, d. h. nach epistemischer Pflichterfüllung klingt (wie *justification*) noch die Assoziation des Gründe-Habens weckt (wie *reasonableness*); mit seiner *warrant*-Konzeption möchte er nämlich den berechtigten Anliegen verschiedener erkenntnistheoretischer Grundauffassungen gerecht werden. Legt man die verbreitete Unterscheidung zwischen externalistischen und internalistischen Erkenntnisauffassungen zugrunde (das Kriterium für die Zuordnung ist, ob die für die Vernünftigkeit eines beliefs relevanten Umstände im *belief-system* des erkennenden Subjekts zu suchen sind oder ob diese Umstände in einer bestimmten Relation zwischen Meinung und Umweltverhältnissen begründet liegen), dann ist Plantingas Auffassung den externalistischen Ansätzen zuzuordnen, da über das bauplangemäße Funktionieren der kognitiven Fähigkeiten nicht aus der Sicht des Subjekts entschieden werden kann (zur Illustration: ein klarer Fall internalistischer Theorien sind Kohärenztheorien). Eine Konsequenz externalistischer Theorien ist es, daß zwei Personen exakt das gleiche *belief-system* haben können, und dennoch nur eine der beiden in ihrer Meinung rational gerechtfertigt ist; das Anliegen hinter externalistischen Theorien ist die Abwehr des Skeptizismus aufgrund letztlich unvergleichbarer *belief-systems*.

Plantinga hat die allgemeinen Aspekte seiner *warrant*-Konzeption bisher in zwei Bänden[4] einer großen erkenntnistheoretischen Trilogie dargestellt. Der religionsphilosophisch relevante dritte Band „Warrant and Christian Belief" steht noch aus, es kann diesbezüglich bisher nur auf eine Reihe von Aufsätzen zurückgegriffen werden. Daß Plantingas antiempiristische, antinaturalistische und teleologische Konzeption als erstrangiger erkenntnistheoretischer Beitrag gewertet wird, zeigt nicht zuletzt der kürzlich erschienene umfangreiche Sammelband „Warrant in Contemporary Epistemology"[5], in dem sich L. BonJour, W. Lycan, K. Lehrer, B. van Fraassen, E. Sosa u. a. (freilich überwiegend kritisch) mit seiner Erkenntnistheorie auseinandersetzen. Jedenfalls haben Plantinga und die anderen „reformierten" Erkenntnistheoretiker unstreitig zu einem massiven Ansehens- und Aktivitätsaufschwung der Religionsphilosophie in Nordamerika beigetragen und u. a. eine neue Debatte über Wesen und Möglichkeit „Christlicher Philosophie" ausgelöst. Die Ende der 70er Jahre gegründete überkonfessionelle „Society of Christian Philosophers" mit ihrem Journal „Faith and Philosophy" zählt inzwischen zu den einflußreicheren philosophischen Vereinigungen Nordamerikas.

1. Der vorliegende Sammelband führt erstmals eine größere Anzahl von Stellungnahmen katholischer nordamerikanischer Philosophen zu den erwähnten Fragen zusammen. Er zeigt, daß die Diskussion über die RE schon längst quer über konfessionelle Grenzen verläuft, und daß – bei aller berechtigter Kritik – aus der Beschäftigung mit der „reformierten" Position manche Einsicht insbesondere in die logische Struktur religiöser Weltanschauungen gewonnen werden kann. Etliche der hier vertretenen Autoren stimmen der RE vor allem insoweit zu, als sie darin eine willkommene Zurückweisung

[4] Warrant: The Current Debate; Warrant and Proper Function; beide: New York–Oxford 1993.

[5] *J. Kvanvig* (Hg.), Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge. Lanham u. a. 1996.

empiristischer Zugänge (pro und kontra) zur Frage der Rationalität religiöser Überzeugungen sehen. Daß die „reformierten" Erkenntnistheorien auf dem Hintergrund verschiedener Strömungen der analytischen Philosophie formuliert wurden, während einige der hier vertretenen Autoren (trotz ihrer nordamerikanischen Herkunft) Einsichten verschiedener scholastischer und kontinentaleuropäischer Traditionen einbringen, macht den Band besonders interessant. Einige Beiträge beziehen sich noch auf Plantingas ältere Position (und behalten damit ihren Wert, er hat diese Überlegungen ja nicht revidiert, nur erweitert), z. T. wird bereits auf die damals bereits in Aufsatzform vorliegenden *warrant*-Überlegungen Bezug genommen; daß die Beiträge aber vor den beiden 1993 erschienenen „Warrant"-Monographien entstanden sind, muß allerdings berücksichtigt werden.

Philip L. Quinn liefert mit „The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga" den dritten Beitrag einer seit 1985 andauernden literarischen Diskussion der beiden in Notre Dame tätigen Philosophen. U. a. arbeitet Quinn vor allem folgende zentrale Differenzen heraus: *Properly basic beliefs* können durchaus in nichtbasale Meinungen überführt werden und dabei noch zusätzliche Sicherung erfahren. Auch im Bereich religiöser Meinungen können nichtbasale Meinungen u. U. epistemisch besser abgesichert sein als basale. Quinn bezweifelt weiters, ob angesichts einer Fülle heute vorliegender religionskritischer Argumente (Projektionstheorien u. a.) tatsächlich von basalen religiösen Meinungen gesprochen werden kann. Plantingas Vergleich mit „intrinsischen Entkräftigungsentkräftigungen" (*intrinsic defeater-defeaters*, etwa dem subjektiv felsenfesten Wissen eines Verdächtigten um die eigene Unschuld angesichts objektiv erdrückenden, aber dennoch nur zufällig zustande gekommenen Belastungsmaterials) sei bezüglich religiöser Meinungen jedenfalls problematisch. De facto, so Quinn, sind eine Reihe von Gläubigen eigentlich epistemisch irrational, und die traditionelle natürliche Theologie hätte zur Füllung dieser Lücken einen wichtigen Anwendungsbereich. – *John Zeis* ruft in „Natural Theology: Reformed?" sinngemäß die Unterscheidung zwischen spontaner und reflexer Gewißheit in Erinnerung (in einer auf William Alston zurückgehenden Terminologie: *prima facie justification* vs. *mediate justification*). Es mag sein, daß basale religiöse Meinungen spontan gewiß sind, für die reflexe Vergewisserung habe die natürliche Theologie aber nach wie vor ihre Rolle. Plantingas Vergleich zwischen der Rationalität basaler religiöser Meinungen und basalen Meinungen über die Existenz materieller Objekte und anderer Bewußtseine gehe insofern von falschen Voraussetzungen aus, als es bei letzteren klare öffentliche Zuschreibungskriterien gibt. – In eine ähnliche Richtung argumentiert *John Greco* in „Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?". Greco meint, Plantingas (und Wolterstorffs) Rationalitätskriterien seien zu schwach: Daß die Erkenntnisfähigkeiten de facto bauplangemäß funktionieren (Plantingas „externalistische" Auffassung) bzw. daß der betreffenden Person keine Gegengründe gegen ihre Meinung begegnet sind (Wolterstorffs stärker „internalistische" Position), macht allein noch keine rationale Meinung aus; es muß auch aus der Sicht der erkennenden Person danach aussehen, daß die Erkenntnisfähigkeiten korrekt funktionieren, d. h. es muß Kohärenz zwischen den verschiedensten Meinungen und Erfahrungen der betreffenden Person bestehen. Angesichts der Erfahrung des Übels, des Unglaubens oder abweichender Glaubensüberzeugungen anderer Menschen muß von epistemisch unfreundlichen Bedingungen bezüglich religiöser Meinungen ausgegangen werden, die Forderung nach Kohärenz und Verteidigbarkeit gegen Einwände ist also in besonderem Maße begründet. Und zur Sicherung dieser Rationalitätsbedingungen habe die natürliche Theologie nach wie vor eine wichtige Funktion. Daß die Gräben zwischen Plantinga und der traditionellen natürlichen Theologie nicht so unüberbrückbar sind, sofern man sich vor Augen hält, das Ziel der letzteren eher die reflexive Vergewisserung über den eigenen Glauben ist, während Plantingas „Sensus Divinitatis" eher eine Erklärung für die spontane religiöse Gewißheit des Gläubigen ist, hat Greco übrigens kürzlich deutlicher herausgearbeitet[6]. *Hugo Meynells*

[6] Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge, in: American Catholic Philosophical Quarterly 71 (1997) 13–34.

Beitrag „Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff" dis kreditiert sich leider durch karikierende und sachlich dünne Ausritte gegen Konventionalismus, Kohärenztheorien und Pragmatismus, die M. als Varianten einer „anything goes" – Erkenntnistheorie mißversteht; dies ist schade, denn in der Sache selbst bringt M.'s Vorschlag einer an Lonergan orientierten Erkenntnisauffassung interessante Querverbindungen zur Transzendentalienlehre und zur Dynamik des Warum-Fragens – Aspekte, die in der RE unbeleuchtet bleiben. – *Thomas D. Sullivan* geht in „Resolute Belief and the Problem of Objectivity" der Frage nach, inwieweit der Katholizismus den Gläubigen zum Glauben ohne oder gar gegen signifikante Erfahrungsbelege zwinge. Grundidee seiner an Newman orientierten Lösung ist, daß Glaube zwar kein Wissen i. e. S. ist, daß „resoluter" (d. h. trotz epistemischer Lücken aufrechterhaltener) Glaube aber dann verpflichtend ist, wenn man gute Gründe dafür hat, daß a) die Erreichung des Ziels religiösen Glaubens (und Handelns) verpflichtend ist und b) daß religiöses Glauben und Handeln im Sinne einer Religion für die Zielerreichung unverzichtbar ist. Was es an guten Gründen dafür gibt, ist außerhalb der betreffenden religiösen Gemeinschaft nicht objektiv beurteilbar. S.s Darstellung leidet vor allem gegen Ende an einigen Unklarheiten; der verunglückte Formalisierungsversuch auf S. 138f. ist geradezu skurril. – *Patrick Lee* präsentiert in „Evidentialism, Plantinga, and Faith and Reason" eine weitere Variante nicht primär „evidentialistischer" Begründung der Rationalität des Glaubens: der Glaube dient nicht primär dem Wahrheitsziel, sondern ist – zur Pflege der angebotenen persönlichen Beziehung zu Gott – moralisch gerechtfertigt; die Bedeutung der Erfahrungsbelege besteht darin, daß einerseits das Wahrheitsziel nicht verletzt oder unterdrückt werden darf und andererseits gewisse Erfahrungsbelege nötig sind, damit es sich beim Eingehen auf das Beziehungsangebot überhaupt um einen moralisch vertretbaren Akt handelt. Glaube jenseits oder gar gegen Erfahrungsbelege sei zulässig, wenn die bisher verfügbaren Erfahrungsbelege trügerisch (zu ergänzen wäre wohl: erkennbarerweise trügerisch!) waren. Auch L. sieht die Bedeutung der Erfahrungsgründe für den Glauben in der reflexiven Vergewisserung, wenngleich hier nicht so sehr die Wahrheit des Geglaubten im Vordergrund steht, sondern die Wahrheit, daß man glauben sollte. – *Linda Zagzebski* verortet in „Religious Knowledge and the Virtues of the Mind" zunächst die RE auf dem Hintergrund anderer zeitgenössischer analytischer Erkenntnistheorien (mit denen sie u. a. den methodischen Ausgang von der Betrachtung einzelner Meinungen bzw. beliefs und ihrer möglichen Rationalität teilt) und ihrer konfessionellen Wurzeln. Z. stellt die interessante These auf, daß der Externalismus ebenso wie die individualistische Grundtendenz der RE (*warrant* ist personenrelativ!) auf calvinistische Einflüsse im Bereich der theologischen Anthropologie zurückgehe, während die katholische Tradition eher zum Internalismus und Voluntarismus neige und insbesondere die Bedeutung der Glaubensgemeinschaft als des primären *warrant*-Besitzers betone. Z. entwickelt in der Folge eine aristotelisch geprägte Theorie epistemischer Tugenden, die die soziale Komponente sowohl beim Wissenserwerb als auch bei der Kultivierung erfolgreicher epistemischer Praktiken betont. Parallelen zu Plantinga bestehen insofern, als er – ebenso wie Aristoteles – den positiven epistemischen Status von Meinungen in begrifflicher Abhängigkeit von stabilen und verläßlichen Fähigkeiten der erkennenden Person definiert, und insofern, als „epistemische Untugenden" wie Stolz, Eifersucht, Wunschdenken und habituelles Dagegensein etc. zu den Faktoren zählen, die nach Plantinga die *proper function* der kognitiven Fähigkeiten beeinträchtigen. Ein wichtiger Unterschied liegt freilich darin, daß Tugenden im aristotelischen Sinn eine Willens- und Motivationskomponente haben, sowohl was ihren Erwerb als auch was ihre Ausübung angeht. Beides ist bei Plantinga nicht der Fall. – *James Ross* vertritt in „Cognitive Finality" eine von Augustinus, Thomas und W. James beeinflußte Theorie des rationalen Sich-Verlassens auf die Erfahrungswelt und die darin eingebettete gemeinschaftliche Praxis aufgrund eines Strebens, das letztlich auf unsere Verwirklichung abzielt. Auch der natürliche Glaube an Gott ist ein Aspekt dieses Sich-Verlassens. R.' anfangs ausgewogene Darlegungen, die durchaus offen wären für verwandte erkenntnismetaphysische Positionen à la Maréchal, werden gegen Ende allerdings durch psychologisierende Überlegungen zum Zustimmungsgefühl und schwer nachvollziehbare Begründungs-

strukturen etwas getrübt. – *Ralph McInerny* geht in seinen „Reflections on Christian Philosophy" der Frage nach, wie sich die RE in bisher vorliegende Explikationen von „Christlicher Philosophie" einordnen läßt. M. bietet zunächst seine Sicht der Debatte in den 30er Jahren um Möglichkeit und Wesen Christlicher Philosophie (er betrachtet sie als von Emile Bréhier 1931 mit einem Artikel ausgelöst und sieht in der Konferenz von Juvisy 1933 ihren Höhepunkt[7]) und skizziert dann Plantingas Position zum Verhältnis von Glauben und Wissen: Der Christliche Philosoph[8] (und auch der christliche Einzelwissenschaftler) soll in seinen Überlegungen vom gesamten Inhalt seines *belief-system* ausgehen; dies wird sowohl die Themenwahl bei der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit beeinflussen als auch eine Präferenz für Theorien zur Folge haben, die mit christlichen Glaubensauffassungen leichter kompatibel erscheinen. Als Grundunterschied zwischen verschiedenen Auffassungen Christlicher Philosophie hatte sich in Juvisy eben diese Frage herauskristallisiert, von welchen Ausschnitten unseres Meinungssystems der Christliche Philosoph methodisch ausgehen sollte; M. verdeutlicht, daß Plantingas Position – obwohl es ihm um die Versöhnung von „Thomisten" und „Augustinisten" zu tun ist- , unter dieser Rücksicht der augustinischen Tradition nahe steht. – Eine bis etwa 1991/1992 reichende Bibliographie schließt den Band ab.

2. In Anschluß an McInernys weitgehend zustimmenden Beitrag sollen im Folgenden einige kritische Überlegungen zu Plantingas Auffassung von „Christlicher Philosophie" angestellt werden; als authentisches Dokument kann dabei Plantingas Antrittsvorlesung „Advice to Christian Philosophers"[9] in Notre Dame 1983 herangezogen werden. Christliche Philosophen (egal welcher Konfession, und mutatis mutandis gelte dies auch für jüdische und islamische Philosophen) sollten sich, so Plantinga, mehr auf ihre Rolle als Philosophen der Christlichen Gemeinschaft besinnen. Wenn sie ihre philosophischen Anstrengungen vornehmlich in Themen investieren, die in der nichtchristlichen philosophischen Welt modisch sind, vernachlässigen sie einen entscheidenden und zentralen Teil ihrer Aufgabe. So hat die Christliche Philosophie ihre eigenen Themen, und wo der Christliche Philosoph über Fragen von allgemeiner Relevanz in der zeitgenössischen philosophischen Welt nachdenkt, da tue er es möglicherweise anders, indem er z. B. weithin akzeptierte Annahmen über den richtigen Ausgangspunkt und die richtigen Methoden des Philosophierens bestreitet. Dies äußere sich beispielsweise (a) in der Ablehnung des empiristischen Verifikationskriteriums für bedeutungsvolle Sätze (aufgrund dessen man der religiösen Rede lange Zeit bestenfalls eine nichtkognitive emotive Funktion analog zu bestimmten Formen der Poesie zugemessen hat), (b) in der Zurückweisung der Frage, wie wahrscheinlich die Existenz Gottes (und wie rational daher der Glaube an ihn) sei zugunsten einer Grundlegung der Philosophie, die religiöse Meinungen als *properly basic* akzeptiert, und (c) auf anthropologischem Gebiet im Ausgang von der Wahlfreiheit der Person und konsequenterweise in der Bevorzugung von handlungstheoretischen Modellen, in denen die *agent causality* eine Schlüsselrolle einnimmt; Plantinga wird nicht müde zu betonen, daß der Christliche Philosoph seine erkenntnistheoretischen Befugnisse nicht überschreitet, wenn er von derlei Annahmen ausgeht, auch wenn er damit möglicherweise niemanden überzeugen kann und selbst eine Minderheitenmeinung vertritt. Es sei auch nicht nötig, daß es sonderlich stark zwingende Argumente für diese Ansichten gibt – es genüge, daß ihnen aus christlicher Sicht eine hohe Anfangsplausibilität zukomme. Damit plädiert Plantinga freilich nicht etwa für einen Rückzug der Christlichen Philosophen aus der

[7] Diese Sicht ist allerdings historisch verengt, wie *H. M. Schmidinger* zeigt: Der Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang, in: *E. Coreth / W. M. Neidl / G. Pfligersdorffer* (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Band 3. Graz–Wien–Köln 1990, 23–47, hier bes. 30–38. Siehe auch *ders.*, Christliche Philosophie, in: Information Philosophie 5/1995, 20–30, sowie die dort aufgeführte Literatur.

[8] Wenn im folgenden vom „Christlichen Philosophen" die Rede ist, seien Christliche Philosophinnen natürlich immer mitgemeint.

[9] Publiziert in: M. D. Beaty (Hg.), Christian Theism and the Problems of Philosophy (Library of Religious Philosophy 5). Notre Dame / London 1990, 14–37.

Forschergemeinschaft und die freiwillige Ghettoisierung; selbstverständlich dürfen sich Christliche Philosophen nicht vom methodischen und thematischen Stand der Forschung abkoppeln, ebenso wie umgekehrt Christliche Philosophen bestimmte Gesichtspunkte in die Diskussion einbringen sollten, die ansonsten übergangen würden. Allerdings schlägt Plantinga vor, in wenig aussichtsreiche Diskussionen mit Andersdenkenden (etwa um die Existenz Gottes) ebensowenig Energie zu verschwenden wie in philosophische Forschungsprogramme, deren inhaltliche Grundannahmen mit dem Christentum nicht zu vereinbaren sind. Letzteres gilt insbesondere für sämtliche Facetten des in der angelsächsischen (und zunehmend auch der europäischen) Fachwelt vorherrschenden Programms des philosophischen Naturalismus. Stark vereinfacht besteht der zeitgenössische Naturalismus, der insbesondere durch das Werk W. V. O. Quines geprägt ist, in der These, daß sich die Philosophie methodisch und inhaltlich an den Naturwissenschaften als den verläßlichsten Wissensbeständen zu orientieren habe, die der Menschheit zu Gebote stehen. Philosophische Theorien – etwa im Rahmen der Ontologie oder der Sprachphilosophie – unterscheiden sich daher nur graduell, insbesondere von ihrer Allgemeinheit her von naturwissenschaftlichen Theorien, grundsätzlich (d. h. von ihrem Theorienstatus und Erfahrungsbezug her) bestehe kein Unterschied. Gegenüber diesem Ansatz hat Plantinga einerseits wiederholt die erkenntnistheoretische Berechtigung der Möglichkeit verfochten, auch seine religiösen Überzeugungen als wichtigen Teil des *belief-system* zugrundezulegen, und andererseits auch erkenntnistheoretische Argumente gegen den Naturalismus geführt[10]. Insgesamt hat dieser geänderte philosophische Grundansatz weitreichende Konsequenzen bis hinein in religiös scheinbar völlig indifferente Gebiete wie etwa Deutungen der Mengenlehre (Plantinga schlägt vor, einen konzeptualistischen Mengenbegriff zu überdenken, der – in Anwendung von Cantors berühmter Definition – Mengen als durch den Denkakt Gottes zusammengedachte Objekte interpretiert[11]) oder der Wahrscheinlichkeitstheorie. Richard Otte exponiert in Anschluß an Plantinga beispielsweise eine „theistische" Auffassung der epistemischen Wahrscheinlichkeit, die rationale Meinungen als Produkte von korrekt (im Sinne des göttlichen „Bauplans") funktionierenden kognitiven Apparaten deutet. Das Postulat der langfristigen Konvergenz von Wahrscheinlichkeitsbeurteilungen aufgrund neuer Erfahrungsdaten auf einen „objektiv richtigen" Wert hin (dessen Rechtfertigung im Rahmen der gängigen bayesianischen Ansätze eines der Hauptprobleme darstellt) ist im Rahmen von Ottes Konzeption kein sonderliches Problem: diese Konvergenz ist einfach eine Auswirkung dessen, daß Gott in seiner Vorsehung unsere Erkenntnisfähigkeiten mit den Umweltverhältnissen abgestimmt hat[12].

3. Diese Beispiele lassen vermuten, daß bezüglich der Auffassung der RE über das Verhältnis von Einzelwissenschaften und religiösen Überzeugungen doch noch Klärungsbedarf besteht. Prima facie könnte man vermuten, daß es sich bei den im vorigen Absatz dargestellten Deutungen einzelwissenschaftlicher Theorien einfach um inhaltsreichere, im übrigen aber empirisch indifferente persönliche Interpretationen handelt, die jedem Betrachter unbenommen sind. Vermutlich nimmt jeder Wissenschaftler mehr

[10] Methodological Naturalism?, in: *J. M. van der Meer* (Hg.), Facets in Faith and Science. University Press of America, 1995; Warrant and Proper Function (siehe FN 4), Kap. 11.

[11] Advice to Christian Philosophers (siehe FN 9), 35f.

[12] A Theistic Conception of Probability, in: *Beaty* (Hg.) (siehe FN 9), 92–117. Ottes Auffassung ist insofern eine Nonstandard-Auffassung, als Wahrscheinlichkeiten dabei nicht durch bestimmte Zahlenwerte zwischen null und eins repräsentiert werden, sondern durch Zahlenintervalle, die die Bandbreite möglicher vernünftiger Überzeugungen wiedergeben sollen, die verschiedene Personen mit korrekt funktionierenden kognitiven Apparaten in ein und derselben Erkenntnissituation fassen könnten. Die Wahl solcher „Rationalitätsintervalle" als Grundbegriff ist von ihrer Motivation her ein Zugeständnis an den externalistischen Grundansatz (eine externalistische probabilistische Rationalitätsauffassung, die mit präzisen Zahlenwerten arbeiten würde, wäre mit dem uneinlösbaren methodischen Postulat eines „Gottesstandpunktes" belastet), sachlich gesehen ist sie aber von den theistischen Hintergrundannahmen unabhängig.

oder minder bewußt viele solcher „Sinnaufladungen"[13] vor; und daß es Christlichen Philosophen um die Explikation eines umfassenderen Systems solcher Sinnaufladungen aus christlicher Sicht zu tun sein solle, stellt eine mögliche und geschichtlich bedeutsame Auffassung von Christlicher Philosophie dar. Exemplarisch sei etwa auf die Werke von Teilhard de Chardin oder Jacques Maritain verwiesen. Die Frage, die eine Christliche Philosophie aus dieser Sicht zu stellen hat, lautet dann etwa: Angenommen, die christlichen Glaubenssätze seien wahr; was ergibt sich daraus für die Einordnung der Ergebnisse eines bestimmten Wissenschaftsbereiches in eine umfassende christliche Weltsicht? Eine Konsequenz dieser Auffassung wäre es, daß es aus der Sicht Christlicher Philosophie unterschiedliche Präferenzen für bestimmte wissenschaftliche Theorieansätze gibt. – Die Ähnlichkeiten dieser Auffassung zu derjenigen Plantingas, wie sie oben dargestellt wurde, sollten offensichtlich sein. Einige seiner Vorschläge – etwa derjenige, keine Energien in philosophische Diskussionen z. B. um die Existenz Gottes zu vergeuden – kann als bloße taktische Klugheitsregel im Sinne „intellektueller Ökonomie" gelesen werden. Einige andere, etwa derjenige, sich als Christlicher Philosoph von philosophischen Forschungsprojekten und Theorien fernzuhalten, die man aus der Sicht des Glaubens als schlichtweg abwegig bzw. falsch ansieht, haben allerdings mehr wissenschaftstheoretisches Gewicht. Sie gehen offenkundig davon aus, daß es an und für sich Widersprüche zwischen einem theistisch geprägten *belief-system* und philosophischen (bzw. auch einzelwissenschaftlichen) Aussagen geben könne, die nicht ausräumbar sind.

Als Alternative dazu sei auf eine zweite Auffassung Christlicher Philosophie hingewiesen, die sich in zumindest zwei ihrer methodischen Grundannahmen von der vorhin geschilderten unterscheidet: (1) Der Christliche Philosoph hat – qua Philosoph! – in seinem Denken soweit als möglich von Meinungen auszugehen, die (in einem noch zu erläuternden Sinne) unabhängig von religiösen Überzeugungen und daher an und für sich von gutwilligen und vernünftigen Gesprächspartnern beliebiger weltanschaulicher Prägung nachvollziehbar und akzeptabel sind. Erst wenn Fragen auftauchen, die auf dieser Basis keine zureichende Antwort finden, kann berechtigterweise auf religiöse und sonstige weltanschauliche Überzeugungen zurückgegriffen werden, die allerdings als solche zu kennzeichnen sind und nicht etwa mit dem Anschein neutraler einzelwissenschaftlicher oder philosophischer Ergebnisse versehen werden dürfen. (2) Sollte der Anschein eines Widerspruchs zwischen religiösen Überzeugungen einerseits und philosophischen oder einzelwissenschaftlichen Aussagen andererseits bestehen, so geht dieser auf illegitime Bereichsüberschreitungen und/oder methodische Fehler auf einer oder auf beiden Seiten zurück[14]. Die Vorteile dieser beiden Grundannahmen für ein dialogorientiertes Philosophieren im Kontext pluraler Gesprächssituationen sollten deutlich sein: Dem Gesprächspartner sollte so einerseits klarer werden, präzise auf welche Fragen religiöse Überzeugungen eine Antwort bieten, und andererseits sollte klarer werden, wo genau (wenn überhaupt) sich weltanschauliche Positionen unterscheiden. Außerdem sinkt dadurch die Gefahr, daß religiöse Überzeugungen mit einer Art falsch verstandener einzelwissenschaftlicher Sätze (etwa zu Füllung von Erklärungslücken) verwechselt werden. Die Prämisse, daß sich Glaube und Einzelwissenschaft – sofern man nur methodisch in-

[13] Die instruktive Metapher von der „Sinnaufladung" für derartige vollere Interpretationen von Theorien verdanke ich Hans-Dieter Mutschler. Welche Folgen (bis hinein in neomythische Spekulationen) es haben kann, wenn derlei Sinnaufladungen mit Theoriebestandteilen verwechselt werden, hat *Mutschler* eindringlich aufgezeigt in: Mythos „Selbstorganisation", in ThPh 67 (1992) 86–108; Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg, in: ThPh 70 (1995) 543–558.

[14] Die teilweise leidvolle Geschichte des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Theologie bis in unser Jahrhundert bietet eine Fülle von Beispielen für derlei Konflikte; aber auch zeitgenössische populärwissenschaftliche Traktate bieten mitunter ganz erstaunliches Anschauungsmaterial für methodisch unberechtigte weltanschauliche Globalerklärungsansprüche aufgrund physikalischer, biologischer, ethologischer u. a. Ergebnisse bzw. spezifischer Interpretationen derselben.

nerhalb seiner Rechte bleibt und den jeweiligen legitimen Geltungsanspruch seiner Aussagen nicht überzieht – letztlich nicht widersprechen können, da sie sich letztlich beide von Gott herleiten, entstammt freilich einer schöpfungstheologischen These[15]; Wenn der Christliche Philosoph sie im Dialog zugrundelegt, sollte dies dem möglicherweise andersdenkenden Dialogpartner – da sie ihn ja zu nichts verpflichtet – problemlos akzeptabel sein.

Ein stärkeres Augenmerk – d. h. stärker, als es im Rahmen der RE allem Anschein nach geschieht – auf derlei *methodologische* Aspekte des Philosophierens könnte für die Christliche Philosophie von mehrfachem Gewinn sein: einerseits wird die Gefahr des Brückenabbruches zur sonstigen philosophischen Diskussion vermindert, und andererseits kann Christliche Philosophie (durchaus im Verein mit anderen, auf besonderes Methodenbewußtsein bedachten Strömungen) ein Korrektiv sein, das diese Gesichtspunkte in Erinnerung hält und so zugleich die spezifische Antwort des Christentums verständlich macht, ohne den Gesprächspartner von vornherein zu allzuvielen Zugeständnissen oder möglicherweise schwierig nachzuvollziehenden Vorannahmen zu zwingen. Anhand von Plantingas oben erwähnten Beispielen (a) bis (c) (sowie seiner allgemeinen Warnung vor dem Naturalismus) soll noch ganz kurz skizziert werden, wie eine stärker methodologisch orientierte Christliche Philosophie im vorgeschlagenen Sinne hier zu Lösungen beitragen könnte. Ad (a): Es ist hier freilich nicht der Ort, die Geschichte der Kritik am Verifikationskriterium nachzuzeichnen. Hingewiesen sei aber immerhin darauf, daß sich diese Kritik von Anfang an großteils auf methodologische Überlegungen stützte. Man vergleiche bereits die Debatte innerhalb des Wiener Kreises um die Natur der Protokollsätze: Handelt es sich dabei um Beschreibungen der mentalen Zustände des Beobachters (womit das Intersubjektivitätsproblem auftritt) oder um Beschreibungen physikalischer Zustände von Meßgeräten (womit das Gewißheitsproblem auftritt)? Aus der wachsenden Einsicht, daß der Großteil unserer faktisch verwendeten und erfolgreichen physikalischen Sprache bei radikaler Ernstnahme des Verifikationskriteriums eigentlich bedeutungslos ist (weil physikalische Theorien u. a. wesentlich auf Allaussagen und Aussagen über Dispositionen beruhen, die aber niemals im strengen Sinne verifizierbar sind), erwuchsen die Unterscheidung zwischen Beobachtungssprache und Theoriesprache ebenso wie Vorschläge, das Verifikationskriterium z. B. zu einem Bestätigbarkeitskriterium einzuschränken[16]. Diese Überlegungen machen deutlich, daß es bedeutungsvolle Aussagen mit sehr verschiedenen Funktionen und Erfahrungsbezügen geben kann; nicht zuletzt wurde das Feld für eine kognitiv sinnvolle religiöse Rede dadurch wesentlich erweitert[17]. – Ad (b): Das Urteil über Plantingas Empfehlung, man solle als Christlicher Philosoph die Frage, wie wahrscheinlich die Existenz Gottes (und wie rational daher der Glaube an ihn) sei, zugunsten einer Grundlegung der Philosophie, die religiöse Meinungen als „properly basic" akzeptiert, zurückstellen, wird differenziert ausfallen, wenn man zunächst einige methodologische Überlegungen zur Funktion der Argumente für die Existenz Gottes voranstellt. Ein denkgeschichtlicher Vergleich zeigt, daß diese Argumente erst ab der frühen Neuzeit mit der Funktion belastet wurden, die Rationalität des Glaubens, womöglich gegenüber radikal Andersdenkenden, zu beweisen. Bis dahin hatten die Gottes„beweise" eher die Funktion gehabt, die Theologie wissenschaftstheoretisch zu fundieren, indem ihr Bezugsobjekt als notwendige Bedingung für bestimmte allgemeine Erfahrungsgegebenheiten aufgewiesen und – vor allem – der Terminus „Gott" in kritischer Abhebung vom vorwissenschaftli-

[15] Aus katholischer Sicht ist diese These besonders ausführlich ausgearbeitet in Vat. II, GS 36. Zu älteren lehramtlichen Äußerungen in dieser Richtung siehe u. a. DH 2776, 2811, 3017–3019, 3287, 3545, 3895 f.

[16] *R. Carnap*, Testability and Meaning, in: Philosophy of Science 3 (1936) 419–471; 4 (1937) 1–40; *ders.*, Theoretische Begriffe der Wissenschaft. Eine logische und methodologische Untersuchung, in: ZPhF 14 (1960) 209–233, 571–584. Für eine Übersicht siehe *W. Stegmüller*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1. Stuttgart 1989[7], Kap. IX 3 f und X 2.

[17] Für eine stark von der Auseinandersetzung mit dem Logischen Empirismus inspirierte Religionsphilosophie siehe z. B. *J. M. Bocheński*, Die Logik der Religion. Köln 1968.

chen religiösen Sprechen in die wissenschaftliche Sprache eingeführt wurde[18]. Eines strikten „Beweises" für die sententia communis, daß Gott existiert, bedurfte es im Mittelalter nicht. Geht man von diesem demonstrativen Verständnis der Argumente für Gottes Existenz aus, dann erscheint Plantingas Empfehlung, sich in diesbezügliche Dispute besser gar nicht einzu lassen, durchaus plausibel. Deutet man diese Argumente aber im obengenannten Sinne als Einführung bzw. Explikation des Kerns des theistischen Gottesbegriffs unter Bezugnahme auf bestimmte Gegebenheiten unserer Erfahrung, dann wird deutlich, daß ihr Ziel nicht ein Andemonstrieren religiöser Wahrheiten ist, sondern die reflexive Vergewisserung des Gläubigen, wie das (aufgrund religiöser Erfahrung, des Zeugnisses anderer u. a.) Geglaubte in sonstige Erfahrungsbereiche einzubetten ist. Während die traditionelle philosophische Gotteslehre also eher das Anliegen der reflexiven Selbstvergewisserung verfolgt, legt Plantingas „Sensus Divinitatis"-Konzeption den Akzent eher auf eine Erklärung für das spontane religiöse Bewußtsein. Daß hier von Beginn an unterschiedliche Auffassungen vorliegen und daß auch für einen Gläubigen, der im Sinne Plantingas seine Manifestationsmeinungen als *properly basic* zugrundelegt, dieses reflexive Anliegen der traditionellen philosophischen Gotteslehre attraktiv sein sollte, wird von einigen der in dem Sammelband vertretenen Autoren (Quinn, Zeis, Lee, Greco) sehr zu Recht herausgestrichen. – Ad (c): Sofern in zeitgenössischen handlungstheoretischen Modellen der *agent causality* eine Schlüsselrolle zugewiesen wird (d. h. der Rekurs auf das Handlungssubjekt und seine Willensakte als berechtigter und irreduzibler Teil des Explanans für Handlungen akzeptiert wird), erfolgt dies mitunter erst in einem fortgeschrittenen Stadium der Aporetik, d. h. dann, wenn die Erklärungsdefizite rein naturalistischer Handlungskonzeptionen unübersehbar geworden sind. Der Verweis auf den Handelnden und seine Verursachung der Handlung wirkt dann mitunter als deplazierter Deus ex machina bzw. ad-hoc-Lückenfüller im Rahmen der ansonsten naturalistisch gemeinten Theorie[19]. Methodologisch besonnenere Handlungstheoretiker[20] machen darauf aufmerksam, daß der konstruktive Ausgangspunkt für unser gesamtes handlungstheoretisches Vokabular unser alltägliches Sprechen über handelnde Personen ist, wobei es zum korrekten Erlernen dieses letzteren Sprachbereiches gehört, daß man (1) sowohl den mentalen als auch den physikalischen Bedeutungsaspekt der Prädikate für Personen verstanden hat und (2) daß man diese Prädikate sowohl in der Eigen- als auch in der Fremdperspektive zu verwenden gelernt hat[21]. Daraus ergibt sich, daß die Akzentuierung nur eines dieser Aspekte (z. B. wenn man von „Ereignissen" oder „Körperbewegungen" spricht) bereits ein Abstraktionsprodukt ist, von dem aus eine inhaltlich adäquate Rekonstruktion des Ausgangsphänomens „Handlung" nicht mehr möglich ist, auch wenn man den Explanantia nachträglich einen Faktor wie *agent causality* hinzufügt. Eine Bevorzugung von Theorien, die die *agent causality* von Beginn an berücksichtigen, braucht also nicht durch die leichtere Kompatibilität mit religiösen Überzeugungen über die Natur der Person motiviert zu sein, sondern könnte sich auf allgemeine methodologische Überlegungen stützen. Ähnliches ließe sich ganz allgemein für die Option zwischen naturalistischen und nichtnaturalistischen Grundansätzen der Philosophie zeigen. Zur weiteren Klärung ist möglicherweise die Unterscheidung von logischer und motivatorischer Abhängigkeit philosophischer Thesen von weltanschaulichen Hintergrundannahmen hilfreich: es mag und wird typischerweise der Fall sein, daß die von Plantinga vorgeschlagenen inhaltli-

[18] Siehe dazu: *G. Siegwart*, „Et hoc dicimus Deum" – Eine definitionstheoretische Betrachtung zu SthIq2a3, sowie *O. Muck*, Funktion der Gottesbeweise in der Theologie, beides in: *F. Ricken* (Hg.), Klassische Gottesbeweise in der Sicht der modernen Logik und Wissenschaftstheorie. Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 1998[2].

[19] Dies ist der Kern von Donald Davidsons Kritik an der Idee der agent causality: *D. Davidson*, Handeln, in: Handlung und Ereignis. Üs. von *J. Schulte*. Frankfurt: Suhrkamp 1985, 85f.

[20] Vgl. z. B. *E. Runggaldier*, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Stuttgart–Berlin–Köln 1996, Kap. 3.

[21] Darauf hat *P. F. Strawson* unter Bezugnahme auf Wittgenstein nachdrücklich hingewiesen: Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Üs. von *F. Scholz*. Stuttgart 1972, bes. 126–142.

chen Präferenzen *motivatorisch* abhängig sind von den weltanschaulichen Hintergrundannahmen eines Christlichen Philosophen, *logisch* abhängig (d. h. damit in Folgerungsbeziehungen stehend) dürfen seine Thesen davon aber nicht sein.

4. Mit diesen Bemerkungen sollte nur auf einen der religionsphilosophisch interessanten Aspekte der RE hingewiesen werden. Zwei andere wären etwa der Begriff und die Rolle „religiöser Erfahrung" in diesem Denken. Prima facie erscheint es ja so, daß nach Plantinga bei einigen Menschen die „gut geölte Erkenntnismaschine", die einzelne *warranted beliefs* auswirft (um ein etwas ironisches Bild von L. Zagzebski 221] zu gebrauchen), auch über spezielle Erfahrungsfähigkeiten für Manifestationen Gottes verfügt, wobei sich diese Fähigkeit der Willenskontrolle entzieht und die Verbindung zu anderen kognitiven Fähigkeiten etwas unklar bleibt. Damit erheben sich freilich sofort die Fragen nach der Bedeutung der Ausdrücke in *manifestation beliefs* im Zusammenhang unseres Sprechens über sonstige Erfahrungsbereiche[22] sowie nach Kriterien zur Abweisung offenkundig unberechtigter religiöser Wahrnehmungsbehauptungen; Plantingas Gegner werfen ihm ja u. a. vor, ausgehend von seinen antifundationalistischen Absichten eine neue, um eine besondere Erkenntnisquelle bereicherte Art des Fundationalismus konzipiert zu haben. Diese Fragen – die die traditionelle philosophische Gotteslehre vielleicht doch wieder als wertvollen komplementären Ansatz zur RE erscheinen lassen würden – sollen hier nur erwähnt werden. In welche vielfältigen Richtungen sich ein Gespräch zwischen den beiden religionsphilosophischen Zugängen entwickeln könnte, wird durch den vorliegenden Sammelband – bei allen seinen erwähnten punktuellen Schwächen – jedenfalls deutlich aufgezeigt. Er eignet sich auch durchaus – idealerweise in Verbindung mit James F. Sennetts hervorragender kritischer Darstellung von Plantingas Denken[23] – zur Vermittlung einer ersten und zugleich kritischen Übersicht über die bereits weitverzweigte Diskussion. Sich beizeiten eine solche zu verschaffen, ist insofern empfehlenswert, als die Diskussion um die RE wohl spätestens mit dem Erscheinen von Plantingas ausstehendem drittem „Warrant"-Band verstärkt auf den europäischen Kontinent übergreifen wird.

Sinnstörende Druckfehler: 22 Z. 17f.: „self-reverential" statt „self-referential"; 41 Z. 13: „the claim the" statt „the claim that"; 180 Z. 2 „form" statt „from"; 190 Z. 33: „the T's situation" statt „that T's situation".

[22] Dazu eingehend *O. Muck*, Weltanschauliche Bedingungen religiöser Erfahrung, in: *Laarmann / Trappe* (Hg.) 71–90 (s. v. FN 1).

[23] *J. F. Sennett*, Modality, Probability, and Rationality. A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy (American University Studies Series V, Vol. 129). New York u. a. 1992. Hier insbesondere Kap. 5 und 6. – Siehe auch *J. E. Tomberlin / P. Van Inwagen* (Hg.), Alvin Plantinga (Profiles Vol. 5). Dordrecht – Boston – Lancaster: Reidel 1985.

ThPh 73 (1998) 415–428

Paradigmenwechsel in der Philosophischen Ethik?

Eine kritische Würdigung des Entwurfs von Hans Krämer

Von Rochus Leonhardt

Im Jahre 1992 hat der Tübinger Philosoph Hans Krämer ein gut 400 Seiten umfassendes Buch mit dem Titel „Integrative Ethik" vorgelegt[1]. In seiner Vorbemerkung erinnert der Verfasser daran, daß die darin zum Ausdruck kommende „eigene philosophische Position"[2] das Ergebnis eines im ganzen mehr als dreißig Jahre umfassenden Nachdenkens darstellt – ein lang geplantes Buch, das sich der Autor i.ü. selbst zugeeignet hat.

Die „Integrative Ethik" hat über die philosophische Fachdiskussion hinaus Beachtung gefunden. Dabei ist durchaus bemerkenswert, mit welchem Nachdruck das Buch gelobt wurde. Schon kurz nach dem Erscheinen hat es Christoph von Wolzogen als „ein Werk epochalen Ranges" bezeichnet[3]. Volker Caysa hat gemeint, Krämers „Integrative Ethik" sei geeignet, „dem einzelnen neu umfassende Lebensbewältigung auch mit den Mitteln der Philosophie zu ermöglichen"[4]. Bereits am 20.08.1992 hatte Wilhelm Schmid in der vom Deutschlandfunk ausgestrahlten Sendung „Büchermarkt" vergleichbar positiv geurteilt. Auch Annemarie Piper hat es als besonderes Verdienst Krämers bezeichnet, daß er sich in seinem Buch „zum Anwalt des Individuums und seines Strebens nach Glück und einem guten Leben macht"[5].

Die Rezeption des Ansatzes von Hans Krämer, sofern sie von grundsätzlicher Zustimmung getragen ist, hat 1994 einen vorläufigen Abschluß erreicht: Im Rahmen einer Tagung anläßlich seines 65. Geburtstags wurde versucht, die „Integrative Ethik" in ihrer historischen wie systematischen Bedeutung kritisch zu würdigen. Martin Endreß hat die – teilweise überarbeiteten – Beiträge herausgegeben[6]. Am Ende des Bandes, in dem sie versammelt sind, nimmt Krämer selbst in einer Replik auf die Diskussion um seinen Entwurf seit 1992 Bezug, wobei er – auch in Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen – die eigene Position noch einmal erläutert und präzisiert[7].

Der folgende Beitrag zielt zunächst (1) darauf, die Umrisse des Konzepts deutlich zu machen, das Krämer als Integrative Ethik verstanden und bezeichnet hat. Im Anschluß daran (2) soll Krämers Konzept einer kritischen Würdigung unterzogen werden, wobei zu fragen ist, in welcher Weise sein Ansatz als richtungweisend für zukünftiges praktisch-philosophisches Denken gelten kann.

Als Grundlage der nachstehenden Ausführungen dient vor allem Krämers Entwurf von 1992 (Anm. 1; im folgenden: IE), wobei gelegentlich auch auf Vorarbeiten aus früheren Jahren zu verweisen ist. Darüber hinaus sind jedoch die aus der Rezeption hervorgegangene Beiträge im Auge zu behalten, und schließlich muß auch Krämers Replik von 1994 berücksichtigt werden (Anm. 7).

---

[1] *H. Krämer*, Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992 (seit 1995 auch als Taschenbuch: stw 1204).

[2] A.a.O. 7.

[3] *Chr. von Wolzogen*, Die Wiederentdeckung der Lebenskunst. Neuerscheinungen zur Philosophie, in: Neue Zürcher Zeitung 31.05./01.06.1992, 37f., hier 38. *Von Wolzogen* weiter (ebd.): „Die immer schon avisierte ‚Dritte Ethik', ... die den Kategorischen Imperativ ebenso integriert wie das ‚Leben lernen durch Philosophie', aber doch mehr ist als die Summe beider: Krämers Arbeit zeigt, daß sie möglich ist". Ebenfalls durchgehend positiv äußert sich *G. Kalberer*, Diesseits von Gut und Böse. Neue Bücher widerspiegeln den Wandel und die Neubewertung ethischer Positionen, in: Zürcher Tages-Anzeiger 05.08.1992, 13.

[4] *V. Caysa*, Rezension der Integrativen Ethik, in: DZPh 41 (1993) 172–175, hier 174.

[5] *A. Pieper*, Rezension zu Hans Krämer, Integrative Ethik, in: ZPhF 47 (1993) 312–317, hier: 315.

[6] *M. Endreß* (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt/M. 1994.

[7] *H. Krämer*, Replik: Die „Integrative Ethik" in der Diskussion, in: *Endreß* 205–249.

1 Krämers Konzept einer integrativen Ethik

1.1 Die „Integrative Ethik" ist ein auf sehr hohem philosophischen Niveau gehaltener Text. Krämer behandelt in ungemein kompakter Weise eine immense Fülle von Themen und Aspekten. Auch eine – weithin sehr kritisch angelegte – Auseinandersetzung mit maßgeblichen Ethik-Konzeptionen seit Kant fehlt nicht, so daß dem Leser auch der Hintergrund bzw. die Frontstellung seines Ansatzes einigermaßen klar wird[8]. Im folgenden sollen die für die „Integrative Ethik" maßgeblichen Grundentscheidungen und die wichtigsten der daraus folgenden Ergebnisse kurz dargestellt werden.

1.2 Um Krämers Standpunkt angemessen nachvollziehen zu können, muß man sich zunächst seine Sicht der Geschichte der Ethik vergegenwärtigen. Seinen eigenen Ansatz begreift er nämlich als einen wirklich neuen Ethiktypus, der die Einseitigkeiten und Fehler der bisher maßgeblichen Ethiktypen vermeidet und dadurch geeignet ist, zu einer praktisch-philosophischen Bewältigung der gegenwärtigen Situation beizutragen.

Die philosophische Ethik war nach Krämer an ihrem Ursprung in der Antike ganz auf das Selbstinteresse des Einzelnen gestellt, sie war „ausschließlich Strebensethik in dem Sinne, daß es ihr primär um das gelingende Leben des Einzelnen ging, alles weitere erhielt seine Rechtfertigung nur dadurch, daß es in den Dienst dieses Letztziels gestellt wurde" (IE 10). Dieser Ansatz, den sowohl die theologische Ethik des Mittelalters als auch die Profanethik der frühen Neuzeit weitergeführt hatten, wurde abgelöst durch die Philosophie Kants und deren „konsequenten Bruch mit der philosophisch-ethischen Tradition seit Sokrates" (IE 11). Die seitdem dominierende an Kant orientierte Ethik „ersetzt die Monopolansprüche der Strebensethik durch diejenigen der *Sollensethik*" (IE 10; Kursivdruck im Text, R. L.); der Schwerpunkt philosophisch-ethischen Nachdenkens ist nicht mehr das, was der Mensch will, wonach er strebt: das Glück, sondern das, was der Mensch soll und dem er die Ziele seines Eigenwollens unterzuordnen hat: die Pflicht. Dieser Paradigmenwechsel vom Wollen zum Sollen „erfolgte jedoch nicht unvorbereitet" (ebd.): Durch die christliche Ethik (Gott als „Urheber unbedingter Imperative" [ebd.]) kamen bereits sollensethische Elemente zur Geltung, ja es gab in der frühen Neuzeit, etwa bei Luther und dann auch bei Fénelon, sogar Tendenzen zur Ausdifferenzierung einer reinen Sollensethik „aus dem komplexen Motivationssyndrom der christlichen Religion und Theologie" (IE 10f.). Es sind diese theologischen Ansätze, die auch Kant beeinflußt haben. Dessen Sollensethik hat nach Krämer „ihre imperativische Energie dem Modell der *theologischen* Ethik entlehnt"[9]. Als maßgebliche theologische Quelle der praktischen Philosophie Kants gilt ihm der Leipziger Theologe und Philosoph Christian August Crusius (1715–1775), dessen moraltheologische Schriften wichtige Elemente enthalten, die in ‚säkularisierter' Form bei Kant wiederbegegnen. Kants Sollensethik erweist sich von daher „ihrer Genesis nach (als) eine radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie" (IE 11[10]).

Die gegenwärtige Situation ist nach Krämer immer noch von einer Monopolstellung bzw. vom Monopolanspruch der Sollensethik bestimmt. Dieser Zustand muß überwunden werden: Die Aufhebung des Monopolanspruchs ist dringend geboten. Krämer begründet dies folgendermaßen.

a. Die theologischen Grundlagen, auf denen auch die Sollensethik noch beruht, haben in der Neuzeit ihre Plausibilität eingebüßt: „Der Sieg des Nominalismus in der via moderna zerstörte die Ontologie, Teleologie und den Ordogedanken der älteren Meta-

---

[8] Freilich kann nicht bestritten werden, daß die kritische Bezugnahme auf andere Positionen oft – freundlich formuliert – etwas global gehalten ist. Darauf ist vor allem hingewiesen bei *Pieper* 316; vgl. auch dies., Moralphilosophie kontrovers. Zur Verwilderung der Sitten im Diskurs über das Sittliche, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), Heft 3, 363–370 sowie dazu *H. Krämer*, Erwiderung: ‚Autistisches' oder parasitäres Philosophieren?, in: a. a. O., Heft 4, 629f.

[9] So *H. Krämer* schon 1983 in einem Text, der zu den Vorarbeiten der Integrativen Ethik gehört: Antike und moderne Ethik?, in: ZThK 80 (1983) 185–203, hier 186 (Kursivdruck im Text, R. L.); vgl. auch IE 11. 20. 87.

[10] Vgl. auch schon *Krämer*, Antike und moderne Ethik? 187.

physik – ursprünglich, um der unbeschränkten Freiheit des Willkürgottes Raum zu geben – und führte zu einer Neuakzentuierung des Einzelnen, Singulären, des Pluralismus, der Kontingenz und Geschichte" (IE 58). Dem ist gerade auch Kant nicht hinreichend gerecht geworden, dessen Ethik nach Krämer „eine Residualform der älteren Teleologie darstellt, die nicht mehr zum postnominalistischen und postteleologischen Umfeld der Neuzeit paßt" (IE 59, unter Berufung auf A. MacIntyre). In der postteleologischen Moderne kann demnach ein Festhalten an der Priorität des Sollens nur als praktisch-philosophischer Anachronismus gelten. Entsprechend vermutet Krämer auch überall dort, wo in der Moralphilosophie seit Kant der Behandlung des Gesollten der Vorrang vor der des Gewollten eingeräumt wird, verkappte Theologie im Sinne eines „Überhang(s) residualer teleologischer und metaphysischer Ganzheiten" (IE 91). Eine wirklich zeitgemäße Ethik, wie Krämer sie konzipieren will, hat deshalb „die Austreibung der letzten theologischen Elemente aus der Profanethik" (IE 98) zur Voraussetzung.

b. Eine Sollensethik kann nach Krämer den praktischen Erfordernissen der postteleologischen Neuzeit nicht mehr gerecht werden. Angesichts des Finalisierungszwangs, der aus dem neuzeitlichen Ziel- und Wertpluralismus resultiert, gerät das gesamte Gebiet des ‚Gewöhnlichen', der bloßen Lebensbewältigung, der alltäglichen Lebensführung und Bedürfnisbefriedigung verstärkt in den Blick der Praktischen Philosophie. Dieser „angestammte Bereich des moralisch Indifferenten" (IE 91), den die Sollensethik kantisch-nachkantischer Prägung wegen ihrer Konzentration auf normative Verbindlichkeiten kategorischer oder apodiktischer Art aus der ethischen Reflexion ausblendet, muß nach Krämer philosophisch wiedergewonnen werden – nicht zuletzt angesichts einer „Hochflut aufschießender paraphilosophischer Literatur zu den Themen Glück, Lebensqualität, Lebenskunst, Lebenssinn, Selbstverwirklichung und dergleichen" (IE 94). Der neuzeitlich-postteleologische Ziel- und Wertpluralismus bewirkt aber zugleich die „Sprengung des *Autarkie- und Eudämoniebegriffs* der älteren Ethik ... Die Vorstellung vom eudämonischen Lebensziel als einem starren, inflexiblen Optimum und Perfektissimum wird durch einen prinzipiellen Infinitismus ersetzt" (IE 128; Kursivdruck im Text, R. L.). Weil die Bezogenheit des menschlichen Handelns auf ein allen gemeinsames Letztziel (etwa Gott) nicht mehr gegeben ist, müssen die „Lebensziele ... postteleologisch vom Handlungssubjekt selber gesetzt werden, und zwar immer wieder neu und wiederholt" (IE 129). Die von Krämer so als notwendig diagnostizierte Überwindung des Monopolanspruchs der Sollensethik ist also keineswegs gleichbedeutend mit einer Erneuerung einer Strebensethik nach antik-mittelalterlichem Vorbild; die ältere Ethik ist „nicht wiederholbar ..., weil sie in den Sturz der älteren Ontologie und Teleologie hineingezogen worden ist. ... Wir können daher nicht einfach zu Platon, Aristoteles, Thomas, Epikur oder den Stoikern und ihren modernen Nachfolgern zurückkehren" (IE 127).

Während also einerseits eine Überwindung des Monopolanspruchs der Sollensethik nötig ist, ist andererseits eine Rückkehr zur antiken Wollensethik unmöglich. Aus dieser Situation ergibt sich Krämers Forderung nach Etablierung eines neuen, eines „*dritten Ethiktyps*" (ebd.; Kursivdruck im Text, R. L.), der einerseits die Defizite der Sollensethik vermeidet, also die Belange der individuellen Lebensbewältigung hinreichend thematisiert, der aber andererseits auch den Mangel der älteren Strebensethik vermeidet, die „den Unterschied zwischen Strebens- und Sollensethik grundsätzlich verwischt und verschleiert" (IE 10), weil sie das „Sollen absorbiert oder philosophisch noch gar nicht aus sich entlassen hat" (IE 127).

Von daher ist nach Krämer „im Ablauf der okzidentalen Ethikgeschichte einer dritten Entwicklungsstufe der Weg zu bereiten", wobei er die Frage, ob hiermit „ein echter Paradigmenwechsel" oder nur „eine Kombination zweier bislang getrennter Paradigmen" vorliegt, „dem rückschauenden Urteil der Zukunft" überläßt (IE 122 f.).

Im folgenden sei Krämers Sicht der Ethikgeschichte noch einmal zusammenfassend verdeutlicht:

1. Entwicklungsstufe (Antike bis 18. Jahrhundert): Vorherrschaft der Strebensethik
2. Entwicklungsstufe (Aufklärung bis Gegenwart): Vorherrschaft der Sollensethik (vorbereitet durch die christliche Ethik)
3. Entwicklungsstufe: („Integrative Ethik"): Sie legt „die unhintergehbare Doppel-

heit von sollens- und strebensethischer Betrachtungsweise als allein praktikabel zugrunde" (IE 122).

1.3 Wie gerade gesehen, hatte es Krämer als einen Mangel der vorkantischen Ethik bezeichnet, daß sie „den Unterschied zwischen Strebens- und Sollensethik grundsätzlich verwischt und verschleiert" (IE 10). Diese Kritik weist auf einen für Krämers Ansatz äußerst wichtigen Gedanken hin: Es geht ihm nicht darum, eine Ethik zu konzipieren, die einen Kompromiß darstellt zwischen der Wollensdominanz vor Kant und der Sollensdominanz seit Kant; er zielt nicht auf eine ‚Synthese' im Sinne der Herstellung von Harmonie zwischen Wollen und Sollen. Sondern er hält eine solche Harmonie ganz im Gegenteil für unmöglich: „Die Disjunktion zwischen Strebensethik und Moralphilosophie ist vollständig" (IE 122). Diese Feststellung ist das Ergebnis einer kritischen Analyse der wichtigsten Varianten der von Krämer sog. „Einheitsethik" (vgl. IE 106–122 und schon 22–42). Wollen und Sollen können nach Krämer nie koinzidieren, sondern stellen zwei unterschiedliche Perspektiven dar, denen auch zwei selbständige Teildisziplinen der Ethik entsprechen, nämlich Strebensethik (für das Wollen) und Moralphilosophie (für das Sollen). Eine Einheitsethik unterläuft nach Krämer die „Unterscheidung von Moral und Lebensführung" (IE 107), mißachtet also die Differenz der beiden Teildisziplinen und bringt sich so darum, sie „in ein kooperatives oder auch konkurrierendes Verhältnis zu setzen" (ebd.). Genau dies aber ist die Absicht der Integrativen Ethik. Für sie ist die Ethik „notwendig bizentrisch angelegt: Sie gleich weder einem Kreis mit einem einzigen Mittelpunkt noch auch einem polyzentrischen Gebilde, sondern eher einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. Gerade auf der Theorieebene kann realistischerweise nur eine Integrative Ethik in der wohldefinierten Bedeutung angestrebt werden, daß sie beide Teildisziplinen in relativer Autonomie und Eigenständigkeit erhält und eben dadurch ihre Kooperation erst möglich und sinnvoll macht" (IE 122).

1.4 Aus der geschilderten historischen Perspektive heraus formuliert Krämer sein eigenes Programm. Dabei sind m. E. drei Aspekte von besonderer Bedeutung, die im folgenden kurz anzusprechen sind.

1.4.1 *Restitution der Wollensethik.* Damit die skizzierte dritte Stufe der Ethikentwicklung betreten werden kann, muß zunächst die nach wie vor bestehende – wenngleich obsolet gewordene – Hegemonie der Moralphilosophie beendet werden. Krämers Programm einer Integrativen Ethik bedeutet deshalb „primär die Reetablierung und zeitgemäße Erneuerung des Typus der Strebens-, Selbst- und Glücksethik, aber nicht ohne und auch nicht gegen die Moralphilosophie, sondern als deren notwendiges Komplement und Pendant" (ebd.). Es geht also zunächst darum, in der Ethik-Ellipse den Wollens-Focus in zeitgemäßer Weise neu zur Geltung zu bringen, um „zwischen beiden Ethiktypen eine grundsätzliche Symmetrie herzustellen und das überkommene Ungleichgewicht zugunsten der Moralphilosophie durch ein paritätisches Verhältnis zu ersetzen" (IE 94); mit anderen Worten: Es geht um die Wiederherstellung der „Äquidignität von Wollen und Sollen" (IE 98). Genau dies ist der Sinn des ausführlichen Kapitels III von Krämers Buch, in dem die „Grundlegung einer postteleologischen Strebensethik (Güter-, Glücks-, Klugheits-, Selbstethik)" vollzogen wird (vgl. IE 127–212; das Kapitel umfaßt nahezu 1/4 des gesamten Buches).

Krämer ist hier sichtlich darum bemüht, seinem Ausgangspunkt gemäß die neuzeitliche Verabschiedung teleologischen Denkens radikal ernstzunehmen. Er geht dementsprechend von einer prinzipiellen „Mannigfaltigkeit möglicher Lebensziele, Güterhierarchien und Wertordnungen" (IE 130) aus. Diese postteleologisch bedingte Erweiterung des Zielspektrums muß „bis hart an den Grenzfall der Vergleichgültigung herangeführt werden" (IE 156). Gerade dann jedoch wird nach Krämer deutlich, daß es Grenzwerte gibt, „jenseits deren ein Leben auf längere Sicht nicht lebbar ist" (IE 190), und die es dann doch erlauben, ja erzwingen, eine „formale, transregionale und -typische Meta- und Superregel der Lebensführung" (ebd.) zu formulieren, der durchaus Absolutheitscharakter zukommt: „Mit Imperativen wie ‚Nicht weniger und nicht mehr als möglich!' oder ‚Beachte die Limits!' warnt die Ethik davor, das Unrealisierbare zu erhoffen, zu versuchen oder planend damit zu rechnen oder es andererseits zu verdrängen" (ebd.). 1994 hat Krämer mit Nachdruck betont, daß diese Generalregel der Strebensethik für

seine Konzeption „von zentraler Bedeutung“ [11] ist. Er will sie ausdrücklich als „Pendant zum Kategorischen Imperativ“ [12] verstanden wissen.

Was aber ist das *bonum* der postteleologischen Strebensethik? Ganz allgemein wird es zunächst „als qualifiziertes Weltverhältnis“ (IE 157) bestimmt. Dieses Weltverhältnis differenziert Krämer dann nach „verschiedenen Weltstellungen und Begegnungsweisen von Welt“ (ebd.). Als diese Kategorien oder Modale des strebensethisch Guten unterscheidet er (1) das Unverfügbare, (2) das Verfügbare und (3) die temporale Integration (Konspekt, Bilanz), wobei das Verfügbare seinerseits nochmals unterschieden wird in (2a) Können und (2b) Vollzug (vgl. IE 157–168). Eine Zentralstellung kommt innerhalb dieser Einteilung der Kategorie des Könnens (2a) zu: „Während die Kategorie des Unverfügbaren die fundierende ist, ist die des Könnens ... die eigentlich zentrale, von der auch die des Konspekts als die umfassendste primär abhängig ist ... Die Kategorie des Könnens markiert daher den Kernbereich des Gesamtgutes der Strebensethik“ (IE 161), Können gilt Krämer als Primärgut des erfüllten Lebens. Diese Zentralstellung der Kategorie des Könnens verbindet er mit seinem antiteleologischen Ansatz. Denn „in Umkehrung der teleologischen Ethiktradition“ (IE 163) kommt der Primat dabei „nicht den Letzt- und Endvollzügen, sondern der zweitletzten Aktualisierungsstufe disponiblen Könnens“ (ebd) zu; dies „entspricht generell dem postteleologischen Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit“ (ebd; vgl. auch 161 f.). Der Handlungsvollzug (2b) dient dabei nicht nur der Aktualisierung gegebenen Grundkönnens, sondern zugleich der Erzeugung neuen Könnens. Diese Erzeugung neuen Könnens nennt Krämer „Können zum Können“ und auch „Könnenwerdenkönnen“ (vgl. IE 167 und schon 158). Es ist nun die „Kombination eines gesicherten Grundkönnens mit der Erfahrung eines souveränen Könnenwerdenkönnens“ (IE 167), in der Krämer „die höchste Glücksform“ (ebd) vermutet.

1.4.2 *Priorität der Strebensethik gegenüber der Moralphilosophie.* Krämer hat in den ersten drei Kapiteln der Integrativen Ethik sowohl die Notwendigkeit (s)eines Neuansatzes herausgearbeitet als auch den ersten Schritt seines Programms verwirklicht, nämlich die Restitution der Strebensethik auf postteleologischer Grundlage. Der Leser ist nun gespannt darauf, wie sich die Kooperation dieser postteleologischen Strebensethik mit der Moralphilosophie konkret gestalten wird. Dies kommt indes erst in Kapitel 5 zur Sprache („Spezielle Ethik“, IE 261–322). Vorher bietet Krämer noch eine anthropologische Metatheorie der Ethik und Praktischen Philosophie, die er bereits angekündigt hatte (vgl. etwa IE 162). Das damit befaßte Kapitel IV („Ethische Anthropologie und praktische Subjektivität“, IE 213–260) läuft freilich auf eine Revision des ursprünglich von einer „Äquidignität von Wollen und Sollen“ (IE 98) ausgehenden Konzepts hinaus. Entscheidend für diese wichtige Veränderung ist *erstens* die Neuaufnahme der Kategorie der Hemmung in die anthropologische Metatheorie der Praktischen Philosophie: Das praktische Subjekt ist nach Krämer „für die Ethik primär nur als gehemmtes interessant“ (IE 232), ja es gilt: „*Die Präskriptive Ethik hat es zuletzt und überhaupt nur mit Hemmung und Enthemmung zu tun* ... Die Ethik geht entweder gegen ein Zuviel oder ein Zuwenig an Hemmung an“ (IE 243; Kursivdruck im Text, R. L.). Dabei fungiert „die Strebensethik überwiegend (als) Enthemmungsethik“ (IE 242), während „die Moralphilosophie umgekehrt überwiegend Hemmungsethik“ (ebd.) ist.

Nachdem Krämer herausgearbeitet hat, daß die beiden relativ autonomen Teilgebiete der Ethik – Strebensethik und Moralphilosophie – durch den so verstandenen Begriff der Hemmung verbunden sind, führt er als *zweiten* für die Veränderung seines Konzepts wichtigen Aspekt folgenden Gedanken ein: Der neuzeitlich-postteleologische Begriff der Würde *(dignitas)* grenzt den Menschen vom Tier „voluntaristisch durch seine Entscheidungs- und Schöpferfreiheit ab“ (IE 249). Er beruft sich dabei auf eine Tradition, die von der Renaissance bis ins 20. Jahrhundert reicht und als deren ‚Eckdaten‘ er Pico della Mirandolas „De hominis dignitate“ (1486) und H. Plessners Formel der ‚exzentrischen Positionalität‘ nennt. Dieser Gedanke führt nun nach Krämer auf „der

[11] *Krämer*, Replik 224.
[12] Ebd.

Ebene einer praxisorientierten, pragmatischen Anthropologie ... primär zu einem nichtrestriktiven Freiheitsbegriff im Sinn der modernen Willkürfreiheit ... In ihr ... liegt bereits die angestammte Dignität des Menschen" (IE 250). Verbindet man diese Identifizierung von Willkürfreiheit und Menschenwürde mit Krämers Verständnis der Moralphilosophie als einer Hemmungsethik, so ergibt sich, daß eine Äquidignität der beiden Ethiktypen in der Tat nicht (mehr) behauptet werden kann. Denn die Hemmungsleistung der Moralphilosophie beschränkt ja ständig die menschliche Willkürfreiheit; überspitzt gesagt: Die „mit inhibierenden und heteronomen Elementen durchsetzten Strukturen der Moral" (IE 253) stehen in gewisser Weise der Würde des Menschen entgegen. Im Vergleich mit der Moralphilosophie besteht deshalb „eine extensive und qualitative Asymmetrie und Pluridignität zugunsten der Strebensethik" (ebd.). Eine Höherbewertung der Moral gegenüber dem ‚guten Leben' kann deshalb nicht gefordert werden; es muß im Gegenteil „gerade moralisch auch die Höherbewertung des guten Lebens als legitim hingenommen und toleriert werden" (ebd.).

Krämer hat die in Kapitel IV der Integrativen Ethik getroffene Entscheidung später bekräftigt. 1994 hat er diesen Abschnitt gar ausdrücklich als das Zentralkapitel seines Buches bezeichnet[13], eine Feststellung, die verwundert. Denn folgt man seinen oben in 1.2. referierten konzeptionellen Erwägungen, so erscheinen vor allem die Kapitel III (Restitution der Strebensethik) und V (spezielle Ethik) als die wichtigsten Passagen[14]. Hier liegt offenbar eine systematische Inkonsistenz in Krämers Ansatz vor; darauf ist unten zurückzukommen (vgl. 2.3).

Kapitel IV der Integrativen Ethik impliziert so weitreichende Vorentscheidungen, daß der Leser auf die in Kapitel V vorgelegte „Exemplifizierung Spezieller Ethik" (IE 268) nicht mehr sonderlich neugierig ist. Zwar behauptet Krämer, seinem ursprünglichen Ansatz getreu, „erstmals *beide* Ethiktypen (zu) berücksichtigen und in ihrer Komplementarität oder Interferenz aufeinander (zu) beziehen" (ebd; Kursivdruck im Text, R. L.), doch hat er ersichtlich größeres Interesse an der Speziellen Strebensethik (vgl. IE 282–318), und auch etliche Aspekte der Themen, die Krämer selbst zunächst dem Kompetenzbereich der Moral zugeordnet hatte, werden als letztlich doch strebensethisch relevant erwiesen; als solche ‚Mischtypenfelder' gelten etwa Umwelt- und Friedensethik. Problematisch an Krämers Spezieller Ethik ist außerdem, daß eine ganze Fülle äußerst komplexer Problemfelder in geradezu atemberaubendem Tempo und der damit zwangsläufig verbundenen Oberflächlichkeit abgehandelt wird. Was etwa soll man anfangen mit dem Hinweis, daß eine wirksame Neuorientierung unseres Verhältnisses zur Umwelt durch eine Ökomoral vorbereitet sein muß, daß sie „nur durch die Solidarisierung der Weltbevölkerung insgesamt möglich" (IE 272) ist und „durch ein System von Rechtssanktionen ... abgesichert" (ebd) sein muß – bedarf es wirklich des von Krämer apostrophierten Paradigmenwechsels in der philosophischen Ethik, um derart allgemeine Feststellungen treffen zu können?

1.4.3 *Beratungsdimension der Ethik.* Durch den Entwurf einer postteleologischen Strebensethik zielt Krämer auf eine Wiedergewinnung der alltäglichen Lebensbewältigung als Thema der Ethik ab. Zum Programm der Integrativen Ethik gehört es dann aber auch, ganz konkret „praxisleitend zu sein" (IE 366); es geht um eine „Komplettierung der Ethiktheorie durch eine eigene Methodologie der Anwendung" (IE 367), deren Grundzüge Krämer im VI. Kapitel seines Buches darstellt (‚Anwendung und Beratung'; vgl. IE 323–365).

Die von Krämer konstatierte neuzeitliche Theoretisierung der Ethik erscheint ihm als deren „Verkürzung und Denaturierung" (IE 331). Er möchte demgegenüber philosophische Ethik jedenfalls auch als konkrete Lebenshilfe verstanden wissen, die sich im „professionell institutionalisierte(n) philosophische(n) *Beratungsgespräch* verwirklichen soll" (IE 332; Kursivdruck im Text, R. L.). Die damit befaßte ‚Philosophische Pra-

[13] Vgl. a. a. O. 214.

[14] Schon *von Wolzogen* hatte die in Kapitel III vollzogene ‚Grundlegung einer postteleologischen Strebensethik' als „das zentrale Kapitel" der Integrativen Ethik bezeichnet (*von Wolzogen* 38).

xis' vergleicht er mehrfach ausdrücklich mit der ärztlichen Praxis (vgl. vor allem IE 331.334) – „Hans Krämer konzipiert ... die Ethik nach dem Vorbild der Medizin als eine Ethik der Praxis, die gezielt in einer institutionellen Praxis angewandt werden kann." [15] Im Unterschied zum Normalfall der medizinischen Therapie handelt es sich im philosophischen Beratungsgespräch jedoch nicht um tätige Hilfestellung, sondern um „Hilfeleistung durch Kommunikation" (IE 344). Wichtig ist dabei die konsequente Abgrenzung ethischer Beratung von moralphilosophischer Normierung. Die philosophische Praxis hat das Ziel, den ‚Kategorischen Imperativ' der Strebensethik („Bevorzuge richtig!") befolgen zu helfen. Nicht die „strengen, alternativlosen Weisungen von moralischem oder anderweitig befehlendem Charakter" (ebd.) sind deshalb ihr Instrumentarium, sondern sie arbeitet mit „Ratschlägen, die zur Entscheidung anheimgestellt werden" (ebd.).

2 Kritische Würdigung

2.1 Krämers anregender und engagierter Entwurf läßt den Leser nicht indifferent, sondern fordert zur Auseinandersetzung auf. Eine vollständige Würdigung der zahlreichen behandelten Aspekte ist hier allerdings weder möglich noch intendiert. Die folgenden Anfragen beziehen sich lediglich auf die Gesichtspunkte, die mit dem von Krämer selbst eingeführten Stichwort „Paradigmenwechsel" zusammenhängen (vgl. IE 122f.). Inwiefern kann die „Integrative Ethik" als ein wirklicher Neuentwurf Praktischer Philosophie gelten, von dem wegweisende Impulse für weiteres ethisches Nachdenken ausgehen?

2.2 Ein Wort, dessen Verwendungshäufigkeit in der Integrativen Ethik fast inflationäre Züge aufweist, lautet „postteleologisch". Will sich die Ethik den ihr durch die postteleologische Neuzeit aufgegebenen Herausforderungen angemessen stellen, ist nach Krämer ein Paradigmenwechsel nötig, nämlich die Etablierung jenes neuen Ethiktyps, dessen Grundzüge oben angedeutet worden sind. Diese Nötigung ergibt sich daraus, daß weder die Sollensethik kantischer Prägung postteleologisch vermittelbar noch eine unmittelbare Rückkehr zur (teleologischem Denken verhafteten) älteren Strebensethik möglich ist. Die in 1.2.a) und b) erwähnten Argumente, die Krämer für die Insuffizienz der traditionellen Ethiktypen angeführt hatte, sind im folgenden kritisch zu hinterfragen.

a. (Die seit Kant dominante Sollensethik beruht auf theologischen Grundlagen, die in der Neuzeit ihre Plausibilität eingebüßt haben und kann deshalb keine Geltung mehr beanspruchen.)

aa. Krämer bezieht sich in seiner Argumentation ganz offensichtlich – wenn auch nicht explizit – auf die Arbeiten Hans Blumenbergs zur Genese des neuzeitlichen Denkens. In seinem erstmals 1966 erschienenen Buch „Die Legitimität der Neuzeit", das er unter Berücksichtigung der dagegen vorgebrachten philosophischen Kritik zwischen 1973 und 1976 überarbeitet und erweitert hat [16], geht es Blumenberg u. a. um die Herausarbeitung der Faktoren, die zur Artikulation des frühneuzeitlichen Selbstverständnisses geführt haben. Hierzu nimmt er die spätscholastische Theologie in den Blick, also jenen Nominalismus der via moderna, von dem Krämer ausdrücklich spricht (vgl. IE 58). Nach Blumenbergs Interpretation hat diese Theologie vor allem in Gestalt des ockhamschen Denkens einen theologischen Absolutismus ausgebildet, der die Orientierungsmöglichkeiten des Menschen radikal in Frage stellte. Um „der unbeschränkten Freiheit des Willkürgottes Raum zu geben" (IE 58), kam es im spätscholastischen Nominalismus zur theologischen Radikalisierung eines aristotelischen Gedankens, der im Christentum rezipiert worden war: „daß es Gott in jedem seiner Akte im Grund nur um sich selbst gehen dürfe" [17] und daß deshalb sein Handeln nur sekundär als auf den Men-

[15] *W. Stegmeier*, Ethik als Hemmung und Befreiung, in: *Endreß* 19–39, hier 23.

[16] Im folgenden ist zugrunde gelegt: *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt ^{2}1988.

[17] A. a. O. 199.

schen bezogen gedacht werden kann. Dies gilt für Schöpfung und Inkarnation gleichermaßen – „Nicht nur die Welt konnte nicht mehr zugunsten des Menschen geschaffen sein, sondern auch die Menschwerdung Gottes durfte nicht mehr im Menschen ihren ausschließlichen Bezug haben."[18] Auch die Soteriologie wird in den Zusammenhang der perfekten Theozentrik einbezogen: Erwählung oder Verwerfung der so oder so Prädestinierten können nur als sekundär auf den Menschen ausgerichtete Akte des göttlichen Willens interpretiert werden. Auch die zum Heil Bestimmten sind deshalb letztlich nichts als Instrumente für die Realisierung des göttlichen Selbstbezuges. An diesem Punkt hat die göttliche Transzendenz, von der her sich der mittelalterliche Mensch verstand und auf die hin er sich orientierte, ihre humane Relevanz und damit ihre „geschichtliche Effektivität"[19] eingebüßt. Dem theologischen Absolutismus, der einen rational verantworteten Gottesbezug von Welt und Mensch nicht mehr zu denken erlaubt, stellt sich die humane Selbstbehauptung entgegen, die Welt und Mensch unter Absehung jeden Gottesbezuges betrachtet; die postteleologische Neuzeit mit ihrer „Neuakzentuierung des Einzelnen, Singulären, des Pluralismus, der Kontingenz und Geschichte" (IE 58) erscheint als Folge dieser Entwicklung.

ab. Blumenbergs anregende These, die Krämers Forderung nach einem neuen Ethiktypus zugrunde legt, ist nicht unkritisiert geblieben. Jan P. Beckmann etwa hat mit guten Gründen bestritten, daß man von einem theologischen Absolutismus im Denken Ockhams sprechen kann[20], so daß sich zumindest die Frage stellen läßt, ob die Genese der Neuzeit durch Blumenberg wirklich definitiv und hinreichend beschrieben ist.

Doch auch wenn dies der Fall sein sollte, ist nicht sofort ausgemacht, daß alle dem teleologischen Denken verhaftete Ethik schon deshalb unzeitgemäß ist, weil die Genese der Moderne mit einer vehementen Absage an teleologische Erklärungsparadigmen verbunden war. Denn das pure Faktum der neuzeitlichen Deteleologiesierung im Sinne Krämers erzwingt keineswegs eine unbedingte Affirmation seitens der Ethik. Ob sich die Ethik unter postteleologischen Bedingungen grundsätzlich neu orientieren muß, ist in der Praktischen Philosophie selbst erst zu entscheiden. Die von Krämer mit Recht konstatierte Spannung zwischen Kants Ethik und dem „postteleologischen Umfeld der Neuzeit" (IE 59) muß deshalb nicht notwendig auf eine Kritik an Kant, sondern kann ebenso auf eine Kritik an der postteleologischen Neuzeit hinauslaufen. Es gibt Philosophen, die genau diese Konsequenz ziehen. Nach Robert Spaemann etwa ist die neuzeitliche Preisgabe der Teleologie wesentlich ursächlich für die Krisenerscheinungen der Moderne. Die praktisch-philosophische Bewältigung der gegenwärtigen Situation gebietet nach Spaemann deshalb gerade eine Kritik an der neuzeitlichen Deteleologisierung. Diese Kritik wird allerdings nicht unter Berufung auf Kant vorgetragen, sondern mündet vielmehr in die Forderung nach Wiederentdeckung der klassischen Teleologie[21]. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß auch Krämer die destruktiven Folgen der neuzeitlichen Deteleologisierung wahrnimmt: Im Kontext seiner oben kritisch erwähnten Hinweise zur Umweltproblematik fordert er sogar ausdrücklich eine „Überwindung des postteleologischen Infinitismus der Neuzeit" (IE 272), wobei er allerdings nicht vergißt hinzuzufügen, daß trotz allem eine Rückkehr zu „teleologischer Substantialität" (ebd.) unmöglich ist. Die angemahnte „Überwindung" soll nur eine „funktionell und pragmatisch diktierte" (ebd.) sein.

Es bleibt als Ergebnis: Die frühneuzeitliche Absage an die antik-mittelalterliche Te-

[18] A.a.O. 197.

[19] A.a.O. 171.

[20] Vgl. *J. P. Beckmann,* Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach ‚rationalen Komponenten' im Denken des späten Mittelalters, in: *J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland* (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, 275–293.

[21] Vgl. z. B. *R. Spaemann,* Naturteleologie und Handlung, in: ZPhF 32 (1978) 481–493 sowie *R. Spaemann/R. Löw,* Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981 (^{3}1991) bes. 239–299 und schließlich *R. Spaemann,* Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.

leologie mag die Welt- und Lebenswirklichkeit der Moderne tief und vielleicht irreversibel prägen, die Notwendigkeit einer Affirmation dieses Prozesses seitens der Praktischen Philosophie ergibt sich daraus nicht. Dies aber heißt zugleich, daß die Geltung der von Kant geprägten Ethik-Tradition – wie auch immer man zu ihr steht – jedenfalls nicht von einer Theorie zur Genese der Moderne abhängig gemacht werden kann.

b. (Der Finalisierungszwang, der aus dem neuzeitlichen Ziel- und Wertpluralismus resultiert, erfordert die Verabschiedung der Vorstellung von eudämonischen Lebensziel als einem starren, inflexiblen Optimum und Perfektissimum).

ba. Zu den wichtigeren Vorarbeiten der Integrativen Ethik gehört ein aus dem Jahre 1988 stammender Beitrag Krämers zu „Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik“ [22]. Krämer formuliert hier als seine Bilanz, „das Grundmodell der aristotelischen Ethik (sei) für eine Strebensethik auch heute noch fundamental und durch kein anderes ersetzbar.“ [23] Diese im Grundsatz beachtlich positive Beurteilung steht in einer gewissen Spannung zu der konsequenten Absage an alle dem teleologischen Denken verhafteten Ethikkonzeptionen, die den Entwurf von 1992 durchzieht – die „Integrative Ethik“ nämlich lehnt eine Orientierung an Aristoteles ausdrücklich ab: Wir können „nicht einfach zu Platon, Aristoteles, Thomas, Epikur oder den Stoikern und ihren modernen Nachfolgern zurückkehren“ (IE 127). Sieht man freilich genauer hin, so zeigt sich, daß Krämer bereits 1988 jene Kritikpunkte an der aristotelischen Ethik herausgearbeitet hat, die in der Integrativen Ethik wiederbegegnen: Aristoteles hat den Hiat zwischen Wollen und Sollen „nicht ausdiskutiert, sondern nach Möglichkeit verschleiert“ [24]; sein Eudämoniebegriff ist „starr und unflexibel“ [25] und damit angesichts des postteleologischen Pluralismus der Lebensziele und Güterhierarchien unbrauchbar geworden; gegenüber der aristotelischen Festlegung der Eudämonie „auf die Aktualisierung und Ingebrauchnahme von Möglichkeiten“ [26] ist darauf zu bestehen, „daß Können und Könnensbewußtsein ebensosehr zum guten, gelungenen Leben gehören, wie Anwendung und Gebrauch solchen Könnens“ [27]. Daß dieselben Kritikpunkte 1988 zu einer anderen Gesamteinschätzung des aristotelischen Ansatzes geführt haben als 1992, mag damit zusammenhängen, daß Krämer zunächst vor allem die Frontstellung gegenüber der Sollensethik betont hat, wodurch die aristotelische Glücksethik zum natürlichen Verbündeten wird. Die „Integrative Ethik“ akzentuiert demgegenüber die Abwendung von teleologischen Prämissen jedweder Art, so daß nun auch die antike Tradition als obsolet erscheint.

bb. Krämer bezieht sich in seinem erwähnten Aufsatz von 1988 mehrfach auf verschiedene Zusammenhänge der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Auffälligerweise kommt er dabei nirgends auf deren erstes Buch zu sprechen. Dies ist insofern bemerkenswert, als Aristoteles gerade hier seinen *eudaimonía*-Begriff einführt und erläutert. Die von Krämer vollzogene Kritik am aristotelischen Eudämoniebegriff verzichtet also auf eine Auseinandersetzung mit dem für dieses Thema maßgeblichen Textzusammenhang. Eine solche Auseinandersetzung wird auch in der Integrativen Ethik nicht nachgeholt, die, was Aristoteles betrifft, lediglich auf die Arbeit von 1988 rekurriert. Im folgenden soll nun versucht werden, gerade unter Anlehnung an Nikomachische Ethik I gegen Krämer die prinzipielle Uneinholbarkeit des aristotelischen Glücksbegriffs zu zeigen. Der *eudaimonía*-Begriff des Aristoteles, so lautet die nun zu begründende These, büßt seine Plausibilität weder durch Epochen- noch durch Paradigmenwechsel ein und behält deshalb auch unter postteleologischen Bedingungen seine Geltung.

Bereits in Nikomachische Ethik I 1 hatte Aristoteles von einem Gut gesprochen, das

---

[22] *H. Krämer*, Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik, in: Prima Philosophia 1 (1988) 284–300; erwähnt in IE 168.

[23] A. a. O. 299.

[24] A. a. O. 286. Vgl. IE 10.127; siehe 1.3.

[25] A. a. O. 287. Vgl. IE: 128 f.; siehe 1.2.b.

[26] A. a. O. 290.

[27] Ebd. Es fällt nicht schwer, diesen Gedanken als Ausgangspunkt von *Krämers* 1992 formulierter Auffassung zu erkennen, wonach Können als Primärgut des erfüllten Lebens gilt (vgl. IE 157 ff.; siehe 1.4.1).

ausschließlich um seiner selbst willen erstrebt wird und auf das alle sonst von uns verfolgten Einzelziele bezogen sind. Als dieses höchste Gut, so heißt es dann in Kapitel 2, gilt gemeinhin das Glück (die *eudaimonía*). Worin dies aber im einzelnen besteht, darüber herrscht keine Einigkeit. Aristoteles referiert und prüft nun in den Kapiteln 2–4 die seiner Ansicht nach wichtigsten Auffassungen dazu, wobei die Kritik an der Lehre Platos, nach der das höchste Gut in einer transzendenten Idee besteht, am ausführlichsten ausfällt. In Kapitel 5 beginnt Aristoteles seine eigene Bestimmung der *eudaimonía*[28]. Dabei teilt er alle Güter, die der Mensch handelnd erstreben kann, in drei Gruppen ein:

(1) Güter, die wir nur um weiterer Ziele willen wählen – dazu gehört alles, was in irgendeiner Weise werkzeuglichen Charakter hat[29];

(2) Güter, die wir sowohl um ihrer selbst willen als auch um eines anderen – des Glükkes – willen erstreben – dazu gehören nach Aristoteles Lust, Ehre, Einsicht und Tugend[30];

(3) Das einzige Gut, das wir nur um seiner selbst und nie um eines anderen willen erstreben und das deshalb als schlechthin vollkommen gilt. Dies, so Aristoteles, ist die *eudaimonía*[31].

Folgendes ist hier von Bedeutung: Während die Güter der beiden ersten Gruppen inhaltlich bestimmt und durch Beispiele konkretisierbar sind (Geld, Flöten/Lust, Einsicht), hat die *eudaimonía* lediglich formalen Charakter. Nur deshalb kann sie im Vollsinn Letztziel sein. Jede inhaltliche Festlegung, jede Identifizierung des Glücks mit einem bestimmten beglückenden Gut würde nämlich einen Vergleich mit anderen Gütern ermöglichen, die auch als beglückend gelten können. Damit ist die Frage gestellt, warum man sich gerade für dieses bestimmte Glücksgut und nicht für ein anderes entschieden hat. Die Antwort wird in aller Regel lauten: Ich wähle dieses Gut, weil es mich glücklich macht, ich wähle es um meines Glückes willen. Damit erfüllt es aber nicht mehr das für die *eudaimonía* entscheidende Kriterium, niemals um eines anderen, sondern immer nur um seiner selbst willen angestrebt zu werden, und die Identifizierung der *eudaimonía* mit einem bestimmten Glücksgut hat sich als widersprüchlich erwiesen. Die Pointe des aristotelischen Glücksbegriffs liegt also im Verzicht auf jede inhaltliche Näherbestimmung. Glück ist nach Aristoteles nicht selbst ein Einzelgut, sondern das Worumwillen für die Wahl aller Einzelgüter, der Maßstab für diese Wahl, der seinerseits nicht noch einmal an etwas anderem gemessen werden kann. *Eudaimonía* fungiert als streng formales Regulativ menschlichen Handelns, als „Begriff kriteriologisch begründender Reflexion“[32]. Sie ist deshalb einerseits etwas, was jeder zwingend wollen muß, das, „was niemand umhin kann zu wollen“[33]. Und sie ist andererseits erstrebenswerter

---

[28] Vgl. zum folgenden *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 5 (1097a 15-b21). Die deutsche Übersetzung folgt *F. Dirlmeier. Aristoteles*, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von *F. Dirlmeier*, Berlin ^{9}1991 (^{1}1956; *Aristoteles* – Werke in deutscher Übersetzung 6). *Dirlmeier* weist (a. a. O. 276) auf den platonischen Hintergrund des aristotelischen *eudaimonía*-Begriffs hin.

[29] Es gibt offenkundig mehrere Ziele. Manche wählen wir um weiterer Ziele willen, z. B. Geld, Flöten, überhaupt Werkzeuge“ (*Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 5, 1097a25–27).

[30] Die Ehre … und die Lust und die Einsicht und jegliche Tüchtigkeit wählen wir einmal um ihrer selbst willen – denn auch ohne weiteren Vorteil würden wir jeden dieser Werte für uns erwählen – sodann aber auch um des Glückes willen, indem wir annehmen, daß sie uns zum Glück führen“ (a. a. O. 1097b2–5).

[31] „Als vollkommen schlechthin bezeichnen wir das, was stets rein für sich gewählt wird und niemals zu einem anderen Zweck. Als solches Gut aber gilt im hervorragenden Sinne das Glück. Denn das Glück erwählen wir stets um seiner selbst willen und niemals zu einem darüber hinausliegenden Zweck“ (a. a. O. 1097a33–b1). „Das Glück aber wählt kein Mensch um jener Werte (die in Kategorie [2] genannt sind, R. L.) – und überhaupt um keines weiteren Zweckes willen“ (a. a. O. 1097b5 f.).

[32] *K. Jacobi*, Aristoteles' Einführung des Begriffs *eudaimonía* im I. Buch der Nikomachischen Ethik. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: PhJ 86 (1978) 300–325, hier 320; vgl. a. a. O. 315: „An die systematische Stelle, welche bei Platon die Idee des Guten hatte, tritt, in Übereinstimmung mit der Auffassung der meisten, die Eudaimonía“.

[33] *R. Spaemann*, Die Zweideutigkeit des Glücks, in: Zweckmäßigkeit und menschliches Glück, hg. von *R. Spaemann, W. Welsch, W. Ch. Zimmerli*, Bamberg 1994 (Bamberger Hegelwochen

als alle Einzelgüter, sofern sie in eine ganz andere Kategorie gehört. – Glück ist „nicht als Summand in einer Reihe mit anderen Gütern denkbar“ [34]. „Man kann nicht sagen ‚Ich wünsche mir dies und jenes und dazu noch Glück‘ oder ‚Ich wäre zufrieden mit Glück, wünsche mir darüber hinaus aber noch dies und jenes.‘“ [35]

Es ist deutlich geworden, daß der hier unter Rekurs auf Nikomachische Ethik I 5 rekonstruierte Eudämoniebegriff des Aristoteles aufgrund seines nur formalen Charakters gerade nicht „starr und unflexibel“ [36] ist. Als das letzte Worumwillen all unseres Ausseins-Auf, als Chiffre für die Einheit unseres Wollens besitzt die *eudaimonía* im Gegenteil eine unüberbietbare Flexibilität. Man könnte sie geradezu als „als qualifiziertes Weltverhältnis“ (IE 157) bestimmen. Sie ist deshalb zunächst offen für inhaltliche Präzisierungen vielfältigster Art, vom Vollzug der vita contemplativa (vgl. Nikomachische Ethik X) bis zur „Kombination eines gesicherten Grundkönnens mit der Erfahrung eines souveränen Könnenwerdenkönnens“ (IE 167). Krämers Kritik trifft von daher nicht den zweifellos auch postteleologisch unüberholten Eudämoniebegriff des Aristoteles. Sie trifft lediglich dessen geschichtlich-kontingente inhaltliche Bestimmungen [37]. Auf dieser Ebene ist es freilich in gewisser Weise berechtigt, sowohl hinsichtlich der antiken als auch hinsichtlich der an Aristoteles orientierten mittelalterlichen Strebensethik (z. B. Thomas von Aquin) von einer „monolithischen Geschlossenheit ihrer Zielvorstellung“ [38] zu sprechen, wobei allerdings Differenzierungen nötig sind. Aristoteles hatte nämlich noch zwei Möglichkeiten der Realisierung von *eudaimonía* beschrieben: Die vita activa des Polisbürgers und die vita contemplativa des Philosophen. Die beiden Lebensformen werden zwar nicht als gleichberechtigte Alternativen dargestellt; eine Überordnung der theoretischen über die praktische Lebensform ist unübersehbar. Aber die vita activa ist mehr als nur defiziente vita contemplativa, sie hat ihren Wert in sich selbst und nicht aufgrund einer inneren Abhängigkeit vom Vollzug der Theorie [39]. In der christlichen Tradition wird darüber hinaus einerseits das vollendete Glück – die beatitudo – ins Jenseits verlegt: Das Glücksverlangen des Menschen ist erst in der von Jesus verheißenen eschatologischen Gottesschau voll erfüllt [40]. Diese eschatologische visio Dei aber gilt als Tätigkeit des spekulativen Intellekts [41], und deshalb wird andererseits auch für dieses Le-

---

1993) 15–34, hier 16; vgl. auch die dem Zitierten folgenden Ausführungen: „Und es (das Glück, R. L.) ist der Maßstab dafür, ob wir das, was wir im übrigen wollen, wirklich wollen oder nur aus Unkenntnis der Tatsache, daß es mit dem, was wir im Grunde wollen, unvereinbar ist. Manchmal ist es ja so: wir wollen etwas unbedingt, und dann haben wir es, und dann sehen wir: das war es eigentlich gar nicht. Und wenn man dann zurückfragen würde: ‚Was heißt denn, das war es nicht? Das ist es doch, was du wolltest.‘ Dann sagt man: ‚Nein, ich hatte mir irgendwie etwas anderes davon versprochen‘. Ja, was denn? Die letzte Antwort scheint zu lauten: ‚Glücklich zu sein‘“ (ebd.).

[34] *Jacobi* 318. Damit wird die Intention des *Aristoteles* präzise zum Ausdruck gebracht, der gesagt hatte, Glück sei „erstrebenswerter … als alle anderen Güter zusammen, also nicht auf eine Linie mit den anderen gereiht“ (*éti dè pánton hairetotáten mè synarithmouménen; Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 5, 1097b16 f.).

[35] *Jacobi* 318.

[36] *Krämer*, Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik, 287.

[37] Die beiden Aspekte, der Eudämoniebegriff im Sinne eines formalen Handlungsregulativs und die inhaltliche Konkretisierung, sind demnach sorgfältig zu unterscheiden: Ein formaler Glücksbegriff erfordert zwar eine inhaltliche Füllung, ist aber nicht auf einen bestimmten Inhalt festgelegt. Mit seiner inhaltlichen Bestimmung „*verläßt*“ *Aristoteles* also nicht „die prinzipielle Reflexionsebene fundamentalethischer Betrachtung“, sondern er *ergänzt* sie lediglich (Zitate: a. a. O. 288; Hervorhebung von mir, R. L.).

[38] A. a. O. 287.

[39] Vgl. zum Verhältnis beider Lebensformen *H. Flashar*, Aristoteles, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie, begründet von *Friedrich Überweg*, völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 3 (Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos), hg. von *H. Flashar*, Basel–Stuttgart 1983, 175–457, bes. 341–343.

[40] Als biblischer Beleg für diese Lehre diente Mt 5,8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

[41] Vgl. z. B. *Th. von Aquin*, Summa Theologiae I^{a}-II^{ae} 3,5.

ben die Überordnung der vita contemplativa nachdrücklich betont[42], weil sie schon eine wenigstens entfernte Ähnlichkeit zur beatitudo perfecta aufweist: „Denn die Betrachtung der Wahrheit beginnt in diesem Leben, wird aber im zukünftigen vollendet: das tätige und gesellschaftliche Leben aber überschreitet die Grenzen dieses Lebens nicht."[43]

Man wird Krämer also darin zustimmen können, daß in der Moderne eine Revision der von der älteren Strebensethik postulierten Glücksgüter und der dabei vorausgesetzten Güterhierarchie erforderlich ist. Dies mag insbesondere für die theologische Ethik des Mittelalters gelten. Eine solche Revision ist allerdings durchaus auf der Basis des aristotelischen Eudämoniebegriffs möglich, wie er hier andeutend rekonstruiert wurde. Dabei ist es freilich wichtig, eine Vermischung oder gar Identifizierung des Glücks als solchem mit bestimmten Glücksgütern zu vermeiden.

2.3 Krämer begründet die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Praktischen Philosophie auch mit der „Irreduzibilität der dualen Struktur der Ethik" (IE 122). Nachdem, so seine These, die ältere Strebensethik die Moral als einen Aspekt des gelungenen Lebens zu erweisen suchte und so die Differenz zwischen Wollen und Sollen einebnete und verschleierte, hat die Ethik seit Kant die Priorität des Sollens hervorgeboben und das Glück des Einzelnen dem moralischen Gesetz untergeordnet, dessen Befolgung dann freilich auch ‚Glückswürdigkeit' verspricht. Gegenüber der auch in zeitgenössischen Konzeptionen noch vertretenen Auffassung einer Koinzidenz von Glück und Moral betont er: Weder läßt sich das moralische Sollen mittel- oder gar unmittelbar auf das Eigenwollen zurückführen, noch kann sich die Orientierung an einer Sollensforderung mit dem Selbstinteresse des Einzelnen decken.

Hier hat Krämer ganz zweifellos etwas sehr Wichtiges gesehen: Eine beim Eigenwollen des Menschen ansetzende Strebensethik, die die Belange der alltäglichen Lebensbewältigung zurückgewinnen und dabei der Pluralität der Zielvorstellungen und Lebensentwürfe in der postteleologischen Moderne umfassend gerecht werden will, wird sich schwerlich bruchlos mit einem Sollensuniversalismus kantischer Prägung verbinden lassen. Krämer kann nachvollziehbar zeigen, daß eine Harmonisierung von Sollen und Wollen aporetisch bleiben muß. Seiner Empfehlung, „anstelle schiefer Inklusions- und Suppressionsverhältnisse sowie mehr oder weniger problematischer und einseitiger Synthesen die unhintergehbare Doppelheit von sollens- und strebensethischer Betrachtungsweise als allein praktikabel zugrunde" zu legen (IE 122), kommt von daher große Bedeutung zu.

Problematisch erscheint allerdings, daß die von Krämer mit Recht betonte Dissonanz von Wollen und Sollen als eine in jeder Hinsicht unauflösbare Entgegensetzung verstanden wird: Die geforderte „Doppelheit von sollens- und strebensethischer Betrachtungsweise" (ebd.) führt ihn zu einer streng extenalistischen Moralauffassung. Während all das, was der Mensch von sich selbst aus bejaht, Gegenstand der Strebensethik ist, hat es die Moralphilosophie nach Krämer nur und genau mit dem zu tun, was der Mensch von sich selbst aus gerade nicht will, was ihm aber von außen her abverlangt wird – „Moralisches Verhalten ist definiert durch Leistungen, die vom Eigeninteresse nicht abgedeckt werden" (IE 42). „Moral ist daher wesentlich sozionom und für den Geforderten heteronom und in diesem Sinne als externalistisch verfaßt zu betrachten" (IE 43).

Eine solche Moralauffassung führt allerdings dazu, daß eine Integration moralischen Handelns in ein glückliches Leben von vornherein ausgeschlossen bleibt. Dies hat zur Folge, daß auf moralischem Handeln basierende Glückserfahrungen nicht erklärt werden können und, wo sie dennoch begegnen, wegerklärt werden müssen: Die Überschneidungen von Wollen und Sollen interpretiert Krämer als strebensethische Positivierung moralischer Forderungen (vgl. IE 45). In das Eigenwollen integrierte Moralforderungen sind danach keine Moralforderungen mehr. Sie haben deshalb auch aufgehört, Gegenstand der Moralphilosophie zu sein und gehören nun in den Bereich der Strebensethik. 1994 hat er diese verschiedentlich kritisierte Auffassung wiederholt und

[42] Dies geschieht sowohl unter Berufung auf *Aristoteles* als auch mit dem Hinweis auf Lk 10,42 (*Maria enim optimam partem elegit);* vgl. z. B. *Th. von Aquin,* Summa Theologiae II^{a}-II^{ae} 182,1.

[43] *Th. von Aquin*, Summa contra Gentiles III 63.

bekräftigt[44]. Dabei wird zugleich deutlich, daß er die strikte Entgegensetzung von Wollen und Sollen als Konsequenz seiner Ablehnung einheitsethischer Konzepte versteht: Auch die sich durch die Internalisierung moralischer Forderungen ergebenden „Übergänge und Grauzonen" zwischen Wollen und Sollen können nach Krämer „als Ausnahmefälle keine generelle Einheitsethik begründen"[45].

Hier drängt sich die Frage auf, ob es nicht möglich ist, eine Integration von Moral in die strebensethische Perspektive zuzugestehen, ohne sich damit in eine generelle Einheitsethik zu verstricken. In einem interessanten Entwurf hat Martin Seel genau diese Frage aufgeworfen – und in gewisser Hinsicht bejaht[46]. Einerseits geht er von dem Befund aus, daß die ‚Ehe' zwischen Wollen und Sollen, zwischen Glück und Moral, gescheitert ist. Dies trifft sich mit Krämers Kritik an allen einheitsethischen Konzepten. Anders jedoch als bei Krämers Entgegensetzung von Wollen und Sollen läuft die von Seel festgestellte Scheidung der Ehe zwischen Glück und Moral nicht auf ein permanentes und definitiv unüberbrückbares Gegeneinander hinaus, vielmehr macht erst die Scheidung ein unverkrampftes Verhältnis der ungleichen Partner möglich: „Glück und Moral, dieses seltsame Paar, können nur miteinander auskommen, solange sie in Scheidung voneinander leben."[47] Nach Seels hier nicht eingehend zu behandelndem Ansatz ist ein bestimmtes Maß an Moralität unverzichtbar für ein glückliches Leben; anders als bei Krämer (und wohl näher an der Lebenswirklichkeit) werden damit Übergänge und Grauzonen zwischen Wollen und Sollen nicht als Ausnahmen, sondern als Regelfälle bestimmt. Jedoch vermeidet Seel dabei den von Krämer befürchteten Rückfall in die Einheitsethik; es gibt keine Neuauflage der gescheiterten Ehe zwischen Glück und Moral. Denn das vom Glücksstreben her geforderte Moralitätsmaß ist keinesfalls schon identisch mit dem ohne Rücksicht auf das Glück formulierbaren Maximum an Moralität[48].

Krämers konsequente Entgegensetzung von Glück und Moral impliziert i.ü. einen Begriff von Moralphilosophie, der lediglich als philosophiegeschichtliches Konstrukt gelten kann. Denn eine ‚Moralphilosophie', die nur und genau das als ethisch verbindlich erklärt, was dem Eigenwollen des Menschen entgegensteht, hat es historisch nie gegeben. Zwar hatte Kant in der Tat hervorgehoben, daß unser Eigenwollen kein Maßstab für moralisches Handeln sein kann. Doch hat er andererseits gerade nicht das vom Glücksstreben abstrahierte moralische Handeln, sondern die Koinzidenz von Tugend und Glückseligkeit als das vollendete Gut (consummatum) aufgefaßt. Die mit der Tugend verbundene Glückseligkeit gilt ihm dabei als etwas, „was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt"[49]. Hans-Georg Gadamer hat auf diese Einseitigkeit in Krämers Kant-Kritik hingewiesen: „Kant hat an Rousseau gelernt, daß wir nicht berechtigt sind, Moral auf utilitaristisch-eudämonistische Kalkulationen zu gründen ... Was Krämer ‚pseudotheologische Absolutsetzung des Sittengesetzes' nennt, muß als Abgrenzung von der hypothetischen Qualität aller Klugheitsregeln positiv verstanden werden"[50].

---

[44] Moralität, so wird etwa argumentiert, könne als glückhaft empfunden werden ... Indessen gehören solche Fälle der *Positivierung* der Moral zur *Strebensethik*, nicht zur Moralphilosophie" (*Krämer*, Replik 213, Kursivdruck im Text, R. L.).

[45] Zitate a. a. O. 214.

[46] Vgl. *M. Seel*, Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt/M. 1995.

[47] A. a. O. 48.

[48] Vgl. a. a. O. 191 ff.

[49] *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Textausgabe V 111, 3–5. Im Hinblick auf diese und weitere Stellen in *Kants* Schriften hat *R. Ludwig*, Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1992 (EHS: Reihe 20 [Philosophie] 363; zugl. Diss, Augsburg 1991) mit Recht „zwei Bedeutungselemente des einen Glückseligkeitsbegriffs" konstatiert (285). ‚Glückseligkeit' bezeichnet danach bei *Kant* sowohl „einen hedonistischen Standpunkt" (ebd.) als auch „ein wesentliches Element des summum bonum" (a. a. O. 286).

[50] *H.-G. Gadamer*, Gibt es auf Erden ein Maß? (Fortsetzung), in: PhR 32 (1985) 1–26, zu *Krämer* 14–18, hier 17. *Gadamer* bezieht sich mit seiner Kritik auf zwei Schriften von *Krämer*, die zu

Da Krämer die Kategorizität des Moralischen ausschließlich negativ versteht, nämlich als gegen das menschliche Eigeninteresse gerichtet, ist die von ihm postulierte Priorität der Strebensethik gegenüber der Moralphilosophie nur konsequent. Denn die beabsichtigte Restitution der Wollensethik ist vor dem Hintergrund eines unauflösbaren Gegensatzes von Glück und Moral nicht mit, sondern nur gegen die Moralphilosophie möglich. Weil sich dies so verhält, folgt auf das so anregende Kapitel III der Integrativen Ethik das enttäuschende Kapitel IV. Wie bereits angedeutet (1.4.2) handelt es sich hier offenkundig um eine systematische Inkonsistenz in Krämers Ansatz. Denn die von ihm geforderte „Höherbewertung des guten Lebens" (IE 253) gegenüber der Moral ist nicht mehr vereinbar mit seinem ursprünglichen Ansatz einer bizentrisch angelegten Ethik, in der sich beide Teildisziplinen in relativer Autonomie und Eigenständigkeit erhalten (vgl. IE 122)[51]. Überdies wird durch Krämers Moralauffassung seine eingehende Kritik an einheitsethischen Konzepten konterkariert. Denn die Behauptung der ethischen Priorität des menschlichen Eigenwollens gegenüber den „mit inhibierenden und heteronomen Elementen durchsetzen Strukturen der Moral" (IE 253) läuft letztlich auch wieder auf eine (in diesem Fall vom Wollen dominierte) Einheitsethik zu, die zu vermeiden er doch angetreten war.

3 Zusammenfassung

Die Frage, ob bzw. inwiefern Krämers „Integrative Ethik" als ein epochaler Neuansatz im praktisch-philosophischen Nachdenken zu gelten hat, kann hier natürlich nicht wirklich und definitiv entschieden werden, sondern ihre Beantwortung muß in der Tat dem „dem rückschauenden Urteil der Zukunft" (IE 123) überlassen bleiben. Doch kann man m. E. schon jetzt begründet mutmaßen, daß es vor allem zwei Punkte sind, die weiteres Nachdenken anregen werden:

1. Krämer kann zeigen, daß die Praktische Philosophie in der – von ihm als ‚posttheleologisch' diagnostizierten – Gegenwart mit Fragen konfrontiert ist, mit deren Bewältigung sich die traditionellen Ethikkonzepte schwertun: Die Differenziertheit des Ziel- und Wertespektrums macht die Orientierung an einer allgemeinverbindlichen Werteskala unmöglich. Will die Ethik in dieser Situation ihre Orientierungskompetenz behaupten bzw. wiedererlangen, so muß sie darauf bedacht sein, nicht an der Realität des neuzeitlichen Wertepluralismus vorbeizureden. Zugleich muß sie aber auch ihre Selbstauflösung in ‚postmoderne' Beliebigkeit verhindern. Vor allem in Kapitel III der Integrativen Ethik deutet Krämer an, wie eine solche Gratwanderung aussehen könnte. Freilich bleibt die Frage, ob Krämers Antwortversuch eine Distanzierung von der antiken (und mittelalterlichen) Tradition erzwingt. Dagegen sollte in 2.2b gezeigt werden, daß sich sein Ansatz durchaus in positiver Anknüpfung an die aristotelische Ethik beschreiben läßt.
2. Die Wertepluralität der Moderne problematisiert einen Universalismus des Sollens. Moralität und Glücksstreben sind deshalb nicht mehr aufeinander reduzier- oder bruchlos miteinander harmonisierbar. Krämer beschreibt die Ethik deshalb zu Recht als eine Ellipse mit zwei Brennpunkten. Doch gelingt es ihm nicht, die Kooperation beider Ethiktypen nachvollziehbar zu verdeutlichen. Durch seine schroffe Entgegensetzung von Wollen und Sollen wird es unmöglich, die – zweifellos jedermann bekannten – Glückserfahrungen aus Moralität adäquat zu erklären. I.ü. bleibt offen, wie sich das ursprüngliche Konzept einer bizentrisch angelegten Ethik zum Vorrang der Strebensethik verhält, den Krämer im Namen eines „nichtrestriktiven Freiheitsbegriff(s) im Sinn der modernen Willkürfreiheit" (IE 250) postuliert.

---

den Vorarbeiten der *Integrativen Ethik* gehören (Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik, Amsterdam 1983; Antike und moderne Ethik?).

[51] Auf diesen Punkt ist schon früh von mehreren Kritikern hingewiesen worden: *J. Werner,* Formen geglückten Daseins zwischen Sollen, Wollen und Können: Hans Krämers Ethik sucht Lebenskunst in unübersichtlicher Welt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 13.10.1992, 39; *U. J. Wenzel,* Integrative Ethik? Zu Hans Krämers gleichnamigem Buch, in: Süddeutsche Zeitung 06.11.1992, 17. Beide Rezensenten bemängeln die rein heteronome Moralauffassung der Integrativen Ethik und die damit zusammenhängende Asymmetrie zugunsten der Strebensethik.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Wolf, Ursula, *Die Suche nach dem guten Leben.* Platons Frühdialoge (Rowohlts Enzyklopädie; rororo 570). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996. 188 S.

Die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines sinnvollen und geglückten Lebens ist eine Frage, die in der heutigen philosophischen Diskussion – wenn überhaupt – dann eher am Rande diskutiert wird. Das war in der Philosophiegeschichte nicht immer so: Vor allem in der Antike, von Sokrates bis in die Kaiserzeit hinein, ist die Frage nach dem guten Leben eine zentrale Frage der Philosophie überhaupt. Das Ziel von Ursula Wolfs (= W) Studie ist es, aus den verschiedenen frühen Schriften Platons (angefangen von der *Apologie* bis zum *Menon)* Argumente für die Frage nach dem guten Leben herauszuarbeiten, um damit ein besseres Verständnis der Fragestellung und möglichen Antworten für die heutige philosophische Diskussion zu bekommen. W. vertritt dabei, daß man philosophisch lediglich die Struktur der Frage nach dem Sinn und dem guten Leben verdeutlichen kann. So kann man beispielsweise sinnvoll untersuchen, wie man in einem Satz der Form: „Wie soll man sinnvoll leben?" das ‚soll' verstehen kann. Nicht möglich ist es aber, inhaltliche Antworten auf die Frage nach einer geglückten Existenz zu geben. Hier fühlt sich W. in einer Tradition mit Platon; er habe seine Philosophie in Dialogen verfaßt, um damit die Unbestimmtheit des Guten auszudrücken. Wir könnten „das Gute im allgemeinen nicht wissen, sondern uns ihm nur dialogisch annähern" (29). Die Frage nach dem inhaltlichen guten Leben verweist auf eine Lebensform: dem andauernden Vollzug des *elechnos.* Ein Ziel von W.s Studie ist es, diese These anhand einer Interpretation einschlägiger Frühdialoge Platons zu begründen.

Nach einer knappen Einleitung in die geschichtlichen und philosophischen Bedingungen Sokratischen und Platonischen Philosophierens, interpretiert W. vor allem die *Apologie* (Kapitel II), *Ion* und *Hippias minor* (in III), *Euthydemos* und *Hippias maior* (IV), *Charmides* (V), *Lysis* (VI) und *Gorgias* (VII). Dabei geht W. an die Dialoge mit drei Leitfragen heran: Sie fragt, (1) wie man methodisch ethisches Wissen erreichen kann, (2) ob und wie das Gute als Ziel bestimmt werden kann, durch dessen Erreichen wir in die Lage versetzt werden, ein gutes Leben zu führen, und (3) was uns motivieren kann, die gefundene Methode stetig im Leben anzuwenden. – In ihrer *Apologie*interpretation kontrastiert W. zwei verschiedene Begriffe praktischen Wissens miteinander, die sie *techne*-Wissen und ethisches Wissen nennt. Das *techne*-Wissen, ein nach W. zu Platons Zeit bereits ausgearbeitetes und bekanntes Modell praktischen Wissens, sei bestimmt durch eine Aufgabe, einen Zweck oder ein Ziel *(ergon),* das durch Sachverstand und geeignete Mittel mehr oder weniger gut, d. h. mit mehr oder weniger *arete* erreicht werden kann. Das ethische Wissen ist das Wissen vom gemeinsamen und individuellen guten Leben. Es unterscheidet sich vom *techne*-Wissen, weil das Ziel und die Aufgabe *(ergon)* des Menschen und damit auch das für ihn spezifische Gutsein des Menschen *(arete)* nicht angegeben werden kann. Die Kriterien eines *techne*-Wissens erarbeitet W. anhand einer Interpretation vom *Ion,* den Zusammenhang und Unterschied zwischen dem *techne*-Wissen und dem ethischen Wissen vertieft sie in ihrer Interpretation von *Hippias Minor.* Die Beschreibung des Elenchos im *Hippias Maior* bildet den Abschluß ihrer Untersuchung zur ersten Leitfrage. In diesem Dialog werde deutlich, daß die *techne* auf ein Wissen darum angewiesen sei, welche Ziele wir eigentlich verfolgen sollen. Den Problemen, die mit der Bestimmung dieser Ziele und damit auch eines letztes Zieles verbunden sind, geht W. in ihrer Interpretation vom *Euthydemos* und *Hippias Maior* nach. Der *Euthydemos* stelle den Leser vor die Frage, ob das ethische Wissen, das uneingeschränkt gut ist, Voraussetzung für das glückliche Leben oder das glückliche Leben selber sei. Der *Hippias Maior* zeige die prinzipielle Unmöglichkeit einer allgemeinen Bestimmung des Guten (bzw. des *kalon),* die nur die weitere Erforschung der Methode der Suche

nach dem guten Leben übrig lasse. Dieser Zusammenhang zwischen der Suche nach dem praktischen Wissen und dem guten Leben steht im Zentrum ihrer *Charmides*-Interpretation, die zu einer genaueren Bestimmung des ethischen Wissens führt und anhand von Passagen aus dem *Protagoras* und dem *Menon* vertieft wird. W. zeigt, daß sich Platons Fragestellung von der Suche nach einer inhaltlichen Bestimmung des Guten zunehmend zu der Suche nach einer methodischen Korrektheit verschiebt. Was einen motivieren soll, diese Suche sein Leben lang auf sich zu nehmen, entfaltet W. anhand der, wie sie es nennt, Eros-problematik des *Lysis*. Bei diesem Kapitel handelt es sich um einen nur geringfügig veränderten Abdruck eines 1992 bereits publizierten Aufsatzes. Das Kapitel schließt mit W.s Interpretation der Liebe zum Guten, das uns zugehörig ist. Sie interpretiert es im Sinne eines „pädagogischen Eros", der an Sokrates deutlich wird und seine Schüler zur Imitation seines Lebens motiviert hat. Warum diese Lebensweise glücklich machen soll, arbeitet W. am *Kleitophon* und *Gorgias* heraus: Es ist wesentlich die Einheit des Menschen mit sich selbst, die nur an der Orientierung am *Logos* entstehen kann.

W.s Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Der Verdienst des Buches liegt darin, anhand einer der sicherlich zentralen Fragen der Platonischen Frühdialoge, der Frage nach dem guten Leben, den Zusammenhang zwischen den Wissensbedingungen, den – aporetischen – Versuchen einer inhaltlichen Bestimmung des Guten und dem Vollzug des *elechnos* herausgearbeitet zu haben. Problematisch scheint aber sowohl in philosophiegeschichtlicher als auch in systematischer Hinsicht, in einer Untersuchung zur Frage nach dem guten Leben ganz auf die sog. ‚mittleren' Dialoge wie der *Politeia* und dem *Symposion* zu verzichten, in denen Platon der Frage nach der Bedeutung des Guten weiter nachgeht und zu gegenüber den sog. ‚frühen' Dialogen anderen Antwortversuchen kommt. Das Hauptproblem des Buches scheint mir aber zu sein, daß die Studie formal nicht ganz gelungen ist, was sich am deutlichsten daran zeigt, daß unklar ist, für welchen Leserkreis dieses Buch eigentlich geschrieben worden ist. Für eine allgemeine Einführung in die Frühdialoge Platons ist es zu speziell; viele Passagen sind ohne eine Kenntnis des Platontextes kaum verständlich. Für eine systematische Abhandlung zur Bedeutung der Frage nach dem guten Leben oder einer systematischen Darstellung von Platons Theorie der Frage nach dem guten Leben ist das Buch zu breit angelegt. Über die vielen Einzelinterpretationen gerät der systematische Zusammenhang oft aus dem Blick. Die drei Leitfragen (s. o.) strukturieren die Abhandlung nicht deutlich genug. Auch scheint mir fraglich, ob eine Orientierung an einer Interpretation der einzelnen Dialoge mit den vielen Detailproblemen für ihre systematische Darstellung hilfreich ist. Das *Lysis*-Kapitel wirkt wie ein eratischer Block, der sich nur mit Mühe klar in den Argumentationsgang des Buches einfügt. In systematischer Hinsicht scheint mir auch W.'s These, daß Platon die Dialogform gewählt habe um die prinzipielle Unmöglichkeit einer allgemeinen inhaltlichen Konzeption des guten menschlichen Lebens zu zeigen, fragwürdig, weil sie voraussetzt, daß Platon sich bereits ganz früh in seiner philosophischen Karriere auf eine These festgelegt hätte, die zu prüfen im Zentrum der Dialoge steht. Auch für jemanden, der mit den Texten und den damit verbundenen und diskutierten Problemen bereits vertraut ist, bleibt das Buch ein wenig unbefriedigend. Vieles, was W. bringt, ist – von dem Stand der Forschung aus gesehen – nicht neu. Für manche ihrer Thesen würde man sich eine detailliertere Diskussion wünschen, die das Buch aber, so wie es nun einmal angelegt ist, nicht leisten kann. Das führt dazu, daß die Studie an manchen Stellen thetisch bleibt und man sich wünschen würde, W. wäre stärker auf die Forschungsdiskussion eingegangen. So würde beispielsweise eine Frühdatierung des *Gorgias*, wie sie Kahn vertritt, zu einer vielleicht weniger geradlinigen Interpretation der Entwicklung der Frage nach dem guten Leben führen; auch die Aufnahme des *Kleitophon* in die Reihe der authentischen Platondialoge bedürfte mehr als einer kurzen Fußnote.

M. Bordt S. J.

Goris, Harm J. M. J., *Free Creatures of an Eternal God.* Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will (Publications of the Thomas Institute Utrecht NS IV). Leuven: Peeters 1997. 345 S.

„Scandalosae et a catholicae fidei semita deviae" lautet die Zensur von Papst Sixtus IV, in der Bulle *Ad Christi vicarii,* gegen einige Irrtümer des Petrus de Rivo über die Wahrheit künftiger Geschehnisse. Harm Goris (im folgenden G.) ist sich der spätmittelalterlichen Kontroverse an der Universität Löwen, zufälligerweise dem Erscheinungsort seiner Arbeit, durchaus bewußt (235, Anm. 40). Der erste der verurteilten Sätze lautet: „Wenn Elisabeth Lk 1 spricht und der seligen Jungfrau Maria sagt: ‚Selig, die du geglaubt hast, weil in dir vollendet werden wird, was dir vom Herrn gesagt wurde', scheint sie anzudeuten, daß jene Sätze, nämlich: ‚Du wirst einen Sohn gebären und seine Namen Jesus nennen; dieser wird groß sein' usw., noch keine Wahrheit haben." (Denzinger-Hünermann, 1391). Wenn man G.s Rekonstruktion der Position des Thomas von Aquin folgt, kommt diese derjenigen des Petrus de Rivo sehr nahe: „Aquinas states that the future is indeterminate in itself. That is why it cannot be known as such, *i.e.* as future, and that is why there is no antecedent truth (fore-truth) of propositions about future contingencies." (235) Auch wenn man die verurteilten Sätze in ihrem eigenen Kontext sehen muß, und darüberhin vielleicht sogar bedauert, daß überhaupt rein philosophisch anmutende Sätze verurteilt wurden, bleibt diese Nähe, systematisch betrachtet, doch bestehen.

G. setzt es sich in seiner Arbeit zum Ziel, zu zeigen, wie Thomas von Aquin die Frage nach der Kompatibilität von Gottes Vorherwissen und Prädestination auf der einen und Kontingenz und Freiheit in der Welt auf der anderen Seite beantwortet hat. In einem einführenden *ersten Teil* behandelt G. in drei Kapiteln die Themenkomplexe der Rede von Gott, der Ewigkeit Gottes und die Unterscheidung zweier Probleme, die sich aus der Frage nach der Kompatibilität ergeben. In seiner Interpretation der thomasischen Rede von Gott folgt G. weitgehend David Burrell, der die Negativität der Theologie des Aquinaten besonders herausstellt. Die starke Betonung der Negativität unserer Rede von Gott durchzieht denn auch wie ein Refrain G.s Buch. G. unternimmt es dabei auch, Burrells Thesen gegen eine mögliche Kritik zu verteidigen: „All this might create the impression that the discussion were ‚merely' about languages, about words. It is not. It is about ‚how God is not', *i.e.* it is about ways of being that are denied of God. Burrell acknowledges this." (12, Anm. 13) Auch wenn man G. zugesteht, daß nach Burrells Interpretation Thomas von Aquin nicht nur philosophische Grammatik – ungefähr im Sinne Wittgensteins – betreibt, bleibt dennoch die These, Theologie sei nach Thomas letztlich damit beschäftigt, zu zeigen, wie Gott nicht ist, kontrovers. Bekanntermaßen wendet Thomas gegen die Position, die er *Rabbi Moyses* (Moses Maimonides) zuschreibt, bezüglich des göttlichen Attributs *gut* ein: wenn wir sagen, Gott sei gut, wollen wir damit eben gerade nicht nur sagen, er sei nicht schlecht („Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus" STh Ia, 13, 2). Diese und ähnliche Stellen lassen zumindest Zweifel daran aufkommen, ob es wirklich immer der letzte Sinn von Theologie ist, zu sagen, wie oder was Gott nicht ist. G. ist sich der Kritik an Burrell natürlich bewußt und zitiert in der erwähnten Anmerkung unter anderem Peter Burns Artikel „The status and function of divine simpleness in *Summa Theologiae* Ia, qq. 2–13„ (The Thomist 57, 1993, 1–26), ohne jedoch des weiteren auf Burns Kritik an Burrell einzugehen. Er erwähnt lediglich, daß dieser zwischen einer *doctrine interpretation* und einer *grammar interpretation* der göttlichen Einfachheit unterscheidet, aber führt dies nicht weiter aus. Dies ist deswegen bedauerlich, weil Burrells Interpretation für G. gewissermaßen den Hintergrund abgibt, auf dem er die Problemlösung des Thomas präsentiert. G. selber stellt am Ende seiner Arbeit die Frage „Did we solve the problem?" (305) und antwortet: „Whether one gives an affirmative or a negative answer to this question, depends on the basic attitude one has with regard to human talk about and understanding of God and about the nature and task of theology as a scholarly discipline. For Thomas Aquinas, all our speech and understanding *in divinis* is ineluctably deficient and imbued with negativity." (305) Mit dieser Formulierung hat Rez. auch keine Schwierigkeiten. Die Tatsache, daß unsere Sprache von Gott inadäquat, defi-

zient und mit Negativität getränkt ist, soll nicht bestritten werden. Etwas anderes ist jedoch die wesentlich stärkere Behauptung, Theologie sage letztlich nur, was Gott nicht sei (in solchen Formulierungen wie. „Aquinas' tenet that knowledge of what-God-is-not is the ultimate and most perfect knowledge we may have of Him in this life." 254). Das Auftreten solcher mehr als pointierter Formulierungen ist um so irritierender als G. in Kapitel 1 durchaus darstellt, in welchem Sinne Thomas unsere Sprache für defizient hält. G. stellt überzeugend dar, daß Attribute wie *gut*, die Vollkommenheiten bezeichnen, nicht bezüglich der *res significata* defizient sind, sondern bezüglich des *modus significandi*, und dies nicht nur auf grammatisch-syntaktischer Ebene, sondern auch auf logisch-semantischer (16). Somit kommt die These, Theologie beschäftige sich letztlich damit „wie Gott nicht ist" der Sache zwar näher als die These, sie zeige „was Gott nicht ist", aber sicherlich erschöpft sich auch darin Theologie nicht. Auf schwieriges Terrain begibt sich G. mit seiner Diskussion wie sich die verschiedenen göttlichen Attribute zueinander verhalten: „‚Knowledge' and ‚will' are the major relative divine names. As said above, God's will and knowledge are in reality identical with the divine essence. However, conceptually and semantically these names differ from the name ‚essence' for, among other things, they express relations." (20) Gerade was die Lehre von der Einfachheit Gottes *(simplicitas Dei)* angeht, ergeben sich aber erhebliche Probleme, die bei G. nur indirekt sichtbar werden. Auffällig ist dabei, daß sich G. mit der Kritik von Christopher Hughes nicht auseinandersetzt (Christopher Hughes „On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology." Ithaca/London, 1989). Nach G. schließt die thomasische Lehre von der Einfachheit Gottes u. a. jede Rede von einer logischen Ordnung von Priorität und Posteriorität zwischen Gottes Wissen und Wollen aus. Für eine solche Rede macht er Johannes Duns Scotus verantwortlich (81). Auch die Unterscheidung zwischen immanenten und transienten Akten reflektiert keinen realen Unterschied in Gott: „In God there is no real difference between His activity of knowing and willing on the one hand and His activity of creating and justifying on the other." (23) Trotzdem werden Wissen und Wollen *ab aeterno* von Gott ausgesagt, Erschaffen z. B. jedoch *ex tempore*. In diesem Zusammenhang verteidigt G. auch die Lehre von der sogenannten *relatio mixta*, die gerade relative göttliche Attribute, die *ex tempore* gesagt werden, wie Erschaffen, erklären soll. Das Erschaffen der Welt ist auf der Seite der Geschöpfe eine *relatio realis*, auf der Seite Gottes jedoch eine *relatio rationis tantum* (24). Ob dies eine konsistente und adäquate Interpretation des Verhältnisses Gott-Welt ist, besonders in Anbetracht der Inkarnation, mag dahingestellt bleiben. Man fragt sich jedoch bei der Lektüre, ob und in welcher Weise die Lehre von der Einfachheit Gottes solche subtilen Unterscheidungen überhaupt zu tragen vermag, die letztlich ohnehin alle Projektionen von menschlicher Seite sind und in Gott kein *fundamentum in re* haben (was G. ja als Sündenfall des Scotus betrachtet). Es bleibt wiederum nur der Verweis auf die Negativität und Defizienz unserer Rede von Gott.

In *Kap. 2* führt G. in das Problem der Ewigkeit Gottes ein und wie diese zu verstehen ist: Ewigkeit ist Atemporalität, aber nicht die Atemporalität des Zeitpunktes und auch nicht die Atemporalität, die man mit Universalien oder Mathematik verbindet, sondern eine Atemporalität, mit der wir nicht familiär sind. Obwohl sich G. an dem Ausdruck *atemporal duration* von Kretzmann und Stump stößt, stimmt er ihrer Rekonstruktion des Aquinaten in diesem Punkte weitgehend zu (mit der üblichen Reservation bezüglich der Negativität: „‚Eternal' does not identify God positively as is suggested by Kretzmann and Stump" 52, Anm. 53).

In *Kap. 3* führt G. zwei Probleme ein, die Thomas im Sentenzenkommentar noch nicht klar unterscheidet, aber in späteren Werken getrennt behandelt: das Problem des *temporal fatalism*, das unter dem göttlichen Attribut des Wissens abgehandelt wird, und *causal determinism*, das im Zusammenhang mit Gottes Wollen behandelt wird. Entgegen der Auffassung vieler Interpreten glaubt Thomas nach G. nicht, daß das Problem des temporalen Fatalismus durch einen bloßen Hinweis auf die göttliche Ewigkeit gelöst werden kann (57). Thomas nimmt das Problem ernster. Kurz gesagt besteht das Problem darin: „Notwendigerweise, wenn Gott notwendigerweise weiß, daß p, dann notwendigerweise p". Nach Thomas von Aquin sind hier zwei Notwendigkeiten im Spiel: die erste Notwendigkeit basiert auf der Semantik des Prädikats „wissen". Dies reicht jedoch

noch nicht aus: nur wenn das Antezedens selbst notwendig ist (bzw. der vom Antezedens bezeichnete Sachverhalt) ist auch das Konsequens notwendig (bzw. der von ihm bezeichnete Sachverhalt). (59) Antezedens und Konsequens sind jedoch nicht logisch notwendig, sondern, nach G., temporal notwendig („the necessity involved is best described as temporal necessity" (60). Thomas gibt dafür, wie G. korrekt ausführt, zwei Gründe: erstens weil Gottes Wissen ewig ist und zweitens weil es entweder im *tempus* der Vergangenheit oder Gegenwart ausgedrückt wird. G. merkt dazu an: „Strictly speaking, God's foreknowledge is eternal, not temporal, and, hence, it does not have the necessity of the past *(necessitas praeteriti)*, but the necessity of immutability *(necessitas immutabilitatis)* without prejudice to divine freedom [...] However, the logical force of both kinds of necessity is equivalent." (60, Anm. 13). Diese Behauptung müßte freilich genauer untersucht werden, und es ist irritierend, daß G. in diesem Punkt dem Aquinaten gegenüber nicht kritischer ist. Es ist genau die uneigentliche oder uneigentlichere Rede, die übernommen wird, wenn von temporaler Notwendigkeit und temporalem Fatalismus gesprochen wird. Außerdem kann man gegen Thomas durchaus der Meinung sein, daß es entweder sinnvoller ist, das göttliche Wissen im Präsens zu benennen und dann fragt sich, ob Präteritum und Präsens die gleiche Art von Notwendigkeit zukommt (was G. später zu implizieren scheint) oder ob man, wie in manchen analytischen Rekonstruktionen, das Verb nicht in einer zeitlosen Kunstform einführen sollte. Zugegebenermaßen sträubt sich Thomas selbst gegen eine theologische Kunstsprache oder artifizielle Grammatik, wie sie sich ansatzweise bei Gilbert von Poitiers oder Alain von Lille findet, aber dafür ist die Gefahr größer, daß er sich der Analyse von Problemen widmet, die den Kern des Sachverhalts nicht treffen. Wenn G. schreibt „In short, the immutability of God's eternal foreknowledge, signified in human language by a past tense, seems to lead to fatalism." (61), so scheint er zu implizieren, daß das Problem daran liegt, daß die Zeitform der Vergangenheit zu temporalem Fatalismus führt. Das gleiche gilt wenn er temporalen Fatalismus als diachronisch *(diachronic)* bezeichnet, während der kausale Determinismus als synchronische *(synchronic)* Relation charakterisiert wird (62). G. ist sich durchaus bewußt, daß lediglich unsere Rede im Praesens oder Praeteritum die Klassifizierung der Beziehung zwischen göttlichem Wissen und dem Eintreten zukünftiger Ereignisse als diachronische Relation rechtfertigt. Dies zeigt sich auch an Sätzen wie dem folgenden: „The first one concerns the diachronic relation of (our present talk about) foreknowledge and its future objects." (305) Lediglich die eingeklammerte Phrase erlaubt, überhaupt von einer diachronischen Relation zu sprechen. In diesem Zusammenhang ist es auch eigenartig, daß G. meistens das Verb *to foreknow* gebraucht, statt einfach *to know*. Die Diachronie liegt schließlich nicht darin begründet, daß Gott eine *praescientia* hat, sondern daß seine *scientia* im Tempus des Praesens oder Praeteritum ausgesagt wird. Auch wenn Thomas diesbezüglich recht sorglos ist, muß man ihm darin ja nicht folgen. G.'s Insistenz geht soweit, daß er z. B. Linda Zagzebski vorwirft, sie habe nicht erkannt, daß es sich bei den beiden Problemen, die auch sie unterscheidet, einmal um ein diachronisches und das andere mal um ein synchronisches handle. Rez. ist jedoch die Auffassung, daß Zagzebskis Formulierungen die Sache besser treffen und weniger mißverständlich sind, nämlich *accidental necessity version of foreknowledge dilemma* und *causal necessity version of foreknowledge dilemma* (66).

G. lehnt schließlich drei Lösungsversuche ab, die mit den Namen Bañez, Molina und Ockham verbunden sind und alle (am wenigsten vielleicht Bañez) ihre Verteidiger in der gegenwärtigen Diskussion haben, die sich hauptsächlich in den USA abspielt. G. hat gelinde gesagt keine großen Sympathien für diese späteren Lösungsversuche: „What lies, finally, at the root of both Bañez's and Molina's view is one and the same original sin. In both views creatures and Creator are put ontologically on a par. The fundamental distinction between creatures and Creator, according to which the Creator ‚differs differently' ist fully ignored and both are engaged in what Burrell has called a ‚zero-sum game' in which one party's gain is inevitably the other's loss'" (80).

Rez. erscheint diese Kritik als zu generalisierend und so nicht zutreffend. Die Gegenübersetzung von Thomas auf der einen und Molina und Bañez auf der anderen Seite resultiert aus der einseitigen, sich an Burrell orientierenden, Interpretation der Aquinatischen Theologie als negativer Theologie. Daß die beiden Barockscholastiker Geschöpfe

und Schöpfer ontologisch auf eine Ebene stellen ist eine Behauptung, die G. nicht ausreichend fundiert. G. widerspricht in diesem Zusammenhang Freddosos These, daß Molinismus und Bañezianismus alternative Versuche seien, gewisse Lücken in den Ausführungen des Thomas zu kompensieren. „In my view, there is no lacuna in Aquinas' work; there is a radical different perspective on the whole matter" (81, Anm. 37). Dazu wird es auch weiterhin unterschiedliche Auffassungen geben.

In einem Exkurs zur Wirklichkeit der Zeit verteidigt G. schließlich eine A-Theorie von Zeit. Während bei McTaggart, auf den die Unterscheidung zwischen *A-series* und *B-series* von Zeit zurückgeht, zunächst noch von *series* die Rede war, d. h. zwei Gruppen von Zeitausdrücken, tauchen bei G. auch sofort die Begriffe *A-view* und *B-view* und *A-theory* und *B-theory* auf, die aus der späteren Diskussion stammen. G lehnt auch die revidierte B-Theorie, die *new tenseless theory of time* ab, die zwar zugesteht, daß A-Ausdrücke nicht auf B-Ausdrücke reduzierbar sind, aber daß auf der Ebene der Ereignisse oder Dinge kein wirklicher Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. (91) Sein Hauptargument gegen diese Theorie besteht darin, daß sie kontra-intuitiv sei. „My basic reason to adopt an A-view is that common sense intuitively tends to it ..." (96). Sich auch in der Philosophie an grundsätzliche Intuitionen zu halten ist gewiß lobenswert, aber in diesem Falle doch nicht ausreichend. G. zieht eine Parallele zum Streit zwischen Kompatibilismus und Inkompatibilismus im Falle von Willensfreiheit und kausaler Determinierung: „analogously to the determinist who tries to argue that one is still free even if one's choice is causally determined from the outside, the B-theorist may claim that one is still free and morally responsible even if one's choice is temporally necessary." (96) Diese Parallele trifft aber nur bedingt zu, da es sich bei Willensfreiheit oder Wahlfreiheit und kausaler Determinierung – zumindest prima facie – tatsächlich um echte Gegensätze handelt, dies jedoch für das Verhältnis von Willensfreiheit oder Wahlfreiheit und temporaler Notwendigkeit keineswegs klar und deutlich der Fall ist.

In *Teil II* rekonstruiert G. die thomasische Lösung des Problems des temporalen Fatalismus. Dazu gibt er in Kap. 4 eine detaillierte und sehr informative Einführung in die Tempus-Logik, besonders in die Theorie der *Nominales* des 12. Jahrhunderts und ihrer Gegner von den *enuntiabilia* vom *complexum determinate* und *complexum indeterminate* und von *tempus significatum* und *tempus consignificatum.* Sodann zeigt G., daß Thomas im Sentenzenkommentar noch die Auffassung vertritt, die Temporalität von Aussagen des Glaubens wie z. B. „Christus wurde geboren", „Christus wird geboren" und „Christus wird geboren werden" akzidentell ist, wie er diese Auffassung jedoch in *De Veritate* revidiert. Gegen die Theorie der *Nominales,* die von einer Aussage behauptet *semel verum, semper verum,* was noch der Lombarde akzeptiert, nimmt Thomas an, daß sich die Wahrheitswerte von Aussagen mit der Zeit ändern. Danach ist die Temporalität von Aussagen für diese wesentlich. G. führt jedoch zu Recht aus, daß es zur Identität des zeitlichen Dings oder Ereignisses, das durch unterschiedliche Aussagen (Präteritum, Präsens, Futur) bezeichnet wird, gegensätzliche Stellungnahmen des Thomas gibt: „... although there are texts in which Aquinas talks about the ‚identical' temporal thing/event being signified by different propositions which express different truths, there also texts to be found which seem to indicate a real difference in the thing/event themselves depending on whether they are future, present or past." (134) Jedoch ist der Text, den er für die zweite Position anführt, nicht eindeutig: „Sessio Socrates, quae es causa veritatis huius propositionis ‚Socrates sedet' non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et ante quam sederet." (STh Ia 16, 8 ad4; 134 Anm. 85) Ob man das *non eodem modo se habet* so deuten muß, daß im Sitzen des Sokrates ein realer Unterschied besteht, je nachdem ob es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist, ist keineswegs klar. Dies gilt immer noch, auch wenn, wie G. behauptet, der Ausdruck *modus se habendi* in Diskussionen des 12. und 13. Jahrhunderts über die *enuntiabilia* eine technische Bedeutung gehabt haben sollte. Die Frage ist dann: welche Bedeutung genau? – Nach G. führt Thomas zwei Argumente dafür an, daß menschliche Sprache nicht nur akzidentell, sondern intrinsisch von Tempora geprägt ist: Ein logisches Argument, das auf Aristoteles *Kategorien* 5 4a22 zurückgeht, und ein psychologisches.

Kapitel 5 widmet sich der Psychologie menschlicher Erkenntnis und Wissenserwerbs

und ist eine vorzügliche Darstellung der Entwicklung, die das thomasische Denken diesbezüglich genommen hat. Ganz abgesehen von seiner Bedeutung für die Frage, wie Thomas das Problem des temporalen Fatalismus löst, ist es eine Abhandlung, die gewissermaßen noch einmal in sich selber steht. Das wesentliche Resultat für die Frage nach dem Wissen Gottes ist folgendes: „This decisive role of the knowing subject in the constitution of ‚what is known' is altogether overlooked in the comtemporary debate on divine (fore-)knowledge. It is taken for granted that what God knows can be articulated in (tensed) porpositions. It cannot." (212)

In *Kapitel 6* schließlich stellt G. seine Version der thomasischen Problemlösung dar. Wie zu Anfang zitiert, läuft diese darauf hinaus, daß die Zukunft in sich selbst unbestimmt ist. Deshalb kann sie als solche auch nicht gewußt werden. Die Unbestimmtheit ist nicht epistemischer, sondern metaphysischer Natur (235). Damit erledigt sich das Problem des temporalen Fatalismus, es stellt sich aber noch drängender die Frage, wie Gott die Zukunft wissen kann. Eine mögliche Antwort besteht darin, unter Hinweis auf die räumlichen Analogien, die Thomas anführt, z. B. ein Kreis (die zeitlichen Ereignisse der Welt) und sein Mittelpunkt (Gott als zeitloser Beobachter), anzunehmen, Thomas habe doch eine B-Theorie der Zeit vertreten oder er wechsle illegitimerweise von einer A-Theorie einer dynamischen Zeit zu einer B-Theorie, die die Zeit vermittels eines räumlichen Analogons statisch sieht. G. verwirft diese Interpretationen und behauptet, Thomas habe konsistent eine A-Theorie vertreten. Dies ist anhand der Textlage sicher eine provokative Behauptung, die noch einige Diskussionen auslösen dürfte. Außerdem gibt G.s Version der A-Theorie einiges zu denken. Sie scheint z. B. eine Verpflichtung zu beinhalten, von bestimmten Ereignissen als „gegenwärtig in sich selbst", „zukünftig in sich selbst" oder „vergangen in sich selbst" zu sprechen: „What is now present, will be past both in itself and relatively to future things. And it was future both in itself and relatively to past things." (251) Was genau unter diesem „in sich selbst" zu verstehen ist, bleibt dahingestellt. G. gebraucht diese Begrifflichkeit, um sich von einer Position abzugrenzen, die Ereignisse lediglich als relativ vergangen oder zukünftig begreift, nämlich in bezug auf andere Ereignisse. Diese Position wäre immer noch mit einer B-Theorie kompatibel (246, Anm. 64). Jedenfalls vertritt Thomas nach dieser Interpretation eine radikal aktualistische und präsentische Ontologie: es gibt in der Welt nur, was es (jeweils) jetzt gibt. Ereignisse und Dinge haben nicht sowohl eine zeitliche als auch eine zeitlose Existenz, sondern nur eine zeitliche. Dabei ist zu beachten, daß das deutsche Eigenschaftswort „zeitlich" das englische „tensed" nur ungenau wiedergibt. Für G. sind nicht nur Sätze intrinsisch „tensed" (d. h. sie stehen in einer bestimmten Zeitform), sondern auch Ereignisse. Dies zeigt sich an seiner Kritik von M.-T. Liskes Artikel „Was meint Thomas von Aquin mit ‚Gott weiß das Künftige als gegenwärtig'?" (ThPh 60, 1985, 520–537). G. bemerkt dazu: „Nevertheless, Liske is inclined to think that tensedness is only a matter of our *modus significandi* and *modus intelligendi*, not of the *modus essendi* of temporal events, that is, he is inclined to a B-theory of time. Liske's view on the matter is confused because he does not distinguish clearly between our mode of knowing (tensed), God's mode of knowing (tenseless) and the mode of being of temporal things (tensed)" (243/244, Anm. 59). Bei G.s Gebrauch des Eigenschaftswortes „tensed" scheint Rez. jedoch eine fragwürdige Ausweitung vorzuliegen: normalerweise ist es eine grammatische Kategorie, die etwas über Sätze aussagt und nicht über Dinge oder Ereignisse. Ob das Eigenschaftswort „tensed" (in einer bestimmten Zeitform stehend) so ohne weiteres auf den *modus essendi* von Ereignissen (oder zeitlichen Dingen, wie G. schreibt) anwendbar ist, kann mit gutem Grund bezweifelt werden. Rez. scheint, daß der *modus essendi* von Ereignissen im Englischen besser mit „temporal" bezeichnet werden sollte, was bezüglich einer A- oder B-Theorie neutral wäre.

Obwohl G. für seine Interpretation eindrucksvolle Texte anführen kann, ist die Sachlage doch nicht so eindeutig. In STh IIaIIae 171, 6 ad 2 schreibt Thomas: „divina praescientia respicit futura secundum duo: scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ispa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum et effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quia possint aliter evenire." Dies scheint doch darauf hinzudeuten, daß

Thomas, zumindest in diesem Fragekontext (der Prophetie) eine modifizierte B-Theorie der Zeit vertritt. Auch wenn A-Ausdrücke nicht auf B-Ausdrücke zurückzuführen sind, so sind zukünftige Ereignisse/Dinge „in sich selbst" der göttlichen Sicht *praesentialiter* gegenwärtig und, was entscheidender ist, *determinata ad unum*. Deswegen stellt sich die Frage, ob Thomas, wenn er von *futura in seipsis* spricht, wirklich *futura qua futura* meinen kann. Die hier gemachte Aussage, *futura in seipsis* seien *determinata ad unum* läuft G.s Interpretation zuwider und kann auch nicht einfach damit abgetan werden, daß dies nur für *futura inquantum sunt in cognitione Dei* gilt. (Zugegebenermaßen kompliziert das Problem der Prophetie, das in Rekonstruktionen oft übergangen wird, die Sachlache. Christopher Hughes, a. a. O., diskutiert diesen Text und kommt zu dem eher radikalen Vorschlag: „Because I don't think that the way the open future turns out could make any difference to what the prophet then believes about is, I think Aquinas would be better off maintaining that God could no more give someone infallible foreknowledge of future contingents than he could present them with a round square." 130, Anm. 23) – Nach G.s Version ist zwar das Problem des temporalen Fatalismus gelöst, aber Thomas hat sich, wie G. richtig bemerkt, nach dieser Interpretation ein anderes Problem eingehandelt: „The more difficult problem, however, is how to explain that God knows what in itself is unknowable." (253) In der Tat hört sich dies mysteriös an und man darf vermuten, daß auch hier die Negative Theologie in die Lücke springen wird. Eine alternative Strategie bestünde darin, die Äußerungen des Aquinaten zu der Nichtwißbarkeit der *futura contingentia* kritischer zu betrachten als dies G. tut. Der Ausdruck „nichtwißbar in sich selbst" scheint Aussagen über *futura contingentia* auf eine epistemische Ebene mit kontradiktorischen Aussagen zu stellen. Selbst bei Aussagen, die akzidentell falsch sind, würde man wohl kaum sagen sie seien nichtwißbar in sich selbst. Das Prädikat „wißbar", eine Abkürzung für „kann gewußt werden", verbirgt gewissermaßen, daß es sich dabei um einen Abkömmling eines ursprünglich zweistelligen oder mindestens zweistelligen Prädikats handelt. „x ist wißbar" ist eine elliptische Variante von „x kann von y gewußt werden" oder „y kann x wissen" (in der aktivischen Form), wobei sich dann eben sofort die Frage stellt: von wem? (und eventuell: unter welcher Rücksicht? bzw. unter welcher Beschreibung?). Deswegen erscheint Rez. die Rede von „nicht wißbar in sich selbst", obwohl sie bei Thomas vorkommt, als fragwürdig. Ohne Angabe eines Subjekts (und einer Rücksicht) bleibt dies uneindeutig. Dabei hat G. an früherer Stelle ausdrücklich auf die konstitutive Bedeutung des Wissenssubjekts hingewiesen. Gegen G. ist Rez. der Auffassung, daß Thomas konsequenterweise Ausdrücke wie „nichtwißbar in sich selbst" – wenn es sich nicht um triviale Kontradiktionen handelt – hätte vermeiden sollen.

In einem nicht so ausführlichen *dritten Teil* widmet sich G. schließlich der Lösung des Problems des kausalen Determinismus. *Kapitel 7* stellt eine Einführung in die scholastische Modallogik dar und beinhaltet eine Kritik der sogenannten Helsinki-Schule, besonders der Sicht Simo Knuuttilas. Gegen Knuuttila wendet G. ein, daß die Scholastiker schon vor Scotus sich der Unterscheidung zwischen temporal definiten und temporal indefiniten Aussagen und ihrer Relevanz für modale Bestimmungen bewußt waren. Außerdem hält G. Knuuttilas Modell synchronischer Alternativen, das dieser Scotus entlehnt, für ungeeignet, das Problem des temporalen Relativismus zu lösen (275). G. kontrastiert den Aktualismus des Aquinaten mit dem Possibilismus des Scotus und Leibniz, der in der modernen Semantik der möglichen Welten innerhalb der Modallogik wieder zu Prominenz gekommen ist. In diesem Zusammenhang wendet er sich auch gegen John Wippels Interpretation der thomasischen Lehre von Gottes Wissen um die nicht existierenden Möglichkeiten, die er für essentialistisch hält (273, Anm. 52). Immerhin gibt G. zu, daß Thomas diesbezüglich nicht sehr spezifisch ist: „While he affirms that there is an idea in God of what never was, is or will be, Aquinas is attentive to keeping a distinction between this idea (or ideas) and ideas of what at one time was, is or will be, although he is not very specific." (274) Wie jedoch G.s aktualistische Interpretation des Thomas ein solches Wissen rechtfertigen kann, ist unklar. Vermutlich handelt es sich wiederum, wie bei den *futura contingentia,* um ein Wissen von in sich selbst nicht Wißbarem. G.s These, daß Thomas Modalbegriffe bezüglich der Essenz und natürlichen Potenz von Dingen definiert und daß logische Modalitäten für ihn nur sekundär sind, stimmt Rez.

voll zu. Rez. ist jedoch der Meinung, daß man sich bezüglich Aktualismus und Possibilismus pragmatischer verhalten kann. Vielleicht offenbart dies jedoch nur sein eigenes mangelndes Verständnis für eine metaphysische Grundsatzentscheidung. Im letzten Kapitel, *Kap. 8*, schließlich zeigt G. die Entwicklung, die Thomas Lösungsversuch des Problems des kausalen Determinismus genommen hat. Die reife Lösung, die zuerst in *De Veritate* 23,5 auftaucht, besteht darin zu zeigen, daß Notwendigkeit und Kontingenz erst von der göttlichen Verursachung gesetzt werden. Insofern besteht kein Konkurrenzverhältnis zwischen kreatürlicher Kontingenz und der Notwendigkeit göttlicher Verursachung: „That is, ‚necessity' is said analogically of divine and creaturely causation. A created necessary cause excludes the contingency of the effect, but the uncreated necessary cause does not." (298) Nun ist es notorisch schwer zu zeigen, worin der Unterschied denn besteht: G. spricht davon, daß die göttliche Verursachung menschliche Verursachung ermöglicht und unterstützt („His causation does not compete with the causation of creatures, but rather supports and grounds it." 299). An anderer Stelle spricht er jedoch davon, daß Gott die menschliche Verursachung verursacht („God causes the created cause to cause." 302) In diesem Spannungsfeld bewegt sich in der Tat die thomasische Theorie, die einerseits an der Nichtkompetitivität göttlicher und menschlicher Verursachung festhalten will, andererseits, besonders in der Lehre vom *concursus divinus*, ein stärkeres Konzept göttlicher Verursachung zu vertreten scheint, als es bei manchen modernen Transzendentalthomisten der Fall ist, die lediglich von „Ermöglichung" durch göttliche Verursachung reden. (Zu dieser Problematik siehe auch Alfred J. Freddoso ‚Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature' in „Divine and Human Action", ed T. V. Morris, Ithaca/London 1988, 74–118). Wie man die thomasische Formel aus der *Summa contra Gentiles*, nämlich daß jegliche menschliche Handlung in ihrer Ganzheit sowohl von Gott als auch dem menschlichen Handlungssubjekt gesetzt ist, *totum ab utroque*, verstehen kann, wird vielleicht in der Tat nur dann einsichtig, wenn man wie G. der Negativität in Thomas Theologie eine letzte Rolle zukommen läßt.

Die schon öfters erwähnte Negativität ist denn auch der hohe Preis, den man zu zahlen hat, wenn man G.'s Rekonstruktion der thomasischen Lösungsversuche akzeptiert. Manchen wird dieser Preis vermutlich zu hoch sein. G. selbst bemerkt dazu: „But this is not a licence to retire intellectually. [...] Apparent contradictions press for intellectual rigour in analysing, and examining our words and concepts" (305). Weder Thomas von Aquin noch G. wird man *intellectual retirement* vorwerfen können. G.'s Buch ist auch für den, der von der Burrellschen Rahmenthese nicht überzeugt ist, in seiner detaillierten und teilweise provozierenden Analyse eine profitable Lektüre, von der man viel lernen kann. Es wird sicherlich noch zu manchem Nachdenken und zu mancher fruchtbaren Kontroverse Anlaß sein. R. Schniertshauer S. J.

Francisco de Vitoria: *Vorlesungen II* (Relectiones). Völkerrecht – Politik – Kirche. Lateinisch-deutscher Text, Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von *Joachim Stüben*. Hrsg. v. *Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven* und *Joachim Stüben* (Theologie und Frieden 8). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1997. 838 S.

Nun liegt der zweite und zugleich letzte Band der lateinischen Edition und deutschen Übersetzung der Relectiones des Francisco de Vitoria (1483–1546) vor. Den ersten Band besprach ich in „Theologie und Philosophie" 72 (1997) 597–599. Der zweite Band vervollständigt das Bild von Arbeitsweise, Argumentation und Themenwahl dieses Dominikanerprofessors, der sich bis zu seiner Emeritierung nicht scheute, „heiße Eisen" seiner Zeit vor Stadt- und Hofleuten und nicht bloß vor Studenten anzusprechen. Ja für ihn wurde die Relectio geradezu *das* Instrument, um seine Gedanken zu verbreiten.

Die Argumentation des Vitoria stützte sich auf das Naturrecht, die Heilige Schrift und die Kirchenväter, doch bediente er sich auch der Beispiele und Ereignisse aus der Geschichte, vor allem der antiken, und griff nicht selten auf eine Art „Common sense" zurück. In der Relectio „Über das Kriegsrecht" finden sich auf engstem Raume Beispiele für diese Argumentationsvielfalt (547; dieser Hinweis und alle folgenden Hinweise entstammen dem vorgestellten 8. Bd., dem 2. der Relectiones, falls kein ausdrück-

licher Hinweis auf Bd. 7 erfolgt): Auf das Naturrecht, das sich für Vitoria entsprechend der Auffassung des Mittelalters und der Neuzeit auch im Römischen Recht antreffen läßt, griff er zurück, wenn er sagte, daß Gewalt mit Gewalt abgewehrt werden darf. Aus der Heiligen Schrift bezog er eine argumentative Stütze, wenn er darauf verwies, daß Johannes der Täufer (Lk 3,14) in seiner Predigt vor Soldaten diesen das Kriegshandwerk nicht untersagte. Der Brief des Augustinus an den Statthalter Bonifacius (Nr. 4, CSEL 57, 133) zeugt für Vitorias Umgang mit den Vätern. Ein „Vernunftbeweis", der in Richtung „Common sense" geht, lautet: „Der Verzehr von Menschenfleisch gilt bei allen Völkern, die zivilisiert und nicht wie Unmenschen leben, für verabscheuenswert. Also ist er ungerecht" (339, in: „Über das Maßhalten"). Daß er hier eine petitio principii vornahm, störte ihn wohl weiter nicht, denn unter „zivilisiert" verstand er wohl Menschen, die es für ungerecht hielten, Menschenfleisch zu essen. Spitzfindigen Unterscheidungen war er ebenso wie jeglicher Neuerungssucht abgeneigt. Zwischen der Vernunftargumentation einerseits und der Heiligen Schrift wie dem Dogma der Kirche andererseits sah er keinen Gegensatz, verzichtete aber nie auf die philosophische zugunsten einer theologischen Argumentation. – An der Selbständigkeit der Welt sowie ihrer Bezogenheit auf den Schöpfer hielt er fest. Ab dem Moment des Vernunftgebrauchs sei der Mensch auch zum moralischen Handeln fähig und ohne ausdrückliche Gotteserkenntnis könne er sich gegen das Gewissen und das Naturrecht vergehen. Herkules am Scheidewege habe es vorgemacht, daß die Entscheidung zum Guten um des Guten willen ohne ausdrückliche Gottesbeziehung möglich sei (185 ff., in: „Über das, wozu der Mensch verpflichtet ist, sobald er den Gebrauch der Vernunft erreicht hat").

In der Ethik schlossen sich teleologische an deontologische Argumente an. In: „Über das Maßhalten" (343) schrieb er: „Es gibt gewisse Dinge, die nicht einmal unter Zwang erlaubt sind, vielmehr muß man die härtesten Martern erdulden und den Tod auf sich nehmen" (um sie nicht tun zu müssen). Für die Verbindung mit einer Erwägung der Folgen kann die Aussage dienen: „Da nämlich Kriege um des Gemeinwohls willen geführt werden müssen, besteht kein Zweifel, daß ein Herrscher auf die Ausübung seines Rechtes verzichten und von kriegerischen Handlungen Abstand nehmen muß, wenn die Zurückeroberung einer Stadt notwendigerweise größere Übel im Gefolge hat, z. B. die Verwüstung zahlreicher weiterer Städte ..." (579, in: „Über das Kriegsrecht"). Dafür, daß nicht immer der Nutzen letztausschlaggebend, sondern gelegentlich die frei getroffene Mehrheitsentscheidung einfach hin zu respektieren ist, mag uns das Beispiel aus dem 7. Bd., dem 1. Bd. der Relectiones, dienen: Dort kann sich die Mehrheit einen König für das politische Gemeinwesen wählen, und diese Wahl ist zu achten, selbst dann, wenn ihm andere Regierungsformen vorteilhafter wären. „Denn wenn das Gemeinwesen das Recht hat, sich selbst zu leiten, und als Ganzes das tut, was die Mehrheit tut, kann es folglich diejenige Verfassung annehmen, die es annehmen will" (Bd. 7, 143, in: „Über die politische Gewalt"). Diese inhaltlichen Positionen und die logische Beweisführung halfen dagegen, der einen oder anderen politischen Partei in Staat und Kirche nach dem Munde zu reden und Gefälliges von sich zu geben. Zwischen kaiserlichen, königlichen und päpstlichen Herrschaftsansprüchen, zwischen der Verwerfung der Vernunft und ihrer völligen Verselbständigung steuerte Vitoria in Unbestechlichkeit ohne Selbstinszenierung einen Kurs, den P. Hadrossek in glücklicher Formulierung „kritischen Realismus" betitelt hat (LThK², 10. Bd. [Fr 1965], Sp. 823). Doch mangelt es den Relectiones des Vitoria auch nicht an taktischen Rücksichten, und zur gar nicht auflösbaren Zeiteingebundenheit trat die persönliche Einfärbung. Man mag die Ausgestaltung des „ius communicationis" aus „De indis" darunter rechnen.

Folgende Relectiones treffen wir in dem 2. Band nun an: „Über das Anwachsen und Abnehmen der Liebe" (38–91). Vermehrung und Minderung der Liebe verdeutlichte Vitoria für uns heute etwas arg rechnerisch mit Zahlenangaben: „Denn wenn die Liebe die Stufe zehn hat und jemand eine läßliche Sünde begeht, mit der er den Verlust einer Stufe verdient, und sich gleichzeitig einen Zuwachs um eine Stufe verdient, wird an dieser Stelle keine Veränderung bei der Liebe eintreten, vielmehr wird sie die Stufe zehn behalten, die sie vorher hatte" (91). Auf die Relectio „Über das, wozu der Mensch verpflichtet ist, sobald er zum Vernunftgebrauch gelangt ist" (92–187) nahm ich oben bereits Bezug. Der Relectio „Über die Simonie" (188–307) folgt jene „Über das Maßhalten" (308–369).

1537 gehalten spannt sich ihr Themenbogen von der Prüfung der Kartäuserеßgewohnheiten – als Extremfall christlicher Enthaltsamkeit interessant (355 ff.)! – hin zur Frage des sittlichen Umgangs mit Menschen, welche sich von ihresgleichen ernähren; darf gegen religiös geforderten Kannibalismus vorgegangen werden und liefert er einen Titel für einen Eroberungskrieg (353 f.)? Vitoria verneint dies. Ein weiteres Thema dieser an Aspekten besonders reichhaltigen Relectio betrifft die Frage der Lebensverlängerung, des Sterbens und damit auch des Suizids, dem Vitoria allerdings eine eigene Relectio gewidmet hat (vgl. Bd. 7, 436–501). Deren Gedanken finden sich sinngemäß wieder aufgenommen: Es gibt ein höheres Gut als das eigene Leben. Unseren Ohren vertraut klingt der Satz: „Es ist etwas anderes, das eigene Leben zu verkürzen, als es nicht zu verlängern" (Bd. 7, 495).

Dankbar wird man aber den Herausgebern vor allem für den kritischen Text und die neue Übersetzung von „Über die Indianer" [„De indis"] (370–541) sein. Die Anwesenheit in der „Neuen Welt" ist keine Selbstverständlichkeit, sie ist vielmehr zu rechtfertigen. Zu den Lehrern Vitorias in Paris hatte John Maior gezählt, der als erster sich mit Rechtstiteln der Conquista beschäftigt hatte; und vielleicht war Vitoria selbst seit der Pariser Zeit von dem Problem der Rechtstitel für die Anwesenheit der Spanier in Amerika nicht mehr losgekommen; erhalten ist ein Beweis seiner Menschlichkeit und Sensibilität; im Brief vom 8. 11. 1534 (Bd. 7, 79) heißt es: „Wenn ich an die indischen Angelegenheiten denke, erstarrt mir das Blut im Leib": Er war sich der Mißachtung der Rechte und damit von Leib und Leben der Menschen Amerikas bewußt, die in den Strudel der Conquista gerissen worden sind. König Karl I. von Spanien, alias Kaiser Karl V., bat in einem Brief vom 31. 1. 1539 Vitoria, die Rechtstitel der Eroberung und des Verbleibens in der „Neuen Welt" zu überprüfen. Vitoria nahm sich alle nur irgendwann angeführten Rechtstitel vor und prüfte sie: Fehlen der Vernunft und Vorliegen von Wahnsinn auf seiten der Bevölkerung Amerikas, ihre Todsünden, ihr Unglaube oder ihre Ketzerei, ein kaiserliches oder päpstliches Herrschaftsrecht über die Welt; das Recht der „Entdekkung"; die Verweigerung der Glaubensannahme; die freie Wahl der spanischen Herrschaft durch die Bevölkerung Amerikas; und daß Gott selbst die Geschicke Amerikas in spanische Hände gelegt habe (455). Doch kommen laut Vitoria diese Titel, wenn sie überhaupt echte Titel sind, nicht in Betracht: Alle erwachsenen Indios sind fähig, sich selbst zu regieren, ihre Gemeinwesen sind im selben Maß gerechtfertigt wie die der europäischen Völker, Todsünden, Unglauben und Ketzerei beschädigen das (Natur-) Recht auf Herrschaft nicht; der Unglaube der einen allein verleiht keinem Gläubigen ein Recht, über die Ungläubigen zu herrschen; noch gebe es eine Alleinherrschaft des Kaisers oder des Papstes über die gesamte Welt, so daß alle Völker sich ihren Beschlüssen unterwerfen müßten; Kaiser und Papst könnten gar nicht die Welt zur Eroberung freigeben; „Entdeckung" führe nur zu einem Recht über herrenloses Gebiet (431 ff.); aus einer Glaubensverweigerung lassen sich erst dann Folgerungen ziehen, wenn ihr eine Glaubensverkündigung vorausging, die verständlich, glaubwürdig und besonders gewaltlos erfolgte; von diesen Kriterien aus gesehen sei das tatsächliche Vorgehen der Spanier in den Jahren der Conquista völlig unzureichend gewesen. Eine solche Übereignung durch Gott zu Grunde zu legen, sei unbewiesen und unbeweisbar. Hier finden sich starke Parallelen zur Haltung von Hobbes gegenüber solchen Weissagungen (Leviathan Kap. 32 und 36).

Die Überprüfung zeitigte aber auch legitime Titel: Während Bartolomé de Las Casas für die Ausgrenzung der Spanier vom Kontakt mit den Indios um deren Überleben willen eintrat, machte sich Vitoria für das „ius communicationis" stark. Die EINE Vernunft wolle mit sich in ein so umfassend wie möglich ausgebautes Gespräch treten. Jeder dürfe mit jedem Kontakt anbahnen, und die Möglichkeit, Kommunikation herzustellen, sei immer zu garantieren. So ist der *erste* legitime Titel der der „natürlichen Gemeinschaft und des Rechts, sich allen mitteilen zu dürfen" (460 ff.: „ius communicationis"). Zudem habe alles als erlaubt zu gelten, was nicht verboten ist: Dieses „liberale" Rechtsargument taucht interessanterweise hier auf, beim Ausgriff auf die Welt. Handel zu treiben ist solange erlaubt, bis daß ein Schaden den Regionen droht. Handel treiben heißt für Vitoria, sich niederlassen und ständigen Aufenthalt nehmen. Ein Recht auf Kommunikationsverweigerung vermochte Vitoria nicht zuzulassen. Welche Gewalttätigkeit auf ein sol-

ches Recht gestützt werden konnte, dürfte ihm nicht entgangen sein; er bekannte sich zu einer Pflicht eines jeden Menschen, sich und den anderen zum Menschsein zu verhelfen, „koste es, was es wolle". Wo Kant in „Zum Ewigen Frieden" den Europäern lediglich ein Besuchsrecht in der „Neuen Welt" einräumte (AA VIII, 358), erkannte Vitoria auf das Recht der Niederlassungsfreiheit. Werde den Spaniern aber diese Ausübung des Rechts auf Freizügigkeit verwehrt, so dürften sie sich nach dem Versuch einer gewissen Überzeugungsarbeit (471) zur Wehr setzen. Der *zweite* Rechtsgrund ist der der Ausbreitung des Christentums, des universalen, d. h. jedem gegenüber ausübbaren Rechts der Predigt. Eine Schwierigkeit provoziert die Frage, ob der Papst exklusiv die Spanier aussenden durfte. Ja, so die Antwort Vitorias, er durfte ausschließlich den Spaniern dieses Recht und die Pflicht übertragen (475) und also gewissen Ländern die Ausübung dieses Rechts gegenüber den amerikanischen Regionen verbieten. Grund des päpstlichen Rechts: Durch Monopolisierung werde eher der Frieden als durch Öffnung des Zugangs erreicht. Wir sehen, wie sich Freiheitsrechte und Monopolisierung scheinbar mühelos verknüpfen lassen; das Argument des Heils und des Rechts auf mehr Güter läßt sich mit der politischen Auslieferung an *eine* Macht und dem Vorenthalten der Wahlmöglichkeiten ungeniert verkoppeln; es gilt schließlich: Wer das Risiko trägt, soll auch die Früchte einsammeln. Falls der Verkündigung des Heils Widerstand entgegengesetzt werde, so ist grundsätzlich Gewalt erlaubt; es fragt sich aber, ob in Sachen „Seelenheil" es opportun ist, Gewalt anzuwenden. Ein *nächster* Rechtsgrund ließ sich erkennen: Neubekehrte dürften bei drohender Schmälerung ihres Rechtes auf Religionsausübung die Spanier zu Hilfe rufen (479). Sofern die Barbaren echte Christen geworden seien – auf rechtem oder unrechtem Wege – sei es dem Papst erlaubt, ihnen einen christlichen Herrscher zu geben, um sie vor einem nichtchristlichen Herrscher und möglichen Glaubensabfall zu bewahren. Immer wenn, so der *fünfte* Rechtsgrund, unschuldige Menschen durch die Barbaren an Leben und Leib bedroht seien, gebe es ein Interventionsrecht. Der *sechste* Grund verweist auf die freie Wahl der „Fremdherrschaft" durch die Eingeborenen Amerikas (483). Ob die Indios den König von Kastilien-León aber gewählt haben? Vitoria übergeht schweigend diese Anfrage. Wenn Bundesgenossen und Freunde der Spanier sie zur Hilfe rufen, so bildet die spanische Intervention den *siebten* Rechtsgrund (483 f.). Ein *weiterer* Rechtsgrund, den Vitoria – zu seiner Ehre sei es vermerkt! – nur unter Bedenken entwickelte (485), wird im Titel der „zivilisatorischen Unterstützung" gefunden, der zu einer Art Treuhänderschaft der Spanier über ihre eroberten Gebiete führen konnte. Die Unfähigkeit, sich selbst zu regieren, erlaube eine Art Vormundschaft – ohne Ende?

Vitoria ließ es nun allerdings nicht dabei bewenden und beschränkte sich nicht auf die Fragestellung, ob die Conquista selbst gerechtfertigt war. Nein, es galt noch zu untersuchen, ob die Anwesenheit heute, also 1539, noch rechtens war oder ob die Spanier abziehen müßten (487 ff.). Der Verzicht auf die Lenkung jener Provinzen wäre „weder nützlich noch dem Herrscher erlaubt ... nachdem sich dort die Bekehrung vieler Barbaren vollzogen hat" (487). Handelt es sich dabei um eine Begründung? Auf jeden Fall darf der Handel weitergeführt werden. Muß sich nicht der König aus der „Verwaltung" dieser Provinzen zurückziehen? Obwohl Vitoria nie den gänzlichen oder teilweisen Rückzug aus dem eroberten Gebiet forderte, kritisierte Karl I. in einem Brief vom 10.11.1539 (Bd. 7, 97) Vitoria und beklagte sich über mangelnde intellektuelle Unterstützung. Was den Krieg betraf, so entwickelte Vitoria in „Über das Kriegsrecht" (542–605) die der Spätantike und dem Hochmittelalter entnommenen Ansätze zu einem systematischen Kriegsrecht fort und verpflichtete es auf einen Weg der Humanität; der Gedanke eines Gerichtshofes in völkerrechtlichen Streitfragen findet sich am Ende dieser Relectio skizziert (603 f.). Auf ihr konnte Hugo Grotius weiterbauen. „Über die Kunst der Magie" (606–687) und das Bruchstück „Über die Königsherrschaft Christi (688–701) schließen den Textteil dieses Bandes ab.

Nur eine Frage sei gestellt: Wie hielt Vitoria seine Vorlesungen? Dies wäre noch eingehenderer Untersuchung wert, denn wohl kaum beschränkte er sich darauf, das Gerippe der Abfolge von Begriff, Urteil und Schluß, von Frage und Antwort zu diktieren. Es muß wohl mit viel Fleisch umhüllt gewesen sein. – Kurz und gut: Nun endlich verfügen wir dank der Initiative *H.-G. Justenhovens* und des Einsatzes *J. Stübens* über eine

lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner Vorlesungen. Stübens „Einführung", die sich auch „Vorbemerkung" nennt, macht den Leser mit den Editions- und Übersetzungsgrundsätzen bekannt; wofür offensichtlich im Bd. 7 kein Raum mehr zur Verfügung stand oder die Herausgabe drängte. Eine weitere kleinere Merkwürdigkeit: Ab S. 26 bis auf S. 35 werden die Relectiones des 7. Bandes noch einmal vorgestellt, sicherlich knapper als es U. Horst in Bd. 7 tat. Dem Leser des ersten Bandes der Relectiones sei also immer das Studium des 8. Bandes empfohlen! Stüben hat geduldig die Drucke und Textvarianten durchgesehen und seine Auswahl der Lesarten begründet, deren wichtigste im Anhang veröffentlicht sind. Ein überprüfter und als gesichert geltender lateinischer Text wird nun dem Leser angeboten. Bd. 8 enthält auf SS. 772 bis 774 Nachträge und Korrekturen zu Bd. 7. Ob für Bd. 8 Ähnliches geplant ist? Die Übersetzung liest sich flüssig und ist verständlich. Gelegentliche Anfragen an die Übersetzung unterstreichen eher die Qualität der geleisteten Arbeit und stellen sie nie als Ganze in Frage. Dank gilt Stüben auch wegen des Anmerkungsapparates, der beiden Bänden beigegeben ist. Quellenverzeichnis und Sachregister erschließen die souveräne Verfügung Vitorias über das abendländische Erbe, aus dem er heraus Europas Zukunft mitgestaltete. N. Brieskorn S. J.

Ramelow, Tilman, *Gott, Freiheit, Weltenwahl.* Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. (1599–1649) und G. W. Leibniz (1646–1716) (Brill's Studies in Intellectual History 72). Leiden/New York/Köln: Brill 1997. XII/500 S.

Ramelow (R.) untersucht in seiner Arbeit auf Initiative und unter Leitung von R. Spaemann die Frage, wo der Ursprung der Rede von möglichen Welten liegt. Bekannt ist, daß diese Redeweise auf Leibnizens Auffassung von der besten aller möglichen Welten zurückgeht. Und Spaemann verdanken wir den Hinweis, daß dieser Gedanke wiederum eine Weiterentwicklung von Überlegungen ist, die im Zusammenhang mit dem Gnadenstreit und der Theorie Molinas von der „scientia media" Gottes entstanden, auf Grund deren Gott hypothetische Zusammenhänge in der Welt kennt.

R. beginnt mit einer Klärung der verschiedenen Möglichkeitsbegriffe, die von der Scholastik entwickelt wurden und von denen für die vorliegende Arbeit das „possibile logicum", das logisch Denkmögliche, am wichtigsten ist. Hier hat Scotus mit seinen Überlegungen zur Möglichkeit und zur möglichen Vereinbarkeit (Kompossibilität) eine wichtige Rolle gespielt, auch wenn sich der Begriff des possibile logicum bereits bei Thomas findet.

Nach dieser Vorklärung stellt R. mit dem Jesuiten Antonio Perez einen zu Unrecht vergessenen hochspekulativen Denker der Spätscholastik vor, bei dem die aus den Überlegungen über die Kombinationen von Möglichkeiten entwickelte Theorie von den möglichen Welten aufs subtilste in ihre verschiedenen Verästelungen hinein diskutiert wird. Wenn auch die Philosophie von Perez den Leitfaden der Arbeit darstellt, so verweist R. doch ständig sowohl auf dessen Zeitgenossen und Diskussionspartner als auch auf frühere und spätere scholastische Denker bis hin zu Leibniz. Und bei den Erörterungen, die modallogische Fragen betreffen, erweist sich R. zugleich als guter Kenner der betreffenden Diskussionen in der zeitgenössischen Philosophie. So erhält der Leser immer auch ein Bild vom Umfeld der Thematik, innerhalb deren sich die Gedanken von Perez bewegen. – Die Darlegung der Theorien von Perez gliedern sich in zwei große Hauptteile. Zuerst untersucht R. die Termini, die im engeren Sinn die Thematik des Gnadenstreits charakterisieren, nämlich Möglichkeit, Freiheit und Wille sowie die von Molina erdachte göttliche scientia media, mit deren Hilfe sowohl die göttliche Vorherbestimmung als auch die menschliche Freiheit gleichermaßen gewahrt werden sollten. Der zweite Hauptteil ist dann der Frage gewidmet: Wie wählt Gott seine Schöpfung im einzelnen und als ganze aus? Aus dieser Fragestellung erwuchsen nämlich die Konzeptionen, die im Lauf der Zeit zum Begriff der möglichen Welten führen sollten.

Es ist hier nicht möglich, die ganzen Differenzierungen nachzuzeichnen, die R. sorgfältig schildert, und die dem Leser zeigen, daß die philosophische Diskussion in der damaligen Zeit mit einer analytischen Feinheit und Präzision geführt wurde, mit der viele heutige Debatten auch innerhalb der analytischen Philosophie wohl nur schwer mithal-

ten können. Es können nur relativ grobe Linien referiert werden, und es kann dabei nicht auf die vielen unterschiedlichen Fachtermini eingegangen werden, mit deren Hilfe die Denker der Spätscholastik ihre Analysen vollzogen. Als erstes schildert R. den Ausgangspunkt der Problematik, nämlich die Frage, wie das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen gedacht werden kann. Die Thomisten erklärten dies mit der praemotio physica, während die Jesuiten im allgemeinen der Meinung waren, die menschliche Freiheit könne nur durch die Annahme der scientia media gerettet werden. Zum Verständnis dieser scientia media sind zuerst Kontingenz und Möglichkeit sowie das Wissen Gottes von zukünftigen Ereignissen zu untersuchen. Die scientia media verbindet alle diese Elemente, denn sie ist das Wissen Gottes von hypothetischen künftigen Ereigniszusammenhängen. R. legt die modallogische Struktur dieser scientia media bei Perez und seinen Zeitgenossen dar und geht dann über zu dem generellen Problem der Verhältnisbestimmung von Wille und Vernunft, wobei er vor allem die Frage der Willensfreiheit im Spannungsfeld zwischen der Indifferenz und dem Prinzip vom zureichenden Grund sowie das Problem der Unterlassungen bei den herausragenden damaligen Autoren bis hin zu Descartes und Leibniz diskutiert, aber auch auf Aristoteles, Thomas und andere frühere Denker zurückverweist, wobei sich die Untersuchung immer am Denken von Perez orientiert. Nach diesen Ausführungen über die Willensfreiheit kehrt R. zur Analyse der scientia media zurück und fragt, wie deren Grundlegung in Gott in der damaligen Diskussion gesehen wurde. Es geht dabei darum, inwieweit Gott Urheber der künftigen Objekte seines Wissens ist, ob und wie er das Negative erkennt, und wie sich all dies im Zusammenhang von Wesen, Intellekt und Wollen Gottes spekulativ erklären läßt. In Übereinstimmung mit den meisten seiner Mitbrüder aus dem Jesuitenorden vertritt Perez die These, daß die Gott nicht den Inhalt seiner scientia media willkürlich bestimmen kann. Andererseits bestreitet er aber auch, daß Gottes Wissen durch die Geschöpfe determiniert wird. So entwickelt er diffizile Unterscheidungen, die es ihm ermöglichen, den Ursprung des künftigen Geschehens auf ein göttliches Dekret zurückzuführen, ohne daß damit die menschliche Willensfreiheit tangiert würde. Das die Zukunft prädefinierende Dekret Gottes verschränkt sich so mit dem Wissen um das hypothetische künftige Handeln des Menschen, daß sowohl der absolute Primat Gottes als auch das freie Handeln des Menschen erhalten bleiben sollen. Dieser Gedankengang führt dann spätestens bei Leibniz zu der These, daß Gott in einem allumfassenden Dekret über die gesamte Welt entscheidet.

Die Erörterungen des Begriffs der besten aller möglichen Welten beginnen mit der Frage nach den Willensakten und Motiven Gottes, die zur Schöpfung führen, wobei eine der Hauptfragen darin besteht, ob und inwieweit Gottes Willensakte für ihn eine Vollkommenheit darstellen oder nicht. Dies führt zur nächsten damals vieldiskutierten Frage, in welchem Sinn man von einer relativen Notwendigkeit der Schöpfung für Gott sprechen kann, die mit dem Problem zusammenhängt, nach welchen Kriterien sich Gott gerade für diese und keine andere Welt entscheidet und warum er hierfür Lob verdient. Innerhalb dieses Diskussionszusammenhangs bildet sich die Auffassung heraus, daß Gott innerhalb der Welt das Beste wählt oder auch, wie dann eindeutig bei Leibniz, daß er die beste aller möglichen Welten wählt. In diesem Zusammenhang spielt die Frage eine entscheidende Rolle, ob es unter unendlichen Möglichkeiten überhaupt ein Optimum geben kann. Die Frage der Wahl des Besten konzentriert sich in der theologischen Diskussion der damaligen Zeit dann auf die Inkarnation. Scotus hatte die These vertreten, daß für Gott die Entscheidung zur Menschwerdung Christi logisch vorgängig zum Sündenfall ist, was in der Folgezeit zu heftigen Kontroversen geführt hat. Schließlich zeigt R., wie Perez schon alle Gleise zu der dann von seinem Schüler ausdrücklich vertretenen Lehre legt, daß Gott in einem einzigen Totaldekret über den gesamten Weltlauf entscheidet. Diese Theorie scheint dann für Leibniz die einzig sinnvolle Möglichkeit zu sein, in seiner Theodizee zu begründen, daß Gott diejenige Welt wählt, die insgesamt die beste aller möglichen Welten ist.

In seinem Schlußwort würdigt R. die denkerische Schärfe der Theorien und Auseinandersetzungen der Spätscholastik und verweist darauf, daß viele bis in die heutige Philosophie übernommene Begriffe und Denkfiguren eigentlich nur auf ihrem theologischen Hintergrund verständlich sind, der leider seit der Aufklärung in der Philosophie

weitgehend nicht mehr beachtet wird. Natürlich freut man sich als Jesuit über die Würdigung, die hier den eigenen Mitbrüdern früherer Jahrhunderte zuteil wird. Aber es stellt sich doch die Frage, ob nicht die damalige Diskussion gezeigt hat, daß fundamentale philosophisch-theologische Probleme meist nicht mit noch so weitgehenden Differenzierungen zu lösen sind, die am Ende fast undurchschaubar werden, sondern danach verlangen, daß die zugrundegelegten Kategorien und Denkschemata revidiert werden. So wäre sicherlich beim Gnadenstreit zu fragen, ob nicht schon von vornherein die göttliche und die menschliche Freiheit in ein Konkurrenzverhältnis zueinander gesetzt wurden, das auch durch noch so viele subtile Distinktionen nicht mehr miteinander kompatibel zu machen war.

Wie schon anfangs gesagt wurde, ist es hier nicht möglich, die ganze detaillierte und subtile Darlegung nachzuzeichnen, die R. mit seiner äußerst instruktiven Arbeit vorgelegt hat. Wie gründlich R. dabei gearbeitet hat, zeigt schon allein die Tatsache, daß er am Ende ein Verzeichnis der behandelten wichtigen Denker der damaligen Zeit mit Angabe der Geburts- und Todesdaten und einiger Hinweise zu ihrem Leben anfügt. Außer den Quellen- und Literaturangaben schließen ein Namen- und Sachregister dieses verdienstvolle Werk ab, mit dem R. einen vorbildlichen Anstoß für weitere Forschungen über die damaligen Autoren gegeben hat, der hoffentlich von ihm und anderen weitergeführt wird. H. Schöndorf S. J.

Unruh, Peter, *Die Herrschaft der Vernunft.* Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants. (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie 5). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1993. 234 S.

Diese Dissertation entstammt der „Werkstätte" Ralf Dreiers. Nach J. Caspars Studie zu Rousseaus Politischer Philosophie liegt nun eine weitere ideengeschichtliche Arbeit vor, welche, dies sei vorweggenommen, für Vorlesungen, Seminare und Selbststudium ein Mittel bietet, das sich bewähren wird. Wie der Titel ankündigt, geht es laut Unruh (U.) Kant darum, der Vernunft auf dem politischen Feld die Herrschaft zu sichern und sich dazu des Mittels der „realen Institutionalisierung" zu bedienen (15). Ob die „reale Wirklichkeit" sich der Vernunft beugt? Oder ob jene sich die Vernunft zurechtschnitzt, bis sie harmlos, aber doch mit Legitimationskraft das harte Spiel der Politik absegnet und verklärt? Solche Fragen mögen den Leser befallen. – Der Aufbau von U.s Arbeit ist übersichtlich: Teil I (17–84) legt die Grundlagen. Der Teil II ist mit „Die Reine und Reale Republik" überschrieben (85–212). „Abschließende Bemerkungen" (213 f.) fassen die Position des Autors zusammen.

Des näheren besehen: Der *Teil I* ist in zwei Abschnitte unterteilt. In seinem ersten Abschnitt (A.) legt U. Rechenschaft darüber ab, welche Texte Kants er heranzog und welcher Editionen er sich bediente. Als Hauptquelle diente ihm die „Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" von 1797. Weitere zu Kants Lebzeiten veröffentlichte Werke benutzte U. ebenso wie Kants „Vorarbeiten" und seine „Reflexionen". Dem veröffentlichten Text der „Rechtslehre" gelten zuerst U.s kritische Anmerkungen. Er diskutiert B. Ludwigs Kritik an dem Text und dessen Revisions- oder Rekonstruktionsvorschlag; anhand der von W. Kersting und H. Klenner wiederum an den Thesen Ludwigs geäußerten Kritik baut U. sich seine Position auf. U. beschönigt nicht Mängel an Kants Veröffentlichung, schließt sich aber nicht Ludwigs „Unklarheitsthese" an. – Damit ist Raum für die Untersuchung der „Progressivitätsthese" (16,27–40,83). Kant habe seine Gedanken weiterentwickelt und sei sozusagen immer den Möglichkeiten voraus gewesen, welche die politischen Umstände in der Veröffentlichung zuließen. Kant selbst sage ja, er habe nicht alles sagen und schreiben können, was er gedacht habe (27 f.). Er ließ Vorsicht walten, wartete ab und beschränkte sich in seinen Aussagen (Cassirer, Losurdo, Fetscher dienen U. als Gewährsmänner dieser These). U. „besichtigt" Kants politisch-rechtsphilosophische Position sodann von der Seite des Jakobinismus und von der des preußischen Staatsdieners und versucht, Kants Position gerecht zu werden. Gab es vielleicht doch nur eine oder mehrere Positionen Kants, also auch Wendungen politisch bedingter Art? Lasse sich, so U. vorsichtig, erheben, was Kant zwar dachte, aus – noch zu beweisender – Furcht vor der Zensur jedoch nicht zu

Papier brachte und schon gar nicht veröffentlicht haben wollte? Spurensicherung ist also zu betreiben. Die Gefahr zu viel in Kants Schriften hineinzugeheimnissen ist groß, ebenso groß aber auch die Gefahr, ihn „flacher" und „unkomplizierter" zu nehmen als er dachte. U. macht darauf aufmerksam, daß die je verschiedenen Theorieelemente der Rechtslehre je für sich zu bewerten sind, und genau anzugeben sei, gegen welches Element sich der Vorwurf der Hörigkeit gegenüber der Obrigkeit richte und gegen welches etwa der Vorwurf, er sei ein Vorbereiter oder Vertreter liberalen-kapitalistischen Denkens (39). Somit sieht U. den Diskussionsraum eröffnet und startet zu einer genaueren Überprüfung von Kants Rechts- und Staatsphilosophie: zum einen hinsichtlich seines Gesamtwerkes, zum anderen bezüglich der Zeitereignisse und der bestehenden Institutionen. – Der zweite Teil (B) versucht eine „systematische Einordnung der Staatstheorie in die kritische Philosophie Kants" (41–46), wobei nur eines von drei Kapiteln dieser Fragestellung ausdrücklich gewidmet ist. Das zweite Kapitel stellt die „Staatstheorie in den Kontext der Kantischen Fortschrittstheorie" (46–58), welche U. somit im Werke Kants befolgt sieht. Das dritte Kapitel untersucht, „welchen Realitätsgehalt Kant zentralen Theoremen seines Staatsrechts zuweist" (58–84). – U. stellt die These auf, daß für Kant „im äußeren Verhältnis der Menschen zueinander primär das Recht den Maßstab der Entwicklung der Gattung liefert" (58). Diese nicht völlig eindeutige These (Recht ist wohl nicht als Produkt einer Entwicklung gedacht, und auch nicht nur als Anzeiger des Entwicklungsstandes, sondern als ihr Motor, oder?) überprüft U. sodann am Begriff der „Republik" (58–84). U. spitzt seine Frage auf die Alternativen zu: „Bleibt Kant bei der Apologie des aufgeklärten Absolutismus stehen oder treibt ihn seine Konzeption des Republikanismus qua Aufklärung über diesen hinaus zu einer Theorie der Respublica phaenomenon, der menschenmöglichen Realisierung vernunftgemäßer Staatsprinzipien?" (69) U.s Antwort fällt differenziert aus. Zum einen sieht er nicht gerade im Einklang mit der Mehrheit der Kantinterpreten in Kants Werk die Entscheidung für die zweite Alternative (69, 74) und damit für die „Hoffnung auf die Reformfähigkeit und den Reformwillen speziell der Preußischen Monarchie" (83). Ganz sicherlich ist U. darin Recht zu geben, daß in Kants Modell der auf Vernunft gegründeten Republik und der Behauptung der Evolution auf sie hin Dynamik und Sprengkraft stecken (83). Aus heutiger Sicht dürfen wir, noch nüchterner geworden, Hegels Wort, daß Fortschritt ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sei, nicht aber in den Institutionen, geschweige denn der Politik, als noch realitätsnäher bezeichnen.

Teil 2 überprüft die materialen Gehalte der Staatslehre Kants. Den Tenor gibt die Überschrift an „Die Reine und die Reale Republik", die nun auch bereits eingeführt ist. Einzelkapitel gelten den tragenden Theoriestücken Kantischen politischen Denkens: Dem *Naturzustand* (85–99) samt der Abgleichung zu den Auffassungen des Th. Hobbes und J. Lockes hinüber; dem *Postulat des öffentlichen Rechts* (100–106) wie auch dem *Ursprünglichen Vertrag* und seinen Prinzipien (107–157). Wieweit ließ U. sich von J. Rawls „Theorie der Gerechtigkeit" beeinflussen? Ein Vertrag ist für Kant nötig, er ist keine verzichtbare Beigabe, und eine „monologische Kontemplation für die legitime Ableitung – analog dem Kategorischen Imperativ – gerechter Regeln gerade nicht ausreichend" (114). Kant bedürfe des Vertrages, bzw. des Vertragsmodells, weil die wechselseitigen Einschränkungen und Abstimmungen der Freiheitsräume nur mittels der verbindlichen Selbstverpflichtung zustandekommen (115); wer monologisch vorgehe, verharre auf dem Standpunkt und in der Rolle des autonomen Individuums; autonomes Mitglied der Rechtsgemeinschaft zu werden und zu sein, bedürfe jedoch einer expliziten, gemeinsamen, gleichzeitigen verbindlichen Erklärung (115). Ein nächstes Theorieelement stellt die Gewaltenteilung und Volkssouveränität dar (158–193). In dessen Ausarbeitung findet sich auch ein Kapitel zur „Verteilungsgerechtigkeit" bei Kant (183–193). Schließlich handelt U. das Problem des *Widerstandsrechts* und sein Verbot ab (207–212). – U. antwortet im Vorbeigehen auf eine Reihe nicht unerheblicher Fragen, so etwa auf den Vorwurf, daß *Kant Gesinnungsethiker* sei. Kant wird von U. gegen diesen Vorwurf, wie so oft, differenziert verteidigt (50f.). „Die guten Folgen der Handlung dürfen nicht in Betracht gezogen werden", sagt Kant und damit wird J. St. Mills Kantauslegung (in: „Der Utilitarismus") fraglich. Der moralischen Gesinnung ist ihr Wirken in der Sphäre äußerer Handlung allerdings nicht gleichgültig, so Kant, die Gesinnung

achtet auf den Zusammenhang zwischen Willen und Zweck. Für das Vorliegen eines guten Willens und der guten Gesinnung kommt es aber in keiner Weise auf dessen Wirkung in der sinnlichen Welt an (50). Das moralische Gesetz verbindet uns allein, „ohne von irgend einem Zweck, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste für die Freiheit mögliche Gut in der Welt" [KdU [WW X, 412f.]. – Zum *„Faktum der Vernunft"* (123f.): Mit Höffe ist auch U. der Ansicht, daß sich diese Lehre vom „Faktum der Vernunft" auf das Bewußtsein des Kategorischen Imperativs beziehe (124, Anm. 101) und daß dieses „Faktum" weder ein „ist" sei, noch daß es den Menschen einem heteronomen Prinzip unterstelle. Ein Sollen dürfe von ihm abgeleitet werden; es legitimiere den Kategorischen Imperativ. – Zum *Wohlfahrtsstaat:* „Ein Wohlfahrtsstaat würde die Mensch/Zweck-Formel des Kategorischen Imperativs insofern verletzen, als er die Bürger zu bloßen Mitteln der Erreichung eines Zweckes, sei dieser auch deren eigene Glückseligkeit, ge- und damit mißbraucht" (127). – Zum *Strafrecht:* Der Mensch/Zweck-Formel des Kategorischen Imperativs entspreche auch, so U., das Strafrecht, wobei er zutreffend bemerkt, daß mit der Formel die relativen Straftheorien zu Recht abgewiesen werden (können), die positive Begründung der absoluten Straftheorie mit ihrer Forderung nach unbedingter Herstellung der Gerechtigkeit jedoch noch der Begründung harre (134). Kants Betonung der Todeswürdigkeit des Mörders und die „Insel-Metapher" erwähnt U. lediglich, untersucht aber nicht weiter, ob auch hier die Vernunft in Kants Theorie gesiegt oder sich ein einseitiges Gerechtigkeitsverständnis durchgesetzt habe (134f.). Um seine These aufrecht- und durchhalten zu können, muß U. des öfteren zur Unterscheidung von „Gestaltung aus Vernunft" und „mitgeschlepptem historischem Ballast" greifen (135). Zuzubilligen ist, daß solche Trennung, wie sie vollzogen wird, nicht willkürlich geschieht. So bleibt als Fazit: Kant habe Staatstheorie und Staatspraxis miteinander beständig vermitteln wollen, habe er doch erkannt, daß ohne solche Vermittlung politische Philosophie sinnlos werde (113). U. pflichtet dieser Erkenntnis völlig zu. Er stellt heraus, daß Kant „mit der Formulierung der Prinzipien seiner Rechts- und Staatslehre rechtsphilosophische Grundlagen geschaffen hat, die weit über den historischen Kontext ihrer Entwicklung hinausweisen" (15). Dies nachzuweisen ist U. gelungen, der damit auch die Rechtfertigung seiner Studie geliefert hat.

U. hat ein solides Arbeitsbuch erstellt. Seine Stellungnahmen wirken nicht gekünstelt, die Auslegungen haben ihre Vernünftigkeit an sich. Sicherlich stößt man an fast allen entscheidenden Stellen in U.s Buch auf Zitate aus der Kantforschung; U. sichert sich meist mit einem Zitat eines anderen Autors ab, wenn er eine eigene Stellungnahme unterbreitet. Doch warum nicht? U. hat vielfältigste Diskussionen aufgearbeitet und bearbeitet, welche sich an Kants Gedanken zu Handlung, Freiheit, Gesellschaft, Recht und Staat entzündeten. Zu empfehlen ist U.s Buch als eine zuverlässige, nicht überfütternde, sehr vielfältige und in der Aktualität der Kant-Diskussion verortete Arbeit. Sie ist mit einem ausführlichen Sach-, doch leider keinem Personenregister versehen.

N. Brieskorn S. J.

Molnár, Géza von, *Goethes Kantstudien.* Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Kritik der Urteilskraft" (Schriften der Goethe-Gesellschaft 64). Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1994. 358 S.

Molnár, Géza von, *Goethes Einsicht in die „Wissenschaftslehre"*, in: Athenäum. Jahrbuch der Romantik 7. Paderborn: Schöningh 1997. 25 S.

Zur Goethe-Legende gehört die vielfach berufene Anekdote, der Kantianer Schiller habe den „Stockrealisten" Goethe allererst mit der zeitgenössischen kritischen Philosophie bekanntgemacht. Diesen philosophischen Gesprächen des Jahres 1794 gingen allerdings eine ausführliche Kant-Lektüre (Winter 1790/91: die „Kritik der reinen Vernunft" zugleich mit der „Kritik der Urteilskraft") und eine Auseinandersetzung mit der „Wissenschaftslehre" Fichtes (wohl bis Juni 1794) voraus. Informative Gespräche mit Friedrich Immanuel Niethammer (mit Goethe übrigens Empfänger der beiden ersten Auto-

renexemplare von Hegels „Phänomenologie") und Karl Leonhard Reinhold (Kant-Schüler und Schwiegersohn Wielands) begleiteten Goethes Versuche, den neu beschrittenen naturwissenschaftlichen Weg seiner „Beiträge zur Optik" erkenntnistheoretisch zu reflektieren. Es spricht dabei gewiß nicht für philosophische Naivität, daß der Freund Herders ausgerechnet bei Kant und bei dem soeben nach Jena berufenen Fichte Rat sucht. Ebenso wird er später das Gespräch mit Schelling und Hegel suchen und bis ins hohe Alter fortsetzen. Ausgangspunkt dieses speziellen philosophischen Interesses dürfte die Frage nach Sinn und Rang des Experimentes im Verhältnis zur Theorie- bzw. Hypothesenbildung in der Naturwissenschaft sein. Als verbindendes Mittelglied der Kant- und Fichte-Studien darf der Aufsatz „Kautelen des Beobachters" (Handschrift datiert vom 28.04.1792) gelten, den er erst 1798 mit Schiller diskutiert und 1822 an Riemer zur Redaktion für die Hefte „Zur Naturwissenschaft überhaupt" weitergibt; der aufschlußreiche Titel (endgültig von Riemer formuliert) lautet nun: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt". Es ist bezeichnend für Goethe, daß er seine philosophischen bzw. wissenschaftstheoretischen Überlegungen erst nachträglich (1823) preisgibt, gewissermaßen als historisches Dokument seines Denkens, das die Rezeption seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten nicht erschweren oder theoretisch verzeichnen sollte. Dieses mißtrauische Verschweigen kennzeichnet auch seine „Sprüche in Prosa", ab 1907 von Max Hecker als „Maximen und Reflexionen" bearbeitet und seitdem als philosophisches „Hauptwerk" betrachtet, obwohl es weder im Aufbau noch im Titel ein Werk Goethes ist. Der Stil des goethischen Philosophierens berührt sich in eigentümlicher Weise mit dem Denken Wittgensteins, wie inzwischen auch dessen Nachlaß (darunter seine Auseinandersetzung mit Goethes „Farbenlehre") ausdrücklich belegt. So wenig Goethe sein „anschauendes Denken" in systematischen Formen erstarren läßt, so wenig schließt er sich an bestimmte Philosopheme an. Noch weniger läßt er sich als Spinozist oder Kantianer bzw. Fichteaner bezeichnen. Für das jeweilige (Übergangs-)Stadium seiner philosophischen Lektüren darf gelten, was er über Kant festhält: „Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einen gewissen Kreis / Und deutet Ironisch [sic] immer darüber hinaus." (Sprüche in Prosa, Frankfurter Ausgabe I.13, 99). Was ist der Kreis seiner Kant- bzw. Fichte-Lektüre, und wohin deutet er „ironisch" darüber hinaus?

M. bietet in beiden Arbeiten zunächst eine kommentierte Lektüre der von Goethe angestrichenen Stellen in den Handexemplaren sowie deren vollständigen fotomechanischen Nachdruck. Darin hat er keinen Vorgänger, auch wenn einige wenige Arbeiten den Anstreichungen nachgehen bzw. der Katalog von Goethes Bibliothek (Hans Ruppert, Weimar 1958) diese verzeichnet. Die Kritiken Kants dürfte er parallel gelesen haben (Kantstudien 50), auch deutet die Art seiner Anstreichungen auf eine vorhergehende Vertrautheit mit Kants Denken. Eine der leitenden Fragen Goethes dürfte sein, „wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben" (Kritik der reinen Vernunft, 3. Auflage Riga 1790, 122). Dies führt ihn über die transzendentale Deduktion der Kategorien bzw. der reinen Verstandesbegriffe zur „Einheit der Apperzeption". Dabei kehrt sich das problematische Subjekt-Objekt-Verhältnis auf irritierende Weise um, wenn Kant die objektive Gültigkeit der Erkenntnis in die notwendige Einheit des Selbstbewußtseins legt und gerade nicht vom Objekt herleitet (Fragezeichen begleiten den Text). Besondere Aufmerksamkeit schenkt Goethe der „Einbildungskraft", die zwischen Verstand und Anschauung vermittelt (46ff., 54ff.), sowie der Dialektik von unabschließbar-ungewisser Erfahrung und höheren Grundsätzen des Verstandes, die er später vielfach bildlich als den immer neu zu durchlaufenden „Kreis der Vorstellungsarten" anspricht (58ff.). Auch die scheinbar paradoxe Idee Goethes, eine Geschichte aus Prinzipien a priori zu schreiben, gehört hierher (und die problematische Nachwirkung dieses Gedankens bei O. Spengler, der sich darin ausdrücklich auf Goethe beruft). Reizvoll wäre zu untersuchen, wieweit Kants mathematische („constitutive") und dynamische („regulative") Prinzipien Goethes Gegenüberstellung von „atomistischer" und „dynamistischer" Naturauffassung beeinflußt haben (vgl. 59ff.). Daß alle Verstandeserkenntnis von der Erfahrung herrühre oder zum Erfahrungsgebrauch hinleite, vermerkt Goethe mit einem Doppelstrich (69), ebenso, daß die Beobachtung und Analyse der Phänomene die Erkenntnis ins Innere der Natur führe (71). Daß ferner die Sinne nicht irren, sondern die Urteile (Kant a. a. O., 350), findet Eingang

in die „Maximen und Reflexionen" (Nr. 1193, von Hecker jedoch Herder zugeschrieben) und wird in der „Farbenlehre" häufig beschworen. Wichtiger als die Vielzahl solcher Einzelbeobachtungen ist jedoch Goethes Aufmerksamkeit auf den religiösen Kern der kantischen Kritik (Randbemerkung „rel." = religiös zur Untersuchung der Antinomien, a. a. O. 824), nämlich der „Moraltheologie" (dazu später). Die „Wette" gilt Kant als praktischer „Probirstein" der Wahrheit, wenn der Glaube praktisch wird (96 ff.) – in diesem Sinne schließt das Motiv der Wette im ersten „Faust" die Lücke zwischen Gelehrten- und Gretchen-Tragödie, zwischen Spekulation („Theorie") und Leben („Praxis") des Faust als dem göttlichen Experiment Mensch (vgl. „Goethes Einsicht ...", 170). Der „Kritik der Urteilskraft" hat Goethe stets entscheidende Bedeutung zugemessen (er benutzt die Berliner Erstausgabe von 1790). Der Begriff des „Zwecks an sich selbst" und die Ablehnung einer kurzschlüssigen Teleologie in der Naturwissenschaft (113–137) helfen ihm, Grundsätze der eigenen „Morphologie" so zu formulieren, daß er sich Ekkermann gegenüber geradezu als Kantianer offenbart (11. April 1827). Kant (§ 80 „Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus ...") klärt ein Grundanliegen Goethes, denn „hier wird gezeigt, wieviel unter Verzicht auf letzte Einsicht, doch in Hinsicht auf eine ihr entsprechende Möglichkeit, geleistet werden kann, ohne der Verzweiflung darüber anheimfallen zu müssen, nicht Gott sein zu können" (M. 145). Der „Endzweck" der Natur ist Vollendung des Menschen und zugleich seine Selbstaufgabe: „Entsagung" im „Meister" der „Wanderjahre", „Entselbstigung" in „Dichtung und Wahrheit". Er erweist sich im freien Handeln des Menschen, ohne theoretisch ausgeschöpft zu werden, als göttlicher Urgrund dieser „Finalursache" der Natur": „optime" merkt Goethe diese theologische Konsequenz an (Kant a. a. O. 410). Dieses kantische Postulat verbindet das moralische Subjekt mit dem physischen Objekt hinsichtlich des göttlich begründeten Endzwecks; es stiftet so auch die Einheit, die in der Morphologie Goethes immer symbolisch (ideal und real zugleich im verwirklichten „Typus") angetroffen und ausgesagt wird. Goethe kommentiert abschließend: „Gefühl von Menschen Würde objectivirt [sic] = Gott" (Kant a. a. O., 412); „objectivirt" deutet auf den postulatorischen Charakter dieses Gottesbegriffs, und „=" darf wohl als „korrespondiert" gelesen werden und nicht als Hinweis auf einen bloßen Humanismus.

M. verfolgt dieses „intellektuelle Drama des kritischen Arguments" (Goethes Einsicht..., 169) zwischen Idealität und Skepsis, faustisch zwischen Gott und Teufel, weiter anhand seiner Fichte-Lektüre von 1794. Die siebenundsechzig Schriftseiten weisen mit Ausnahme von acht Seiten durchgängig Eintragungen von seiner Hand auf. Darunter fällt besonders die Emendation eines fichteschen Satzes auf, der ein von der Vorstellung unabhängiges „Nicht-Ich" für notwendig gegeben ausspricht: „aber mit derselben analoges [,] in gewißem [sic] Verhältnis stehendes Nicht-Ich" (175) ergänzt Goethe und versucht auf seine Weise, die befürchtete Trennung von Subjekt und Objekt zu überbrücken, wenn sich die vermeintlichen „Gesetze der Natur" in bloße „Gesetze der Vorstellung" des „Ich" auflösen. Der als „Nicht-Ich" negativ ausgeschlossenen Natur kommt er mit einer zweiten Emendation Fichtes zu Hilfe, indem er einfügt: „aber doch mit uns *verbunden* [,] deren lebendige Theile wird sind und [...]" (176). *Wie* dies möglich sei, bleibt ein Problem für das kantische „Ding an sich" und damit auch für Goethe, der Fichtes Korrektur in dieser Sache rückgängig macht. Sympathischer ist ihm dessen Auffassung des Experiments, die die vermeintlichen Naturgesetze als Selbstbestimmungen deutet, „wie wir die Natur zu beobachten haben" (177) – bis sie sich im Goetheschen „Urphänomen" zeigt und nicht weiter erklärbar ist. „Denn Wirkungen werden wir gewahr [,] und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen eines Dinges" (Vorwort zur „Farbenlehre", Münchner Ausgabe 10, 9; interessant die frappierende Nähe zu Wittgenstein). Sowohl „Faust" als auch die „Farbenlehre" von den „Taten und Leiden des Lichtes" lassen sich als „vollständige Geschichte dieser Wirkungen" lesen. Die entsprechenden Hinweise M.s (182–186) zeigen einmal mehr, wie sehr bei Goethe Naturwissenschaft, Philosophie und Dichtung verwoben sind und sich gegenseitig erschließen. *Daß* im eigentlichen Sinn von Goethes *Philosophie* auch in der Rezeption Kants und Fichtes zu sprechen ist, hat M. in geduldiger und ertragreicher Spurensuche nachgewiesen.

P. Hofmann

Bösl, Anton, *Unfreiheit und Selbstverfehlung.* Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde (Freiburger theologische Studien 160). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1997. 390 S.

„Die Begriffe Schuld und Sünde, die nicht nur umgangssprachlich eine vorwiegend abschwächende Konnotation hatten, sondern auch philosophisch obsolet waren [beides nur damals?], wurden ... zur Pointe von Kierkegaards Philosophie. Sie stellen dabei keine Einzelaspekte seines Denkens dar ..." (5) Anderseits geht es ihm dabei nicht um Dozierbares, sondern um die Selbstkonfrontation des Lesers bezüglich der Thematik. Demgemäß bestimmt Verf. – nach einem forschungsgeschichtlichen Abriß – seine Arbeit als moraltheologische Analyse (zugleich, dank K.s Grundsätzlichkeit, von religionsphilosophischem Gewicht – 36), im Bewußtsein, daß der eigentliche Ort der (Rede von) Sünde die Predigt wäre (45 [Begr. Angst 13]) – wie der ihr entsprechende Ernst das Bewußtsein des eigenen Sünder-seins (54). Die Untersuchung selbst orientiert sich an K.s Dialektik, wonach er eine Anfangsthese durch das Folgende nicht bloß verifiziert, sondern als darin gründend erweist (so die Selbst-Struktur in der Verzweiflung – 36f.).

Kap. 2 bietet daher synthetisch „anthropologische Vorüberlegungen": Die Konzeption des Selbst, dessen Werden, schließlich Möglichkeit und Notwendigkeit von Schuld/Sünde. Dabei wird das „eigentliche" Selbst anhand der konkreten Fehlformen gewonnen (KzT) – ohne daß die Synthesen einen Anhaltspunkt bieten, „der menschliches Dasein apriori und unausweichlich zur Sünde prädisponiert" (113). Im Sich-dazu-Verhalten freilich – als Geist – „entsteht augenblicklich ein Mißverhältnis", nicht logisch-notwendig, sondern in reflexiv uneinholbarem „Sprung". „Personwerdung stellt daher immer einen individuellen Sündenfall dar, der seinen Ausgangspunkt jedoch nicht in der bloßen Faktizität des Menschen als Verhältnis hat und vielmehr ganz in das individuelle Verhalten des einzelnen zu sich als Verhältnis gelegt ist" (113f.).

Dieser „Vorbegriff" verlangt nun nach analytischem Ausweis. Dem dienen die beiden folgenden Kapitel. Kap. 3 widmet sich dem „psychologischen Modell einer Genesis der Sünde in *Begriff Angst.* Vigilius führt als Hilfsbegriff für einen Zugang zur (Erb-)Sünde die Angst ein, die den Menschen unfrei macht, doch eben so zugleich auf Freiheit verweist. Sie „markiert die letzte Annäherung an den Sprung der Freiheit" (169, während bei Drewermann sie es ist, „die böse macht" – 148[77]; zu reinlich-rational finde ich die Klärung ihrer sympathetisch-antipathetischen Erlebnisgestalt). Dabei ist jeder Mensch in die Situation Adams gestellt. Nach dem Fall weist die Angst vor dem Bösen – ohnmächtig allerdings – auf mögliche Freiheit hin bzw. bezeugt als dämonische Angst vor dem Guten die äußerste Selbstverschließung und -verfehlung von Freiheit. Erst im Glauben wird sie fruchtbar.

Eine Phänomenologie der Sünde selbst unternimmt dann *Krankheit zum Tode,* in Kap. 4 untersucht. (Ist erst diese Schrift, nicht auch schon BA „unecht pseudonym" [175]?) Begründet kritisiert B. Anti-Climacus' Gleichsetzung von „Sich-nicht-annehmen-Wollen" und „Sich-loswerden-Wollen" infolge einer Mehrdeutigkeit des Wortes ‚Selbst' (187f.); dankenswert der Hinweis auf TB I 318f. für die autobiographischen Züge des verbohrten Schreibfehlers (211[82]). Die zunächst anthropologischen Darlegungen vertiefen sich ins Theologische, so daß B. die Schrift als ganze „eine anthropologisch gewendete Theologie" nennt (229); ist Sünde ja kein Einzelakt, sondern läuft „auf die Destruktion des Gottesverhältnisses und damit letztlich auf Selbstzerstörung" hinaus (230). Als Theologie bleibt sie nicht bei der Dialektik, sondern führt zur paradoxen Lösung des (Selbst-)Widerspruchs im Glauben.

Umfangreicher als beide Kapitel zusammen ist das fünfte, in dem Verf. Kierkegaards Aussagen zum Thema aus dem Gesamtwerk zusammenträgt, um sie durch die Stadienlehre zu erhellen. Im ästhetischen Stadium stehen wir schließlich beim Nihilismus, wobei (270) unklar bleibt, ob dessen Sinnverneinung dem Hedonismus entspringt oder umgekehrt dieser dem Sinnverlust noch „ein Mindestmaß an Sinn abzuringen" versucht. Im Ethischen, wo *B* in EO stillschweigend Gott voraussetzt (275 – wie vermittelt sich die Spannung zwischen 273[77] und 279[88]?), zeigt Schuld sich als Horizont konkreter Freiheit. (Ein schon bei K. intrikater Gedankengang, den Rez. aber 279 noch weniger klar referiert findet: wäre die absolute Wahl nicht statt als „Wahl von Gut und Böse" als die des Ste-

hens in/vor dem Gegensatz von [dem E/O] Gut und Böse zu bezeichnen?) Konkret wird sie in Tugendhaftigkeit und Mystik, Schwermut, Unreinheit des Herzens. Das Scheitern des Ethischen zeigt K. in der „teleologischen Suspension des Ethischen" bei Abraham. Dazu läse ich gern einmal etwas über K.s Mißdeutung der Prüfung; denn natürlich liegen Kindesopfer (damals) im Bereich des Ethischen; das Thema Ausnahme stellt sich gar nicht. Die Probe Abrahams ist auch keine des Gehorsams, sondern des Glaubens, wobei ‚Glaube' (Hebr 11,1) als Hoffnung gelesen sein will. Abraham hatte „gegen alle Hoffnung" an Gottes Verheißung in diesem Isaak festzuhalten (siehe Röm 4, 17f. und Hebr 11,17–19). Innerhalb des Religiösen wird sodann die Nachschrift-Unterteilung von Religiosität A und B bedeutsam. Von (un)zeitgemäßem Gewicht ist, daß nicht durch „Reflexion über praktische Probleme der Existenz ..., sondern allein durch die theoretischen Kategorien der Dogmatik ... das Christentum erschlossen" werde (331).

Kommt schon der Gedanke der Sünde von außen, so vollends die Botschaft der Erlösung von ihr durch Jesus Christus. B. formuliert, K. „schreib[e] nicht nur eine Stadienlehre, sondern er unterschreibt sie mit seinem Leben" (454).

So betont die Schlußbemerkung nochmals, daß K.s Betonung des Sündenbewußtseins, das den Einzelnen auf sich zurückverweist, nur auf dem Hintergrund der Sündenvergebung gesehen werden darf (359). Gegen übliche Vorhalte skizziert B. hilfreich K.s Verständnis des Einzelnen, auch im Wandel seiner Akzentuierungen. Den Begriff ‚Selbstverwirklichung' sähe ich freilich lieber vermieden, auch wenn man ihn recht verstehen kann; schon ‚Selbstwerden' ist besser, unmißverständlicher fände ich, weil deutlicher dialogisch: Erfüllung des eigenen Auftrags, Berufs. In diesem Zusammenhang würde eine vertiefte Sachdiskussion, für die hier nicht der Ort ist, sowohl die Frage der „reditio completa" (82^{80} – statt Ekstase) zu erörtern haben wie die der Substanzialität von Person (muß – z. B. 114 – deren Dynamisierung eine Abkehr von Substanzorientierung besagen?).

Dem Verf. ist für eine so umsichtige wie einläßliche Verstehenshilfe zu einem der großen Lebens-Lehrer nicht bloß des letzten Jahrhunderts zu danken. Immer wieder erhellt er Zitate im Rückgang auf den Originaltext. Durchgehend wird der Leser von den Bezugnahmen K.s auf seine Zeitgenossen, vor allem den Deutschen Idealismus, unterrichtet. In den Fußnoten führt B. fortlaufend das Gespräch mit der Sekundärliteratur und leistet uns durch diese Verweise einen zusätzlichen Dienst. Als Beitrag zu diesem sei auch die Corrigenda-Liste verstanden (ohne schlichte Tippfehler [wie 5: erkenntnisleidendes Interesse oder 23^{93}: Symobl]): 53f. ist die Werk-Abkürzung VER durch ER II zu ersetzen; 94^{114}, Z. 8: Nordentoft ist, Z. 12: überflüssig hält; fehlerhaft ist die griechische Schreibung 96^{121}, Z. 2(2 x), 108 (5x), 112^{158} (3x); 104, Z. 9 und ^{140} Ende sollte es statt „müssen" (= nicht anders können) „sollen" (= nicht anders dürfen) heißen; 143, Z. 13: statt ihr: der er; 175, Z. 6: statt er: K.; 182^{32}: Geistes? [entgegen?] steht; 217, Z. 8 v.u.: statt sie: es; 221, Z. 2 v.u.: statt er: K.; 224, Z. 4: statt Christentum: Christenheit (?); 226^{109} wäre (so überhaupt – statt sich auf die Schlußform zu beziehen, meint K. hier den Ausdruck wohl wörtlich) das Zitat zu vervollständigen („der Form: Wenn p, dann q; p; also q"); 237, Abs. 2, Z. 12: ihr?, ^{13}Z. 4: ist?; 248, Abs. 2, Z. 6: mögliche?; 261, Z. 3 v. u.: den Philister; 284, Z. 8: seine Grenze; 287^{98}: unterstellt Hirsch wirklich Irrtum und Verwechslung?; 290, Z. 13: von ihm; 301^{120}: Bd. 33? 317, Z. 7: und dessen ‚Begriff; 337, Z. 15: qualifiziert sie (?); 338, Abs. 2, Z. 5: nun die; 362^{3}, Z. 2: und was er. Der falsche Dativ in Appositionen begegnet 46, 4. Zeile 3; 62, Z. 2 (auch 137, Ende von Abs. 2?; dafür sollte er stehen 149, Abs. 2, Z. 3); 180, Abs. 3 Z. 5; 182, Z. 5. J. Splett

Scholz, Werner, *Arthur Schopenhauer – ein Philosoph zwischen westlicher und östlicher Tradition* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie 503). Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1996 (Köln, Univ. Diss. 1995) 267 S.

Der Verf. möchte in seiner Diss. zeigen, inwieweit Schopenhauer (Sch.) in seiner Philosophie von indischer Tradition geprägt ist. Die These, Sch. finde im indischen Denken im wesentlichen nur eine Bestätigung seiner Philosophie, hält der Verf. für unzureichend (9). Allerdings formuliert er dann seine Absicht doch zurückhaltender. Er will

„primär die *Strukturen* des Schopenhauerschen Denkens vor dem Hintergrund [...] der indischen Weltsichten [...] analysieren." (11) Sch.s Philosophie sei durchaus ambivalent und ähnlich wie das indische Denken von mystischen und religiösen Elementen durchzogen. Nach einer relativ knappen Darstellung der Kenntnisse, die Sch. von Indien hatte, referiert der Verf. aus dem Handschriftlichen Nachlaß die Entwicklung des Sch.schen Gedankengutes bis zur Entstehung des Hauptwerks, um dann kurz auf Sch.s wechselnde Einstellung zum Ding an sich und seine Interpretation der Platonischen Idee einzugehen.

Es folgt dann ein ausführlicher Vergleich des Sch.schen Willensbegriffs mit dem Verständnis des Willens in den Upanischaden und im Buddhismus, und der Verf. untersucht das buddhistische Verständnis des Ich und des Nichts. Dabei zeigt sich, „daß sich der Buddhismus bezüglich des Willensverständnisses grundlegend von der Philosophie Schopenhauers unterscheidet." (69) Die Gemeinsamkeit besteht „in der Gewichtung, die der Wille erfährt." (71) Dies führt den Verf. zu einer langen Auseinandersetzung mit den Grundaussagen von Sch.s Philosophie, vor allem mit seinem Willensbegriff. Dabei werden bekannte Probleme angesprochen, wie Sch.s Verständnis des Dings an sich. Unter Berufung auf Sch.s widerspruchsvollen Versuch, zugleich idealistisch und physiologisch-objektivistisch zu denken, erklärt der Verf. die Kantische Transzendentalphilosophie für unvereinbar mit Sch.s Denken und meint, Sch.s Indienkenntnisse hätten ihn zur völligen Distanzierung vom Kantischen Denken führen müssen. Denn der Buddhismus sei weder idealistisch noch materialistisch, sondern ein „Momentarismus" (95). Sodann kritisiert der Verf. Sch.s Kausalitätsverständnis, zieht dafür aber nur die „Vierfache Wurzel" und nicht die Ausführungen im Hauptwerk samt der Kritik an Kants Kausalitätsbeweis heran, was unzureichend ist, wenn man Sch.s Kausalitätsbegriff wirklich gerecht werden will. Hier zeigt sich ein Mangel, der die ganze Arbeit durchzieht: Abgesehen von dem Kap., das ausdrücklich Sch.s Entwicklung vor der Abfassung seines Hauptwerks schildert, werden die weiteren Themen durch Stellen belegt, die aus unterschiedlichen Werken und Auflagen stammen. Dabei berücksichtigt der Verf. zu wenig, daß Sch.s Auffassungen zu verschiedenen Themen im Lauf der Zeit zwar nicht so sehr im Grundduktus, aber doch im Detail Variationen erfahren haben, so daß man nicht so einfach querbeet Belege aneinanderreihen darf. Sch.s Vorbemerkung zu Beginn der 2. Auflage der „Vierfachen Wurzel" hätte hier eine Warnung sein können. Zu Recht bemerkt der Verf. kritisch, daß die Transzendentalphilosophie für ihre eigenen Behauptungen einen Standpunkt einnehmen muß, der die von ihr selbst benannten Grenzen übersteigt, aber die vom Verf. vorgeschlagene „multidimensionale Leerheit" (vgl. 111) ist in ihrer Vagheit und Vieldeutigkeit alles andere als eine plausible Alternative. Ähnlich zwiespältig ist die Kritik des Verf. an Sch.s Willensbegriff. Natürlich ist es richtig (aber auch nicht neu), daß von einem konsequenten Kantischen oder idealistischen Standpunkt aus eine Willensmetaphysik unhaltbar ist und daß der Wille bei Sch. allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz Züge einer traditionellen ersten Ursache trägt, die er nach Sch.s sonstigen Äußerungen nicht haben dürfte. Aber wenn man das Verhältnis des Willens zu seinen Objektivationen als Relation von Wesen zu Erscheinungen deutet, könnte man hier bei einigem Wohlwollen zu einem etwas günstigeren Urteil über Sch.s Philosophie kommen. Ist es wirklich so „unphilosophisch", wenn Sch. das Wesen der Welt analog „*wie* einen Willen", aber „nicht *als* Willen" (119) denken will, wie der Verf. dies will? Und gegen eine Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Natur einzuwenden, Zweckmäßigkeiten in der Natur seien „überhaupt nicht erklärbar" (123, hervorgehoben), ist eine dogmatische Behauptung des Verf., aber kein Gegenargument. Und wenn Sch. den Willen in bezug auf die Welt als immanent, in bezug auf seine Objektivationen aber als transzendent bezeichnet, so kann ich hierin, anders als der Verf., keinen Widerspruch erkennen. Andererseits hebt der Verf. freilich mit vollem Recht hervor, daß Sch.s Willensbegriff in sich spannungsvoll, wenn nicht widersprüchlich ist, da er einerseits dunkel und zwieträchtig, andererseits aber wieder ewiges Weltauge und Einheit sein soll. Warum der Verf. Sch.s Ablehnung des Monotheismus nur als Kritik des „Volksglaubens" (130) bezeichnet, wo Sch. doch expressis verbis das Alte Testament ablehnt, wie übrigens auch 131, Anm. 202 zeigt, wo es richtig „cœur" und „παντα καλα λιαν" heißen muß. Unter dem Stichwort „Begriff der Materie" (134) spricht der Verf. das

dornige Problem von Sch.s Verhältnis zum Materialismus an, um sich dann ausführlicher den Themen Tod und Leid zuzuwenden. Bei den Aussagen über den Tod werden nur Äußerungen aus späteren Werken herangezogen, und es wird die Inkohärenz von Sch.s Position herausgestellt. Sch.s Pessimismus wird als einseitige individuellpsychologische Interpretation des Lebens dargestellt und heftig kritisiert. Wie bei der Erörterung des Todes macht es sich der Verf. aber doch zu einfach, indem er sich nicht der Mühe unterzieht, erst einmal eine einigermaßen konsistente Deutung aus dem gesamten Gedankenduktus Sch.s heraus zu versuchen, um erst dann auf die zweifellos vorhandenen Widersprüche und Probleme einzugehen. So vermischen sich sehr berechtigte Gegenargumente mit manchen wenig begründeten pauschalen Ablehnungen, was der Qualität der Auseinandersetzung als ganzer nicht förderlich ist. Während Sch.s Weltwesen leide und auf Erlösung hoffe, sei das hinduistische Brahman diese Erlösung. Das nichtkausale Verhältnis des Willens zu den Erscheinungen halte „die Möglichkeit zu den unterschiedlichsten Weltproduktionen" offen (159). In Anlehnung an Nietzsche wirft der Verf. Sch. vor, den Willen zu einer magischen Kraft zu machen, da er nicht erkläre, warum er die Welt hervorbringe. Sch. sei „an dem Versuch gescheitert, die Differenzen von ‚Geist', ‚Subjekt der Erkenntis' , [...] einerseits und dem ‚principium individuationis', der ‚Vielheit', dem ‚Sansâra' der Buddhisten andererseits aufzulösen. Dies ist damit zu begründen, daß eine solche Auflösung in keiner Weise möglich ist, die für sich eine Gültigkeit beanspruchen könnte, welche über die Qualität eines Glaubens oder Dafür-Haltens hinauszugehen vermag." (161) Daß nicht erkannt und erklärt werden kann, was nicht erkannt und erklärt werden darf, scheint dem Rez. freilich nicht gerade ein sonderlich überzeugendes Argument zu sein. Schließlich untersucht der Verf. das notorische Problem, wie die Willensverneinung von Sch.s eigenen metaphysischen Prämissen her gedacht werden kann. Dies führt zu einem weiteren Kap., das dem Verhältnis des Willens zur Vernunft gewidmet ist, um die hier anzutreffenden Unstimmigkeiten aufzuzeigen.

In den beiden folgenden Kap. vergleicht der Verf. die Praxis des Yoga mit Sch.s Kontemplation und erörtert das Problem der Mitteilbarkeit von Erkenntnis, wobei er eine Philosophie, die individuelle Erfahrungen verallgemeinert, ebenso tadelt wie eine Haltung, die Erfahrungen kritisiert, ohne sie persönlich gemacht zu haben. Als letzten Themenkreis behandelt der Verf. Sch.s Ethik und deren metaphysischen Hintergrund, der wieder zum Vergleich mit dem Hinduismus anregt. Aber im Hinduismus seien, anders als bei Sch., Quäler und Gequälter nicht identisch (210). Ferner könne das Mitleid nicht aus einem blinden und zerstörerischen Weltwillen hergeleitet werden. Und der Buddhismus kenne überhaupt kein metaphysisches Weltwesen, auf das man philosophisch rekurrieren könne. Sch. und der Buddhismus stimmen sowohl darin überein, daß die Welt leidvoll ist, als auch darin, daß es darauf ankommt, den egoistischen Willen zu verneinen. Und was alle philosophischen Fragen über das irdische Leben hinaus angeht, so dekretiert der Verf. wieder einmal kurzerhand und natürlich ohne jede Begründung: „Diese Fragen lassen sich durch eine philosophische Denktätigkeit nicht im Sinne einer verbindlichen Wahrheit beantworten." (221, hervorgehoben!) In seinen Schlußbetrachtungen charakterisiert der Verf. Sch. als einen Denker zwischen Religion und Philosophie, der freilich „in seinem Philosophieren über die westlichen und östlichen Religionen schwerwiegenden Fehleinschätzungen unterlegen ist" (233), was sicherlich zutrifft.

Hat der Verf. mit seiner Arbeit nicht im Endeffekt doch die These bestätigt, daß sich der indische Charakter von Sch.s Denken in Grenzen hält, was er anfangs in Frage zu stellen schien? Der sich durch die verschiedenen Bereiche von Sch.s Philosophie durchziehende kritische Vergleich mit indischer Geistigkeit ist sicherlich das Verdienst dieser Arbeit. Allerdings besteht sie zu einem Großteil in einer sehr weitgehenden Kritik an Sch.s philosophischer Konzeption. Mit dieser Kritik hat sich der Verf. aber insofern übernommen, als er meint, er müsse alle wichtigen Punkte bei Sch. behandeln, was im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, weshalb er sie oft nur relativ oberflächlich darstellen und kritisieren kann. Auf die in der Sch.-Literatur immer wieder gemachten Versuche, die spannungsreichen Thesen Sch.s (wenigstens zum Teil) einigermaßen konsistent zu interpretieren, kann bei einem solchen Vorgehen natürlich überhaupt nicht eingegangen werden, was in einer Diss. aber geschehen sollte. Außerdem beschränkt

sich der Verf. nicht auf die immanente Kritik, sondern mißt letzten Endes alle anderen Auffassungen an seinem Agnostizismus, den er einfach dogmatisch dekretiert. Dies ist bedauerlich, weil auf diese Weise auch die berechtigte Kritik des Verf. an Sch.s Philosophie in Gefahr gerät, diskreditiert zu werden. H. Schöndorf S. J.

Morgenstern, Martin, *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius 1997. 192 S.

Die vorliegende Einführung in das Denken Nicolai Hartmanns wird dem, was eine solche Einführung vernünftigerweise leisten kann, durchaus gerecht. Sie informiert in verständlicher Form und nicht ohne didaktisches Geschick über die Biographie und die verschiedenen philosophischen Arbeitsgebiete N. Hartmanns Erkenntnistheorie, Ontologie, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, Ethik und Ästhetik und blendet auch die Wirkungsgeschichte des Hartmannschen Denkens nicht aus.

Im ganzen kommt M. zu einer ausgesprochen positiven Beurteilung des Hartmannschen Denkens. So beendet er seine Darstellung mit der starken These, Hartmann habe „ein philosophisches System geschaffen, das in seinem umfassenden Charakter nur mit den großen Systemkonzeptionen von Aristoteles und Hegel zu vergleichen" (175) sei, und erklärt die Tatsache, daß Hartmanns Einfluß nach dem Zweiten Weltkrieg rapide zurückging, damit, daß Hartmann in eine Zeit geriet, die den radikalen Neuanfang wollte und daher Hartmanns Projekt einer „umfassenden philosophischen Bestandsaufnahme der Wirklichkeit" ebensowenig günstig war wie dem Bemühen des „große(n) Problemdenker(s) ..., die systematischen Erträge der gesamten Philosophiegeschichte einzufahren" (173).

Ausgesprochen positiv bewertet M. auch die philosophischen Bemühungen Hartmanns im einzelnen. So heißt es von Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis, sie bleibe „mit ihren scharfsinnigen Analysen und Kritiken der verschiedenen Versionen des Idealismus und ihrer mutigen Berufung auf den Realismus der natürlichen Weltsicht die bedeutendste Rechtfertigung des Realismus, die aus der Auseinandersetzung mit Kant und dem Neukantianismus hervorgegangen ist, und damit zugleich eine der bedeutendsten im 20. Jahrhundert überhaupt" (55). Von Hartmanns Ontologie sagt M., sie sei „mit ihren scharfsinnigen Analysen, ihrer umfassenden Thematik und ihrer nüchternen, wissenschaftlich orientierten Wirklichkeitssicht die bedeutendste Neubegründung der Ontologie, die im Umkreis der Phänomenologie unternommen wurde, und trotz gewisser Schwächen infolge fehlender Sprachkritik vermutlich die bedeutendste Erneuerung der Ontologie im 20. Jahrhundert überhaupt" (90). Etwas vorsichtiger äußert er sich über die Bedeutung der Hartmannschen Naturphilosophie. Von ihr heißt es, obwohl sich die weitere Entwicklung der modernen Naturphilosophie „zum Teil von Hartmann entfernt" habe, bleibe sie „ein bedeutender Beitrag zur philosophischen Analyse der Naturwissenschaften mit vielen ausgezeichneten Einzelanalysen" (106). Hartmanns ‚Problem des geistigen Seins' liefert für M. „einerseits einen als ontologisch deklarierten, im Grunde aber hermeneutischen Vorstoß zu einer Zeichentheorie und andererseits einen Beitrag zu anthropologischen und kulturphilosophischen Fragen, der viele aufschlußreiche Beobachtungen und Analysen enthält" (122). Bei Hartmanns Ethik stellt M. positiv heraus, daß diese „den wohl bedeutendsten Versuch einer ontologischen Deutung von Kants Freiheitstheorie mit einer konsequenten Durchführung von Schelers Programm einer materialen Wertethik" verknüpfe, spricht freilich auch von einer „problematischen phänomenologischen Begründung", deren sich Hartmann in seiner Ethik bediene, die aber wettgemacht werde durch „ausgezeichnete Einzelanalysen" (147). Bei Hartmanns Ästhetik schließlich hebt er hervor, daß es sich hier „in ganz besonderem Maße" um ein „Werk der Synthese" handle (163). Denn Hartmann vertrete „nicht nur die klassischen Thesen der Autonomie und Wahrheit der Kunst", sondern er könne auch „durch die Verbindung von subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen beanspruchen, das Programm der phänomenologischen Ästhetik realisiert zu haben" (163 f.).

Trotz der positiven Würdigung von Hartmanns Werk geht M. nicht so weit zu behaupten, es könne ein „einfaches ‚Zurück zu Hartmann' (174) geben. Das von Gadamer

herausgestellte Problem des Zeitenabstandes gilt auch im Falle Hartmanns. So möchte M. nicht leugnen, daß „gewisse Komponenten seines Denkens ... überholt" (175) sind und nur noch geschichtliche Bedeutung haben. Dazu rechnet M. „die Teile seiner Philosophie, die, infolge fehlender Sprachkritik, sprach- und begriffsanalytische Einsichten ontologisch auszuwerten versuchten" (ebd.). Nicht festlegen möchte er sich, „ob auch die materiale Wertethik insgesamt als überholt betrachtet werden muß" (ebd.), auch wenn für ihn klar ist: „Die Chancen für eine Aktualisierung dieses ethischen Ansatzes stehen im Moment jedenfalls schlecht" (ebd.). – Insgesamt freilich ist er der Meinung, da „die Zeit des Verzichts auf die großen systematischen Fragestellungen zugunsten von Sprachanalyse, Hermeneutik, Ideologiekritik ... vorüber" sei, und „selbst das Interesse an metaphysisch-ontologischen Fragen ... wieder erwacht" sei, scheine „die Zeit für eine erneute, tiefergehende Auseinandersetzung mit der Philosophie Hartmanns günstiger geworden" (174).

M. zeichnet also im ganzen ein weit günstigeres Bild von der Philosophie Hartmanns als Schnädelbach, der von Hartmann zwar sagt, er habe seine Epoche bestimmt, aber zugleich betont, Hartmann habe im Gegensatz zu Heidegger nicht Epoche gemacht, und als Beleg dafür, daß Hartmann nur noch eine historische Figur ist, auf die Unhaltbarkeit seiner Schichtenlehre verweist und auf die Unmöglichkeit, die Hartmannsche Ontologie mit den Mitteln der analytischen Philosophie weiterzuführen. M. dagegen entdeckt bei Hartmann „eine Reihe von Berührungspunkten mit der aktuellen Diskussion" und begründet das damit, daß Hartmanns Realismus „auf die Ansätze Poppers und der evolutionären Erkenntnistheorie vorverweist" (175) und seine Schichtenlehre als Vorläufer der modernen systemtheoretischen Schichtenlehre gelten könne, wie sie etwa von Bunge vertreten wird. Es bleibt abzuwarten, wieweit die These M.s, daß „Hartmanns Ontologie, einschließlich der Philosophie der Natur und des Geistes, Analysen und Lehrstücke" enthält, „deren Fruchtbarkeit noch keineswegs ausgelotet ist" (ebd.), durch entsprechende Einzeluntersuchungen zu diesen Theoriestücken eine Bestätigung erfährt. H.-L. Ollig S. J.

Fessard, Gaston, *Le Mystère de la Société.* Recherches sur le sens de l'histoire. Texte établi et présenté par *Michel Sales S. J.* avec la collaboration de *Txomin Castillo.* Brüssel: Culture et Vérité 1997. 650 S.

In Deutschland bisher nur wenig bekannt ist der christliche Philosoph Gaston Fessard (1897–1978), französischer Jesuit wie sein gleichaltriger Freund Henri de Lubac. Als engagierter Analytiker der sozialen Ideologien seiner Zeit spielte er eine wichtige Rolle als Warner seines Landes: sowohl gegenüber dem Pazifismus der 30er Jahre wie gegenüber der Unterwerfung unter den Geist der Besatzer nach 1940 und der Faszination durch das Heilsversprechen des Kommunismus, vor allem nach 1945. Diesem Zweck dienten seine Kampfschriften „France, prends garde de perdre ton âme" (aus dem Untergrund 1941), „France, prends garde de perdre ta liberté" (1945). „Le Mystère de la Société" hätte eines der Hauptwerke F.s werden sollen. Vorbereitet war es durch frühere Bücher, unter denen vor allem „Pax Nostra. Examen de conscience international" (1936) und „Autorité et Bien commun" (145) zu nennen sind. Es war F. nicht gegeben, das geplante Werk selbst zu vollenden. Nun hat M. Sales, einer der besten Kenner F.s, es auf der Basis von Skizzen des Ganzen (1960) und von einzelnen Texten, die F. selbst schon vorher (1948) veröffentlicht hat, rekonstruiert. Dabei machen die aus dem Nachlaß geschöpften, bisher unpublizierten Texte etwa drei Viertel des Gesamtumfangs aus. Auf dieses Werk läuft, wie der Herausgeber betont, die Entwicklung F.s hin; es erlaubt ihm, seine bisherigen Intuitionen zu integrieren; als seine Grundlinien (etwa um 1960) festliegen, ändert sich sein „System", das sich bis dahin entwickelt hatte, nicht mehr.

F. entdeckte 1926 als einer der ersten Franzosen die Bedeutung der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes" von der er auch einige Teile übersetzte. Insbesondere die dort entfaltete „Dialektik zwischen Herr und Knecht" wurde ihm zu einem Instrument für die Analyse der großen Gesellschaftstheorien des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts: Liberalismus, Marxismus, National(sozial)ismus. Die beiden letzteren sah F. aus

den immanenten Aporien des Liberalismus hervorgehen, der, seit seiner Geburt aus dem Geiste der Französischen Revolution, einen solchen Erfolg verzeichnete, daß er die unüberschreitbare Gestalt menschlicher Gesellschaftsordnung darzustellen schien. Den Marxismus und den totalitären Nationalismus (der im NS seine schärfste Zuspitzung erfuhr) erblickte F. schon 1938 als feindliche Brüder. Versuchte der Marxismus die konkrete Form der interpersonalen, gesellschaftlichen und internationalen Beziehungen aus dem Stand der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse (also in rein ökonomischen Begriffen) zu erklären, so teilte der Nationalsozialismus den Primat den politischen Verhältnissen zu, d. h. den Verhältnissen der Über- und Unterordnung zwischen Individuen und Völkern.

Marx unterstreicht zurecht: Bevor der Mensch Höheres denken kann, muß er seine vitalen Bedürfnisse befriedigen. Das Mittel dazu ist die Arbeit, die zugleich die Natur zur Menschenwelt umgestaltet und zu einer Entfaltung der Fähigkeiten des Menschen führt. Unter sozialer Rücksicht ist die Welt des so gesehenen Menschen vor allem eine Welt von Arbeitskameraden. Der die Geschichte vorantreibende soziale Konflikt, mitsamt seinen Agenzien Recht, Staat, Religion usw., kommt erst später: durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln. – Für Hitler hingegen herrscht in der Geschichte vor allem und von Anfang an der Kampf um Herrschaft oder Unterwerfung. Es ist ein Kampf auf Leben und Tod, in dem der siegen wird, der „lieber tot als (z. B.) rot" ist, und in dem der verliert, der am Dasein hängt. Von den einzelnen wird deshalb Opferbereitschaft für ihr Volk verlangt bzw. für diejenigen, die von der (halb hegelianisch, halb darwinistisch konzipierten) „Vorsehung" zum Herrschen berufen sind. Staat und Recht sind nur vorläufige Größen im Vergleich zum überlegenen Recht der „Führerpersönlichkeit". Auf Moral, Menschenrechte usw. berufen sich nur die Unterlegenen. – Weil der Marxismus eine universalistische Ideologie ist, gehört zu ihm auch eine Eschatologie, während der Nationalismus (trotz seiner totalitären Züge) sich mit der beschränkten Zukunft eines nur tausendjährigen Reichs bescheidet. Als feindliche Brüder erweisen sich die beiden Ideologien dadurch, daß jede von ihnen eines der beiden Elemente absolut setzt, die in Hegels Herr-Knecht-Dialektik verbunden waren, nämlich das politische und das ökonomische Element. Diese Dialektik ist ein Schritt in der „Genesis des Menschen", d. h. in jenem geschichtlichen Prozeß, in dem sich das Wesen „des" Menschen entfaltet. Diese Entfaltung geht bekanntlich den Weg einer Entzweiung und einer Synthese, den Hegel paradigmatisch am Ursprungsmythos der Begegnung zweier Menschen darstellt, in der eine Verwandlung stattfindet: der eine wird zum Knecht, der, um sein Leben zu retten, bereit ist, für den anderen, der somit zum Herrn wird, zu arbeiten. Nur aus Todesangst und unter Zwang wird der Mensch zum disziplinierten Arbeiter und Erfinder. Als solcher jedoch löst er sich aus seinem bloß natürlichen Dasein und gewinnt ein Bewußtsein seiner Machtposition gegenüber der Natur und dadurch seiner objektiven Überlegenheit über den Herrn, der zwar die Frucht der Mühen des Knechts genießt, selbst aber auf der natürlichen Daseinsstufe eines Bedürfniswesens stehen bleibt. Marx übersieht nach F., daß der Mensch zu einem Herrschaftsbezug zur Natur nur auf dem Weg der zwischenmenschlichen Herrschaftserfahrung kommen kann. Die Funktion der Arbeit für die Entstehung menschlichen Selbstbewußtseins ist also sekundär. Folglich hat das Soziale und Politische in der Erklärung der Menschheitsgeschichte einen gewissen Primat vor dem Ökonomischen. Wie aber kommt es zum Politischen?

Marx stellt der Dialektik zwischen dem Kapitalisten („Herrn") und dem Arbeiter („Knecht") gelegentlich noch zwei andere Dialektiken zur Seite: die zwischen Mann und Frau und die zwischen dem Juden und dem Menschen im allgemeinen. F. greift diese Anregung auf, indem er die drei Dialektiken aus dem exklusiv ökonomischen Rahmen der Marxschen Theorie löst und sie in den letztlich paulinischen Horizont stellt, in dem sie zum ersten Mal formuliert wurden (Gal 3,28). Für F. bezeichnet die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht ein notwendiges und universal gültiges Prinzip der Genese des Menschen, sowohl auf der sozialen wie auf der individuellen Ebene. Aber dieser Stufe der Genese liegt sachlich wie zeitlich die Dialektik zwischen Mann und Frau voraus. Denn die Todesangst, auf der die Dialektik zwischen Herr und Knecht beruht, ist nur die dunkle Rückseite der anfänglichen und wesentlichen Liebe zum Leben, die sich in der sexuell-personalen Liebe zwischen Mann und Frau ausdrückt und die diese

im Kind wecken. Im erotischen Verhältnis durchdringt die Liebe alle Beziehungen der Über- und Unterordnung, die gegebenenfalls auch zur Ehe gehören: so kommt es zu den drei fundamentalen Relationen der Vaterschaft, Mutterschaft und Brüderlichkeit, wobei letztere (die das Ideal der Moderne von 1789 ausdrückt) bleibend auf den ersteren beruht. M. a. W. nur in der Familie entstehen jene „Menschen", die fähig sind, „Bürger" zu sein. Die Liebe selbst aber, die Mann und Frau einander schenken können, erweist sich in ihren tieferen Schichten als etwas, was, weit über eine bloß biologische Funktionalität hinaus, im Transzendenten verwurzelt ist und sich erst dort erfüllt. Ähnliches gilt für das Kind: Es kommt zu seiner Innerlichkeit und Autonomie (Mündigkeit) nur durch einen völligen „Gehorsam" gegenüber dem Modell und dem Wort der Eltern, das grundlegend eine Vermittlung von Wahrheit ist. Umgekehrt: nur weil die Eltern ihren „Reichtum" nicht für sich behalten, sondern ihn selbstlos dem Kind mitteilen, kommt dieses zu sich. Darin ist eine symbolische Realpräsenz dessen gegeben, was die Religion als die tragende Sinnschicht ausdrückt, die allem familiären und gesellschaftlichen Leben zugrundeliegt.

Die Realisierung des allgemeinen Menschenwesens vollzieht sich also immer im Medium der Besonderheit der Familien, Nationen, Sprachen und Religionen. Wie steht diese Besonderheit zur Allgemeinheit des Menschlichen? Sie kann zu dessen Negation bzw. Verhinderung führen. Andererseits: Wenn man mit Hegel der Realisierung des Allgemeinen die Identität des „Begriffs" zugrundelegt, löst man die condition humaine auf. Denn diese besteht in der Notwendigkeit, hier und jetzt in eine offene Zukunft hinein handeln zu müssen; zu ihr gehört die Realität der Zeit, der individuellen Freiheit, der Sprache und des Glaubens. Hegels Rücknahme der Vernunft in die Immanenz der Reflexion ist also zugunsten des „Wortes" (d. h. des nicht in den Begriff auflösbaren Symbols und des dialogischen Sprachgeschehens) zu kritisieren, wie Hamann das getan hat, bei dem F. auch folgenden, ihm wichtigen Hinweis findet: die „Reinheit" der (idealistisch verstandenen) Vernunft sei, weit entfernt davon, das an sich Allgemeine zu sein, vielmehr die Mauer, die den „griechischen" Heiden vom Juden trennt, der das Wort hat, und die somit der wahren Einheit des Menschen entgegensteht. F. unterstreicht in diesem Zusammenhang, daß der Gedanke der Einheit der Menschheit, der kaum anderswo so entschieden vertreten worden ist wie im Christentum, diese Dialektik zwischen Jude und Heide nicht zugunsten einer abstrakten Allgemeinheit des Menschlichen überspringen darf, sondern in sich austragen muß.

Der Edition voraus geht eine ausführliche *Einführung* von *M. Sales;* sie ist gleichzeitig auch als gesonderter Band erschienen (M. Sales: Gaston Fessard: Genèse d'une pensée, Brüssel 1997, 134 S.). Nach der Interpretation, die Sales gibt, sind alle Probleme, die sich dem Menschen heute stellen, für F. darin verknotet, daß ihm seit der Aufklärungszeit die Geschichtlichkeit seines Wesens immer deutlicher bewußt wurde: Sowohl im sozialen wie im individuellen Bereich konstituiert sich sein Wesen erst durch die freien Entscheidungen, die er hier und jetzt trifft. Dieses Problem, das Hegel bewegte, das der kirchlichen Philosophie aber lange fremd blieb, will F. aufgreifen. Seine Werke versteht F. als Beitrag zu einer geschichtlich situierten „direction de conscience", zu einer „Unterscheidung der Geister". Deren aufs Individuum bezogene Form entfaltet F. in den drei Bänden seines Werks „La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola" (1956–1984), während die soziale und politische Form dieser gegenwartsbezogenen Besinnung vor allem im vorliegenden Buch ihren Niederschlag gefunden hat; es sind für Sales die beiden wichtigsten Grundlagenwerke F.s.

Sales zeichnet die geistige Entwicklung F.s nach. Er betont, daß F. sich zunächst und zuerst bewußt als Christ versteht. Auf dieser Basis entwickelte sich ab 1934 sein Denken jedoch vor allem in philosophischen Formen, indem sich F. seine Position Schritt für Schritt im Dialog mit wichtigen Denkern der Moderne erarbeitete: mit Hegel und Marx, mit Kierkegaard und Sartre, in persönlicher Auseinandersetzung u. a. mit A. Kojève, R. Aron, C. Levi-Strauss. Seine Gesprächspartner nahm F. immer sehr ernst, obwohl sein eigenes Denken von ausgeprägt konstruktiver Natur war. Andererseits: Auf der Grundlage der Gedanken, die M. Blondel in seiner *Action* (1893) entwickelt hatte, beharrte F. darauf, daß man auch als Philosoph nicht einfach von der Realität Christi und der Kirche, als Teil unserer geschichtlichen Situation, absehen könne (124). Jeder den-

kende Mensch sei verpflichtet, diese Phänomene so gut wie möglich wahrzunehmen und dazu eine Stellungnahme abzugeben. Hegel hat, als bewußt geschichtlicher Denker, gewußt, daß er auch philosophisch nicht vom Christentum absehen kann. Allerdings stößt sein Vorgehen der Aufhebung aller Besonderheit in ein Allgemeines, wie Marx und Kierkegaard gezeigt haben, auf prinzipielle Schwierigkeiten, die wiederum, wie Sales überzeugend darstellt, den Ausgangspunkt der Bemühungen F.s ausmachten. – Der Leser muß M. Sales dankbar sein, daß er die Mühe auf sich genommen hat, unter schwierigen Bedingungen einen Text der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, der voller Anregungen ist für eine Anthropologie des sozialen Seins des Menschen in unserer heutigen Zeit. G. Haeffner S. J.

Reitinger, Franz, *Schüsse, die ihn nicht erreichten.* Eine Motivgeschichte des Gottesattentats. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1997. XIII/441 S.

1913 hat Aby Warburg zwei monumentale Wandteppiche aus dem römischen Palazzo Doria vorgestellt, deren Thema Meerfahrt und Himmelsflug Alexanders des Großen bilden. Mit keinem Wort geht er auf den großen Bogenschützen ein, der breitbeinig links im Vordergrund des Flug-Teppichs (Tournai 1459) steht. Unbeteiligt an der Stadterstürmung rings um ihn zielt er in die Höhe auf Gott-Vater, der sich in einem Himmelsfenster über Alexander zeigt. R. führt ähnliche frühere Darstellungen an, so im Utrecht-Psalter, wo der Herr „noch ganz als der jüdische Rachegott des Alten Bundes" (14 f.) erscheine, während Gott dann verschwinde, der Stuttgart-Psalter nur einen ‚Deus absconditus' zeige, „der bis auf eine, in den Weltenlauf aktiv eingreifende Hand hinter den Wolken sich verborgen hält" (15 f.). Eine für einen Kunsthistoriker etwas verwunderliche Aussage, trägt doch der „Rachegott" unverkennbar den Kreuzesnimbus (und daß nach Auge und Hand [siehe z. B. die Weiner Genesis] seit Anfang des 12. Jh. im „Gnadenstuhl" der unsichtbare Vater dargestellt wird [als wäre nicht allein der Sohn sein Antlitz], kann man statt als „genialste Bildschöpfung" [F. Buchheim] auch als Sündenfall sehen). Sodann ein dominikanisches Exempel aus dem 13. Jh: In einem Werk über die Laster sendet, wutentbrannt über seinen Verlust, ein Spieler seinen Pfeil gen Himmel – von woher er ihm am nächsten Tag blutüberströmt aufs Spielbrett fällt. (Daß H. Rahner, Der spielende Mensch, nicht auf [die Abwehr gegen] solches „Spielen" eingeht [21 – das Mißtrauen der Wüstenväter gegenüber dem Lachen scheint in der Betonung des Lächelns durch], wird niemand bemängeln, der das kostbare Büchlein liest.) Verf. geht der Verbreitung des Motivs in den Volksliteraturen des Spätmittelalters nach, vertieft sich dann in Spekulationen über den Geist der Negation in der Theologie, die dem Philosophen/Theologen einiges an Geduld abverlangen (beispielsweise 45: Auch hinter der fortschrittlichen Einsicht in die Zielstrebigkeit des Bösen wirkte die geläufige Auffassung seiner als Abwendung von Gott, was Thomas hinderte, „das Böse als eine eigene Form von Zuwendung zum Besseren zu begreifen … Warum sollte das Böse sich etwa nicht, ohne sich deshalb bekehren zu lassen, den erhabensten Zielen zuwenden? Eine mögliche Antwort würde lauten, weil es selbst nicht radikal genug war"), ehe er zum Kapitelschluß auf die mythischen Ursprünge zurücklenkt: Herakles gegen die Sonne, Nimrod, Kai Kawus …

Kap. II: *Vom Gegensinn der Attentatsmetaphorik.* Im Blick auf die epochale Erfindung von Pfeil und Bogen (das „Anhalten des Atems war vielleicht der keimende Moment einer ersten ‚reservatio mentalis', auf der jedwede ‚philosophia prima' zuletzt beruht" – 63) behandelt R. die mittelalterliche „Kultur der Intentionalismen": psychologisch, heremeneutisch, metaphysisch, um zur „sublevatio mentis" als Erkenntnisform christlicher Mystik zu kommen. Damit erhält der Schuß auf Gott „eine völlig andere, grundsätzlich positive Beurteilung" (80). In Bernhards Nachfolge kommt es zur Ikonographie der „Kreuzigung Christi durch die christlichen Tugenden" (84). „In Richard von St. Viktors ‚De quattuor gradibus violentiae caritatis … schaukeln sich Liebe und Haß gegenseitig hoch in die höchsten Sphären mystischen Gestimmtseins" (86 – tatsächlich zeigt Richard für die vierte Stufe in großartiger Psychologie den Umschlag von Liebe in Haß: wenn die Unersättlichkeit des Eros sich anstatt auf Gott überfordernd auf einen Menschen richtet). Die Hohelied-Mystik führt zu vielfältigen Darstellungen einer

auf das Herz des himmlischen Herrn zielenden Caritas oder der minnenden Seele selbst. Erwartungsgemäß entfaltet Verf. daraus den „Gegensinn der Attentatsmetaphorik"; denn der „Gott der Liebe war keine endgültige Antwort auf den jüdischen Rachegott. Der Gott der Christen offenbarte sich im Glanz der Sonne ebenso wie hinter Gewitterwolken. Wie dieser, ambivalent, waren auch die Gefühle, die ihm die Menschen entgegenbrachten" (128 – wobei Richard diese Ambivalenz „als geradezu sublimste Erscheinung des Seelenlebens rechtfertigte"). Allerdings werde dann dem Hochmut, nicht dem Haß der der Liebe entsprechende Gegenrang eingeräumt (130[166] – wozu man Verf. Nachhilfeunterricht in Psychologie wünschen möchte). Kaum Psychologie freilich braucht es, noch „zweierlei Maß", angesichts der Doppelung von Gebets-Pfeil und Angriff der Blasphemie; denn alt ist, wenngleich jünger als der Tötungswille, die Rede von der verwundenden Liebe. Und gibt es hier schon ein Sich-treffen-lassen und Sich-treffen-lassen-Wollen, dann vertieft sich dies, wo dem Feindeshaß Liebe erwidert: inbildlich im Herzen Jesu.

III. *Gottesattentate in der frühen Neuzeit.* Angriffe auf Heiligenbilder werden äußerst streng geahndet (würde es indes R., selber angespieen, nach wie vor befremden, daß man ein Vergehen [142] „nicht etwa hinsichtlich des davon ausgehenden materiellen Schadens ..., als vielmehr bezüglich seines symbolischen Sinns" bewerte?); es gibt Anspielungen in Glaubensbildern (Höllenfahrt Jesu, Sebastian-Schützen [der Heilige – 163 – Komplize des Gottesattentäters, das Martyrium ein Hinterhalt] ...); ausführlich wird die Heilig-Blut-Wallfahrt in Willisau behandelt, mit Nachklang beim frühen Lessing. Material bietet sodann die Emblematik (Gigantomachie gegen die Wahrheit; In den Himmel spucken ... oder Steine werfen ...)

Kap. IV: *Pfeilschuß und sublevatio mentis ad Deum* untersucht die christliche Katechetik (das Motto *Ibi ubi* [278] bezieht sich allerdings weniger auf 2 Kor 3,17 als – vgl. 281 – auf Mt 6,21). Es geht vor allem um die Übung des Stoß- bzw. Schußgebets. Natürlich findet R. bemerkenswert, daß bei F. Arias S. J. (in der deutschen Übersetzung von 1587) sich in den Anmutungen die Seele „zu Gott" empöre" (290f. – dazu schlicht ein Wörterbuch, Grimm oder Paul). Des Angelus Silesius Variationen zum Stürmerspruch werden angeführt, sowie asketische Ausführungen des Franziskaners Juan de los Angeles, bei dem (318) „das eminent politische Motiv des Augustin [?] zur Belagerung einer Liebesburg verkomm[e]", mit dem Ziel der „Vernichtung des der Materia als principio individuationis anhaftenden Seelenteils" (319). Folgen der schießende Amor des Humanismus, Sidneys Devise, tunlichst höher zu ziehen, als man zu treffen vermag, schließlich der pragmatische Widerspruch dazu von Th. Fuller.

V. *Wendepunkt Tod Gottes.* Die Emblematik verliert sich in allegorischer Beliebigkeit; Träger „einer liberal gefärbten Attentatsmetaphorik" (409) wird das Volk. „Ich klage das Mittelalter an, die Freiheit unter dem Namen Satans verfolgt zu haben" (360 – Michelet). Andererseits verliert sich mit dem Tode Gottes das wahre Ziel, und an seine Stelle treten „literarische Provokationen und dergleichen inszenierte Skandale" (376): A. Gide, Futuristen ..., im spanischen Bürgerkrieg treten Kämpfer zu einer Salve auf eine Herz-Jesu-Statue an (387f.); A. Masson ist sich selbst Pfeil und Ziel; schließlich kommt R. zu Margritte, für den das Mysterium in der gemeinsamen Banalität aller Dinge steht. An einem Epilog (im Schlußsatz fehlt vielleicht ein „nicht"?) und die Zusammenfassung schließen sich Literatur- und Abbildungsverzeichnis, Sach- und Ortsindex, leider kein Namensverzeichnis (schon darum nötig, weil nicht alle zitierten Bücher und Autoren in der Bibliographie erscheinen).

Eine reizvolle Materialsammlung, für die dem Autor Dank gebührt. Demgemäß das Echo in den Feuilletons. Fragwürdig indes, wie schon angeklungen, seine Interpretationen. Der nicht bloß antirömische und antiklerikale Affekt sei dem Verf. unbenommen; von einigen Geschmacklosigkeiten hätte das Lektorat ihn doch bewahren sollen (oder wollte es dies nicht?), so zu Stephan von Bourbon, der – nach den Lastern – zur „Gabe des Rates" die Tugenden behandelt: „Von der Arbeit an diesem Kapitel hat der Tod den Predigermönch hinweggerafft, im rechten Augenblick, wie man versucht sein könnte zu glauben" (23); oder zu Holzschnittfolgen der Liebes- als Leidensgeschichte der Seele (114): „Der Geliebte raubt [ihr] den Schlaf ... schlägt sie ..., blendet und lähmt sie ... entblößt sie, hängt sie ans Kreuz, jagt sie und versteckt sich vor ihr. Kein Wunder, daß

nun die Seele selbst anstatt der Caritas zur Waffe greift, um Christus zu ‚erlegen'." Manche Vermutung und Umständlichkeit, doch auch manche Geistreichelei, erübrigte sich bei entsprechender Kenntnis. Etwa zur „via negationis" und dem Bösen als Mangel (35): „Satan war Nichts in der Substanz, Gott Nichts in der Potenz. Kurzum, hielt man Gott für ein Nichts, so war Satan nicht einmal das." Wo rechtfertigt Thomas die Sünde „als konstitutives Element der Freiheit" (36)? Wie ist die „ursprüngliche Funktion des einen jüdisch-christlichen Gottes als eines Gegenherrschers oder Schattenkaisers" (40) zu verstehen? Die causa finalis (75) bezieht sich bei Thomas gerade nicht „magisch" auf den Pfeil; der Schütze zielt; das ist ja die mechanistische Vorstellung (die etwa R. Spaemann bedauert), welche im übrigen einen Eingriff ebenso zulassen wie erübrigen mag (seine Catena wird aparterweise – 121 – per Seitenzahl nach einer [englischen?] Ausgabe Oxford 1841 zitiert). 104: „eingießende Gnade"? 119: Die Zwei- und Drei-Seelenlehren der Scholastik haben nichts mit Fausts „zwei Seelen" zu tun. 136: Die „strukturelle Gleichheit" von Gottesattentat und mystischem Ausgriff bleibt im Mittelalter nicht aufgrund eines geheimnisvollen Unvermögens außer Betracht, sondern weil sich derlei nur dem Blick von außen zeigt (wie etwa die Strukturgleichheit von Liebesgespräch [Faust und Helena im inneren Burghof] und Streit, insofern bei beidem „ein Wort das andere gibt"); grotesk verfehlt also der Schluß (138, 406 nochmals als „Kardinalfrage" aufgenommen): „Was unter dem Gesetz nur als Kapitalverbrechen vorstellbar war, wurde im Licht der Gnade zu einem unbestreitbaren Verdienst." 142: „Bolusraum", durch Perspektive abgelöst? (Rez. gesteht, nur einen Bolus-Grund zu kennen.) 171: Der Realismus des Quattrocentro = Alles, was ist, ist gut, weil gottgeschaffen (ontisch = moralisch)? 218: Das Gotteslob (über dessen Eindruck „Eigentum der Kirche/Gemeinde" R. sich mokiert) ist kein Meßbuch; 368[36]: Gott ist tot. – Druckfehler finden sich auffallend viele, sobald es lateinisch wird: 36[72] (Komma), 37: facit hominem rebellem; 52: visio corporalis; 54[110]: sub hoc signo; 86: vim pati; 122[145]: Das bellum iustum; 130: odium Dei, delicta eterna; 131: post lapsum; 177: einer imago; 227: blasphemia haereticalis; 237: remedia linguae? (nicht vitiorum ...?); 238[183]: argumenta; 246: caput; 258: despicit; 295: den pia desideria; 319: Devotio mentis: per vim ascendere coelum („vim coeli penetrat" ist etwas anderes, leider 299 nicht klar lesbar); 338, Abb. 126: Depressa magis ...; 350: „Teatri oder Mundi Symbolici"? Doch auch im Deutschen, z. B.: 122[146], Z. 12: sei; 143, Abs. 2, Z. 6: verbot; 350 Abs. 2: Das Motiv des Schusses „entriet" in der Neuzeit „dem institutionellen Rahmen"? (408, Abs. 2 ist „entriet" schlicht durch „geriet" zu ersetzen). Schließlich sei der falsche Dativ in Appositionen nicht übergangen: 7, Abs. 2, Z 8; 14, Z. 1; 36, Abs. 2, Z. 3; 73, Z. 1; 92[73]; 326[93], Z. 5; 331, Z. 5; 409, Z. 6. J. Splett

2. Systematische Philosophie

Sprachphilosophie – Philosophy of Language – La Philosophie du Language. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, hg. v. *Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz* u. *Georg Meggle.* 2 Halbbde. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 7.1 u. 7.2). Berlin/New York: De Gruyter 1992. 1996. Insgesamt 2088 S.

Der Reiz dieses immensen Handbuches besteht in der geradezu unglaublichen Vielfalt der Aspekte, unter der das Thema „Sprachphilosophie" in den vielfachen Art. dieses Werks abgehandelt wird. Natürlich ist es dabei unvermeidlich, daß es zu zahlreichen Überschneidungen kommt. Auf diese Weise werden aber auch wieder Einseitigkeiten und Mängel behoben. Die Hg. haben bewußt den Autoren keinerlei genauere Auflagen oder Vorgaben gemacht. Dies kann dann in Einzelfällen dazu führen, daß derselbe Denker sowohl in einem eigenen Art. dargestellt wird als auch innerhalb seiner Denkrichtung einen eigenen längeren Abschnitt gewidmet bekommt. Einzelne Autoren entwikkeln ihr Thema unter weitgehender Zuhilfenahme von Formeln, einige andere ziehen Schautafeln vor, die bisweilen hochdifferenzierte Einteilungen bieten. In manchen Fällen wird dem Leser ein philosophiegeschichtlicher Abriß der Fragestellung vor Augen

geführt, in anderen Fällen findet in dem Art. nur eine Auseinandersetzung mit den derzeit gängigen Positionen statt. Positiv zu vermerken ist, daß es den Hg. gelungen ist, Autoren unterschiedlichster Herkunft, darunter auch angesehene Autoren allerersten Ranges aus dem Ausland wie etwa Davidson oder Searle, für Beiträge zu gewinnen. Die Art. sind auf deutsch, englisch oder französisch verfaßt. Der eine oder andere Beitrag, der ursprünglich in einer anderen Sprache (z. B. auf italienisch) verfaßt war, wurde übersetzt. Manchmal gliedert sich ein Art. sogar in mehrere Teile, die von verschiedenen Autoren unterschiedlicher Sprache verfaßt sind. Da also die Kenntnis dieser drei Sprachen beim Leser vorausgesetzt wird, ist es verwunderlich, warum die Einleitung und die Art.-Überschriften jeweils in allen drei Sprachen dargeboten werden.

Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, auf die einzelnen Art., und sei es auch nur in Auswahl, einzugehen. Richtungen innerhalb der Sprachphilosophie, Personen, Themen, Begriffe, Kontroversen und sprachphilosophische Aspekte anderer Wissenschaftszweige – all dies wird in diesem Handbuch behandelt. Dabei wird im Rahmen der verschiedenen sprachphilosophischen Richtungen auch der jüdischen und islamischen, der indischen und der chinesischen Sprachphilosophie jeweils ein Art. gewidmet. Auch die Liste der Personen, die in einem eigenen Art. abgehandelt werden, umfaßt Nichteuropäer wie Bhartṛhari, Jayanta und al-Fārābī (sofern man die arabischen und persischen Denker des Mittelalters auf Grund ihrer Wirkung nicht auch der europäischen Geistesgeschichte zurechnet). Von den antiken Philosophen werden nur Platon, Aristoteles und Augustinus, von den Denkern des Mittelalters nur Abälard und Ockham eines eigenen Art. gewürdigt. Dann folgen Locke, Leibniz und Vico, bevor wir zu den wichtigen sprachphilosophischen Denkern des 18. Jh. kommen. Zwei der Namen, nämlich A. B. Johnson und A. Marty, dürften nur Spezialisten bekannt sein. Zeitgenössische Philosophen erhielten bewußt keine eigene Darstellung: Cassirer, Bühler und Wittgenstein sind die letzten Denker, die in einem eigenen Art. behandelt werden. Unter den verschiedenen „Positionen" werden aus dem Mittelalter der Terminismus und der Modismus dargelegt. Es folgen dann ein Beitrag der buddhistischen Logik und der indischen Grammatiker und schließlich die neuzeitlichen und vor allem zeitgenössischen Positionen, die in aller Breite aufgefächert sind. Bei letzteren kommt es zu gewissen Überschneidungen mit den Beiträgen, die die Sprachphilosophie in Beziehung zu anderen Wissenschaften setzen. Unter dem Stichwort „Kontroversen" wird in noch stärkerem Maß als bei den „Positionen" der Versuch gemacht, den Bogen von der Antike bis zur Gegenwart zu spannen. So finden sich hier klassische Themen wie der Universalienstreit oder die Unterscheidung zwischen Φύσει und Θέσει ebenso wie die Diskussionen um Wahrheits- und Bedeutungstheorien oder der Streit um die Unbestimmtheit der Übersetzung. Der Obertitel „Begriffe" vereinigt thematische Darstellungen, die oft typische Begriffe oder Begriffspaare oder ein eng abgegrenztes Themenfeld erklären. Beim Einwirken der Sprachphilosophie auf andere Wissenschaften ist der Beitrag über die Theologie zu einseitig von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus geschrieben: Hier fehlt ein Hinweis auf die Exegese, und ich hätte mir auch eine Erwähnung von sprachphilosophischen Interpretationen der Gnaden- und Sakramententheologie gewünscht.

Das Werk eignet sich weniger als Einführung in die Sprachphilosophie; dafür setzt ein Großteil der Art. bereits zuviel an Vorwissen voraus. Wer aber einigermaßen mit sprachphilosophischen Grundthemen und -begriffen vertraut ist, wird zu den verschiedensten Fragestellungen eine große Menge zusätzlicher Information von unterschiedlichen Gesichtspunkten her finden. Dieses Handbuch ist nicht ein lexikalisches Nachschlagewerk, das kurz und knapp über Definitionen und mit Hilfe von Kurzübersichten informiert, sondern ein Werk, das zu jedem seiner Themen und Stichworte eine kleine Monographie bietet, durch die dem Leser eine fundierte Einführung in die jeweilige Fragestellung vermittelt wird. Zu diesem Zweck dienen auch die ausführlichen Register am Ende, zu denen auch eine etwa 260 S. umfassende Bibliographie gehört. H. Schöndorf S. J.

American Philosophers Ideas of ultimate reality and meaning. Hrsg. von *Andrew J. Reck, Tibor Horvath, Thomas Krettek, Stanley Grean* (URAM Monographs 1). Toronto: U. R. M.A., Regis College 1994. 315 S.

Der Band erscheint im Rahmen eines 1969 begonnenen Projekts, dessen Ziel eine Enzyklopädie *Human Ideas of Ultimate Reality and Meaning* ist. Sämtliche Beiträge wurden bereits in der Zeitschrift *Ultimate Reality and Meaning, Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding* (University of Toronto Press, 1978ff.) veröffentlicht. „Ultimate reality and meaning" ist in einem dreifachen Sinn verstanden: *ontologisch* als das Letzte, auf das alles andere bezogen ist und das selbst wiederum auf nichts anderes bezogen ist; *epistemologisch* als das hermeneutische Prinzip, das seinerseits nicht wieder interpretiert wird, in dessen Licht aber alles andere interpretiert wird; *ethisch* als der letzte Wert, für den man alles andere opfern und den selbst man für nichts anderes hingeben würde. Unter dieser speziellen Fragestellung ist das Buch eine Einführung in die amerikanische Philosophie, nicht zuletzt deshalb, weil jeder Beitrag mit einem Abschnitt über das Leben und die Werke des betreffenden Philosophen beginnt; *Andrew J. Reck* hebt in seinem Nachwort eigens hervor, daß es die klassischen (von einem religionsphilosophischen Interesse inspirierten) Darstellungen der amerikanischen Philosophie von J. E. Smith *(The Spirit of American Philosophy,* NY 1963; *American Philosophical Vision,* Chicago 1992) ergänzen soll.

Auch im deutschen Sprachraum bekannt sind die Pragmatisten Charles Sanders Peirce, William James, Josiah Royce, John Dewey, George Santayana, George Herbert Mead; ebenso Alfred North Whithead, der von ihm und Peirce beeinflußte Charles Hartshorne und der Theologe Paul Tillich. Senior member im Metaphysischen Club in Cambridge, dem u. a. James und Peirce angehörten, war Chauncey Wright (1830–1875); er entdeckte Darwin für die Philosophie und gab damit den Anstoß für die Prozeßontologie und die evolutionistischen Elemente bei James und Peirce. Borden Parker Bowne (1847–1910), Schüler von Hermann Lotze, vertritt einen personalistischen theistischen Idealismus. Einer seiner Nachfolger auf dem Lehrstuhl an der Boston University war Edgar Sheffield Brightman (1884–1953); auch bei ihm steht die Person im Mittelpunkt *(Person and Reality,* 1958); er bezeichnet seine Methode als „radical-empirical or personalistic" (196). Arthur Edward Murphy (1901–1962) entwickelte in der Auseinandersetzung mit Dewey und Whitehead einen „objektiven Relativismus". Kants Phänomenalismus ablehnend, sucht Paul Weiss (*1901) nach dem Charakter der Dinge an sich, dem Wesen des Realen. Er vertritt einen nicht-fehlerhaften Zirkel zwischen Ontologie, Epistemologie und moralischem Handeln. Es gibt nicht *eine* letzte Wirklichkeit und *einen* letzten Sinn, sondern eine Vielzahl. Im Mittelpunkt des Werkes von Clarence Irving Lewis (1883–1964), Schüler von Josiah Royce und von 1920 bis 1953 Professor in Harvard, stehen erkenntnistheoretische und semantische Fragen; er bezeichnet seine Position als „conceptual pragmatism". „Meine Meinung darüber, was das Letzte (ultimate) ist, fasse ich nicht in Worte. Es gibt einen Lieblingsplatz in einer fast unbewohnten Wildnis, zu dem ich so oft gehe wie ich kann. Ich hoffe, es werden immer solche Flecken in der Wildnis bleiben. Und ich hoffe, es wird, eingeschlossen in der Philosophie, immer eine Art von Literatur geben, die ich unter keinen Umständen schreiben könnte" (194).

F. Ricken S. J.

Smart, J. J. C. / Haldane, J. J., *Atheism and Theism* (Great Debates in Philosophy). Oxford: Blackwall 1996. 234 S.

Die Klarheit und Entschiedenheit der Positionen, die hier einander gegenüberstehen, läßt nichts zu wünschen übrig. Smarts methodologisches Prinzip lautet, daß Führer zur metaphysischen Wahrheit die Plausibilität im Licht der gesamten Wissenschaft ist. Andere Formen des Wissens, z. B. das Zeugnis des Gewissens, religiöse Erfahrung, Common Sense, läßt er nicht gelten; er sieht seine Aufgabe darin, diese vermeintlichen, nichtwissenschaftlichen Formen des Wissens durch eine wissenschaftliche Erklärung zu dekonstruieren. Haldane bekennt sich als orthodoxer römischer Katholik, der an die Sätze des Credo glaubt und sich mit aller Entschiedenheit von Tendenzen, welche dem Prote-

stantismus des 19. Jhs. entstammten und von Haldane als religiöser „Voluntarismus" und „Fideismus" bezeichnet werden, distanziert. Dennoch teilen Smart und Haldane eine gemeinsame Voraussetzung, den „metaphysischen Realismus": die Idee, daß unabhängig von jedem endlichen Geist eine Welt existiert und daß die Natur dieser geistunabhängigen Welt etwas ist, das sie unabhängig von und vorgängig zu jeder Beschreibung durch den Common Sense, die Philosophie oder die Wissenschaft besitzt. Damit wenden sie sich, wie aus dem gemeinsamen Nachwort deutlich wird, gegen Putnams internen Realismus.

Smarts Beitrag setzt sich mit den klassischen Gottesbeweisen auseinander und insistiert auf den klassischen Einwänden. Diskutiert werden: der teleologische Beweis (auch in seiner neuesten Form, dem anthropisch-kosmologischen Prinzip, wonach die fundamentalen Konstanten der Natur auf die Entstehung des Lebens und des Menschen hin „abgestimmt" sind), Gott als ethisches Prinzip (hier kritisiert Smart John Leslies platonischen „extremen Axiarchismus"), der Kontingenzbeweis, der Beweis aus der religiösen Erfahrung, die höhere Kritik des Neuen Testaments, das Problem des Übels. Smarts Kritik geht von einer ontologischen Voraussetzung aus; er vertritt einen ontologischen, aber keinen Übersetzungs-Physikalismus (translational physicalism): Ein Baum ist nichts anderes als ein sehr komplexer physikalischer Mechanismus; die Ebene des Organischen kann also durch die des Physikalischen erklärt werden; das bedeutet jedoch nicht, daß Wörter wie ‚Baum' oder ‚Tomate' sich in die physikalische Sprache übersetzen lassen. Aus dieser ontologischen Voraussetzung ergibt sich z. B. für das Argument aus der religiösen Erfahrung folgende Verteilung der Beweislast: Die religiöse Erfahrung wäre nur dann ein objektiver Grund für den religiösen Glauben, wenn die Möglichkeit einer naturalistischen Erklärung als unplausibel ausgeschlossen werden könnte, und es sei schwer zu sehen, wie diese Forderung zu erfüllen ist.

Haldane bezeichnet seine Position als „analytischen Thomismus" (90). Er geht auf den zweiten (ex ratione causae efficientis) und dritten (ex possibili et necessario) Weg des Thomas ein; Schwerpunkt der Auseinandersetzung ist jedoch das teleologische Argument, der fünfte Weg. Mit Thomas unterscheidet Haldane zwischen einem Daß-Beweis, der nur zu einem „agnostischen Theismus" führe, weil er das Wesen Gottes nicht erkennt, und einem Warum-Beweis, der für die Existenz Gottes nicht möglich ist, und er folgt Thomas und der traditionellen Fundamentaltheologie darin, daß die Glaubensgeheimnisse (z. B. Trinität, Inkarnation, Jungfrauengeburt) nur durch die Offenbarung und das Lehramt erkannt werden können. Haldane verweist auf die von der Wissenschaft selbst nicht mehr beweisbaren Voraussetzungen der Wissenschaft, die Stabilität, Regularität und Erkennbarkeit der Welt, und er verknüpft den metaphysischen Realismus mit einer thomistischen, metaphysisch voraussetzungsreichen Erkenntnistheorie: Wir besitzen die adäquaten geistigen Kräfte, um die von uns unabhängige Wirklichkeit zu erfassen; es besteht eine Harmonie zwischen Geist und Welt, die es möglich macht, die tiefsten Züge der empirischen Wirklichkeit zu erfassen, eine formale Identität zwischen dem Denken und seinem Gegenstand. Gegen Smarts Reduktionismus betont Haldane die Teleologie der Organismen und die mit den Mitteln des Physikalismus nicht erklärbare Intentionalität des menschlichen Geistes; beides könne im Sinn des fünften Weges nur durch einen transzendenten planenden Geist erklärt werden.

Was kann man aus dieser Diskussion lernen? Es gibt, so betont Smart, in der Philosophie keine „knock-down"-Argumente; Prämissen und Methode, mit denen argumentiert wird, lassen sich wiederum in Frage stellen. Die grundlegende Prämisse, von der Smart ausgeht, ist eine ontologische, der Physikalismus, und das läßt fragen, wie man ontologische Voraussetzungen rechtfertigen bzw. angreifen kann. Haldane schlägt eine aristotelische Strategie ein, wenn er zeigt, daß der Reduktionismus mit den Phänomenen unvereinbar und die Formursache für deren Erklärung unverzichtbar ist; hier wird die Bedeutung der Naturphilosophie und der Philosophy of Mind für die Religionsphilosophie deutlich. Eine andere Strategie wäre, Smarts Szientismus und seinen univoken Begriff des Wissens und der Vernunft anzugreifen; die wissenschaftliche Vernunft ist nur eine Vernunftform unter anderen und in einen umfassenderen Kontext eingebettet. Das führt zur Kritik an der gemeinsamen Voraussetzung beider Kontrahenten: dem metaphysischen Realismus. Auch wenn wir davon ausgehen, daß wir uns mit unseren Begrif-

fen auf eine unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit beziehen und die unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit beschreiben, so beschreiben wir sie doch mit unseren Begriffen und von uns gebildeten Theorien, so daß bei allem Realismus ein, wenn wir es so nennen wollen, idealistisches oder pragmatisches Moment unverzichtbar ist. Eine Ontologie darf deshalb niemals szientistisch sein; sie muß sich rechtfertigen vor dem umfassenden Lebenszusammenhang, in den unsere Begriffsbildung eingebettet ist.

Die gesamte Diskussion geht, wie es Haldane an einer Stelle ausdrücklich formuliert, mehr oder weniger um den „Theismus als erklärende *kosmologische Hypothese*" (202 Hervorh. F. R.). Ich frage mich, ob es religionsphilosophisch und theologisch gerechtfertigt ist, die Gottesfrage in dieser Isolierung anzugehen; damit fordert man die physikalistischen Einwände geradezu heraus. Der Glaubensartikel „Schöpfer des Himmels und der Erde" ist nur einer unter mehreren Artikeln des Credo; kann er aus dem Zusammenhang der anderen Artikel herausgelöst werden? Die Gottesfrage ist in den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens verwoben; kann sie von diesem umfassenden Zusammenhang getrennt werden? Kant hat in seiner Religionsphilosophie diese Frage entschieden verneint. Das führt zurück zur Kritik am univoken Vernunftbegriff und zur Frage, wie die Entscheidung für eine Ontologie gerechtfertigt werden kann. Was ist der Ausgangspunkt oder was sind die Ausgangspunkte des Gottesglaubens? Ist der Glaube an Gott vor allem anderen eine kosmologische Hypothese? Ohne Zweifel ist beiden Autoren recht zu geben, daß der Theismus Ontologie und Kosmologie nicht ausklammern kann. Worüber man streiten kann, ist, welcher Stellenwert diesen Überlegungen in der Rechtfertigung des Theismus zukommt. Wie stark müssen die kosmologischen Argumente sein? Müssen sie, positiv, einen beträchtlichen Teil der Beweislast tragen, oder können sie sich, negativ, darauf beschränken, die Nichtwidersprüchlichkeit von Theismus und Kosmologie zu zeigen? F. Ricken S. J.

Langthaler, Rudolf, *Nachmetaphysisches Denken?* Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. Berlin: Duncker und Humblot 1997. 426 S.

Gegenstand von L.s Studie ist die Frage, ob die Habermassche Interpretation und Kritik der metaphysischen Tradition einer genauen Prüfung standhält, denn nur dann läßt sich der von Habermas behauptete Übergang vom Bewußtseinsparadigma zum Paradigma der Verständigung in seiner Notwendigkeit einsichtig machen. Rez. kann nur auf einige Gesichtspunkte dieser umfangreichen Studie hinweisen, die freilich nicht sehr leserfreundlich gestaltet ist, da der Verf. sich ausladender und oft mit Zitaten überfrachteter Satzkonstruktionen bedient.

Problematisch ist nach L. bereits der Metaphysikbegriff, mit dem Habermas operiert. Wenn dieser nämlich als metaphysisch das auf Platon zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus bezeichnet, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de la Mirandola, Descartes, Spinoza, Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht, dann liegt darin zweifellos eine Engführung vor, denn die gesamte aristotelische Metaphysiktradition bleibt bei einer solchen Perspektive auf die Metaphysikgeschichte ausgeblendet. – Problematisch ist nach L. des weiteren, wenn Habermas der Metaphysik einen starken Theoriebegriff unterstellt und demgegenüber als Positivum des nachmetaphysischen Denkens herausstellt, daß dieses den Vorstellungen von einer Wissenschaftshierarchie mit der grundlagensichernden Philosophie an der Spitze entsagt und für die eigene Theoriebildung kein Erkentnis-, Wahrheits- und Gewißheitsprivileg gegenüber den Einzelwissenschaften in Anspruch nimmt. L. merkt hierzu an: Zwar unterscheide sich die metaphysische Reflexion von der in intentione recta vollzogenen Erkenntnis, diese Reflexionshaltung habe aber nichts mit dem Anspruch der Metaphysik auf ein besonderes Erkenntnisprivileg zu tun. Ebensowenig ist es nach L. legitim, den großen neuzeitlichen Systementwürfen einen Letztbegründungsanspruch zu unterstellen, denn die neuzeitliche Reflexion auf die Fundamente des Erkennens habe niemals für sich selbst einen solchen Anspruch erhoben. Weiterhin hält L. die von Habermas behauptete Unvereinbarkeit von metaphysischer Denkform und moderner Verfahrensrationalität für nicht schlüssig, da der neuzeitlichen Metaphysik die Unterscheidung zwischen materialer und prozeduraler Rationalität

durchaus geläufig sei. Schon Leibniz habe nicht mehr die Erwartung, die moderne Verfahrensrationalität könne eine vorgängige Einheit in der Mannigfaltigkeit garantieren. Trotzdem habe er daran festgehalten, „daß die metaphysische Frage nach der ontologischen Konstitution der Erscheinungen auch unter den bestimmenden Vorzeichen und Erklärungsansprüchen der ... wissenschaftlichen (Verfahrens-)Rationalität ... unumgänglich" (67) sei. Ebenso lasse sich bei Kant zeigen, daß sein „für die Ausbildung der modernen ‚Verfahrensrationalität' bedeutsame(r) Ansatz ... ständig auf metaphysisch-ontologische Motive (zurück)verwiesen wird" (73). L. hält es in diesem Zusammenhang für möglich, „das als transzendentalphilosophischer Grenzbegriff gedachte ‚Ding an sich' als ‚Noumenon im negativen Verstande' mit der auf ontologische Motive der Tradition zurückverweisenden Vernunftidee des ‚inneren Naturzwecks' zu verbinden" (79). Er plädiert also für eine „Vermittlung von Transzendentalphilosophie und platonisch-aristotelischer Ontologie" (106). Aus einer solchen Perspektive heraus hält er es nicht für zwingend, wenn Habermas bei seiner Deutung der neuzeitlichen Theorieentwicklung entweder auf „das Eine der erzeugenden Subjektivität" oder auf den „durch Natur und Geschichte hindurch prozessierende(n), sich einholende(n) Geist" (39) abstellt. Er sieht vielmehr sowohl in der Systematik Hegels als auch in der Systematik Schellings Ansätze für eine „Versöhnung der leitenden Motive der klassischen Ontologie mit den unverlierbaren Einsichten der Transzendentalphilosophie" (105).

Von einem unzureichenden Verständnis der Leistung der ontologischen Tradition zeugt es nach L. auch, wenn Habermas dieser unterstellt, sie habe „fürs Individuelle nur privative Begriffe und negatorisch einkreisende Formeln bereitgehalten" (183). L. erinnert hier an die von Aristoteles ausgehende Tradition, die das Einzelwesen als „das unauflösliche ‚Zusammenganze' (synholon) von ‚Materie' und ‚Form' (102) begriffen habe und damit gezeigt habe, daß sich das Einzelne und das Allgemeine keineswegs in vollständiger Disjunktion gegenüberstehen. – Da Habermas' Kritik der metaphysischen Tradition sich gleichermaßen auf die Vertreter des ontologischen Paradigmas und die Vertreter der neuzeitlichen Subjektphilosophie bezieht – letzteren wirft er eine erkenntnistheoretisch ausgerichtete Ursprungsphilosophie vor – setzt sich L. auch ausführlich mit der Habermasschen Deutung des neuzeitlichen Subjektdenkens auseinander. In diesem Zusammenhang kritisiert er die Habermassche These, das ursprüngliche Selbstbewußtsein sei ein kommunikativ erzeugtes Phänomen. Eine solche These überspringt ihm zufolge das in der transzendentallogischen Sonderstellung des Ich fundierte Selbstverhältnis. Denn damit, daß ein Sprecher die Hörerperspektive übernehmen kann, ist für ihn die ursprüngliche Selbstbewußtseinsfunktion immer schon vorausgesetzt. Daher führt kein Weg daran vorbei, daß man „ineins mit der Analyse der performativen Äußerungen im illokutionären Akt auch die transzendentallogische Problemdimension als Bedingung seiner Möglichkeit" (339) zum Thema macht. Wenn Habermas die Integration der Sprecher-, Hörer- und Beobachterperspektive zu den pragmatischen Voraussetzungen der regelrechten Verwendung von grammatischen Sätzen in Sprachhandlungen zählt, so ist mit noch größerem Recht „die diesen pragmatischen Voraussetzungen noch vorausliegende transzendentallogisch relevante Ursprünglichkeit des Selbst- und Fremdbezugs" (ebd.) zur Geltung zu bringen. Die von Habermas herausgestellte Ursprünglichkeit des Paradigmas der Verständigung bleibt also mit der folgenden grundsätzlichen Schwierigkeit behaftet: Jeder einseitige Rekurs auf die durch Sprecherrollen festgelegten interpersonalen Beziehungen, die ein Selbstverhältnis erst ermöglichen sollen, ist insofern zirkulär, als diese Sprecherrollen und die in der Übernahme dieser Sprecherrollen verankerten interpersonalen Beziehungen ihrerseits ohne ursprünglichen Selbstbezug nicht denkbar sind, weil Selbstidentität und Selbstunterscheidung überhaupt nur von daher begreiflich sind.

Lehrreich ist die Studie von L. nicht nur, weil sie auf Probleme in Habermas' Kant- und Humboldtinterpretation aufmerksam macht. Sie macht auch deutlich, daß Habermas' Metaphysikkritik sich „in entscheidenden Punkten als unvermittelt und nicht selten auch als simplifzierend" (61) erweist. Zudem erinnert sie daran, daß die Philosophie gut beraten ist, wenn sie, statt „voreiligen Verabschiedungen der metaphysischen Denkform" das Wort zu reden, „deren leitende Motive in ihrer bleibenden philosophischen Relevanz zu vergegenwärtigen" (414) sucht.

H.-L. Ollig S. J.

Pleines, Jürgen-Eckardt, *Teleologie als metaphysisches Problem.* Würzburg: Königshausen und Neumann 1995. 568 S.

In der Vorbemerkung zu dieser umfangreichen Studie bittet der Verf. den Leser um Verständnis dafür, wenn er angesichts der „Vielschichtigkeit der ... Probleme, welche der Teleologie in ideengeschichtlicher wie in systematischer Hinsicht anhaften" (11), nicht den Anspruch erhebt, den Zweckgedanken in der Fülle seiner Varianten und seiner oftmals verschlungenen Entwicklung vollständig darzustellen. Zugleich macht er freilich auch deutlich, daß er nicht der Meinung ist, „daß die Teleologie beim gegenwärtigen Stand des Wissens ihre letzten Möglichkeiten ausgespielt habe" (ebd.). Endgeschichtliche Betrachtungen dieser Art liegen ihm also fern, er möchte vielmehr nur dem „gegenwärtige(n) Dilemma der philosophischen Teleologie" (ebd.) auf die Spur kommen. Dazu ist freilich ein Eingehen auf die verwickelte Geschichte des Teleologieproblems erforderlich, die für P. noch aus einem anderen Grund Interesse verdient. An der Veränderung der teleologischen Fragestellung, so meint er, lasse sich die „ganze Geschichte des Nachdenkens über die Natur und die Kultur ablesen" (54) und zugleich fördere der Blick auf die geschichtliche Transformation des Zweckgedankens auch „ein Stück unbegriffene Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte" zutage, „ohne dessen Kenntnis eine kritische Analyse der Gegenwart kaum möglich sein dürfte" (ebd.).

Es ist im folgenden nicht möglich, die umfangreichen historischen Analysen des Autors zu den verschiedenen Etappen der Geschichte des Teleologieproblems im einzelnen nachzuzeichnen, sondern Rez. muß sich darauf beschränken, deren Grundtendenz zu skizzieren. Es geht P. zunächst einmal darum, die ursprüngliche Bedeutung des Zweckbegriffs in der griechischen Philosophie freizulegen, was nicht nur „wegen der oftmals brüchigen und strittigen Quellenlage schwierig" ist, sondern auch deshalb, „weil die Geschichte des teleologischen Gedankens schon bald von Vorstellungen und Denkkonzepten überlagert wurde, die seine Herkunft oftmals verschleierten und ihn sogar systematisch entstellten" (21). Als problematisch stellte sich nach P.' Überzeugung vor allem die „Universalisierung und Verabsolutierung des Telos-Gedankens" (512) heraus. Denn sie führte zu dem Versuch, „das Ganze des Kosmos, der Natur und der Geschichte nach absoluten Zwecken geordnet vorzustellen" (ebd.). Die aufklärerische Kritik an diesem ungeprüften und überschwenglichen Vernunftgebrauch ließ nicht auf sich warten. Im Zuge der Überwindung der neuplatonischen und scholastischen Metaphysik glaubte man, überhaupt auf den Zweckgedanken verzichten zu können. Die Bedeutung Kants liegt nach P. darin, daß er „im Nachdenken über die mehrdeutige Situation der Aufklärung wieder ein günstigeres Klima für die teleologischen Reflexionen geschaffen" (518) habe. Konkret erinnert P. hier an Kants „Forderung, empirisch gesicherte, wissenschaftliche Erklärungen der phänomenalen Welt seien der teleologischen Forschung unterzuordnen", seine Überführung der „auf bloßen Erfahrungsurteilen basierende(n) ‚populäre(n) sittliche(n) Weltweisheit' in eine ‚Metaphysik der Sitten'" und schließlich sein „späte(s) Plädoyer für eine vielfach verunstaltete und mißachtete Teleologie", die „bezeichnenderweise in ‚regulativer' und nicht in konstitutiver Absicht unter dem mehrdeutigen Titel einer ‚Kritik der Urteilskraft vorgetragen" (518) wurde. Allerdings wollte sich die spekulative Philosophie eines Fichte, Schelling und Hegel „mit der Kantischen Eingrenzung teleologischer Urteile auf eine bloß heuristische Funktion nicht zufriedengeben" (ebd.), sondern ging davon aus, daß es in der Beurteilung von Lebendigem, von Handlungen und Kunstwerken „begrifflich unerläßlich" sei, „dem Äußeren der Erscheinung ein Inneres als dessen organisierendes und darstellendes Prinzip" (519) zugrundezulegen.

Dieses spekulative Denken idealistischer Provenienz wurde dann im Nachidealismus „einer ... vernichtenden Kritik" (40) unterzogen. Im Gegenzug zu allem vermeintlich abstrakten Begriffswissen und unter Berufung auf die natürlichen Bedürfnisse und Triebe oder auf die sozialen und ökonomischen Verhältnisse des geschichtlichen Menschen setzte man nunmehr auf „die Unmittelbarkeit eines ganzheitlichen Eindrucks, eines einheitlichen Gefühls oder eines einheitlichen Erlebnisses" oder plädierte „in theoretischer wie in praktischer Hinsicht für ein gänzlich Unvorstellbares und Unvordenkbares" (ebd.).

P. läßt keinen Zweifel an der Kurzschlüssigkeit eines solchen „bloß negativ begründeten Arguments, das seine Opponenten deshalb nicht überwindet, weil es heimlich deren Voraussetzungen teilt" (ebd.). Im Blick auf die jüngste Entwicklung teleologischer Konzepte und die recht unterschiedliche Kritik an ihnen stellt er schließlich fest, daß die warnenden Stimmen derer an Gewicht gewinnen, „die nicht in Ermangelung konkreter Begriffe mit dem Unvordenklichen und dem Unsagbaren kokettieren und doch Zweifel hinsichtlich der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik hegen und dazu auffordern, auf theoretischem, praktischem und ästhetischem Gebiet die Frage nach dem Verhältnis von individueller und allgemeiner Bestimmtheit eines Gegenstandes in einem Urteil zu stellen, das den Bedingungen der Vernunft uneingeschränkt genügte" (43). Denn selbst wenn es wahr ist, daß alles Lebendige und Geistige sich einem verstandesmäßigen Zugriff entzieht, so wäre es doch voreilig, aus dieser Erkenntnis den Schluß zu ziehen, „deshalb sei weder der belebten Natur noch dem Wissen und Wollen des Menschen mit Vernunftbegriffen – also auch nicht mit dem Gedanken des Zwecks – beizukommen" (43 f.).

Die Bedenken gegenüber einer teleologischen Beurteilung natürlicher, sittlicher und ästhetischer Phänomene stellen sich nach P. relativ rasch ein, wenn man sich bewußt macht, in welche „begriffliche Schieflage" (5) einzelne Wissenschaften durch den Verzicht auf eine solche Beurteilung geraten sind. – Als Beispiel führt P. etwa die Ethik an. Es sei kein Wunder, so schreibt er, „wenn der praktische Glaube unserer Tage in Unkenntnis seiner eigenen teleologischen Voraussetzungen mit dem blanken Dezisionismus oder mit dem Irrationalismus kokettiert" und umgekehrt „die ... rein moralische Vernunft jeglicher eudaimonistischen Handlungstheorie mißtraut, weil sie sich, dieser Auffassung gemäß, am Ende der eigenen Gesinnung und einer gemeinsamen Verantwortung entzieht" (377 f.). Gegenüber diesem „doppelten Mißverständnis von Wesen und Wirkung praktischer Vernunft" verweist P. auf Whitehead, der zurecht davon ausgegangen sei, „daß ohne den teleologischen Gedanken alle philosophische Ethik droht, bodenlos zu werden" (378). Die Schwäche der praktischen Philosophie und Sozialphilosophie der Moderne sieht P. generell darin, daß beide Wissenschaften sich noch immer nicht von den Fesseln spätnominalistischer, vermögenspsychologischer und formalistischer Denkansätze befreien konnten" (52). Deshalb ist es für ihn auch kein Wunder, daß sie damit „entweder in die Arme eines begriffslosen Empirismus oder in die Botmäßigkeit eines moralischen Rationalismus getrieben wurden" (ebd.). Die weitere Folge dieser Entwicklung besteht für ihn schließlich darin, „daß die Moralphilosophie wegen ihrer drohenden Substanzlosigkeit und inneren Haltlosigkeit aus Angst, aus Trotz oder aus Verzweiflung in leere Appelle an einen vernunftlosen Willen oder zum Gehorsam unter ein Gesetz aufruft, das eine umsichtige Wahl oder eine überzeugende Handlung womöglich behindert und schließlich unmöglich macht" (ebd.). P. ist überzeugt: „Erst eine sittliche Beurteilung menschlichen Handelns, die eine teleologische Interpretation natürlicher und sittlicher Phänomene einschließt, wird praktische Konflikte so ... zu schlichten verstehen, daß daraus konkrete Handlungsorientierungen erwachsen, die sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht zu überzeugen wissen und die deshalb den Standpunkt einer in Wahrheit praktischen Philosophie durchgängig genügen" (ebd.). Als unbefriedigend findet P. auch Nicolai Hartmanns „Negation aller Naturteleologie" (50). Im Blick auf die Hartmannsche „Teoleophobie" (518) erinnert er an die „die Versuche derer ... die im Nachklang an die Aristotelische Tradition unter veränderten Wissensbedingungen in logischer wie in ontologischer Absicht die Frage stellen, ob es nicht sinnvoll ist, den Zweck wieder in seiner ursprünglichen Funktion als den begrifflichen Austrag der Differenz von Zufall und Notwendigkeit zu begreifen, eben weil sich notwendig verlaufende Prozesse ebenso wie geistgewirkte Produkte ... anders garnicht angemessen auffassen lassen" (520). – P. ist zudem überzeugt, daß der bei neueren Naturkonzeptionen immer noch mitschwingende Gegensatz von Kausalität und Finalität „zunehmend an Beweiskraft" (50) verliert. Er erinnert in diesem Zusammenhang an „Phasen einer ausgleichenden Spannung und Prozesse der Ausgliederung bei zunehmender Komplexion ihrer konstitutiven Momente" sowie an „Tendenzen des Verfalls anorganischer und organischer Gestalten in elementare Funktionsträger oder in wechselhafte Energiequanten" (46). Denn bei derlei Gebilden, Stadien und Prozessen könn-

ten wir weder unterstellen, daß sie einer ausnahmslosen universalen Gesetzlichkeit unterliegen, noch durch eine uns verborgene und fremde Vernunft gelenkt würden.

Diese Hinweise zeigen, daß P. bei seiner Diskussion des Teleologieproblems nicht nur die Tradition ausführlich zu Wort kommen läßt, sondern auch aktuelle Problemlagen nicht ausspart. Allerdings möchte er bei seinen Ausführungen „den täuschenden Eindruck eines einheitlichen Systementwurfs" (11) erst gar nicht erwecken. Daher hat er bewußt darauf verzichtet, gewissen Überschneidungen und Wiederholungen in seinen Ausführungen zu tilgen, die sich daraus ergeben, daß er hierbei auf eigene frühere Arbeiten zurückgegriffen hat. Im Vordergrund steht bei ihm der Versuch einer problemgeschichtlichen Klärung, dessen Ziel darin besteht, „das kritische Potential aller vernunftgemäßen Metaphysik wieder aufzudecken, das in unterschiedlichen Schüben erst jenen Standpunkt des Denkens und Urteilens hervorbrachte, in dessen Namen heute das Gericht über alle Metaphysik und Teleologie geführt wird" (510). Insofern reiht sich auch P.' Studie in die wachsende Zahl neuerer Arbeiten ein, die sich um ein differenzierteres Urteil bezüglich des Erbes der klassischen Metaphysik bemühen und das Metaphysikthema nicht einfach für obsolet erklären. H.-L. Ollig S. J.

Henry, Michel, *„Ich bin die Wahrheit."* Für eine Philosophie des Christentums. Aus dem Französischen übersetzt von *Rolf Kühn.* Mit einem Vorwort von *Rudolf Bernet* (Phänomenologie 1. Texte. Bd. 2). Freiburg/München: Karl Alber 1997. 406 S.

Den „Seelenpunkt" des Buchs bildet wohl das Joh-Zitat (vom Sion statt vom Ölberg): „Nicht für die Welt bitte ich" (42 [17,9]) – wobei jedoch ‚Welt' hier statt der „Gesamtheit der gottfeindlichen Gewalten und Mächte" (Rahner/Vorgrimler) durchaus den transzendentalen Horizont des „Außen" als solchen meint. Ihrer Wahrheit (auf die „angstvolle Frage" des Pilatus hin 23) gilt das erste Kapitel, nachdem die Einleitung Text(analyse), Geschichte und die lügnerische Sprache als Zugangsweisen zum Christentum abgewiesen hat. Wahrheit meint das Sich-Zeigen in Gleichgültigkeit gegenüber dem Sichzeigenden. Das Licht der Welt, in dem die Phänomene sich zeigen, ist neuzeitlich das Bewußtsein – in der Zeit. Sie offenbart die Entwicklung der Dinge in ihrem Zum-Erscheinen-Kommen. Wesenhaft anders (2.) die Wahrheit gemäß dem Christentum, die sich in nichts von dem unterscheidet, was wahr ist: Selbstoffenbarung. Diese ist das Wesen des Lebens = Gottes („Er ist das Wesen des Lebens, oder – falls vorgezogen werden sollte – das Wesen des Lebens ist Gott" [44]), gegen den „gewaltigen Widersinn", der ihn auf das „Sein" des griechischen Denkens reduziert (46). Es ist das Leben, das im Erleben – sich offenbart; die Wahrheit heißt (3.) „Leben" – das als solches nicht bloß der Biologie verschlossen bleibt (anders den lebendigen Biologen), sondern auch der „Lebenswelt" als theoretischem Forschungsfeld (Mt 11,25 – man sieht Lebewesen, nie das Leben). Darum mußte auch die Beschwörung des Lebens in der Lebensphilosophie (Schopenhauer, Nietzsche Freud) scheitern. Absurd ein Leben, dem seine Offenbarung/Wahrheit äußerlich wäre; vielmehr zeugt es sich selbst – und heißt als solches im Christentum Gott, H.: absolutes, absolut phänomenologisches Leben, „Leben" (76). Die Selbstzeugung seiner geschieht doppelt:

Ursprünglich ist (4.) die Zeugung des „Erst-Lebendigen". Weder Beweis noch „Sein": Sich-selbst-Erfahren, „Ipseität" als Selbstvollzug, „Selbstumschlingung". „Verstehen wir unter dem Vater die Bewegung, der nichts vorausgeht und deren Namen niemand kennt, also jene Bewegung, durch die das ‚Leben' sich in sich ergießt, um sich selbst zu erfahren, dann zeugt dieser Vater in sich den Sohn" (85 – dies ist Geburt, während das Auf-die-Welt-Kommen – ins „Außer-sich" – „von vornherein jede denkbare Geburt" „untersagt" [87]). Hier ist wohl ausführlich-wörtliches Zitat geboten: So „enthält die Selbstzeugung des Vaters in sich die Zeugung des Sohnes und ist eins mit ihm. Oder anders gesagt besteht die Zeugung des Sohnes in der Selbstzeugung des Vaters und ist eins mit ihm" (88): „Das ‚Leben' zeugt sich selbst als diesen ‚Lebendigen', der es selbst in seiner Selbstzeugung ist" (89). Demgemäß das Selbstzeugnis Christi (Joh 18,37), aus seinem Eins-sein mit dem Vater. – Was nun sein Kommen in die Welt betrifft (5.), so gilt zunächst, daß „kein Mensch der Sohn eines Menschen ist, und auch nicht einer Frau, sondern nur Sohn Gottes" (101; mit Berufen auf Lk 3,38: Adam, Sohn Gottes), weil

Sohn des Lebens. Besagt Geburt doch nicht eine Folge von Lebenden, sondern das „Zum-Leben-Kommen eines jeden Lebendigen vom ‚Leben' selbst aus" (111). Völlig einzigartig ist jedoch in der transzendentalen Ur-Zeugung, daß ohne sie es keine Selbstzeugung des Lebens gäbe. Daher das wechselseitige Ineinander von Vater und Sohn, der gekommen ist, um ihn den Menschen, die ihn vergessen haben, zu offenbaren. Dabei besteht das christliche Drama in der „Unzurückführbarkeit" zweier Offenbarungsmodi: der „Selbstoffenbarung im ‚Wort des Lebens' – im johanneischen Logos" und jener „im Licht der Welt", „der Ek-stase des ‚Außen' – im griechischen Logos" (124). Wie das „autarkische System" phänomenologischer Innerlichkeit (Lk 10,22; Joh 6,46) den Menschen rettend offenbaren?

Das geht nur, wenn der Mensch kein Wesen der Welt ist (6.) – wie das Alltagsverständnis, Wissenschaft, Philosophie und Religion vermeinen, sondern selbst ‚Sohn Gottes'. Das löst zunächst die Paradoxien der Zweinaturenlehre („Die Idee einer spezifisch menschlichen und als solcher selbständigen Natur, eines Wesens der Humanitas als solcher, ist vom christlichen Standpunkt aus widersinnig" [141]; hat doch „das ‚Leben' denselben Sinn für Gott, für Christus und für den Menschen" [142]). Der Mensch ist nicht (ins Außen der Welt) geschaffen, sondern gezeugt (145): „Das Leben zeugt sich selbst als mich" (Eckhart. Gott gebiert sich als mich – 147) – und umgekehrt: Das ‚Leben' zeugt mich als sich selbst. Phänomenologisch erweist sich das an der Selbstaffektion (Erleben als Sich-selbst-Erfahren) des Lebens. Darin zeigt sich zugleich eine gebotene Differenz. „Das [einzelne] Sich affiziert sich nur selbst, insofern sich das absolute Leben in ihm selbstaffiziert" (151). In diesem Sinn verhält jeder sich nur in Christus zu sich selbst wie zu Gott.

Derart kann der Mensch Sohn Gottes nur als (7.) „Sohn im Sohn" sein. Und dies ist er; der Bogen schlägt sich von Eph 1,3–6 zu Joh 10,9. Warum aber weiß er dies nicht? Weil (8.) nicht der Mensch sich kennt, sondern allein das „Leben". Darum weiß auch die Philosophie nichts vom Ich. Es kann sich nur gegeben werden, „als Mich in der ‚Ipseität' des Ur-Sohnes gezeugt" (193); doch in transzendentaler Illusion hält das Ego sich für den Grund seines Seins, aufgrund des Ernstes der Gabe, dank deren es sich wirklich besitzt und frei ist. Jener Illusion entspringt nicht zuletzt die alles entwirklichende „Sorge" der Welt. Das radikalste Vergessen entspringt der Vorgängigkeit des Lebens vor jedem Lebendigen, im „Immemoriale" autarkischer Freude gegenseitiger Innerlichkeit von Vater und Sohn vor jeglichem Mich oder Ego.

Die unglaubliche Heilung solchen Vergessens bringt (9.) die zweite Geburt. Sie kann natürlich kein Denk- und Erkenntnisvorgang sein (dies „eine der großen Schwächen der traditionellen religiösen Philosophie", ihre „verheerende Verwechslung", seit Anselm [215]). Denn das hieße, a) Gott sei der Offenbarung gegenüber fremd, und unterwürfe ihn b) den Bedingungen der Wahrheit der Welt (Heidegger: des Seins). Ansatzpunkt ist vielmehr einzig das ursprüngliche Sohn-sein des Menschen (1 Joh 2,29; 4,7), zur Umwandlung in „Identifikation mit dem ‚Leben'" (226), darin „sich das eigene Leben des Ego in das ‚Leben' des Absoluten selber umwandelt" (231). Daraus wird ein neues Selbstvergessen: der Barmherzigkeit, darin das Ich nun „nichts anderes mehr" ist „als seine Gebung an sich selbst in der ‚Ur-Gebung' … weshalb in diesem Sinne wirklich gesagt werden kann, daß es [Eckhart] ‚ungeboren' ist" (238). – So kennzeichnet der Vorrang des Tuns vor dem Erkennen die (10.) christliche Ethik, wobei die äußere Tätigkeit nur die Repräsentation des ursprünglich lebendigen Wirkens (des unsichtbaren transzendentalen Leibes) ist (243): der radikalen Offenbarung des ‚Lebens' selbst (in einer doppelten Differenz: a) von Wahrheit der Welt und göttlicher Wahrheit [Mt 6,17f.]; innerhalb letzterer „zwischen der absoluten Selbstoffenbarung, in der sich das Leben an sich selbst gibt, und der passiven Selbstgebung, in der das transzendentale Mich sich selbst so gegeben wird, daß die zweite niemals von der ersten, von der Selbstoffenbarung Gottes, getrennt ist" (245). Dem entspricht die radikale Gesetzeskritik; es gibt nur ein Gebot: zu leben, d. h. zu lieben, weil das ‚Leben' Liebe ist, insofern es in der Freude seiner Selbsterfahrung sich grenzenlos liebt. So lieben auch die ‚Söhne' sich selbst, insofern sie ‚Söhne' sind und sich als solche selbsterprobend erfahren. Ebenso lieben sie auch die anderen, insofern diese ihrerseits ‚Söhne' sind" (261).

Das nötigt zur Behandlung einiger Paradoxien (11.) aus vier christlichen Grundintuitionen heraus. a) Doppelung im Erscheinen der einen Wirklichkeit, so daß eine der Er-

scheinensweisen nur Schein sein kann (274: Heuchelei als „Prototyp des Paradoxes"). Der Wahrheit Christi stehen Lüge und Torheit der Welt gegenüber. b) Antinomische Struktur des Lebens selbst: Als ungesucht ist es „Sich-selbst-Erleiden/Ertragen"; insofern darin das Ich aber sich selbst erfährt, „gewinnt es zugleich auch den Besitz seiner selbst ... und erfreut sich seiner selbst" (279). Darum gehören Erleiden und Freude innerlich zusammen und „findet sich das Sicherfreuen selbst an diesem äußersten Ende des Erleidens in seinem äußersten Punkt zu seinem Paroxysmus gebracht" (281). Das meinen – anstatt Belohnung oder Versprechen – die Seligpreisungen (zwar ist nicht das Leiden selber selig, aber „das in ihm beschlossene Erleiden, das dem Leiden sich selbst ausliefert" [286]). c) Der Unterschied zwischen ‚Leben' und Lebendigen erklärt das Paradox der Stärke in der Ohnmacht (2 Kor 12,10). d) Praxis und Ipseität als ursprüngliche Lebensbestimmungen sind darum nicht Leistung des Ego, das nichts ist (nicht – griechisch Nichts, sondern – christlich – des Todes), sondern Werk des „Lebens" in ihm. – Gleichwohl haben im Christentum das Wort Gottes und die Schrift höchsten Rang? Diesem Paradox gilt ein eigenes (12.) Kapitel. Das Dichterwort verleiht den Dingen (Da-)Sein derart, daß sie doch nicht existieren, während Gottes „Wort" das „Leben" ist und gibt. („Das absolute Leben ist ein Wort, weil es sich so selbstzeugt, daß es sich in dieser Selbstzeugung selbstoffenbart; tiefer gesehen noch, weil es sich selbstzeugt, indem es sich selbstoffenbart" – 310.) Ein solches Wort wird nicht als Anruf vernommen, denn „Vernehmen" ist meine Sohnschaft als solche. Gleichermaßen sagt die Schrift uns, daß wir Söhne sind, und recht wird dieses Wort gehört, „insofern sich im Lebendigen das ‚Wort', das ihn ins ‚Lebens' einsetzt, selbsthört" (321). Das Vergessen dieses Sohn-seins hat das Kommen eines Messias motiviert, darum die Schrift; weil aber das Leben sich kennt, auch ohne sich zu wissen, ist die „emotionale Eröffnung des Lebendigen für sein ihm eigentümliches Wesen" (324) möglich: „Der Geist weht, wo er will" ... „Nur der Gott kann uns an ihn glauben lassen, aber er wohnt unserem eigenen Fleisch inne" (325).

Also (13.) das Christentum und die Welt: Weltabwendung, Flucht ins Jenseits? Aber die Welt ist gar nicht wirklich, wie H. an der Ökonomie (K. Marx) wie dem Verhältnis zum anderen zeigt: Nur als „Sohn" (nicht als „Jude, Grieche, Mann, Frau ...") kann der Andere „in seiner Verdorbenheit Gegenstand der Liebe sein, das heißt nicht er im Sinne dieses Menschen" (359). Der Schluß spitzt dies auf die moderne Welt zu. Henry entwirft sie apokalyptisch als entrealisierte Cyber(-Sex)-Welt im Zeichen des Antichrist. Retten kann uns daraus – wie H. zu Heidegger hinüberspricht „nicht irgendein Gott", sondern nur „Der, welcher der Lebendige Ist" 384).

Ein eindrucksvolles Werk. – Im Nachwort stellt der Übersetzer seinen Autor vor, für den er ja schon länger hierzulande wirkt und wirbt; er fügt ein Glossar ausführlich diskutierter Grundworte an, ehe Kurzbibliographie, Personen- und Sachregister den Band beschließen. Doch ist es wirklich so vorbehaltlos zu begrüßen? Das Johanneische hat schon früher Philosophen fasziniert, so etwa J. G. Fichte, und besonders wirkungsvoll F. Hölderlin; aber die Rezeption hat auch immer Fragen aufgeworfen, die (nicht erst als theologische) zumindest ebenso berechtigt sind wie der eigenständige Umgang der Philosophen mit den allgemein zugänglichen Texten. Was Rez. hier befremdet, ist die Wucht, mit der H. den johanneischen Dualismus zu einer geradezu manichäischen Gnosis radikalisiert – zu einer Opposition, die einerseits harmloser ist als die biblische [Jesus hat nicht gegen einen Objektivations-Horizont gestritten], anderseits schlechthin heillos; dies besonders insofern, als diese Spaltung offenbar die Kehrseite eines Lebensmonismus' darstellt, in dem von der so überwältigenden wie befreienden biblischen Dialogik sich höchstens noch Spuren ausmachen lassen (sowohl der zwischen Gott und Mensch als auch – und vor allem –, dank freiester „Selbstmitteilung" [eben nicht bloß an sich selbst] uns kundgeworden, dem (zudem nicht bloß zwei-einen] innergöttlichen Gegenüber).

Aber das wird Gegenstand weiterer Diskussion sein müssen. Hier dafür noch ein Corollar zur Übersetzung, die in der Tat „umsichtig" und „inspiriert" ist. Dennoch finde ich die vielen Gallizismen störend. Über deren Begründung im Glossar läßt sich zumindest streiten: „Bedingung" als Übersetzung von „condition", statt „Lage, Situation, Verfassung, Stand, Status ...", versteht man z. T. nur von der Ursprache her (z. B. 225: das „Heil beruht genau in der Bedingung als ‚Sohn Gottes'", oder 238: Jemand findet das Handeln nur dann zufriedenstellend, „wenn [es] seiner Bedingung entspricht"), zumal

es mitunter wirklich Bedingung(en) meint. Warum den französischen Notbehelf für „Leib": „chair" rückübersetzen, wenn wir das Wort haben? Joh 1,14 rechtfertigt das in meinen Augen nicht. Besonders störend finde ich das Mich/Sich für Moi/Soi; denn nicht ein Mich/Sich liebt und lebt, sondern ein Ich bzw. Selbst. – Erst recht außerhalb des Glossars (obwohl mir der Originaltext nicht vorliegt; ich erlaube mir die Hinweise im Blick auf eine vielleicht bald folgende Studienausgabe – wie bei anderen neueren Titeln des Verlags –, die nicht unverbessert erscheinen sollte). Durchgängig begegnet „Gemeinsinn", was „sens commun" auch heißen kann, aber nicht hier, sondern: gesunder Menschenverstand, Allgemeinverständnis, übliche Bedeutung ...; mehrfach (165, 175, 179, 355 ...) ist von einem „siegreichen ‚Torbogen'" die Rede: Triumphbogen; die französische Doppelverneinung müßte entfallen (21, Abs. 2, Z. 1 f.; 318, Abs. 2 Z. 6; 367, Z. 2 f. v. u.; 269, Z. 3 f.). – Einige Sätze wirken schlicht sinnverkehrt; richtig wohl: 26, Z. 1: „Wenn das eigentliche Wesen der Wahrheit ... in der Tatsache ... besteht"; 55, Z. 1–3: „daß von diesem Leben ... allein das Wort Christi zeugen kann"; 66, Abs. 2, Z. 3 f.: „wie durch die naive Sinneswahrnehmung wird auch von der Wissenschaft das lebendig Seiende ... thematisiert". (Nicht ganz verständlich finde ich auch 377, Z. 14 f.; träfe folgendes den Sinn: „Andererseits hat das Handeln im ‚Leben' nicht nur seinen Ort. Von ihm erhält es jede ..."?) – Einzelnes: 43, Abs. 3, Z. 2 f.: „in Aussicht"? 77, Z. 19: „handelt es sich bei dem Christentum"; 87, Z. 1: „für jedermann, ob Philosoph oder nicht, das, was ..."; 103, Z. 13: „hält und die in ..." (weil jetzt Nominativ). Statt „außerordentlich" sollte wohl „erstaunlich", „verwunderlich" stehen (164, Abs. 3, Z. 1; 207, Abs. 3 Z. 2); (ist das „diesmal" 208, Abs. 2, Z. 3 nicht eher ein „nun" in Z. 1? und wäre das „herabgesetzt" 214, Abs. 2. Z. 2 nicht klarer ein „entwertet"?) 234, Z. 7 v. u.: „einen, der ..."; 296, Abs. 2: Lichtjahre sind kein Zeitmaß; 306, Abs. 1, vorletzte Z.: „dessen eigener (seiner eigenen) Wirklichkeit"; 315 Z. 7 v. u.: „das nicht zu brechende Schweigen"; 331, Z. 17: „an ein Jenseits"; 332, Z. 8 v. u.: „entlarvt" oder „aufgedeckt" (so auch 336, Abs. 4 Z. 1); 352 Z. 6: „bens ist"; 356, Z. 2: der Sohnesbegriff teilt oder doppelt sich eher, als sich zu entzweien; statt „Annäherung" sollte es besser (361, Z. 4 und 363, Z. 1 f. muß es) heißen: „Zugang, Zugangsweise", 375, Z. 3 v. u.: „als des" oder „der Christus", 378, 1. Abs. letzte Z.: „selbst die Möglichkeit des lebendigen ...", 382 Z. 11 f.: „die Augen verschleiern ..., der Mund verzieht sich" (schließlich auch hier der falsche Dativ nach ‚als': 367, Z. 1; 398, Z. 2). J. Splett

Forschner, Maximilian, *Über das Handeln im Einklang mit der Natur.* Grundlagen ethischer Verständigung. Darmstadt: Primus 1998. 173 S.

„Alle Kapitel des Buches", so heißt es im Nachweis, „wurden in Vorträgen erprobt und aufgrund anschließender Diskussion modifiziert." Damit ist bereits ein Vorzug des Buches genannt: Die sieben Kapitel, die teilweise bereits an anderer Stelle veröffentlicht, aber überarbeitet und zu einer thematischen Einheit verbunden wurden, sind keine abstrakte und trockene philosophische Fach- und Schullektüre; bei aller begrifflichen und philologischen Genauigkeit verlieren sie nie den Bezug zum Leben und zu den Problemen unserer Zeit, so daß auch der philosophische Laie sie mit Spannung und Gewinn lesen wird. F.s Interpretationen zeigen, daß die Antike ein unverzichtbarer Partner im philosophischen Gespräch der Gegenwart ist.

Der historische Bogen spannt sich von der Stoa, die uns in allen Beiträgen begegnet, über Rousseau bis hin zu John Stuart Mill. Sachliches Anliegen des Buches ist der moralische Konsens in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft; dabei komme den Begriffen „Person" und „Menschenwürde" die Rolle von normativen Grundbegriffen einer universalistischen Ethik zu. Diese Begriffe scheinen aber mit starken metaphysischen Voraussetzungen belastet zu sein, so daß sie in einer zunehmend von Szientismus und Naturalismus beherrschten Zeit die Aufgabe, einen breiten moralischen Konsens zu sichern, gerade nicht erfüllen können. F. will dem philosophiegeschichtlichen Ursprung dieser Begriffe in der hellenistischen Philosophie nachgehen, um zu zeigen, daß sie auch ohne eine philosophische Theologie ihre Gültigkeit behalten. Ich gehe nicht auf Einzelinterpretationen ein, sondern verfolge lediglich in sehr vergröbernden Zügen den systematischen roten Faden.

Das letzte Kapitel ist eine Interpretation des ersten Buches von Ciceros *Tusculanen*, das von der Unsterblichkeit handelt, und ich gehe sicher nicht fehl, wenn ich darin F.s eigene erkenntnistheoretische Position ausgedrückt sehe. F. hebt Ciceros „urbane Skepsis gegenüber jeder naiven Vernunftgläubigkeit" (412) hervor, Cicero vertrete einen skeptischen Glauben, „der über das sittliche Selbstverständnis motiviert und durch Plausibilitätsargumente gestützt etwas für wahr hält und für wahr halten möchte im vollen Bewußtsein der Gefahr, von der Wirklichkeit dereinst ins Unrecht gesetzt zu werden" (152). Wenden wir uns, unter diesem epistemologischen Vorzeichen, den inhaltlichen Thesen des Buches zu.

Sachlicher Mittelpunkt ist die stoische Lehre vom natürlichen Selbstverhältnis und der natürlichen Selbstliebe des Menschen (Oikeiosis), die Thomas von Aquin in seiner Lehre von den „natürlichen Neigungen" (inclinationes naturales) aufgreift und weiterführt. Es geht um spontane Wertungen, die einer Begründung weder fähig noch bedürftig sind und die Grundlage einer jeden sittlichen Entscheidung bilden. F. betont, und hier ist ihm voll zuzustimmen, die Notwendigkeit, hinter Kant zu diesem antiken und mittelalterlichen Lehrstück zurückzukehren; ohne diese materialen Voraussetzungen sind, wie nicht zuletzt die Probleme der ökologischen und medizinischen Ethik zeigen, verantwortbare moralische Entscheidungen nicht möglich. Wie aber kommen wir ohne heute nicht mehr zu vermittelnde metaphysische Voraussetzungen zu den Begriffen „Person" und „Menschenwürde"?

F. formuliert die fundamentale Alternative zwischen einem naturalistischen und einem personalistischen Menschenbild und betont, entscheidend sei, wie man sich als Mensch selbst verstehe und verstehen wolle, als Naturobjekt unter anderen Naturobjekten oder als Person, die „unter absoluten [...] Sinn- und Geltungsansprüchen steht" (11). Die Wege, auf dem die Stoa und Kant die personalistische Sicht begründen, scheinen F. heute kaum noch gangbar zu sein: Die stoische Sicht beruhe auf einem Pantheismus, und Kant sei der Auffassung, daß ein moralisches Selbstverständnis sich nur im Rahmen eines Vernunftglaubens, der eine Jenseitsperspektive eröffne, durchhalten lasse. F. fragt deshalb, ob das zentrale Anliegen der Stoa, die Betonung der Würde des Menschen, im Rahmen eines aktualisierten Epikureismus sinnvoll aufgehoben sei. Die Antwort bringt die Mill-Interpretation in Kapitel VI. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen einem kausalen und einem intentionalen Modell der Lust. Nach dem einen ist die Lust eine Wirkung, wobei Ursache und Wirkung per definitionem voneinander trennbare und isolierbare Phänomene sind; nach dem anderen ist das Objekt der Lust für diese selbst konstitutiv. Werde Mill nach dem intentionalen Modell interpretiert, so nähere sein Hedonismus sich der stoischen Oikeiosis-Lehre an. Zu den intentionalen Lusterlebnissen zähle nach Mill das Gefühl der Würde, und ebenso gehöre zum Glück die Überwindung der Egozentrik: „Das Glück des Menschen beinhaltet emotionale Bindung und praktisches Engagement für andere Menschen um ihretwillen" (138). – Damit legt F. eine anregende Mill-Interpretation vor, welche die Fruchtbarkeit und Aktualität der Oikeiosis-Lehre deutlich macht. Meine Frage ist, ob Mills Ansatz stark genug ist, um eine *universale* Moral, die Forderung einer *universalen* Achtung und die absoluten Sinn- und Geltungsansprüche, die das Personsein charakterisieren, zu tragen. Ein naheliegender Einwand wäre, daß die emotionale Bindung sich auf den Nahbereich beschränkt, daß wir es also, aristotelisch gesprochen, mit einer Form der Freundschaft, aber nicht mit einer universalen Gerechtigkeit zu tun haben. Darüber könnte nur eine erneute, von Forschners Interpretation angeregte und ausgehende Mill-Lektüre entscheiden, die vor allem Mills Ausführungen über die Gerechtigkeit berücksichtigen müßte. F. Ricken S. J.

Müller, Anselm Winfried, *Tötung auf Verlagen – Wohltat oder Untat?* (Ethik aktuell). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1997. 208 S.

Wenn der australische Philosoph Peter Singer in Deutschland einen Vortrag halten will, hagelt es Stürme der Entrüstung. Viele lehnen seine Thesen ab – instinktiv und mit hoher emotionaler Beteiligung. Man fühlt sich gekränkt durch seine kühl berechneten Vorschläge, verkalkte Alte, schwerstbehinderte Neugeborene und dauerhaft bewußtlose Unfallopfer einfach umzubringen.

Anselm Winfried Müller, Professor für Philosophie an der Universität Trier, beläßt es nicht bei der gefühlsmäßigen Abwehr. Er setzt sich mit diesen Fragen auseinander, sachlich und engagiert. Die Euthanasiediskussion wird in ihrer Theorie ebenso wie in ihren praktischen Auswirkungen als bekannt vorausgesetzt. M. wendet sich gegen eine moralische Einstellung, die in den Niederlanden bereits einige Tausend Menschen jährlich das Leben kostet. Gegen diese Praxis und gegen die dahinterstehende utilitaristische Bioethik bietet er Argumentationshilfen. Insbesondere zeigt er auf, daß die instinktive Abwehrreaktion im Recht ist und kein Grund besteht, sie als minderwertig abzuqualifizieren. – Unser moralisches Urteil, so sagt er (unter Rückgriff auf Wittgenstein), beruht auf Grundüberzeugungen, die uns gewisser sind als jede Begründung. Argumente sind geeignet, solche „selbstverständlichen Angelpunkte der moralischen Orientierung" (17) zu stützen, nicht jedoch die Basis dafür zu bilden. – Die eigenen grundlegenden Überzeugungen zu beweisen würde ihnen deshalb nicht gerecht. Sachgemäß ist es hingegen, Gegenpositionen zu entkräften. Entsprechend hat M.s Eintreten für den unbedingten Wert des menschlichen Lebens, dem ein uneingeschränktes Recht auf Leben korrespondiert, die formale Struktur der reductio ad absurdum: Es wird gezeigt, daß das Gegenteil dessen, was ich beweisen will, eine Unmöglichkeit darstellt. – So würde die Behauptung, das Leben habe einen kalkulierbaren Wert, der sich ergibt aus einer Bilanz der erfreulichen und der unerfreulichen Momente, zu unhaltbaren Positionen führen. Daß das menschliche Leben mehr ist als eine Rechenaufgabe, daß es einen unbedingten Wert hat, läßt sich zwar nicht beweisen. Es wird jedoch ablesbar daran, wie wir damit umgehen. „Nur wenige Tage meines Lebens sind von der Art, daß ich gerade *ihretwegen* zu leben wünsche. Was mein Wunsch zu leben – und *nicht nur diese* Tage zu leben offenbart, ist eine *umfassende* Wertschätzung meines Lebens" (81, Kursivierung des Autors). M. zeigt, welche Konsequenzen die gegenteilige Einstellung nach sich zieht. Wer den Wert des Lebens bestimmt anhand einer Bilanzierung der schönen und der schlechten Zeiten, kann den Schluß ziehen, daß Leben wertlos sein kann, und weiter: daß ein bestimmtes Leben wertlos ist. Kaum jemand wird bereit sein, die Folgen bis ins Letzte zu akzeptieren, die sich daraus ergeben. Dann ist aber die Ausgangsposition nicht akzeptabel. Als Beispiel diene eine logische Fortführung der an sich sehr verständlichen und weitgehend akzeptierten Einstellung, daß es eher in meinem Interesse liegen könnte, tot zu sein als unerträgliche Schmerzen zu leiden: „1. Kann mir die Abwägung eigener Interessen gegeneinander einen Grund geben, mich töten zu lassen, so kann mir auch die Abwägung zwischen ihnen und den Interessen *anderer* einen solchen Grund geben. 2. Diesen Grund kann sich auch der Tötende zu eigen machen. 3. Dessen Orientierung an diesem Grund kann auf die Zustimmung des Getöteten verzichten." (86 f., Kursivierung des Autors) Und schon wären wir bei der Tötung *ohne* Verlangen, etwa im Interesse der Rentenfinanzierung. Wer das für absurd hält, muß die Grundlage verwerfen, nach der eine Interessenabwägung eine Tötungshandlung moralisch erlaubt sein läßt. Nach diesem Muster setzt M. sich mit dem gesamten Themenkomplex der „Tötung Unschuldiger" auseinander, lediglich die Tötung im Krieg und die gesetzliche Tötung von Straftätern spart er aus. Er betrachtet dabei nicht nur das Thema Tötung – auf Verlangen oder ohne Verlangen, einschließlich Abtreibung – in sich, sondern auch Aspekte der Wunscherfüllung *(Muß ich nicht der Bitte eines Freundes nachkommen?)*, der Sprache, der Anthropologie. So das spannende und lesenswerte 2. Kapitel zum Thema einer Sprache, die nach M.s Ansicht durch „systematische Verwahrlosung und Verwirrung" (41) von fragwürdigen Praktiken ablenkt, Meinung manipuliert und das Gewissen beschwichtigt und so letztlich die moralische Integrität zersetzt. „Besonders suggestiv sind Redeweisen, die ein stark beeinträchtigtes menschliches Leben von vornherein als *bloßes biologisches Funktionieren*, als *Nicht-Leben* oder *Vegetieren* disqualifizieren und den Betroffenen als *bloßen* Körper oder als *halbtot* bezeichnen. Sie legen uns die Folgerung nahe, daß wir uns beispielsweise zu einem Menschen im Koma ... nicht anders einstellen oder verhalten sollten als zu einem leblosen Gegenstand oder einer Pflanze." (28, Kursivierung des Autors)

Einen wichtigen anthropologischen Aspekt betrachtet das 7. Kapitel, das sich ausführlich mit der Frage des Personseins befaßt. M. argumentiert überzeugend gegen die von Utilitaristen vertretene Position, Personsein käme nur bestimmten Menschen zu.

Auch hier leitet er präzise die unannehmbaren Konsequenzen ab, die sich aus der Annahme ergäben, nicht jeder Mensch sei auch eine Person. „*Falls die Alternative Auffassung* [so nennt er diese Position] *zutrifft,* stellt die Tötung eines wenige Wochen alten, kerngesunden Säuglings *kein Unrecht* dar ... Nun belehrt uns aber die Logik darüber, daß das Umgekehrte nicht weniger wahr ist: *Falls* die absichtliche Tötung des Säuglings ... ein Unrecht darstellt, *trifft die Alternative Auffassung nicht zu* ... Sträubt sich aber alles in uns gegen diese Konsequenz, so ist es nicht nur psychologisch kaum vermeidbar, sondern auch *intellektuell in bester Ordnung, wenn wir die Theorie zurückweisen,* aus der sich die inakzeptable Konsequenz ergibt." (180, Kursivdruck des Autors) M. geht von der menschlichen Realität aus, in der wir nicht erst lange philosophische Überlegungen anstellen, um uns darüber klar zu sein, was gut und was schlecht ist. Das weiß man, auch ohne Philosophie studiert zu haben. Er als Philosoph liefert uns Argumente, die unsere Überzeugung noch stützen können. Dadurch unterstützt er die Einstellung all derer, denen vollkommen klar ist, daß man seine Großmutter nicht totschlagen darf, nur weil sie alt und verkalkt als desorientierter Pflegefall im Bett liegt, die aber gegen die vordergründig so logisch scheinende utilitaristische Argumentation nicht ankommen. – Die Realität der Situationen, in denen Fragen der Sterbehilfe oder der Abtreibung aufkommen, wird mit Beispielen aus der Praxis beleuchtet in einem Gespräch mit der ehemaligen Familien- und Gesundheitsministerin, Frau Dr. Ursula Lehr, das als 3. Kapitel organisch in den Rahmen des Ganzen eingefügt ist.

M. legt hier ein schwieriges, aber wichtiges Buch vor. Leider ist es mühsam, bei Rückverweisen auf vom Autor behandelte und durchnumerierte Gründe die entsprechende Stelle wiederzufinden. Oft wünscht man sich genauere Belege einschließlich eines Literaturverzeichnisses. Jedenfalls aber wird der heute vom Utilitarismus beherrschten Diskussion eine fundierte Gegenmeinung angeboten. E. M. Phieler

Hildt, Elisabeth, *Hirngewebetransplantation und personale Identität* (Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften 79). Berlin: Duncker & Humblot 1996. 259 S.

Über dieses aktuelle Thema handelt die vorliegende Dissertation, die im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützten Graduiertenkollegs „Ethik in den Wissenschaften" am Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen 1995 durchgeführt wurde. Sie stellt eine beispielhafte Zusammenarbeit zwischen dem Philosophischen Seminar der Universität Tübingen und der Abteilung Neuropharmakologie dar. Auf dem Deutschen Philosophenkongreß 1996 in Leipzig hat die Verf.in über das gleiche Thema referiert. Entsprechend der interdisziplinären Fragestellung hat die Arbeit zwei Hauptteile: „Medizinisch-naturwissenschaftliche Grundlagen" (18–82) und „Philosophisch-ethische Aspekte" (83–220). Ein kurzer dritter Teil „Implikationen für die medizinische Praxis" (221–223) wird angefügt. 36 Seiten Literaturangaben geben die Möglichkeit, sich mit der Originalliteratur zu befassen. Ein Abkürzungsverzeichnis der medizinischen und biochemischen Fachausdrücke erleichtert es auch für den Nicht-Fachmann, Begriffe nachschlagen zu können. – Die Hirngewerbetransplantations-Methodik zur Behandlung von neurodegenerativen Erkrankungen befindet sich zur Zeit in der Forschungsphase, obwohl schon mehr als 200 solcher Transplantationen vom Hirngewebe abgetriebener menschlicher Embryonen auf Parkinsonkranke durchgeführt wurden und eine „vergleichsweise geringfügige Milderung der motorischen Symptomatik erreicht werden konnte" (15). Während die bisherige philosophisch-ethische Diskussion sich meist auf Probleme des Einsatzes von menschlichem Embryonalgewebe für die Transplantation bezog, liegt in dieser Studie der Hauptakzent „auf der philosophischen und ethischen Problematik, die sich im Hinblick auf den Transplantat-Empfänger ergibt" (16), nachdem die naturwissenschaftlich-medizinischen Kenntnisse detailliert dargestellt worden sind. – In den medizinischen-naturwissenschaftlichen Grundlagen werden zunächst die neurochemischen Befunde, besonders das dopaminerge System darstellt. Die Ausschüttung des Dopamins ist bei dem Morbus Parkinson (James Parkinson beschrieb 1817 als erster ausführlich diese Krankheit) durch den neurodegenerativen Ausfall der Zellen der Substantia nigra pars compacta im Mittelhirn ge-

stört. Jährliche Neuerkrankungen werden auf ca. 20 pro 100 000 Menschen geschätzt, die Gesamtzahl der Erkrankten auf 140–200 pro 100 000 Menschen. Die Parkinson-Krankheit tritt typischerweise nach dem fünfzigsten Lebensjahr klinisch in Erscheinung, der eine mehrere Jahrzehnte andauernde subklinische Phase vorausgeht. Ca. 1 % der über Sechzigjährigen sind von dieser neurodegenerativen Erkrankung betroffen. Das Erscheinungsbild der Krankheit ist seit 30 Jahren weltweit unverändert. Zwillingsstudien zeigen eine niedrige Konkordanz, so daß eine Beteiligung von Umweltfaktoren für den Ausbruch der Erkrankungen angenommen werden muß. Klinische Symptome der Krankheit treten erst bei einem Mangel von 80 % der Dopaminausschüttung auf. Die Ursache des idiopathischen Parkinson-Syndroms ist unbekannt. Man vermutet, daß oxidativer Streß an der Genese von Morbus Parkinson beteiligt ist. Das ausgeprägte Parkinson-Syndrom ist typischerweise durch das Auftreten von Hypokinesie, Rigidität, Tremor und Haltungsinstabilität gekennzeichnet. Besonders deutlich ist der sogenannte Fallgang, die nach vorne geneigte Haltung beim Gehen, wobei man den Eindruck hat, der Patient fällt nach vorne. Dazu ist ebenfalls typisch das Zittern der Hände. Im Verlaufe der Krankheit treten kognitive Störungen auf, ebenfalls ist mit Demenz zu rechnen. Eine kausale Therapie der Parkinson-Krankheit ist bisher nicht möglich. Die Verabreichung von L-Dopa, der direkten Vorstufe von Dopamin mildert zu Beginn der Behandlung effektiv die Symptome der Parkinson-Krankheit. Jedoch treten nach etwa fünf Jahren L-Dopa Verabreichung deutliche Wirkungsverluste sowie starke Nebenwirkungen ein. Um diesen Krankheitsverlauf abzumildern sind seit 1970 Hirngewebetransplantationen durchgeführt worden, bei denen die Gewebeimplantate im Wirtsgehirn überleben und Fasern ausbilden können zum umliegenden neuronalen Gewebe. Da die durch die Parkinson-Krankheit ausgefallenen Zellen in einem gut umgrenzten Bereich des Striatum liegen (im Unterschied zur Alzheimer-Krankheit, wo verschiedene Gehirnteile von der Degeneration befallen sind), besteht die Möglichkeit, gezielt Gehirngewerbszellen gleichen Typs zu implantieren. Es wurden Tierexperimente an Ratten und auch an subhumanen Primaten durchgeführt, bei letzteren ist aber die Zahl bisher zu gering. Außerdem hat man versucht, aus dem Nebennierenmark Gewebe zu transplantieren und dann eben auch aus dem Mesencephalon (Mittelhirn) von menschlichen Föten. Fötale Implantate stammten von Embryonen der 7. bis 19. Schwangerschaftswoche, wobei kein Konsens besteht über den genauen Implantationsort noch über die Menge des implantierten Materials. Man benötigt 8 Abtreibungen für die Gehirngewebeimplantate pro Patient. Bei den meisten Patienten wurden nach der Transplantation vergleichsweise geringe Verbesserungen der motorischen Funktion festgestellt. Aufgrund des erhöhten immunologischen Risikos sieht man derzeit von Xenotransplantationen (etwa von subhumanen Primaten) ab. Die Überlebensrate von embryonalen Mittelhirn-Zellpopulationen beträgt nach der Transplantation nur ca. 5–10 % (72), so daß man möglicherweise Gewebe von 10–15 Embryonen pro Patient benötigt. Die von der Verf.in genannten alternativen Implantate haben aber wenig Aussicht auf Erfolg. So bleibt das überdeutliche ethische Problem der Verwendung des Gewebes von abgetriebenen Embryonen bestehen. Von daher wird auch von der Verf.in betont, daß es ethisch kaum zu verantworten ist, embryonales Gewebe von abgetriebenen Embryonen zu benutzen. Außerdem tritt erschwerend hinzu, daß embryonales Gewebe nicht mehr verwendbar ist, wenn der Hirntod eingetreten ist. So muß man wieder auf den Herztod zurückgreifen. Erschwerend für alle diese Transplantationen ist, daß noch nicht in Tierversuchen ausreichend geprüft ist und Alternativen nicht genügend ausprobiert sind, bevor man auf klinische Versuche mit menschlichem Embryonalgewebe übergeht. Doch es sollte ja von dieser ethischen Frage in dieser Studie mehr oder weniger abstrahiert werden. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt in der Frage, ob im Empfänger ein Identitätsverlust eintritt. Dabei stellen neuere Beiträge der Analytischen Philosophie des Geistes, welche sich in intensiver Weise mit Problemen der Personalität und der personalen Identität beschäftigen, die Ausgangsbasis des philosophischen Teiles dar. Angestrebt wird dabei, Erkenntnisse der Analytischen Philosophie des Geistes für eine direkte Anwendung auf die Hirngewebetransplantation fruchtbar zu machen. In der ausgedehnten und in sich sehr guten, detaillierten Diskussion des zweiten Teiles der vorliegenden Arbeit stößt man immer wieder auf unterschiedslose Verwendung der Be-

griffe „Persönlichkeit", „Personalität" und „Personsein". So heißt es S. 106: Alzheimer und Huntington-Krankheit „gehen mit deutlichen Einbußen mentaler Fähigkeit wenn nicht gar dem Verlust des Personstatus einher". Auf derselben Seite wird vom „Verlust der Personalität" (bei Alzheimer) gesprochen. Das Gehirn ist „das für die Personalität des Menschen entscheidende Organ". Auch das in der Analytischen Philosophie beliebte Gedankenexperiment, um Personidentität festzustellen, wird verwendet: Ist bei der Vertauschung von zwei Köpfen bei zwei Personen dann noch Personidentität vorhanden? (108). Ist der durch Gehirngewebeimplantate veränderte Mensch noch verantwortlich für vorhergehende Taten (113)? Was geschieht, wenn ein Frauenkopf auf einen Männerleib plantiert wird und umgekehrt? Oder kann der gehirnveränderte Mensch noch zur Verantwortung für die vor Jahrzehnten begangenen Straftaten gezogen werden (121)? Auf S. 122 müßte man doch unterscheiden zwischen Persönlichkeitsveränderungen bei Parkinson-Krankheiten (Morbus Alzheimer und Huntington) und Personverlust. Ist ein behindertes Kind keine Person? Ist ein bewußtloser Mensch keine Person? Ist ein Embryo kein Person? Obwohl der Personbegriff unter vielen Philosophen nicht eindeutig ist, so könnte man sich auf den Minimalkonsens einigen, daß Person das Ich eines Menschen ist, und zwar grundlegend und unabhängig vom aktuellen Bewußtsein. Persönlichkeit hingegen ist das, was die Person durch ihre freien Entscheidungen und ihre Lebensgeschichte geworden ist. Außerdem besteht keine Gehirnidentität im Laufe der Lebensgeschichte eines Menschen: Es werden im Jugendalter neue Synapsen gebildet, im Verlaufe des Lebens eines Menschen sterben Gehirnzellen ab und werden nicht wieder ersetzt. Die personale Identität eines Menschen kann also nicht gebunden werden an die materielle Identität des Gehirns. Mit der Frage der personalen Identität ist praktisch das Leib-Seele-Problem aufgerollt mit den reduktionistischen und nicht-reduktionistischen Sichtweisen. Für die personale Identität werden körperliche und mentale Charakteristika (Gedächtnis, Konnektivität, Kontinuität) angegeben. Man könnte dann fragen, ab wann kann man noch von personaler Identität reden? Wieviel an Gehirngewebetransplantation ist noch verträglich mit personaler Identität des Empfängers? Da die ganze Frage noch nicht hinreichend ausdiskutiert ist und zudem die therapeutische Verbesserung durch Gehirngewebetransplantationen nur geringfügig ist, da zudem (abgesehen von spontanen Aborten) man immer nur das Gewebe von abgetriebenen Föten nehmen kann, sollte man wegen der ethischen Bedenken von dieser (nur zeitweisen) Therapie Abstand nehmen. Das vorliegende Werk ist ein gelungener Dialog zwischen Medizin und Naturwissenschaften einerseits und den philosophisch-ethischen Implikationen andererseits. R. Koltermann S. J.

Normative Grundfragen der Ökonomie. Hrsg. *Martin Held*. Frankfurt: Campus Verlag 1997. 263 S.

Seit 1987 veranstaltet die Evangelische Akademie Tutzing regelmäßig Fachtagungen unter dem Übertitel „Normative Grundfragen der ökonomischen Theoriebildung". Die Vorträge dieser Tagungen werden in der Publikationsreihe „Normative Grundfragen der Ökonomik" publiziert. Die Tagung 1996, die in dem vorliegenden Band dokumentiert wird, sollte einer Evaluierung des für die Tagungen typischen Herangehens an normative Fragen in den Wirtschaftswissenschaften dienen.

Die Veranstalter legen ihrer Tagungsreihe eine These zugrunde, die *Martin Held* im Vorwort kurz zusammenfaßt: „In der realen Welt mit Transaktionskosten, genuiner Unsicherheit und Neuerungen sind ethische Fragen nicht nur das ‚Beiwerk' der Spezialdisziplin Wirtschaftsethik bzw. der normativen Ökonomik. Sie betreffen vielmehr den Kern der ökonomischen Theoriebildung und geben Perspektiven für deren Weiterentwicklung." (8) Allerdings zitiert H. im Vorwort noch eine frühere Formulierung des Grundanliegens, die die Akzente etwas anders setzt: „Wenn wir uns mit den ethischen Grundlagen der ökonomischen Theorie befassen, geht es demnach nicht um *zusätzlich* zur ökonomischen Effizienz von außen herangetragene Kriterien, gleichsam um ein ‚moralisches Beiwerk', sondern im Kern um die Grundlagen der ökonomischen Theoriebildung." (7) Während nämlich die erste Formulierung nahelegt, daß nur die positive Ökonomie in den Kernbereich der Ökonomik gehört, kann die zweite so verstanden

werden, daß dieser auch die normative Ökonomik umfaßt. Das hat Konsequenzen für die Aufgabenstellung: Im ersten Fall geht es darum, zu zeigen, daß zentrale Fragestellungen auch der positiven Ökonomik ohne Einbeziehung moralischer Gesichtspunkte nicht adäquat behandelt werden können. Im zweiten Fall gilt es aufzuweisen, daß normative Fragen in der Ökonomik auf der Basis des Maßstabs der Effizienz allein nicht angemessen beantwortet werden können. In seinem einleitenden Beitrag „Norms matter – Folgerungen für die ökonomische Theoriebildung" bietet H. einen Überblick über die wichtigsten in der Tagungsreihe behandelten Themen und gibt Hinweise darauf, wie bei Berücksichtigung von genuiner Unsicherheit und unvollständiger Information für eine Fülle von Fragestellungen eine der beiden Fassungen seiner These plausibel gemacht werden kann. Auch der Beitrag „Individuum und Verteilung in einer unsicheren Welt – Zur Rolle der Moral in der Ökonomik" greift beide Anliegen auf. *Franz Haslinger* verteidigt darin – ökonomisch gut fundiert, aber auch für den Nicht-Ökonomen verständlich dargestellt – die These, daß es zwar in der statischen Welt der Marktmodelle der Theorie des allgemeinen Gleichgewichts u.U. möglich ist, Moral allein auf der Ebene der Gerechtigkeit der Regeln (insbesondere der Ausgangsverteilung und der Zuteilung von Rechten) anzusiedeln, daß aber, sobald Unsicherheit und Informationsasymmetrien berücksichtigt werden, individuelles moralisches Verhalten für die positive wie normative Analyse relevant werden. H. kann dies zeigen, obwohl er (anders als Held in seinem einleitenden Beitrag) Unsicherheit und Informationsasymmetrien in der unter Ökonomen heute üblichen Weise interpretiert.

Zwei Beiträge gehen vornehmlich die erstere der beiden genannten Aufgabenstellungen an. In seinem bemerkenswerten Beitrag „Moral, Normen und ökonomische Rationalität" geht es *Richard Sturm* vor allem um die positive, sozialtheoretische Erklärung von moralischen und nicht-moralischen Normen. Nachdem er die Grenzen des *homo oeconomicus* Modells – in seinen verschiedenen Interpretationsversionen – für die Analyse des sozialen Phänomens der Normen aufgezeigt hat, setzt er sich kritisch abwägend mit Gauthiers Rekonstruktion von Moralität und der Erklärung von sozialen Normen in der evolutionären Spieltheorie auseinander. Gauthiers Ansatz setzt u. a. eine begrifflich unsaubere Neubestimmung des Konzepts instrumenteller Rationalität voraus, die z. B. in der Vergangenheit gefaßte Absichten als Handlungsgründe integriert. Die evolutionäre Spieltheorie kann das Entstehen reiner Koordinationsnormen z. T. gut erklären, aber auch dynamische Strategien der individuell-dezentralen Durchsetzung von Normen, wie z. B. tit-for-tat, können das Entstehen und die Durchsetzung von Kooperation für eine Reihe sozialer Dilemmasituationen nicht plausibel machen. S. plädiert deshalb für eine Anreicherung des Akteursmodells im Sinne der normativen Psychologie Alan Gibbards, die, indem sie Smiths Idee moralischer Gefühle mit der Anerkennung der Bedeutung des kommunikativen Prozesses normativer Diskussion verbindet, einen geeigneten theoretischen Rahmen bietet, einerseits die Entstehung wie die Durchsetzung von Normen zu analysieren und andererseits die Bedeutung des moralischen Diskurses in modernen Gesellschaften zu verstehen. *Josef Wieland* zeigt in seinem lesenswerten und vielschichtigen Aufsatz „Die langen Wellen institutionellen Wandels – Ökonomische Theorie und Theorie der Gesellschaft" auf überzeugende Weise, wie, sobald zwischen der Makroebene der Systeme und der Mikroebene der Individuen die Mesoebene intermediärer Organisationen (hier vor allem: der Unternehmungen) in den Blick kommt, Moral ökonomieintern relevant wird. Während Märkte als reine Koordinationsmechanismen verstanden werden können, ermöglichen erfolgreiche Unternehmen personale Kooperation und sind deshalb zusätzlich zu den anonymen Koordinationsleistungen von Preisen und formalen Regeln nach innen und nach außen auch auf „moralische Güter" und moralische Sprache angewiesen. W. verbindet die Frage nach dem Ort von Moral in der Ökonomie mit der nach der Möglichkeit von Ökonomie als Gesellschaftstheorie. Seines Erachtens könnte eine auf erreichbare Kooperationsmöglichkeiten fokussierte „Neue Institutionen- und Organisationsökonomik" das gesellschaftstheoretische Erbe der klassischen Ökonomie antreten, ohne den Anspruch erheben zu müssen, alle Systeme moderner, funktional differenzierter Gesellschaften in sich repräsentieren zu können.

Ulrike Knoblauch geht es in ihrem Beitrag „Effizienz als oberster Wert? Eine Auseinandersetzung mit den Antworten institutioneller Ökonomik" explizit um die zweite der

oben genannten Fragestellungen. Ausgehend von einer kurzen begrifflichen Klärung setzt sie sich zunächst kritisch mit der Verhältnisbestimmung von Effizienz und Moral in der modernen Wohlfahrtsökonomie, im Utilitarismus und bei Rawls auseinander, deren Gemeinsamkeit sie – m. E. zu Unrecht – darin sieht, daß in ihnen letztlich Klugheitsüberlegungen dominieren. Im Anschluß stellt K. für drei Ansätze institutioneller Ökonomik dar, wie und auf welcher philosophischen Basis in ihnen Effizienz und Moral integriert sind. *Gerhard Scherhorns* origineller Beitrag „Die ökonomische Verengung von Arbeit und Konsum – Ist die heimliche Annahme fremdbestimmten Verhaltens überwindbar?" ist ein Plädoyer für den Übergang von der Leitvorstellung einer Erwerbswirtschaft zu der einer Bedarfswirtschaft. Während es in der letzteren um die ganzheitliche Bedarfsdeckung an materiellen und immateriellen, privaten und Gemeinschaftsgütern geht, wird in der ersten der Blickwinkel auf die immer wachsende Bereitstellung privater materieller Güter verengt. Arbeit wird dabei auf einen Produktionsfaktor reduziert, der gegenüber dem Geldkapital in einer Erwerbswirtschaft notwendig den Kürzeren ziehen muß. Die Einladung zum Übergang zu einer Bedarfswirtschaft wird solange völlig irrealistisch erscheinen, als die Unersättlichkeit der materiellen Güterwünsche als Axiom beibehalten wird. S. zeigt, daß diese Unersättlichkeit selbst Produkt der Erwerbswirtschaft ist, in der die Kosten der materiellen Güterproduktion verschleiert werden und Menschen den Mangel an immateriellen und Gemeinschaftsgütern durch die Ersatzbefriedigung mit materiellen Gütern (vergeblich) zu kompensieren suchen. *Ulrich Hampicke* beginnt seinen Beitrag „Aufgeklärtes Eigeninteresse und Natur – Normative Begründung des Konzepts Nachhaltigkeit" mit Hinweisen zur Geschichte des Begriffs „Nachhaltigkeit" und zu seiner inhaltlichen Füllung und zeigt dann, wie die Forderung der Nachhaltigkeit im Utilitarismus und in einer kantischen Perspektive begründet werden kann. Der Utilitarismus ist aber seines Erachtens – anders als eine kantische Argumentation – nicht geeignet, Nachhaltigkeit als Pflicht und Sanktionsmechanismen zu ihrer Durchsetzung zu begründen. Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf weiteren Forschungsbedarf.

Einige der Beiträge des Bandes hätten eine sorgfältigere Überarbeitung verdient. In der jetzt veröffentlichten Fassung wird der Beitrag von *Ernst Helmstädter* „Über die Gerechtigkeit gerechter Regeln", in dem etwa behauptet wird, das Maximin-Prinzip von Rawls verlange in einem einfachen Zwei-Personen Modell eine ungleiche Verteilung von Einkommen, in der eine Person weniger Einkommen erhält als bei Gleichverteilung (53), kaum zu „mehr Klarheit in der Diskussion um wirtschaftliche Gerechtigkeit" (54) beitragen. (Das Maximin-Prinzip würde im betrachteten Fall die Gleichverteilung verlangen.) Grundsätzlich ist die vorgeschlagene Taxonomie für Regeln und ihre Gerechtigkeit sicher verdienstvoll, was die Begriffserklärung angeht, von ihr aber auf substantielle Aussagen über in bestimmten Fällen anzuwendende Regeln der Gerechtigkeit schließen zu wollen, würde voraussetzen, daß die Fragen der Regelkonkurrenz und der Interdependenz der ja auf verschiedenen Ebenen ansetzenden Regeln systematisch geklärt wären. *Peter Weise* versucht in seinem ebenfalls weitgehend taxonomisch arbeitenden Beitrag „Konkurrenz und Kooperation" auf der Basis einer „exakten" (vgl. 59) Definition dieser beiden Begriffe eine Darstellung ihrer Beziehungen und eine Bewertung der mit ihnen gemeinten Sachverhalte. Für die Klassifizierung greift W. zwar auf die Auszahlungsmatrizen einfacher Zweipersonenspiele zurück, weicht aber in ihrer Deutung von der Standardvorgehensweise der Spieltheorie ab, wenn er etwa Lösungen vorschlägt, die in den dargestellten Spielen nicht zur Verfügung stehen. Unklar ist auch, weshalb er – obwohl er für den Fall eines Null-Summen-Spiels gemischte Strategien eingeführt hat – rein egoistische Spieler seiner Version des „Kampfs der Geschlechter" nur eine Auszahlung 0,0 erreichen läßt (65), wo doch eine gemischte Strategie zur Verfügung steht, die eine erwartete Auszahlung von 4/5, 4/5 sichert. Unpräzise in der Argumentation und sachlich falsch in Einzelaussagen ist der Beitrag von *Andreas Suchanek*, „Erfolgreiche Therapie ohne gute Diagnose? Zum Zusammenhang von normativer und positiver Analyse in der Ökonomik", den man sich nur dann zu Gemüte führen sollte, wenn man schon genügend Hintergrundwissen unter anderem im Bereich der Social-Choice-Theorie und der Spieltheorie besitzt, um beurteilen zu können, ob Ausführungen etwa zum Gefangenendilemma oder zu Sens liberalem Paradox auch nur halbwegs

problemadäquat sind. Ratlos steht der Rezensent vor *Hans Peter Widmaiers* und *Christian Wicherts* Beitrag „Sozialpolitik als rationale Herrschaft – Staatshilfe als Selbsthilfe? Vom neoklassischen zum dialogischen Prinzip in der Sozialpolitik", der in einem ihm unverständlichen Jargon verfaßt ist, in dem z. B. „phylogenetische" Entwicklungen zwischen verschiedenen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung stattfinden (vgl. 104, 109). A. Gösele S. J.

Büchele, Herwig, *Eine Welt oder keine.* Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Innsbruck und Wien: Tyrolia: Mainz: Grünewald 1996. 152 S.

Der Innsbrucker Sozialethiker und langjährige Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs teilt mit dieser Schrift einem größeren Publikum seine Vorlesungen mit, welche er auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat. Bereits durch das Erich-Fried-Zitat im Vorspann gibt Büchele (B.) zu erkennen, daß es der aktiven und verantwortlichen Veränderung der augenblicklichen Weltsituation bedarf: „Wer will, daß die Welt bleibt, wie sie ist, der will nicht, daß sie bleibt." B.s Schrift steht dabei in einem, allerdings nicht näher bezeichneten Zusammenhang mit einem Projekt, welches die Katholische Sozialakademie Österreichs mit dem Forschungsprogramm „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung" durchführt. Letztgenanntes Programm bezieht sich auf die Gewalt- und Sündenbocktheorie René Girards, welche durch Raymund Schwager, einem Kollegen B.s, Weiterführung und Vertiefung erfuhr.

B. baut seine Schrift auf dem Ablauf von Sehen-Urteilen-Handeln auf, so daß das erste Kapitel eine Beschreibung der „Welt" liefert, welche als komplex und konfliktreich vor Augen gestellt wird. Das zweite Kapitel handelt von der Verantwortung der Christen für die *eine* Welt. Wohingegen das dritte und zugleich letzte Kapitel diese Welt in ihrer Einheit und Mannigfaltigkeit und den Institutionen einer universalen Republik für diese Welt vorstellt. – Sie sei *eine* in ihrer Geschichte geworden (11), so daß alle Menschen irgendwie an allem beteiligt sind, ob es sich um Katastrophen, Viren oder die Arbeitslosigkeit handelt. Auf diese gewisse Vereinheitlichung antworte jedoch zuerst eine neue Zersplitterung. Der Prozeß in der einen Richtung werde gleichsam durch einen gegenläufigen Prozeß gegengewichtet. Diese Einheit habe sich zudem nicht zu einem Handlungssubjekt entwickelt, so daß globaler Verantwortung bis heute keine globale Struktur der Verantwortung entspreche (12). An das Teilnehmen schließe sich aber längst nicht, wo es möglich wäre, ein Umverteilen im Sinne solidarischen Tuns, sondern eher eine Teil-Nahme an, indem die Menschen und die Institutionen sich ihren Teil auf Kosten anderer nehmen und sichern. So gebe es beispielsweise als den höchst einflußreichen Wirkfaktor das System Wissenschaft-Technik-Ökonomie, beherrscht durch die Banken, welches sich „staats- und multizentriert zu einer Gegensatz-Einheit" verbinde, dem partikularen Nutzenkalkül folge und weder Korrektur noch Führung von außerhalb erfahre (19).

Im folgenden handelt B. von den vier Welten: der biologisch-ökologischen, dem ökonomischen und dem politisch-militärischen Globalzusammenhang und der Welt der Weltbilder und Emotionen, wie B. diese vierte „Welt" nennt. Er analysiert das Treiben dieser Welten und stellt heraus, wie sie alle vier je ihrem Nutzen nachjagen und -eifern. Die Schäden dieses vierfachen Egoismus sind hoch. Müssen Mensch und System also nicht umkehren und sich bessern? Vorsicht sagt B., denn ein einzelner könne gar nicht dem Systemzusammenhang der partikularen Nutzensuche entkommen. Hätte doch der Verzicht oder die Tugendhaftigkeit *eines* Menschen oder *eines* Staates oder die Änderung *eines* Wirtschaftssystems immer nur die Wirkung, sich selbst zugrundezurichten, somit als Konkurrent auszuscheiden und damit die Partikularinteressen der anderen gerade zu fördern und in keiner Weise dem Gemeinwohl zu nützen (22). Wer einen Ausweg und eine Hilfe suche, werde sie nur in der Notwendigkeit globaler Steuerung durch ein „Wir-alle" finden. Auch lasse die politische Vernetzung die national-demokratisch-republikanische Verantwortung immer mehr ins Leere oder jedenfalls ins Nichtssagend-Unerhebliche laufen, denn eine zunehmende Zahl an Entscheidungen werde nicht mehr durch die Mehrheit der Bürger einer Demokratie getroffen; dementsprechend werden

allerdings die tatsächlich fallenden Entscheidungen auch gar nicht mehr von ihnen zu verantworten sein. Diese vier Welten sind nun aber auch untereinander vernetzt (47 ff.), wenn auch nicht jede mit jeder in gleich starker Weise. Die Vernetzung schließe ein und schließe aus, sie verhelfe den einen zu beschleunigtem Wachstum und zu immer dichterer Vernetzung, andere koppele sie ab. Die Resultate der Analysen B.s sind nicht unbekannt, selten anzutreffen ist jedoch seine kraftvolle Zusammenstellung der Faktoren und die schonungslose Entlarvung der beschwichtigenden und bewußt einseitigen Diskurse. Zu ergänzen wäre allenfalls die Analysen B.s noch um das sich stärkende Element der Selbstbeobachtung und Selbstbezüglichkeit von Institutionen und Menschen. Interessant wird es, wenn B. drei Szenarien skizziert (50–54), die jede auf ihre Art zeigen, in welche Richtung sich diese *eine* Welt weiterentwickeln könnte, wenn es nicht zu einer Weltrepublik käme. Modell Nr. 1 zeichnet eine durch die heute vorhandenen Eliten relativ störungsfreie gesteuerte Weltordnung. Es kann zwar zu regionalen Bürgerkriegen und Katastrophen kommen, wo Technik aus der Beherrschung gleitet, doch führt das Nutzenkalkül diese Eliten immer wieder zu einem „vernünftigen" kompromißlosen Vorgehen zusammen, welches Formen der Kooperation überhaupt nicht ausschließt. „Schleichende Apokalypse" nennt B. das Modell Nr. 2: Der Planet wird langsam, aber sicher zugrundegerichtet, bis er lebensunfähig geworden sei und sogar ein Krieg keinen Sinn mehr hätte. Das Modell Nr. 3 läßt die Welt unaufhaltsam einem Weltbürgerkrieg zusteuern. Vielleicht werde es anfänglich um den Zugang zu Wasser oder Böden gehen, schließlich aber werde jeder gegen jeden kämpfen. Während B. bei der Vorstellung der „Weltbilder" nicht von den Religionen sprach, greift er im 2. Kapitel nun auf das biblische Bild des Turmbaus zu Babel zurück (57). Das Unternehmen ‚Turmbau' ist nach B.s Auslegung die gemeinsame Anstrengung der Menschen, ins Grenzenlose unter Verkennung ihrer endlichen Natur zu stürmen. Dieses Turmbauunternehmen identifiziert B. mit dem uniformierenden technisch-wissenschaftlich-ökonomischen Weltwerk des puren Hochmuts und der dauernden Selbstüberschätzung (61). Was jedoch der Menschheit nottue, sei kein solches Weltwerk, sondern ein neues Pfingsten, welches die Vielfalt der Menschheit zu einer ihre Grenzen anerkennenden, die Andersheit und die Endlichkeit bejahenden Einheit zusammenfüge (63). Dieses Pfingsten wäre ein Fest, dem das Nutzenkalkül so unbekannt wie das festliche Teilen eingeprägt ist. Mit dem Drei-Einen Gott werde, so B. auch der Mittelweg zwischen extremem Individualismus und Kollektivismus, zwischen Verdinglichung und haltloser Subjektivierung beschreitbar. Sobald dieses Pfingsten den Blick für den Sinn dialogischer Beziehung öffne, lasse sich auch neu begreifen, wie unabdingbar der „Dritte" und somit die Institution sei. Wenn Institutionen für eine lebensgerechte Welt sorgen sollen, so haben sie selbst als nationale Einrichtungen jeweils auf das planetarische Gemeinwohl ausgerichtet zu sein. Das „Gemeinwohl" ist keine fixe, vorherbekannte Größe, sondern zeigt sich erst auf dem Weg der Annäherung (84, bereits: 13). Das Zusammenwirken aller stelle selbst eine Art Reichtum dar; kulturelle Güter seien ebenso wie ökonomische Güter zu teilen. Widersprüche, Konflikte, Kompromisse brächten zudem alle Betroffenen in den jeweilig möglichen und immer übertreffbaren Gemeinwohlzustand hinein. Ferdinand Ulrichs Gedanken finden hier einen fruchtbar verarbeiteten Widerhall. Diese Ausführungen B.s erscheinen sehr abgekürzt und ein wenig schnell zu Papier gebracht, sind insgesamt jedoch eindrucksvoll vorgetragen. B. hat insoweit den Leser auf die zentralen Aussagen innerhalb dieses 2. Kapitels vorbereitet, sie sind mit „Verantwortung und Geschichte" (97–105) überschrieben. Webersche Verantwortungsethik muß sich sagen lassen, daß der Radius des Vorhersehbaren kürzer geworden und Wissen nur über einen Bruchteil der treibenden Faktoren beschaffbar sei. Gesinnungsethik aber scheide auf jeden Fall aus. B.s Fazit lautet (103): „Wenn wir die Zustände ändern wollen, müssen wir uns für zuständig erklären und das heißt dann, wir müssen, um verantwortlich sein zu können, die Machtverhältnisse ändern, und zwar in dem Sinne, daß im einzusetzenden Mittel der Art und Weise der Machtänderung – das zu erreichende Ziel maßgebend wirksam und auch sichtbar ist, andernfalls wird es durch die Perversion der Mittel nicht nur hinfällig, sondern zerstört." Wäre es nicht angebrachter gewesen, diesen Teil außerhalb des 2. Kapitel anzusiedeln? Ist doch nicht einzusehen, wieso es sich nur an den Christen richtet, natürlich auch an ihn, aber doch nicht ausschließlich! B. tritt im 3. Kapitel für eine vierdimen-

sionale Weltrepublik ein: für ein rechtsstaatlich verfaßtes Macht-Gewalt-Monopol, eine subsidiäre Kompetenzverteilung, eine horizontale wie auch vertikale föderale Struktur (199f.) und schließlich eine gesetzlich eingedämmte Marktwirtschaft (125). Er beabsichtigt nur Bauelemente und keinen erschöpfenden Bauplan dieser Republik vorzulegen (122). Der Nationalstaat erhält die Zuständigkeit eines bloßen Instruments der universalen Republik zugewiesen (126). – Die UNO erachtet B. für momentan ungeeignet, ihre von ihr selbst gesetzten Ziele zu erreichen, er glaubt diese Weltorganisation allerdings in der von ihm vorgeschlagenen und für richtig gehaltenen Richtung entwickelbar. B. bejaht jenes Axiom, daß man nur dem Gesetz gehorchen müsse, dem man selbst zugestimmt habe, und fordert dementsprechend eine Weltrepublik als institutionellen Ausdruck der „Wir-Alle"-Verantwortung ein.

B.s Ansatz geht vom aufrichtigen Ja zur Welt, wie sie geworden ist, und letztlich dem Optimismus aus, daß immer mehr Menschen sich für zuständig erklären und zur Änderung bestehender und Schaffung neuer Strukturen ansetzen werden. So tritt B. gegen Fatalismus und Resignation an. Er verzichtet auf Moralisieren und Besserwisserei, knüpft vielmehr an den Sorgen und Werthaltungen unserer Zeit an und versucht sie ernstzunehmen. – B. entwickelt seine Gedanken ohne ausdrücklichen Bezug auf die Menschenrechtsidee (Ausnahme: 140), was erstaunlich ist; auch geht er auf die seit Kant und im Anschluß an ihn angestellten Überlegungen zu Weltstaat und Weltbund der Staaten, wie etwa in Proudhons „Föderalismus", nicht ein. So verzichtet B. auf jede Nennung der zahlreichen anderen Rufer und Mahner in seiner Richtung, verbündet sich auch nicht mit ihnen. Hoffentlich schwächt ein solcher Fast-Alleingang nicht die Wirkung dieser Schrift, der ein starkes Echo zu wünschen ist. N. Brieskorn S. J.

Beck, Ulrich, *Was heißt Globalisierung?* Frankfurt: Suhrkamp 1997. 270 S.

Verf. nennt zwei Anliegen des Buches, nämlich erstens zu klären, was Globalisierung meint, und zweitens eine Antwort zu suchen, wie diese politisch zu gestalten ist. Der erste Anlauf zur Begriffsklärung besteht in einer dreifachen Unterscheidung: Globalismus ist „die Auffassung, daß der Weltmarkt politisches Handeln verdrängt oder ersetzt" (26), oder das in der neoliberalen Ideologie verkündete „Diktat des Weltmarkts für alle – für alle Dimensionen der Gesellschaft" (195). Dessen Irrtümer werden im III. Teil des Buches aufgelistet, u. a. das blinde Vertrauen auf den freien Welthandel, die Konzentration der Handelsbeziehungen auf die hochindustrialisierten Zentren sowie eine Semantik apokalyptischer Katastrophen. Globalität dagegen wird mit der „Weltgesellschaft" gleichgesetzt, wobei diese „die Gesamtheit wahrgenommener sozialer Beziehungen meint, die *nicht* in nationalstaatliche Politik integriert und durch sie bestimmt (bestimmbar) sind" (28). „Globalität heißt: Die Einheit von Nationalstaat und Nationalgesellschaft zerbricht" (47). Globalisierung sind indessen jene Prozesse, die dazu führen, daß die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure und Netzwerke unterlaufen werden. Sie leiten das Ende einer Wahrnehmung und Vorstellung ein, „in *geschlossenen und gegeneinander abgrenzbaren Räumen von Nationalstaaten und ihnen entsprechenden Nationalgesellschaften zu leben und zu handeln*" (44). – Einen weiteren Anlauf zur Begriffserklärung unternimmt Verf., indem er im II. Teil des Buches Positionen unterschiedlicher Soziologen referiert, die aus dem „methologischen Nationalismus" und der „territorialen Falle" ausgebrochen sind. Ganz unterschiedliche, auch gegensätzliche Dimensionen der Globalisierung werden so beleuchtet. Die „Expansion transnationaler Räume und Akteure" (71) wird von der Migrationsforschung, von der Analyse der Zentren und Peripherien des kapitalistischen Weltsystems, von den globalen Folgen der wohlstands- und armutsbedingten Umweltrisiken erschlossen. Insbesondere die Kulturforschung verweist mit der Formel der „Globalisierung" auf eine Paradoxie, daß das Leben über Entfernungen hinweg und die Vertrautheit mit der lokalen Heimat dialektisch aufeinander bezogen sind. „Das Lokale muß als *Aspekt* des Globalen verstanden werden" (90).

Auf der Suche nach den Subjekten der Weltgesellschaft, die sich in den transnationalen sozialen Räumen bewegen, stößt Verf. beispielsweise auf Bürgerinitiativen wie den massenhaften Benzinboykott, der im Zusammenhang mit der Greenpeace-Aktion ver-

hindert hat, daß die Shell AG eine stillgelegte Bohrinsel im Atlantik versenkte. Vergleichbar euphorisch erzählt Verf. transnationale Biographien, etwa die einer 84jährigen Frau aus Tutzing, die dreimal im Jahr nach Kenia fliegt, sowohl am Starnberger See wie auch am Victoria See ihre Freunde hat und in einem dichten Netzwerk aus Afrikanern und Deutschen lebt, also mit mehreren Orten verheiratet, „ortspolygam" ist. Und schließlich verkörpert sich die globale Zivilgesellschaft in einem „kontextuellen Universalismus". Der kosmopolitische Blick schließt eine neutrale Nichteinmischung im Streit um die Deutung der Menschenrechte aus, obschon der Respekt vor der kulturellen Differenz unverzichtbar bleibt. Einige Konturen der Weltgesellschaft belegen, daß der Prozeß der Globalisierung nicht mehr umkehrbar ist. So wird die globale Zivilgesellschaft – massenmedial verstärkt – einschließlich ihrer globalen Krisen als solche wahrgenommen, während ein transkultureller Konsens und bindende Kooperationsverfahren den Schlüssel transnationaler Grundrechtsgarantien bilden. – Die Frage, wie die Globalisierung politisch gestaltet werden kann, beantwortet Verf. in einem Ausblick des II. Teils mit dem „Konzept des Transnationalstaats" (184). Dieses Modell soll den Staatsbegriff aus der territorialen Enge des Nationalstaats herauslösen und auf die Weltgesellschaft beziehen. Ein solcher Staat soll in die Lage versetzt werden, als Gegenspieler transnationaler Unternehmen aufzutreten. Die Verpflichtung zu transnationaler Kooperation deutet wohl darauf hin, daß zwischen Nationalstaaten und den transnationalen Akteuren und Räumen eine Art Wechselbeziehung bestehen bleibt. Weitere Merkmale des Transnationalstaats werden im IV. Teil des Buches nachgeliefert, so die „inklusive Souveränität", eine starke Kooperationsfähigkeit, außerdem transnationale Rechtsformen der friedlichen Konfliktregelung sowie eine horizontale, föderale Machtkontrolle. Hier finden sich auch konkrete, ziemlich konventionelle Formen politischer Gestaltung, etwa die verstärkte internationale Zusammenarbeit, verbindliche Vereinbarungen und Einrichtungen, die Beteiligung breiter Bevölkerungsschichten am Produktivvermögen, mehr Engagement für Bildung und Forschung, die Organisation von Verbrauchermacht sowie Bündnisse für Arbeit.

Nach der Lektüre des sehr anregenden Buches bleiben einige kritische Anfragen bestehen: Läßt sich die berechtigte Erwartung einer präzisen Analyse durch die anstürmende Flut begrifflicher Apparaturen einfach wegschwemmen? Müßte die idealtypische dreifache Dialektik des Nationalstaats und der globalen Zivilgesellschaft, einer territorialen Kultur und pluraler Kulturen, die eine „allgemeine menschliche ‚software'" (118) bilden, sowie im „Übergang von der Ortsmonogamie zur Ortspolygamie der Lebensformen" (131) nicht empirisch, insbesondere historisch unterlegt werden? Wem sind die Zauberworte der ersten und zweiten Moderne eine plausible Hilfe, die angezeigten Defizite zu beheben? Warum bezieht Verf. die real existierenden Strukturen des Völkerrechts, der Vereinten Nationen und der Europäischen Gemeinschaften nicht ernsthafter und gewichtiger in seine Reflexion über den „Transnationalstaat" und die globale Zivilgesellschaft ein? – Zum Glück werden viele Einwände und Gegenargumente vom Verf. seitennah mitgeliefert, etwa der Widerspruch zwischen den Flugreisen der alten Dame vom Starnberger See und der Forderung, daß die Transportpreise die realen Umweltkosten anzeigen sollten (244), oder zwischen der imaginativen Selbstbespiegelung der „Lebensästheten" (248) und der extremen Ausgrenzung ganzer Bevölkerungsgruppen durch Arbeitslosigkeit und Armut (254). – Verf. stellt das Buch als Essay vor. Es enthält in der Tat sehr viele Essays. Diese dürfen zweifellos bunt wie ein Regenbogen, sprühend wie ein Feuerwerk und spritzig wie ein Kabarett sein. Sie entschuldigen jedoch weder verrückte Wortspiele („Konflikt"/„Disflikt", „übersetzte, übergesetzte Biographien, ÜbersetzungsBiographien"), fahrige Wiederholungen, redaktionelle Fahrlässigkeit und hilfreiche systematische Übersichten (53, 121, 152), die in der Folge fallengelassen werden, noch unpassende Einschübe oder seitenlange Zitate aus Tageszeitungen, auch wenn manche liebgewonnene Formulierung nur auf diese Weise davor bewahrt wird, ungelesen in den Papierkorb zu wandern. – Trotz Anfragen und Kritik bleibt unbestritten, daß Verf. mit diesem Buch die Kraft seiner Inspiration erneut unter Beweis gestellt hat. Gegenüber dem Lamento über den angeblichen Globalisierungsdruck und der ökonomistischen Verengung der Standortdebatten wirkt die Lektüre seines Buches außerordentlich befreiend.

F. Hengsbach S. J.

ThPh 73 (1998) 481–506

Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne

Von Kurt Anglet

Den Anlaß für die Abfassung der folgenden Thesen gaben eigene Überlegungen zum Diskursbegriff, die sich Emmanuel Lévinas verdanken[1] sowie Jürgen Habermas' „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits", in dem Habermas an „die Eigenart des theologischen Diskurses"[2] erinnert; mit der Öffnung der Theologie gegenüber den humanwissenschaftlichen Diskursen wachse „die Gefahr, den eigenen Status im Geflecht wechselseitiger Vereinnahmungsversuche zu verlieren."[3] Der Identitätsverlust der Theologie, den Habermas anmahnt, hat weniger methodische Gründe, die das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft im allgemeinen betreffen; darüber ist in den vergangenen Jahrzehnten, u. a. von namhaften Theologen wie Pannenberg oder Rahner, ausgiebig reflektiert worden. Nicht in der Abgrenzung theologischer und humanwissenschaftlicher Positionen liegt das Problem eines gemeinsamen Diskurses, sondern in der – Sprache. Mag nämlich, wie Heidegger vermerkt[4], die Position des Nihilismus überschritten sein, „aber *seine Sprache ist geblieben.*"

Die Verkennung dieses Sachverhalts hat sich für die Theologie verhängnisvoller erwiesen als die Annäherung an die eine oder andere nihilistische Konzeption der modernen Philosophie. Denn jeder philosophische Gedanke, jedes Kunstwerk schöpft seine Authentizität aus sich heraus – nicht so in der Theologie: Ihre Wahrheit gründet in der Überlieferung. Und zwar nicht in einem vagen, allgemein-religionsphilosophischen Sinne, in der „Idee" des Christentums. Vielmehr formuliert der Apostel Paulus im Sinne einer conditio sine qua non: „Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch überliefert habe." (1 Kor 15,2a) Das Festhalten am Wortlaut [logos] apostolischer Überlieferung – vergleichbar dem „ejn brera" der Tora, der Rückbindung menschlichen Freiheitsbewußtseins an ihre Weisung im Judentum[5] – folgt einer soteriologischen Perspektive, wie sie ein im Profanen beheimatetes Denken überhaupt nicht zu entwerfen vermag. Nicht umsonst verweigert sich Habermas einer Öffnung des philosophischen Diskurses auf eine „Transzendenz von außen", die den Einbruch des göttlichen Logos in die Zeit markiert. Denn aufgrund ihres methodischen Atheismus sieht sich die Philosophie der Moderne vor die Alternative gestellt, den theologischen Wahrheitsanspruch entweder zu leugnen oder aus sich heraus einen soteriologischen Anspruch

[1] *K. Anglet*, Gebet als Wesen des Diskurses. Zur Boten-Metapher des Gebets, in: ThPh 72 (1997) 497–526.
[2] *J. Habermas*, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main 1991, 127–156, hier 133.
[3] Ebd.
[4] Siehe dazu unten These X.
[5] Vgl. hierzu *E. Lévinas*, Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1993, 71f.

zu formulieren, der sie unweigerlich in die Nähe der totalitären Systeme der Moderne rückte.

Wo sie gleichwohl auf eine Synthese theologischer Intentionen und einer nihilistischen Weltdeutung aus ist – wie in der Philosophie Walter Benjamins –, verharrt sie in einer Zweideutigkeit, die zum Signum einer sich selbst verabsolutierenden Moderne geworden ist[6]. Ihre Ambivalenz teilt sich dem theologischen Gedanken mit, der im Diskurs der Moderne seine Begründung sucht, anstatt ihr Wesen und ihre Geschichte von der „Schrift" aus, von der Lehre der eigenen Überlieferung zu interpretieren. „Die Schrift ist nicht ein Geschichtenbuch, sie ist das *Modell* des Denkbaren", stellt Lévinas klar. „Die Schrift verleiht den Ereignissen einen Sinn, nicht verlangt sie einen von ihnen."[7] Wird Lévinas' Formel umgekehrt, so geht die Heilsgeschichte in der Weltgeschichte auf; virtuell unterscheidet sich die „Schrift" nicht – wie eingestandenermaßen bei Gunkel und Gressmann – von einem Stück Weltliteratur. Der Theologe wird zum Philologen, seine Weisheit gleicht der des literarischen Zitats, dessen Bedeutung sich menschlicher Interpretation verdankt – nicht der Sprache der Überlieferung als dem „Modell des Denkbaren".

Entsprechende Tendenzen finden sich nicht allein in der modernen Bibelexegese; ebenso unterliegt ihr die theologische Systematik, soweit sie, unbekümmert um ihr eigenes theologisches Fundament, in der narrativen Struktur biblischer Texte oder in aktuellen Philosophemen nach einer Selbstbegründung sucht. Damit soll keineswegs einem Rückzug in den theologischen Binnenraum das Wort geredet werden, zumal zur Zeit ohnehin der stark rezeptive Zug im systematischen Bereich auffällt. Im Gegenteil, wie es keine große Theologie gegeben hätte, wenn sie der Herausforderung des hellenistischen Geistes ausgewichen wäre – in der Spätantike primär der des Platonismus, im Mittelalter der des Aristotelismus[8], so dürfte auch die Gegenwartstheologie kaum ihre akademischen Kreise überschreiten, insofern sie sich nicht auf die Deutung der „Sprache des Nihilismus" versteht.

Die vorliegenden Thesen wollen in diese Richtung Denkanstöße geben. Die Zitate sind dabei absichtlich länger gehalten, um bestimmte philosophische Positionen schlaglichtartig zu beleuchten, da sie sich in der Kürze der Darlegung einer genaueren Explikation entziehen.

---

[6] Zu Benjamin vgl. *K. Anglet*, Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin 1995. In nuce: *ders.*, Eschatologie ausgefallen oder vorbehalten?, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 176 (2./3.08.1997), 48. – Zu Benjamins Geschichtsbegriff vgl. auch (in These II) Z. Baumans Studie „Moderne und Ambivalenz".

[7] *E. Lévinas*, Stunde der Nationen. Talmudlektüren, München 1994, 39.

[8] Vgl. hierzu vor allem die einschlägigen Studien von *M. Grabmann* im dritten Band von „Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik", hrsg. von *L. Ott*, München 1956.

I.

Im Diskurs der Moderne ist die Theologie kaum präsent. Gewiß, christliche Denker wie Péguy, Maritain oder Marcel fanden zu ihrer Zeit Beachtung, aber sie blieben Einzelgänger. Ebenso fehlt es im 20. Jahrhundert nicht an bedeutenden Theologen wie Rahner, Balthasar, Lubac oder Barth, die einen nachhaltigen Einfluß auf die Entwicklung von Theologie und Kirche ausübten. Doch wird man ihre Namen vergeblich im Diskurs der Moderne suchen – wie etwa Pascal nicht aus dem Diskurs der Neuzeit fortzudenken ist. Die Mésalliance von Theologie und Moderne ist nicht zuletzt ablesbar an Schriften, die der Gegenwart gewissermaßen den Spiegel vorhalten: an Petersons „Fragmenten" oder am ersten Abschnitt von Benjamins „Theologisch-politischem Fragment". Bezeichnenderweise handelt es sich um Fragmente, um Bruchstücke theologischer Deutungen unserer Zeit gegen den Geist der Zeit; um Zeugnisse der christlichen Eschatologie und des jüdischen Messianismus, die auch der theologische Zeitgeist zu Epiphänomenen der eigenen Überlieferung bagatellisierte.

II.

Wer heute ihr messianisches und eschatologisches Element zu aktualisieren sucht, muß außer der „Leidensgeschichte der Bibel im 19. Jahrhundert"[9] der Säkularisierung theologischer Begriffe im 20. Jahrhundert eingedenk sein, der so bedeutende wie unterschiedliche Autoren wie Carl Schmitt, Martin Heidegger oder Walter Benjamin ihre Aura – und ihre Zweideutigkeit verdanken. Der Versuch einer Synthese von Theologie und säkularem Geschichtsbewußtsein im Werk Benjamins ist gescheitert, mußte scheitern, weil die Zweideutigkeit der Begriffe für den theologischen Gedanken tödlich ist, insofern er seine Evidenz aus der Offenbarung Gottes – nicht aus Philosophemen schöpft, deren Richtmaß das menschliche Subjekt und seine Geschichte abgeben. Die Ausweitung seiner Reflexion auf den geschichtlichen Raum schlägt auf den philosophischen Gedanken zurück, wie Benjamin im „Passagen-Werk" durchblicken läßt:

> „Ein Aspekt auf die Zweideutigkeit der Passagen: ihr Reichtum an Spiegeln, der die Räume märchenhaft ausweitet und die Orientierung erschwert. Denn mag diese Spiegelwelt mehrdeutig, ja unendlich vieldeutig sein – zweideutig bleibt sie doch. Sie blinzelt – ist immer dieses Eine und nie Nichts, aus dem ein anderes sogleich heraussteigt. Der Raum, der sich verwandelt, tut es im Schoße des Nichts. In seinen trüben, verschmutzten Spiegeln tauschen die Dinge den Kaspar-Hauser-Blick mit dem Nichts. Es ist so ein zweideutiges Zwinkern vom Nirwana herüber."[10]

---

[9] *G. Scholem*, Tagebücher 1913–1917 (nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923), hrsg. von *K. Gründer/F. Niewöhner*, Frankfurt am Main 1995, 447.

[10] *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften, Bd. V.2 (Das Passagen-Werk), hrsg. von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main 1982, 672. – Benjamins „Gesammelte Schriften" (hrsg. von *R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser*, Frankfurt am Main 1974 ff.) werden weiterhin als GS zitiert.

Es mahnt an den Exotismus von Schopenhauers Philosophie, auf den bereits Kant in seiner Schrift „Das Ende aller Dinge" anzuspielen scheint, in der er „das Ungeheuer von System des LAOKIUN von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll" [11], am Horizont des 19. Jahrhunderts heraufziehen sieht. So monströs die Verflüchtigung theologischer Transzendenz in die Selbsttranszendenz menschlichen Geistes noch im ausgehenden 18. Jahrhundert empfunden worden sein mag – im 20. Jahrhundert ist sie zum philosophischen Gemeingut geworden; altväterlich erscheint allenfalls die lebensphilosophische Einkleidung des Nihilismus von Schopenhauer bis Simmel. Gleichwohl bildet er den unverhohlenen Fluchtpunkt der philosophischen Abkehr von einer theologisch gedeuteten Transzendenz. Ihr zentrifugaler Charakter läßt sich bei Benjamin vom zweiten Abschnitt des „Theologisch-politischen Fragments" an ablesen, wie ihn Zygmunt Bauman in seinem Werk „Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit" [12] mit Blick auf die neunte These „Über den Begriff der Geschichte" verzeichnet:

> „Bei näherem Hinsehen erweist sich die Hoffnung auf Ankunft als der Drang zu fliehen. In der linearen Zeit der Moderne steht nur der Punkt der Abreise fest: Und es ist die unaufhaltsame Bewegung jenes Punktes, die das unglückliche Dasein an einer historischen Zeitlinie ausrichtet. Nicht die Antizipation einer neuen Seligkeit gibt dieser Linie eine Richtung, sondern die Gewißheit vergangener Schrecken; das Leiden von gestern, nicht das Glück von morgen. Was das Heute betrifft – es verwandelt sich in Vergangenheit, noch bevor die Sonne untergegangen ist. Die lineare Zeit der Moderne erstreckt sich zwischen der Vergangenheit, die nicht dauern, und der Zukunft, die nicht sein kann. Es gibt keinen Raum für ein Mittleres. Im Verfließen verflacht sich die Zeit in ein Meer des Elends, so daß sich der Wegweiser über dem Wasser halten kann."

Es ist die Position, die Benjamins Philosophie anzeigt: die Flaschenpost eines Toten, das Memento eines in den Fluten der Geschichte Untergegangenen. Von ihr unterscheidet sich die Position eines Überlebenden der Weltkriege, die Heideggers, nicht grundlegend. In seiner Schrift „Zur Seinsfrage" (ursprünglich: „Über ‚Die Linie'") begreift er das „über" nicht im Sinne von „hinüber", „trans", „meta", sondern nur in der Bedeutung von „de", „peri" – entsprechend seiner Sicht des Nihilismus: „Die Vollendung des Nihilismus ist jedoch nicht schon dessen Ende. Mit der Vollendung des Nihilismus *beginnt* erst die Endphase des Nihilismus. Deren Zone ist vermutlich, weil sie von einem Normalzustand und dessen Verfestigung durchherrscht wird, ungewöhnlich breit. Deshalb ist die Null-Linie, wo die Vollendung zum Ende wird, am Ende noch gar nicht sichtbar." [13] Der Versuch des Heidegger von „Sein und Zeit", sie „im Vorlaufen auf den Tod" existentialontologisch zu unterlaufen, ist ebenso gescheitert wie Benjamins Absicht, Vollendung und Ende in einem messianischen Nihilismus miteinander

[11] Vgl. *I. Kant*, Werke, Bd. 6, hrsg. von *E. Cassirer*, Berlin 1914, 420.
[12] Frankfurt am Main 1995, 24.
[13] *M. Heidegger*, Zur Seinsfrage, Frankfurt am Main ^{4}1977 (1956) 13.

kurzzuschließen; das sei – so endet das „Theologisch-politische Fragmet" – „die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat."[14] Beängstigend nicht allein das Programm, das die geschichtliche Realität des 20. Jahrhunderts auf bravouröse Weise eingelöst hat; beängstigend auch der „Ausfall aller Eschatologie"[15], der im Spätwerk die Verflüchtigung der Erlösung zum „limes"[16], zu einem asymptotischen Grenzwert auf der Fluchtlinie eines apokalyptischen Fortschritts entspricht. – „Wie steht es aber dann mit der Aussicht auf ein Überqueren der Linie?" – fragt Heidegger. „Ist der menschliche Bestand schon im trans lineam oder betritt er erst das weite Vorfeld vor der Linie? Vielleicht bannt uns aber auch eine unvermeidliche Augentäuschung. Vielleicht taucht die Null-Linie in der Form einer planetarischen Katastrophe jäh vor uns auf. Wer überquert sie dann noch? Und was vermögen Katastrophen? Die zwei Weltkriege haben die Bewegung des Nihilismus weder aufgehalten noch aus ihrer Richtung abgelenkt."[17] Darüber vermag auch nicht die Rückkehr zur „Normalität" zu täuschen, in der die Erosion überkommener Sinndeutungen ihre Fortsetzung findet, ohne daß sich über zutreffende Zeitdiagnosen hinaus eine Alternative zur nihilistischen Grundtendenz der Epoche absehen ließe. Im Gegenteil, im letzten Drittel dieses Jahrhunderts dominiert in den Spielräumen der sog. Postmoderne die Lust am Zweideutigen,

> „ein vertrauter Umgang mit dem Unausdrückbaren, Unaussprechbaren, dem Nichtgesagten, das man im Schlechtgesagten zu finden sucht, im Lapsus, im Skatologischen; eine Genealogie als Exegese, Wortleichen werden mit Etymologischem aufgebläht, des Logos entkleidet und von der Brandung der Texte getragen – so sieht die Moderne aus, ihr schmerzhafter Bruch des Diskurses, den ihre ehrlichsten Vertreter sicher nicht verleugnen, der aber schon in Gemeinplätze, in modisches Geschwätz umgemünzt zu werden pflegt."[18]

III.

Der linguistische Nihilismus geht einher mit der Aushöhlung der grundlegenden Kategorien des Denkens, wie sie auf dem Felde der Theologie Erik Peterson bereits in den zwanziger Jahren registrierte: „Das Raffinierte: Wir werden gezwungen, Geld zu verdienen, damit wir verhindert werden, jene Wendung zu vollziehen, wo wir die Kategorien entdecken."[19] Der Zusammenhang zwischen ihrer Bestimmung und der kontemplativen Lebensform im Zeitalter von Patristik und Scholastik dürfte ebensowenig zufällig sein wie der zwischen der Subversion der „oikonomia" und der Ökonomie der

---

[14] Vgl. *Benjamin*, GS II.1, 204.
[15] Vgl. *Benjamin*, GS I.1, 259.
[16] *Benjamin*, GS I.3, 1235.
[17] *Heidegger* 13 f.
[18] *E. Lévinas*, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München/Wien 1988, 8 f.
[19] Zitiert nach *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg u. a. 1992, 542.

Selbstprofilierung im zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb, durch die sich ganze Zonen der theologischen Überlieferung in eine terra incognita verwandeln[20]. Bezeichnend das derzeitige Desinteresse an einer theologia crucis, einem Grundelement christlicher Soteriologie[21], das weder dem hedonistischen Zeitgeist schmeichelt noch in die Konzeption eines religiösen Synkretismus paßt, dem die Weisheit von Lessings Ringparabel näher liegt als die Torheit des Kreuzes. Soweit man diese nicht verschämt verleugnet, wird sie bisweilen allzu wörtlich genommen, um die Universalität der Kreuzesbotschaft Jesu durch ein philosophisches forum externum absegnen zu lassen. So vermerkt Jürgen Habermas in seinem „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits" zu entsprechenden Bemühungen eines amerikanischen Theologen:

> „Gary M. Simpson vergleicht die Lebenswelt, die sich über kommunikatives Handeln und kritisierbare Geltungsansprüche reproduziert, mit einer ‚forensisch geladenen' Welt und meint, daß sich am Kreuz Gott selbst diesem Forum unterwerfe. Deshalb könne sich keines ihrer Segmente, auch nicht (...) die Theologie, gegen Ansprüche argumentativer Rechtfertigung immunisieren. Wenn dies aber der *gemeinsame* Boden von Theologie, Wissenschaft und Philosophie ist, was konstituiert dann noch die Eigenart des theologischen Diskurses? Was trennt die theologische Binnenperspektive von der Außenperspektive derer, die mit der Theologie in ein Gespräch treten?" [22]

Infolge der Mißachtung der Differenz zwischen der Eigenart des theologischen Diskurses und der Geltungskriterien des philosophischen zielt der Versuch ihrer Synthese ins Leere. Es zeugt keineswegs von theologischer Sprödigkeit, wenn Habermas den Hinweis auf den Kreuzestod Christi als

---

[20] Bereits vor einem halben Jahrhundert registrierte *Henri de Lubac*, Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter (1949), Einsiedeln 1969, 287f.: „So räsonniert notwendig heute die Vernunft, auch die christliche. Wir können es nicht ändern, daß sie seit langem säkularisiert ist. Die Atmosphäre, in der sie sich normalerweise bewegt, der natürliche Rhythmus ihres Atems sind von dem der Väterzeit ganz verschieden. Bei diesen war die Triebkraft des Denkens nicht die Identität, auch nicht die Analogie, sondern *Anagogie*. War sie in ihrem Ausgangspunkt immer gründlich inkarniert, so war sie zugleich als Bewegung immer aufsteigend: von der Schöpfung empor zu Christus, von Christus hinauf bis in die *invisibilia Dei*. Alles Sinnliche war für sie ein Sakrament, es wollte weniger organisiert und begründet als im Steigen durchlaufen sein. *Universa pertingens, universa pertransiens.* Im weitesten Sinn also war diese Anagogie, nach einem Ausdruck des Hieronymus, der damit Origenes wiedergibt – *perspicacia intuitus sacramentorum.* ‚Vernünftig sein' und ‚kontemplativ sein' war im Innersten ein und dasselbe: *hominis est rationale contemplativumque proprium.* Hält man es für bedeutungslos in einem Geistesleben, wenn die menschliche Vernunft und der Logos Gottes durch das gleiche Wort bezeichnet wurden? Das ungeschaffene Bild des Vaters und die nach Gottes Bild geschaffene Kreatur besaßen eine intime Verwandtschaft, und die Bestimmung der Vernunft war es, diese Verwandtschaft zu erweisen und zu vollenden. Ausgehend von der Natur, ausgehend von der Geschichte oder von der Schrift oder von der Liturgie: ausgehend von Jeglichem schwang sich der Geist zur geistlichen Einsicht empor: immer im Licht des geistlichen Wortes, immer im Drang des göttlichen Geistes." – Trotz der Dynamik, die man gemeinhin mit dem Wesen des modernen Geistes verbindet, charakterisieren all seine Versuche, über sich hinauszugehen, seiner „Selbsttranszendenz", eine ausgesprochene Kurzatmigkeit, wie sie Hölderlin mit Blick auf „Sömmerings Seelenorgan und das Publikum" vermerkte: „Gerne durchschaun sie mit ihm das herrliche Körpergebäude,/ Doch zur Zinne hinauf werden die Treppen zu steil." (*F. Hölderlin*, Sämtliche Werke, hrsg. von *F. Beissner*, Bd. 1, 234)

[21] Vgl. hierzu das Beiheft 8 der ZThK: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen, Tübingen 1990.

[22] *Habermas* 133.

„ein superadditum“ [23] mit Blick auf moralische Gebote und ethische Einsicht abtut; er könnte sich guten Gewissens auf Thomas von Aquin berufen, der in seiner „Summa Theologica“ die philosophische Ethik weder als Ableger der Moraltheologie begreift noch – wie einige Interpreten irrtümlich meinen – einem theologischen System integriert. Dadurch hat er ihrer Autonomie gegenüber der Theologie Rechnung getragen, insofern sich eine philosophische Ethik nicht auf ein theokratisches Gebilde, sondern auf ein menschliches Gemeinwesen bezieht, das Menschen unterschiedlicher religiöser und politischer Denomination umfaßt. Zwar kann es durchaus eine theologische Begründung einer philosophischen Ethik im Sinne einer theologia naturalis geben, wie sie im philosophischen Diskurs der Moderne Lévinas mit seiner schöpfungstheologischen Begründung des menschlichen Angesichts präsentiert. Aber nicht allein aus profaner Perspektive erscheint der Versuch einer Synthese von christlicher Erlösungsbotschaft und neuzeitlichem Freiheitsgedanken unter Berufung auf ihre Universalität problematisch. Beruht doch die Universalität des Erlösungswerkes Jesu keineswegs auf einer weltübergreifenden Gemeinschaft der Menschen im Sinne von Lessings Ringparabel, sondern auf der Erfüllung der Abrahamsverheißung: aus ihrem Horizont ist die Gotteskindschaft zu begreifen, deren Universalität nicht aus dem Kontext der Heilsgeschichte Israels ablösbar ist[24]. Denn auch „der Messias kommt nicht aus Athen und nicht aus Rom“ [25]. Folglich ist seine Botschaft aufgrund der Überlieferung Israels – „gemäß der Schrift“ (1 Kor 15,4f.) – zu deuten, insofern er nicht selbst – wie den Emmaus-Jüngern – ihren Sinn erschließt. Oder mit Scholems Worten: „Der Messias wird auch der letzte, *erste* Sprachphilosoph sein: Er wird das Judentum aus seiner Sprache herleiten.“ [26]

IV.

Scholems Diktum könnte zwei Tendenzen innerhalb der zeitgenössischen christlichen Theologie als Motto dienen: einmal der Rückbesinnung auf den jüdischen Ursprung des Christentums, dann der Entgegensetzung des memorativen Elements der jüdischen Tradition gegenüber der argumentativen, dem Identitätsdenken verhafteten hellenistischen Vernunft[27], um

[23] Ebd. 144.

[24] Vgl. hierzu *K. Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel ^{2}1995, 764.

[25] *E. Peterson*, Theologische Traktate (=Ausgewählte Schriften, Bd. 1), hrsg. von *B. Nichtweiß*, Würzburg 1994, 145.

[26] *Scholem* 406.

[27] Als „zu flächig“ nennt Habermas J. B. Metz' Antithese zwischen anamnetischer Vernunft und griechisch-philosophischem Identitätsdenken sowie sein Bild der philosophischen Tradition in seinem Aufsatz „Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“, in: *ders.*, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1997, 98–111, hier 101. – Sie wirkt sowohl aus philosophischer wie aus theologiegeschichtlicher Sicht nicht sonderlich überzeugend, wie Lubacs Ausführungen zum kontemplativen Element der

der Theologie den Einstieg in das sog. nachmetaphysische Zeitalter zu erleichtern. Beide Tendenzen haben freilich ihre Tücken, auch wenn eine Rückbesinnung auf den jüdischen Ursprung der christlichen Überlieferung nicht nur aus moralischen Gründen geboten ist, sondern um den Blick auf die gemeinsame theologische Substanz von Juden und Christen, aber auch für die Konstruktion falscher Kontinuitäten und fragwürdiger Harmonisierungen zu öffnen.

Denn das Wort vom jüdischen Ursprung des Heils (Joh 4,22) erhalte, wie Peterson im Anschluß an die oben zitierte Feststellung fortfährt, „nun einen tiefen und erschreckenden Sinn in dem Augenblick, wo der Messias der Juden von den Heiden geglaubt, von seinem Volke aber verworfen ist."[28] Den Bruch zwischen Judentum und Christentum, der sich zunächst als Bruch im Judentum darstellt, auf ein Mißverständnis zurückführen zu wollen bedeutet, auch das Sühneopfer Christi und die Kirche als ein Mißverständnis zu begreifen, die ihren Ursprung nicht in der Synagoge gesehen hat, sondern in der Passion Jesu, symbolisch gesehen, in der Seitenwunde seines Leibes. (Bezeichnenderweise endet der erste öffentliche Synagogenauftritt Jesu mit einem Eklat, mit einer Provokation Jesu und seiner Vertreibung. Der Anstoß, den seine Heimatgemeinde an seiner Person nimmt, resultiert nicht aus seiner Berufung auf den Propheten Jesaja, sondern – abgesehen von seiner Herkunft – aus dem Hinweis auf die Hilfe, die Gott zur Zeit der Propheten Elija und Elischa einer heidnischen Witwe und dem syrischen Heerführer Naaman, also Fremden, zuteil werden ließ. Noch im Diognet-Brief aus dem dritten Jahrhundert – zu einem Zeitpunkt, als das Christentum noch nicht die Privilegien einer Staatsreligion kannte, die die Juden zu Fremden abstempelte – klagte der Verfasser, die Christen würden von den Juden bekämpft wie Fremde. Wie schmerzhaft die Ausgrenzung von christlicher Seite empfunden wurde, mag daraus ersehen werden, daß bis in die Zeit Hadrians hinein alle Bischöfe von Jerusalem Juden waren.)

Die Einsicht Scholems, derzufolge der Messias das Judentum aus seiner Sprache herleite, richtet sich gegen eine biologistische Auffassung seiner Erwählung, wie sie sein Antipode Oskar Goldberg lehrte. Sie wendet sich zugleich gegen assimilatorische Tendenzen, die mit der hebräischen Sprache zugleich das Fundament der eigenen Überlieferung und der Verheißungen an das eigene Volk preisgeben. Deren Deutung freilich ist sowenig wie die Tora selbst an die eigene Sprache gebunden. Nach dem Mischna-Traktat Megilla 8b, 9a-b dürfen zwar nicht die Tephillin und Mezuzoth, wohl aber die Bücher der Heiligen Schrift auch in griechischer Sprache geschrieben werden. Für sie plädiert Lévinas in seinem Kommentar „Die Übersetzung

---

Patristik zeigen (s. o. Anm. 20). Man denke auch an das anamnetische oder das dialogische Element der platonischen Philosophie, dem sich etwa Gadamer in seiner Hermeneutik verpflichtet weiß; oder an die Gestalt der Mnemosyne, die bei Benjamin und Aby Warburg eine nicht unwichtige Rolle spielt.

[28] *Peterson* 145.

der Schrift", denn sie sei „die Sprache des Entzifferns. Sie entmystifiziert. Sie entmythisiert. Sie entpoetisiert auch. Das Griechische ist Prosa, die Prosa des Kommentars, der Auslegung, der Hermeneutik."[29] Es ist die Sprache des philosophischen Diskurses, der Deutung und Begründung, was nicht allein in linguistischer Hinsicht von Bedeutung ist, weil dadurch erst eine Explikation des theologischen Wahrheitsgehalts der Heiligen Schrift über die lokalen Grenzen des Judentums hinaus möglich wurde. Man lese nur einmal Cyrills von Jerusalem Deutung des Heiligen Geistes aufgrund der Regen-Metapher[30] oder die Deutung seiner Wirkungen durch das Bild vom Sonnenstrahl bei Basilius dem Großen[31] – die Klarheit ihrer Prosa hebt sich wohltuend ab von der psycho-pädagogischen Erbauungsliteratur unserer Tage, deren „süßsaure Katechetensprache" (Beckett) wohl jeder versteht, aber keinem mehr was sagt.

Damit seien nicht die spezifischen Probleme verhehlt, die mit dem Selbstverständnis des griechischen Geistes zusammenhängen. Jedoch nicht zuletzt die Invektiven einiger zeitgenössischer Theologen gegen die Christologie zeugen von ihrer philosophischen und historischen Naivität[32]: Anscheinend ist ihnen nicht bewußt, daß die chalcedonische Zwei-Naturen-Lehre erst dem holistischen Naturbegriff der griechischen Philosophie abgerungen werden mußte, dem sich die auswendige Natur als Epiphanie des göttlichen Wesens präsentiert[33]. Wollte die junge Kirche ihr Christusverständnis nicht

---

[29] *Lévinas*, Stunde der Nationen 87.

[30] Vgl. PG 33, 931–935; 939–942.

[31] Vgl. PG 32, 107–110..

[32] So in der Einführung zu Heft 1 von CONCILIUM 29 (1993): „Messias und Messianismus", deren Autoren zufolge die messianische Stellung Jesu „als etwas Kontextgebundenes und Proleptisches gesehen werden (sollte), als eine Vorwegnahme der Umgestaltung der Welt" (6). – Abgesehen davon, daß die Differenz zwischen (nicht-christlichem) Judentum und Christentum „auf die Aussage ‚Jesus ist der Messias' (...) zurückzuführen" ist (vgl. *Berger*, Theologiegeschichte 19), verfehlen religionshistorische Floskeln wie die vom „messianischen Mythos" (Einführung 4) sowohl den neutestamentlichen Kontext der Messianität Jesu als auch deren theologische Fundierung durch das Alte Testament (siehe dazu unten These IX). Trotz der ‚Umarmungsstrategie' gegenüber „den jüdischen Brüdern und Schwestern" (Einführung 6) steht die hier forcierte Konzeption dem Bibelhistorismus eines Bousset oder Mowinckel näher als der Problematik des jüdischen Messianismus, über die zwei neuere Studien Aufschluß geben: *M. Voigts*, Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß, Berlin 1994; *Eveline Goodman-Thau*, Zeitumbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition, Berlin 1995. – Was bei den üblichen zeitgenössischen christlich-jüdischen Synthesen herauskommt, ist ein Potpourri von „Messiasvorstellungen bei Juden und Christen" – so der Titel eines von *E. Stegemann* herausgegebenen Buches (Stuttgart u. a. 1993). Nach seinem Klappentext leitet sich das Christentum „aus messianisch-esoterischen Gruppierungen zur Zeit des Zweiten Tempels" her: Offensichtlich hat sich sein Herausgeber, anders als etwa Walter Benjamin in seiner Vorrede zum Trauerspielbuch, niemals über die Problematik des Esoterischen im Verhältnis zum Wahrheitsgehalt theologischer Lehre Rechenschaft abgelegt.

[33] Vgl. *W. Schadewaldt*, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Bd. 1, Frankfurt am Main 1978, 229: „Die Tatsache, daß die Natur bei den Griechen nicht zum Objekt wurde, sondern lebendiges Gegenüber des Menschen blieb, und zwar, da sie ihn bedingte, etwas Höheres als der Mensch und damit göttlich und heilig, das ist der Hauptunterschied zwischen der ganzen antiken Naturauffassung und der neuen, die mit der Renaissance aufkommt und in der diese Vorstellung langsam verschwindet, bis wir heute vor der Natur stehen als reinem Materialbereich oder etwas Gespenstischem, be-

gnostischen oder apolinaristischen Remythologisierungen aussetzen, so mußte sie auf der Basis der philosophischen Terminologie der Griechen über die hellenistische Vorstellungswelt hinausgehen – allein deshalb gleicht der Hellenismusvorwurf einem Pleonasmus, vorgebracht von den Wegbereitern einer Historisierung des Christentums, die auch dessen alttestamentliche Substanz untergrub[34]. Sowenig fideistische Leerformeln einzulösen vermögen, was eine christologische Differenzierung des griechischen Naturbegriffs leistete, sowenig hat der Bibelhistorismus – wie das Beispiel Bultmanns zeigt – etwas dem präsentischen Zeitbegriff der Griechen entgegenzusetzen, um die elliptische Struktur von Christusgeschehen und Parusie, der beiden Brennpunkte der christlichen Eschatologie, zu explizieren. Ihre Entfaltung aber, letztlich die eines christlichen Geschichtsbegriffs kann nicht an einer Sprache vorbei erfolgen, die „dem Universum der vom Offenbarungsgeschehen entkoppelten, begründenden Rede angehört"[35]. Es genügt weder der Rückgriff auf einzelmenschliche noch auf kollektive Erfahrungen, um Wahrheit im philosophischen oder theologischen Sinne zu begründen: Er mag Betroffenheit stiften oder – wie heute üblich – in Appellen kulminieren, die im politischen Leben zumeist Eingeständnisse der eigenen Hilflosigkeit darstellen. Würde der theologische oder philosophische Diskurs der Moderne daraus seine Evidenz zu schöpfen suchen, so unterschiede er sich virtuell nicht von einem lyrischen Vortrag, der der Darstellung menschlicher Erfahrungen weitaus angemessener sein kann als der diskursive Weg.

Habermas hat den Versuch, der Moderne bestimmte Elemente der biblischen Überlieferung zu amalgamieren, auf den Punkt gebracht:

> „An jenen Bruchstellen, wo eine neutralisierende Übersetzung dieser Art nicht mehr gelingen will, muß sich der philosophische Diskurs sein Versagen eingestehen; der metaphorische Gebrauch von Vokabeln wie Erlösung, messianisches Licht, Restitution der Natur usw. macht die religiöse Erfahrung zum bloßen Zitat. In diesen Augenblicken ihrer Ohnmacht geht die argumentative Rede, jenseits von Religion und Wissenschaft, in Literatur über, in einen Darstellungsmodus, der sich nicht mehr frontal an Wahrheitsansprüchen mißt. In analoger Weise verliert auch die Theologie ihre Identität, wenn sie religiöse Erfahrungen nur noch zitiert und nicht mehr unter den Beschreibungen des religiösen Diskurses selbst als eigene Basis anerkennt. Deshalb meine ich, daß zwischen einer Theologie und einer Philosophie, die sich der Sprache der religiösen Schriftstellerei bedienen und über die Brücke literarisch gewordener religiöser Erfahrung entgegenkommen, ein Gespräch mißlingen muß."[36]

---

herrscht von Größen, für die man Ausdrücke hat und der Meinung ist, damit auch die Erscheinungen verstanden zu haben. Das alles war bei den Griechen anders und wahrscheinlich richtiger, und diese Auffassung wirkt sich in der ganzen griechischen Naturauffassung aus, bis sie völlig vom Logos durchdrungen und damit wissenschaftlich wird bei Aristoteles. Aber auch hier ist es noch so, daß die Physis einen bestimmten Rang im Seienden einnimmt, den Rang eines Überbaus, der doch letztlich hinführt auf den Gott, so daß das Seiende im ganzen gar nicht anders gesehen werden kann als im Bilde einer lebendigen Hierarchie."

[34] Vgl. hierzu *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des christlichen Dogmas, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 423–488.

[35] *Habermas* 136.

[36] Ebd.

V.

Bereits vor Jahrzehnten hat Erik Peterson mit Blick auf den internen theologischen Diskurs auf die von Habermas skizzierte Aporie verwiesen, die in der Reduktion der Sinngehalte der kirchlichen Dogmatik auf die Lebenswelt des Einzelnen beschlossen liegt: „Es besteht die Gefahr," vermerkt Peterson zur Interpretationsleistung des zeitgenössischen Theologen, „daß er unter der Last dieser Aufgabe verzweifelnd den existentiellen Ausdruck seiner Verzweiflung darin findet, daß er Literat wird. Daß uns dann vielleicht noch einmal eine christliche Dogmatik auf Grund der Brüder Karamasoff geschenkt wird."[37] Petersons Ironie zielt nicht allein auf die Methodik, denn „es gibt keine Theologie, zu der es nicht wesentlich gehört, daß in ihr argumentiert wird. Aber es scheint, als ob diese einfache Voraussetzung, die nun einmal zur christlichen Theologie gehört, uns in der Gegenwart völlig verlorengehen soll."[38] Sie betrifft in erster Linie das Selbstverständnis der Theologie, deren Gegenstand sich von einem literarischen dadurch grundlegend unterscheidet, daß der Theologe niemals sein Autor ist, wie etwa Destojewski der Autor der Brüder Karamasoff, sondern nur der Verfasser der Deutung der eigenen Lehre sein kann; seine Interpretation folglich nicht literaturwissenschaftlichen oder sozialwissenschaftlichen Kriterien unterworfen werden kann, sondern sich am Wahrheitsgehalt der eigenen Überlieferung ausweisen muß. Oder wie Peterson in „Was ist Theologie?" betont: „Theologie gibt es nur unter der Voraussetzung der Autorität der Propheten und der Autorität Christi – mit anderen Worten, *die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist abgeleitete Autorität.*"[39] Damit sind nicht nur einem Dogmatismus Grenzen gesetzt, einem religiösen „Fundamentalismus", der sich als Stimme Gottes mißversteht; ebenso einem religiösen Subjektivismus, der seine Selbstmanifestationen mit der Selbstoffenbarung Gottes verwechselt.

VI.

Wohin eine Theologie führt, die sich nicht der „abgeleiteten" Autorität des Dogmas verpflichtet weiß, deutet ein Menschenalter nach Petersons theologischer Grundlegung bereits der Titel einer jüngeren theologischen Arbeit an: „Aporetische Theologie"[40]. Einleitend vermerkt ihr Verfasser:

> „Die Skizze eines aporetischen Stils von Theologie in fundamentaler Begründungs- und Zuordnungsperspektive sucht zeitreflex und kontextrelevant zu argumentieren. Sie sucht dies gleichsam als eine *kleine* Theologie; ihre theoretische Bescheidenheit als

[37] *E. Peterson*, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: ZZ 3 (1925) 281–302, hier 297.

[38] *Peterson*, Theol. Traktate 21.

[39] Ebd. 24.

[40] *G. M. Hoff*, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u. a. 1997.

Selbstrücknahme soll nicht falscher Stil, leere Form sein, gerade im Bewußtsein ihrer Gefährdung als bloße Geste, bloßer Stil. Es ist ihr ernst gemeint; ernst im Ernst der Nachfolge."[41]

Derlei „Ernst" wagt man kaum zu widersprechen, ohne fürchten zu müssen, zugleich den Autor zu verletzen und seine gute Absicht in Zweifel zu ziehen. Aber nicht nur daß er Benjamins These „Über den Begriff der Geschichte" allzu wörtlich nimmt, derzufolge die Theologie „heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen"[42]. Auch wird sein Leser den Verdacht nicht los, daß es sich bei ihrer Selbstverkleinerung um eine „hermeneutische Überkompensation" handelt: Steht doch „ihre theoretische Bescheidenheit", ihre Empfehlung als theologia parva, im auffälligen Widerspruch zu ihrer nicht gerade kleinen Zielsetzung („in fundamentaler Begründungs- und Zuordnungsperspektive ... zeitreflex und kontextrelevant zu argumentieren"). Der Widerspruch klärt sich, wenn man nach dem Grund ihrer „Selbstzurücknahme" fragt: Nicht etwa hinter den Wahrheitsgehalt der eigenen Überlieferung nimmt sie sich zurück, um ihn auf dem Boden der Moderne zur Geltung zu bringen; vielmehr beruft sich Hoff auf die Lyrik Bernhards und die Prosa Camus', auf den Existentialismus Heideggers und den Kontextualismus Derridas.

Hoff liegt dabei nicht nur ganz im Trend der Zeit, daß er die Dogmatik kleinschreibt, „theoretische Bescheidenheit" übt. Seit Nietzsches Spott über die „hinterweltlerischen" Geister fürchtet mancher zeitgenössische Theologe nichts mehr, als ins Abseits zu geraten; daher liegt ihm viel an einer „kontextrelevanten" Argumentation. Sei es auch um den Preis ihrer eingestandenen inhaltlichen Aporetik kommt es darauf an, mitreden zu können, selbst wenn am Ende nicht mehr herauskommen sollte, als daß die Theologie im Kontext menschlicher Selbstauslegungen als eine Lesart unter anderen Anerkennung findet – freilich nicht nur auf Kosten ihres Wahrheitsanspruchs, sondern auch ihrer kritischen Funktion. Treffend haben jüngst Ulrich Schödlbauer und Joachim Vahland in ihrem Buch „Das Ende der Kritik"[43] jenen Trend auf die Formel gebracht: „Wenn alles geht, kann jeder mit jedem." Infolge der Ausweitung des Lustprinzips auf den geistigen Bereich erscheinen Geltungsfragen als Relikte einer abgegoltenen Vergangenheit. Dabei ist es gleichgültig, ob sie nun durch den Roman, den Mythos oder die Heilige Schrift tradiert wird, da dem einen Text soviel oder sowenig Glauben wie dem anderen geschenkt wird. Daraus resultiert ihr endloses Interpretieren und Vergleichen, die schlechte Unendlichkeit der Bedeutungen, an denen sich der zeitgenössische Kontextualismus ergötzt. Von ihr hebt sich der theologische Diskurs grundlegend ab: „Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muß man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muß die krebsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinter-

[41] Ebd. 2.
[42] *Benjamin*, GS I.2, 693.
[43] Berlin 1997, 118.

pretationen zum Stillstand bringen."[44] Laut Steiner lassen sich die römischen Lehrdekrete des Mittelalters oder Lehrwerke wie die „Summe" des Thomas

> „als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen Endpunkt zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, daß der Primärtext *dieses* und *das* bedeuten kann, *jenes* aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explikative Autorität ins Verhältnis zur Offenbarung setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend läßt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung. Laut Glaube, Logik und Grammatikauffassung der Scholastik ist (wie später bei Hegel) Ewigkeit gefügte Ordnung und geschlossene Form. Unendlichkeit ist satanisches Chaos."[45]

Obgleich der Vergleich der scholastischen Quaestiones mit Hegels Systembegriff problematisch wirkt, hat Steiner den häretischen Kern des kontextualistischen Zugriffs auf die Überlieferung treffend umschrieben:

> „Folglich läßt sich Häresie als ‚nicht endende Neudeutung' und Neubewertung definieren. Die Häresie verwirft exegetische Endlichkeit. Kein Text fordert: *ne varietur*. Der Häretiker ist jemand, der den Diskurs ohne Ende fortsetzt. Seine Neuinterpretationen und Revisionen, seine neuen ‚Übersetzungen' erzeugen selbst dort, wo sie sich aus strategischen Gründen zur Rückkehr zur authentischen Quelle bekennen, erzeugen selbst dort, wo sie versichern, sie würden das Verständnis des Primärtextes erleichtern und könnten den Bedürfnissen einer unstabilen Welt angemessener entsprechen, eine in die Breite führende Hermeneutik ohne Ende. Die römisch-katholische Warnung, daß Interpretation ohne Ende selbst dort, wo sie beansprucht, ‚fundamentalistisch' zu sein und auf den Urtext zurückzuführen, zunächst in historische Kritik, dann in mehr oder weniger metaphorischen Deismus und schließlich in Agnostizismus übergeht, hat logisch und historisch gesehen ihre Berechtigung. Sekundärer Diskurs ist, wo er ohne Endlichkeit auftritt, schismatisch."[46]

Es mag für die Unerfahrenheit eines Nachwuchstheologen sprechen, im Zeichen der Kontextrelevanz seine eigene Konzeption als „aporetische Theologie" zu titulieren. Uneingestandenermaßen dürfte die Theologie so mancher Routiniers aporetischer Natur sein, d. h., ihre Interpretation von Dogma und Heiliger Schrift, soweit diese sachfremden – psychologischen, soziologischen oder literaturkritischen – Kriterien oder einem philosophischen System unterworfen werden. Denn die Differenz von theologischer und literarhistorischer Interpretation ist nicht intratextueller Art, sondern grundlegender Natur, was allzuleicht übersehen wird. „Sich immer wieder klarmachen," heißt es in einer Aufzeichnung Benjamins im „Passagen-Werk", „wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit (...) eine ganz andere

---

[44] *G. Steiner*, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?, München/Wien 1990, 66.

[45] Ebd. 66f. – Der Einwand, die Freiheit der Auslegung werde auf diese Weise ungebührend eingeschränkt, verwechselt Freiheit mit Narrenfreiheit: Selbst Picasso wehrte sich „dagegen, dass es drei oder vier oder tausend Möglichkeiten geben soll, mein Bild zu interpretrieren. Ich möchte, dass es nur eine einzige gibt, und in dieser einzigen muss es bis zu einem gewissen Grade möglich sein, die Natur zu erkennen, die schliesslich nichts anderes ist, als eine Art Kampf zwischen meinem inneren Sein und der äusseren Welt, wie sie für die meisten Menschen existiert." (*P. Picasso*, (90) Zeichnungen und farbige Arbeiten, hrsg. von *H. Keller*, Basel o. J., 72.)

[46] *Steiner* 67.

Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im anderen Philologie die Grundwissenschaft."[47] Wird die theologische Überlieferung aber philologischen Kriterien unterworfen, dann gibt es kein Halten: Christus am Kreuz steht neben Sisyphos am Abhang, die Passion Christi unterscheidet von der Passion des Dionysos nur die Imagination der Schmerzen; nicht die Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung Gottes bildet mehr den Maßstab theologischer Hermeneutik, sondern die grenzenlose Phantasie des Lesers bzw. des Kommentars, der – wie in einem Werk Roland Barthes – die Exerzitien eines Ignatius von Loyola mit den sexuellen Exzessen eines Marquis de Sade zu einem Ganzen zu verknüpfen vermag. Der Widersinn solcher Verknüpfungen kommt nicht von ungefähr; er hat durchaus seine Vorgeschichte, in der sich Theologie und Textphilologie näher standen als heute:

> „Nur wenig im Geschäft unserer Ausbildung in Literatur, Musik und Kunst, unserer Vorlesungen und Seminare wäre dem Denken des hl. Hieronymus oder Augustinus fremd. Die Evolution klassischer und mittelalterlicher Verstehensmethoden zur modernen Philologie und Hermeneutik während des 17., 18. und frühen 19. Jahrhunderts ist die einer dichtgeknüpften Kontinuität. Und das gilt auch für die Vertiefung der Textforschung von Spinozas *Tractatus theologico-politicus* bis zur interpretatorischen Methodologie Schleiermachers. Die Musen haben immer Zutritt zur Akademie gehabt."[48]

Im Kontext der Moderne sei dieser Zutritt jedoch problematisch geworden, da der „sekundäre Diskurs", der Textkommentar, im ästhetischen Bereich wohl sein methodologisches Instrumentarium von der biblischen und theologischen Exegese übernommen habe, jedoch zur Interpretation weltlicher Texte, Kunstwerke und Kompositionen zurückkehre. „Dieses zweifache Moment eines unmittelbaren theologischen Vermächtnisses und einer Rückkehr zur Ästhetik löst Mehrdeutigkeiten höchst undurchdringlicher und folgenreicher Art aus."[49] Von der Renaissance über die Aufklärung bis ins 19. Jahrhundert hinein ist der Textkommentar weitgehend durch die Befassung mit griechisch-römischen Quellen, also durch die Klassik bestimmt. Zwar finde sich kritische Beschäftigung mit zeitgenössischer Kunst, Musik und Literatur. „Doch noch in ihrer ernstesten Ausprägung, wie bei Samuel Johnsons *Lives of the Poets* oder Lessings *Hamburgische Dramaturgie*, schreibt sich solche Kritik selbst dem Zeitschriftenjournalismus zu. Sie erhebt keinen Anspruch auf das Akademische, sie verachtet es sogar."[50] Die Erosion dieser wesentlichen Unterscheidung erblickt Steiner in der

> „Macht der Amerikanisierung, die charakteristisch ist für diese Moderne. Das amerikanische Universitätssystem übernimmt um die Wende zu unserem Jahrhundert die pädagogischen Programme, die Ideale höherer Lehre und Forschung auf Doktoran-

[47] *Benjamin*, GS V.1, 574.
[48] *Steiner* 48f.
[49] Ebd. 49.
[50] Ebd. 49f.

denebene, die bibliographische Orientierung auf das Sekundäre von der deutschen Universität. Deren System wurde von Wilhelm von Humboldt in Berlin und von den charismatischen Autoritäten in Jena und Göttingen formuliert und institutionalisiert. Wenn auch auf einer Ebene präzedenzloser Großzügigkeit und Verstärkung repräsentiert sich in Amerikas Universitätsseminaren, seinen geisteswissenschaftlichen Forschungsinstituten und den an gelehrten Publikationen orientierten Kriterien für Lehrstuhlberufungen das deutsche Ideal eines akademischen Humanismus aus dem 19. Jahrhundert." [51]

War das deutsche Modell klassisch und hierarchisch bestimmt, so das amerikanische demokratisch und pragmatisch, eher am Jetzt als an der Vergangenheit, an Gegenwart und Zukunft orientiert. Darin sieht Steiner die Abkehr von der Transzendenz, ihre Umdeutung in eine utopische Immanenz, in die Verwirklichung menschlicher Träume begründet. Doch vollzog sich diese vorab im europäischen Raum, im Historismus des 19. Jahrhunderts und in der Lebensphilosophie, so in Georg Simmels „Lebensanschauung", insbesondere in dem Kapitel „Die Transzendenz des Lebens", das nicht unwesentlich zur Inspiration von Heideggers Existentialontologie beitragen sollte: „wie Heidegger den ersten Schritt tat, der aus der dialektischen Umspielung des Lebensbegriffs ontologischen Ernst machte" [52]. Und es ist nicht allein die Abkehr von einer theologisch begründeten Transzendenz, die bei namhaften Historikern des 19. Jahrhunderts wie J. Burckhardt bis ins Biographische hinein ihren Niederschlag finden sollte, sondern die Orientierung am ästhetischen Paradigma, das bis in unser Jahrhundert hinein seine Gültigkeit behalten sollte[53]. Soweit es in der Theologie über den individuellen Stil eines Interpreten hinaus irgendwelche Geltung beansprucht, würde es sie richten, da sie ihr Richtmaß in der Sprache der Offenbarung – und nicht in literarischen Maßstäben besitzt.

VII.

Mochte Scholem bei seiner anekdotischen Formulierung über den Messias als den ersten und letzten Sprachphilosophen, die zur Rückbesinnung auf die Sprache messianischer Offenbarung herausfordert, an die hebräische Sprache gedacht haben, so reicht sie über die lingua hebraica hinaus, da sie weniger einem Sprechen als einem Hören, genauer: dem Gottesgehorsam gilt. Was darunter zu verstehen ist, hat Lévinas in seiner Abhandlung „Über religiöse Rede und Gottesfurcht" gegenüber Paul Ricœurs Theorie poetischer Metaphorik ausgeführt.

---

[51] Ebd. 50.

[52] Vgl. *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen [2]1965, 65 (Anm. 1). – Gadamer verweist (ebd. 229, Anm. 3) auf Heideggers Bewunderung für Simmel.

[53] So ziert folgende Selbstcharakterisierung anläßlich seines 75. Geburtstages den Rückentext von *G. Duby*, Héloïse, Isolde und Andere. Frauen im zwölften Jahrhundert, Frankfurt am Main 1997: „Ich bin kein Historiker wie die anderen. Ich sehe mich als Schriftsteller und mag weder auf eine lyrische Sprache noch auf Mittel der maliziösen Ironie verzichten."

„In ihr gebe das Symbol spekulativ zu denken. Imperative oder von außen herangetragene Lehren seien, wenn die außergewöhnliche Persönlichkeit des Boten sie prägt, imstande, sich in der Seele des Hörenden bezeugen zu lassen, diese Macht des Bezeugens, die es nur im poetischen Sprechen gebe, sei die eigentliche Tiefe des Seelenlebens. Das Transzendente könne eher diese Phantasie verführen oder öffnen, als den Willen bezwingen. Es gebe dort eine Vermittlung, die der Freiheit einen gewissen Gehorsam nahelege, eine ‚Abhängigkeit ohne Heteronomie', die Transzendenz und Innerlichkeit miteinander versöhne." [54]

Allein der Gedanke solcher ‚Abhängigkeit' schmeichelt dem autonomen Geist: Er vermag von der Süße der poetischen Worte, der Bilder und Klänge zu kosten, ohne sich an sie zu verlieren; desgleichen vermag er das Bittere und Grausame zu goutieren, da es in seiner Freiheit steht, jederzeit den Blick abzuwenden oder das Ohr zu verschließen. Dies jedoch ist „einem Denken, das bereits Diskurs ist (dem Lesen und Lernen der *Tora*)", verwehrt, da die religiöse Rede „zwischen *Tora* und Diskurs, die die Transzendenz aufscheinen lassen, sinntragende Haltungen des Willens ins Spiel 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." [55]

Die „Erziehungsgemeinschaft" beruht auf der Weggemeinschaft von Gott und den Menschen, wie sie die Tora von den Tagen der Vorzeit an kennt, von Noach, der „seinen Weg mit Gott ging" (Gen 6,9), bis hin zu Abraham, dem aufgrund seiner Treue Gottes Verheißungen zuteil wurden; von Jakob über Mose bis zu David. Wodurch sich ihre Größe, die der historischen Unscheinbarkeit Israels kontrastiert, von der Größe weltgeschichtlicher Gestalten unterscheidet, ist der Verzicht auf jegliche Eigenmächtigkeit, die die Völker der Heiden und ihre Großen beherrscht. Handeln diese aus sich heraus, aus den Antrieben ihres Machtgefühls und Geltungsbewußtseins, so zeichnet die Patriarchen Israels „ein Seelenleben des Gehorsams" aus, die Rücknahme des eigenen autonomen Willens hinter Gebot und Verheißung Gottes. Denn Gottes „Heteronomie" meint nicht das Walten einer blinden Schicksalsmacht, sondern den „heteros nomos" – ein anderes Gesetz als das der menschlichen Eigenmächtigkeit, das unsägliches Leid über die Menschheit brachte. Im Dekalog hat es über die Grenzen Israels hinaus jene universale Geltung erfahren, der gegenüber alle ethischen Imperative zu Abstraktionen verblassen, da ihre Beobachtung menschlichem Belieben überantwortet bleibt. Denn auch die Charta der Menschenrechte, auf die sich heutzutage alle Welt gewissermaßen als kleinsten moralischen Nenner beruft, ist das Papier nicht wert, solange ihr nicht eine Charta der Menschenpflichten beigesellt ist, die eine eindeutige Mitverantwortung für die virtuellen Opfer impliziert. Ansonsten bleibt es bei bloßer

[54] *E. Lévinas*, Jenseits des Buchstabens. Bd. 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 132.

[55] Ebd.

Menschenrechtsrhetorik, in der sich ein hypokritischer Pazifismus gefällt, der guten Gewissens aller Welt den Frieden erklärt, während er die Opfer von Kriegen und Bürgerkriegen ihrem Schicksal überläßt. Spätestens hier zeichnen sich die Grenzen einer Moral ab, die ihre eigenen Spielregeln zum Gesetz der Menschheit erhebt, wohingegen nach jüdisch-christlicher Überlieferung die Universalität des Gesetzes von der Signatur des göttlichen Namens, vom „Ich bin, der ‚ich bin (da)'" (Ex 3,14) verbürgt wird.

VIII.

Alle neuzeitlichen Versuche einer intramundanen Selbstbegründung vermögen nicht zu überzeugen: die transzendentale Herleitung des Ich aus dem Selbstbewußtsein des Geistes sowenig wie seine existentialontologische aus der Faktizität menschlichen Daseins; ihre Fluchtlinie bildet der Tod des Ich, die Nivellierung aller Einzelnen. Es überrascht nicht, daß deren prinzipielle gattungsspezifische Austauschbarkeit eine Analogie aus der ökonomischen Sphäre herbeizieht, an der sich der Unterschied zwischen dem animal rationale und der theologischen Bestimmung menschlicher Einzigkeit ablesen läßt. „Wenn ich von Einzigkeit spreche," vermerkt Lévinas, „sage ich auch Andersheit des Nächsten: Der Einzige ist der Andere in hervorragender Weise: Er gehört keinem Genus an oder bleibt nicht in seinem Genus. Es gibt einen alten talmudischen Text, der mich immer beeindruckt hat. Gott ist vollkommen außer-ordentlich. Um Münzen zu prägen, benutzen die Staaten einen Stempel. Mit einem einzigen Stempel gelingt es ihnen, viele gleiche Stücke herzustellen."[56] Die Reproduzierbarkeit des einen Bildes weist auf die Multiplizierbarkeit historischer Größe, letzthin auf die ökonomische Selbstmanifestation politischer Macht. Von ihr ist Gottes Selbstoffenbarung grundsätzlich unterschieden:

> „Gott vermag mit dem Stempel, der sein Bild aufdrückt, eine Mannigfaltigkeit vieler Unterschiede zu schaffen: viele ‚Ichs', Unikate in ihrem Genus. Ein litauischer Rabbiner des 18. Jahrhunderts, Rabbi Chaim Voloziner, folgerte daraus, daß ein jeder – da er einzig auf der Welt sei – für das ganze Universum verantwortlich sei! Was wohl auch heißen soll, daß jenseits des Rechts – und wenn einmal das Recht in seiner ganzen Strenge respektiert wird – unendliche, nicht ableitbare, ungeahnte Ressourcen der Barmherzigkeit des Einzelnen zur Verfügung stehen – Macht der Einzigkeit."[57]

Der Einzigkeit Gottes, ließe sich anfügen, auf die die Einzigkeit des Menschen zurückgeht, die seine Einzigartigkeit, seine Individualität übertrifft. Während sich ein Mensch durch seine Individualität von seinen Mitmenschen absetzt, werden die Menschen als Geschöpfe des unsichtbaren Gottes über ihre gattungsspezifischen Grenzen hinaus als Wesen erkennbar, deren Angesicht den „Stempel Gottes", sein Ebenbild offenbart. Deshalb kann kein Ich, so unscheinbar es sein mag, von einem anderen Individuum ver-

[56] *E. Lévinas*, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 262f.

[57] Ebd. 263.

achtet werden, ohne zugleich seinen Schöpfer zu mißachten. Dessen Einzigkeit transzendiert jegliche gattungsspezifische wie individuelle Größe, da sie selbst – vor allem Verstehen – aus dem Antlitz des Geringsten spricht.

Daraus ergibt sich keine abstrakte Verantwortung, kein Kanon von Postulaten, deren Beobachtung dem Einzelnen freisteht, sondern die einmalige Konstellation einer unerbittlichen Strenge des Rechts und einer Barmherzigkeit, deren Ursprung und Quelle Gottes Barmherzigkeit darstellt. Denn auch nach christlicher Überlieferung ist die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott nicht von seinen Geboten, vom halachischem Element der Tradition ablösbar (vgl. 1 Joh 2,3; 5,3); das „neue Gebet", das durch Christus offenbar geworden ist, verweist auf „ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt" (1 Joh 2,7). Hören aber ist – trotz der etymologischen Affinität – etwas anderes als Hörigkeit: Es folgt keinem Menschenwort, ja, es vermag sich den Anordnungen der herrschenden religiösen Autorität zu widersetzen, wie Petrus und Johannes dem Hohen Rat (vgl. Apg. 4,19; 5,29–32). Doch vom Gestus revolutionärer Empörung und Auflehnung unterscheidet es sich durch einen Gehorsam, der in der Transzendenz Gottes – nicht in menschlichen Eingebungen und Visionen – gründet. In ihr wird jeglicher Selbstbezug überschritten, wodurch sich das Wirken des Messias entscheidend von obskuren religiösen oder politischen Erlöserfiguren abhebt[58].

Daher überzeugt aus theologischer Sicht nicht die Alternative zwischen einer Transzendenz von außen und einer „Transzendenz von innen", die das Fundament einer „Transzendenz ins Diesseits" abgeben soll: Ihre Quelle bleibt immer nur das Selbst, das sie zu transzendieren vorgibt. „Als kommunikativ Handelnde", schreibt Habermas,

> „sind wir einer in die sprachlichen Reproduktionsbedingungen eingelassenen Transzendenz ausgesetzt, ohne ihr *ausgeliefert* zu sein. Diese Konzeption reimt sich schlecht auf die produktivistische Illusion einer sich selbst erzeugenden Gattung, die sich an die Stelle eines verleugneten Absoluten setzt. Die sprachliche Intersubjektivität überschreitet die Subjekte, ohne sie *hörig* zu machen. Sie ist keine höherstufige Subjektivität und kann deshalb ohne Preisgabe einer Transzendenz von innen des Begriffs eins Absoluten entraten. Auf dieses Erbe eines hellenisierten Christentums können wir (...) verzichten"[59],

– da es sich um ein metaphysisches Konstrukt zu handeln scheint. Doch abgesehen davon, daß es hier gewissermaßen um „jüdisches Urgestein" geht, um einen Gehorsam, der wie der Wahrheitsbegriff der jüdischen Tradition nicht von Treue ablösbar ist, stellt sich die Frage, wie man „des Begriffs des Absoluten entraten" kann „ohne Preisgabe einer Transzendenz von innen". Offensichtlich ist damit die menschliche Vernunft gemeint, von deren naturalistischer Herleitung sich Habermas abgrenzt, ohne ihren humanen, intra-

[58] Vgl. etwa das Bekenntnis Jesu in Joh 5,30: „Von mir aus kann ich nichts tun; ich richte, wie ich es (vom Vater) höre, und mein Gericht ist gerecht, weil es mir nicht um meinen Willen geht, sondern um den Willen dessen, der mich gesandt hat."

[59] *Habermas*, Texte 155f.

mundanen Ursprung durch ein Absolutes begründen zu wollen und so ins Fahrwasser von Metaphysik und Theologie zu geraten.

Durch die performative Selbstbeschränkung der Vernunft hat sich Habermas das Problem ihrer metaphysischen Letztbegründung erspart; durch „Zurechnungsfähigkeit“ [60] als gewissermaßen kleinsten Nenner personaler Identität – neben ihrer administrativen Bescheinigung – die Identitätsproblematik der Psychologie überantwortet. Die klinische bzw. grammatische Reduktion menschlicher Identität auf einen Fall bzw. auf eine Nummer tragen einem Zustand Rechnung, der jeglicher Beziehung auf ein Göttliches entbehrt. Von ihm mag die Philosophie im sog. nachmetaphysischen Zeitalter getrost Abstand nehmen – spätestens das kommende Jahrhundert dürfte mit der Möglichkeit der genetischen Verdoppelung des Menschen die Frage nach seiner Gottebenbildlichkeit nicht allein in der Theologie aufwerfen. Und zwar nicht nur im Blick auf seine individuelle Erscheinung, sondern hinsichtlich des Grundes seiner Identität, wenn dieser nicht nur biologistisch, rein gattungsspezifisch definiert sein soll. Sie ausschließlich in der Vernunft als Ausdruck von Gottes Ebenbildlichkeit suchen zu wollen greift ebenfalls zu kurz, wie auch die unablässige Betonung der Übernatur Gottes in der neuzeitlichen Theologie Gott dem menschlichen Auge entrückte. Am Ende hat Gott geschaut, wem er am nächsten war: in den Abgründen der menschlichen Leidensgeschichte. Denn zuvor kannte ihn auch der Gottesmann Hiob nur „vom Hörensagen“ (Hiob 42,5).

IX.

Gott allein vom Hörensagen zu kennen, mag als ein defizienter Modus der Gotteserfahrung erscheinen; wenigstens läßt es sich nur schwer mit den Formen der Selbstvergewisserung in Einklang bringen, die seit Descartes' „Discours de la Méthode“ als index veri gilt. Das Hörensagen freilich ist die genuine Form heilsgeschichtlicher Überlieferung. Es sprengt den Rahmen menschlicher Selbstvergewisserung, indem es einerseits den Blick nach rückwärts ebnet: auf den Horizont kollektiver Erwählung und individueller Berufung hin; andererseits „auf ferne Zukunft hin“ (2 Sam 7,19) eine Perspektive aufreißt, die den biographischen Rahmen individueller Selbstvergewisserung transzendiert. Kennt nämlich der neuzeitliche, cartesianische Mensch, der sich selbst ein Haus baut, lediglich „eine Moral auf Zeit“ [61] und dürfen wir uns laut Descartes „immer nur von der Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen“ [62], so wird in der biblischen Überlieferung die Selbstbezüglichkeit menschlichen Denkens und Planens überschritten: Gott ist es, der David groß machen und ihm ein Haus bauen wird (2 Sam 7,11). Die Antwort Davids auf die Natansverheißung besteht in einem Akt der

[60] Vgl. ebd. 155.
[61] Vgl. *R. Descartes*, Discours de la Méthode, Hamburg 1960, 39.
[62] Ebd. 65.

Selbstzurücknahme von sich und seinem Hause; der Demut vor einem Größeren, als bereits geworden ist, und der demütigen Einordnung in das bereits Gewordene, nämlich in die Erwählung Israels als Gottesvolk, die in dem Lobpreis Gottes kulminiert: „Darum bist du groß, mein Herr und Gott. Ja, keiner ist dir gleich, und außer dir gibt es keinen Gott nach allem, *was wir mit unseren Ohren gehört haben.*" (2 Sam 7,22)

Das messianische Fundament, das hier gelegt wird und über die unmittelbare Geschlechterfolge der davidischen Dynastie hinausreicht[63], steht nicht außerhalb des Hauses Israels, als würden messianischer Titel und messianische Würde dem Nachkommen Davids wie ein „fertiger Königsmantel" umgeworfen[64]. Sie entziehen sich einer historischen Verifikation, ohne deshalb „überhistorisch" oder „ahistorisch" zu sein: Wenn nämlich seine Konstitution dem Hause Davids verheißen ist, dann ist allein im Raum seiner Überlieferung, in seiner theologischen Vermittlung, die Wahrheit messianischer Verheißung zu suchen. Und wie der davidische Lobpreis Gottes nach 2 Sam 7,22 sich auf keinen „Gottesbeweis" stützt, sondern „nach allem, was wir mit unseren Ohren gehört haben", so besteht ein interner Zusammenhang zwischen dem Hörensagen als Modus theologischer Überlieferung und dem Raum, in dem sie sich abspielt. In einer seiner treffendsten theologischen Einsichten hat der späte Benjamin auf jene Korrelation den Blick gelenkt:

> „Zusammenhang der Kolportage-Intention mit der tiefsten theologischen. Sie spiegelt sich getrübt wi‹e›der (corr., K. A.), versetzt in den Raum der Kontemplation was nur im Raume des gerechten Lebens gilt. Nämlich: daß die Welt immer wieder dieselbe sei, (daß alles Geschehen im gleichen Raume sich hätte abspielen können). Das ist im Theoretischen trotz allem (trotz der scharfen Sicht, die drinnen steckt) eine müde und welke Wahrheit. Aufs höchste aber bestätigt sie sich im Dasein des Frommen, dem wie hier der Raum zu allem Gewesenen, so alle Dinge zum Besten dienen. So tief ist Theologie in den Bereich der Kolportage gesunken."[65]

---

[63] Zu Recht erkennt Erich Zenger: „Die historischen Könige, von David bis hinab zu den letzten Davididen Jojachin, sind nie Inhalt der messianischen Hoffnungen gewesen"; vgl. *ders.*, Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen, in: Studien zum Messiasbild im Alten Testament, hrsg. von *Ursula Struppe*, Stuttgart 1989, 23–66, hier 25. – Dem entspricht im Kontext der Natansverheißung die Formulierung „auf ferne Zukunft hin" – auf eine Zukunft, deren Einlösung dem Wirken Gottes vorbehalten ist und nicht menschlichen Vorstellungen und Wünschbarkeiten folgt. Analog zu Petersons Denkfigur vom „eschatologischen Vorbehalt" könnte man – aus alttestamentlicher Sicht – von einem „messianischen Vorbehalt" sprechen; d. h., es ist zwischen messianischer Verheißung bzw. Hoffnung und der Zeit des Messias streng zu unterscheiden, wie aus christlicher Sicht streng zwischen eschatologischer Zeit und dem „Tag der Vollendung" zu unterscheiden ist. Wie dieser sich aus neutestamentlicher Sicht allein in Bildern darstellt, so auch das Kommen des Messias in alttestamentlicher Perspektive. Jede „Prolepse" der Zukunft entspricht einer menschlichen Anmaßung, weshalb es den designierten Märtyrern verwehrt ist, selbst zur Waffe zu greifen (vgl. Offb 13,9–10), ja, selbst den Aposteln der Vorgriff auf die himmlische Herrschaft verwehrt ist (vgl. Mt 18,1–5). Es sei nur angemerkt, daß jeglicher Versuch ihrer gewalttätigen Realisierung im Verlauf der Kirchengeschichte – sei es durch Kreuzzüge oder Inquisition – nicht nur einer moralischen Verfehlung, sondern einem theologischer Skandal entspricht.

[64] Vgl. *W. Bousset*, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus (1913), Göttingen ^{5}1965, 18;73.

[65] *Benjamin*, GS V.2, 677f.

Wahrscheinlich hat sie ihn nie ganz verlassen, weder zur Zeit prophetischer Weissagung, in der ein König David sein Vertrauen auf den Wortlaut der Überlieferung setzt, noch als sie sich als mater et magistra der Wissenschaften empfand. Denn auch da schöpfte sie ihre Evidenz nicht primär aus der Folgerichtigkeit theologischer Argumentation, sondern aus jenem Raum der Überlieferung, in dem Weltalter und Lebensalter zueinander finden wie in Träumen. „Ja, man darf sagen: die tiefsten Wahrheiten," fährt Benjamin fort, „weit entfernt aus dem Dumpfen, Tierischen des Menschen aufgestiegen zu sein, besitzen die gewaltige Kraft, noch dem Dumpfen, Gemeinen sich anpassen zu können, selbst in verantwortungslosen Träumen sich auf ihre Weise zu spiegeln."[66] Nicht die Träume bilden die Quelle der Wahrheiten, vielmehr reichen diese bis in die Träume hinab, genauer: in Traumbilder, in deren Symbolik kommendes Heil und Unheil verschlüsselt ist. Daran mahnt nicht nur das letzte Buch der Bibel, das in den Tagen römischer Blüte den Untergang jeglicher Weltherrschaft vor Augen führt. In seinem Kommentar zur Josefsgeschichte etwa ist es Gerhard von Rad nicht entgangen, wie sich die Zeiträume verflüchtigen; wie sich in ihnen das Kommende spiegelt: „Bei einem genaueren Vergleich der Traumdeutungen Daniels mit denen Josephs (Gen 41,25ff.) dürften die Gemeinsamkeiten stärker ins Gewicht fallen als die Verschiedenheiten, trotz des zeitlichen Abstands von mindestens 800 Jahren."[67]

Die Korrespondenzen, die sich zwischen ihnen ergeben, resultieren weder aus der Erinnerung, die vielleicht 80 Jahre, also ein Menschenalter, zurückreichen kann, noch sind sie – psychologistisch – auf ein Kollektivbewußtsein zurückführbar[68], das sich in Träumen entlädt. Vielmehr ist es die Geschichte der Verbannung, des Exils[69], in der sich die menschlichen Biographien über Jahrhunderte hinweg berühren, so als wäre das Josefsgeschehen erst gestern gewesen. Daraus resultiert eine Synchronie der biblischen Bücher, die sich – trotz der gewaltigen Zeitspannen zwischen den einzelnen Begebenheiten – wie eine Familiengeschichte lesen. In ihrer Überlieferung verdichten sich die Zeiten zu einem einzigen Zeitraum, in dem sich das Leben der Gerechten abspielt, deren Hoffnung mächtiger ist als alles erlittene

[66] Ebd. 678.

[67] *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ^{5}1968, 325.

[68] Vgl. dazu *Benjamin*, GS V.2, 678f.: „Das träumende Kollektiv kennt keine Geschichte. Ihm fließt der Verlauf des Geschehens als immer Nämliches und immer Neuestes dahin. Die Sensation des Neuesten, Modernsten ist nämlich ebensosehr Traumform des Geschehens wie die ewige Wiederkehr des Gleichen."

[69] Bezeichnenderweise wird von den Israeliten die wohl langersehnte, doch schier unglaubliche Rückkehr aus dem Exil wie ein Traum erfahren: „Als der Herr wandte Zions Geschick, da waren wir wie Träumende" (Ps 126,1). Anders als der moderne Zeitgenosse, der sich nicht auf seine Geschichte besinnt, weil er – wie der Träumer im Schlaf – ganz im Hier und Jetzt aufgeht, erscheint den Verbannten Israels die Stunde ihrer Befreiung und Rückkehr „wie" ein Traum; d. h., ein einmaliges Geschehen wird als unwirklich erfahren, weil die Hoffnung auf Heimkehr Wirklichkeit geworden ist.

Leiden, weil jene Hoffnung Ausdruck der Verheißung eines Gottes ist, dessen Name lautet: „Ich bin, der ‚Ich bin (da)'."

Durch das Vertrauen auf seinen Namen unterscheidet sich das Leben der Gerechten und Heiligen grundlegend von einer mythologischen oder profanen Existenz, die das Dasein vom menschlichen Subjekt aus oder im Horizont seines Schicksals deutet. Glück und Tod bilden die Pole seiner Welt; daher die Melancholie als Grundzug des Lebens vom Altertum bis zur Gegenwart, soweit sie nicht durch Zerstreuung und Frivolität überspielt wird. Denn Melancholie als Grundstimmung des Daseins gibt es nur in einem Leben voller Erinnerungen, aber ohne Verheißung; in einem Leben, das – wie bei Proust – ganz im Schatten des Gewesenen steht. Dagegen wird in der Heilsgeschichte Israels wie der Kirche das Gewesene, so schmerzlich es empfunden worden ist, immer wieder überschritten[70]: Seine Leidensgeschichte ist von der Väterzeit an zugleich Hoffnungsgeschichte. In diesem Sinne vermerkt Lévinas in einer Schrift, die bezeichnenderweise „Jenseits der Erinnerung" betitelt ist:

> „In Israels Bestimmung scheint die menschliche Universalität durch, in ihr erfüllt sie sich. Abraham, Vater der zahlreichen Nationen (...), wird in dem Leiden gebebt haben, in dem sich die äußersten Hoffnungen in einer Welt der widerlegten Versprechungen abzeichnen. Zweifellos ist dies ihre eigentliche Weise, zu erscheinen und die äußerste Chance des sich verkennenden Verdienstes. Paradox der Heiligen Geschichte, in der die an Abraham ergehende Ankündigung die Gewißheit der Grausamkeiten der Pharaonen einschließt. Eschatologie durch die Passion hindurch, die Israel unter den Nationen erduldet. Passion der Menschheit, die in den Wunden Israels blutet."[71]

Genau an diesem Punkt, an dem sich Judentum und Christentum am schmerzlichsten voneinander unterscheiden, gewissermaßen an der Bruchstelle ihrer Entzweiung, sind sie sich am nächsten. Das Kreuz Christi bildet die Achse, die Juden und Christen miteinander verbindet. „Christus hat für die Menschheit gelitten," heißt es in Kafkas „Betrachtungen über Sünde und Leid", „aber die Menschheit muß für Christus leiden. Wir alle haben nicht einen Leib aber ein Wachstum und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form. So wie das Kind durch alle Lebensstadien bis zum Greis und zum Tod sich entwickelt – und jedes Stadium im Grunde dem vorigen Stadium im Verlangen oder in Furcht unerreichbar scheint – ebenso entwickeln wir uns – nicht weniger tief mit der Menschheit verbunden als mit uns selbst – durch alle Leiden dieser Welt gemeinsam mit allen Mitmenschen. Für Gerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang kein Platz, aber auch nicht vor Furcht vor den Leiden oder für die Auslegung des Leidens als eines Verdienstes." Freilich handelt es sich um „die äußerste Weise des sich verkennenden Verdienstes" (Lévinas), insofern der jüdische Dichter Franz

[70] „Transzendierung und Eschatologie sind also Korrelatbegriffe. Darin unterscheidet sich der christliche von dem griechischen Transzendenzbegriff"; vgl. *Peterson*, Theologische Traktate 173 (Anm. 33).

[71] *Lévinas*, Stunde der Nationen 135.

Kafka nicht die Kirche als corpus Christi mysticum, sondern lediglich das „Wachstum" des Leibes der Menschheit vor Augen hat. „Damit daraus wirklich Gerechtigkeit wird," heißt es in einem neueren Kommentar zu 2 Kor 9,9f., „bedarf es des von Gott gegebenen Wachstums. Ganz ähnlich ist Hebr 11,7 aufzufassen: die Gerechtigkeit ist das Erbe, das Endstadium."[72] Sie bildet die Krönung eines Leidensweges, auf dem nicht Haß mit Haß und Gewalt mit Gewalt beantwortet, kurzum: auf dem für immer mit der Dialektik des Todes gebrochen wird, die die Weltgeschichte bestimmt. Das Recht, das sich in jener Gerechtigkeit durchsetzt, basiert auf einer anderen Logik als das der historischen Entwicklung, in der sich eine Macht gewaltsam von der anderen absetzt. Daher zerfällt die Weltgeschichte in Epochen, während die Heilsgeschichte die Generationen wie in einem Raum – sein urgeschichtliches Sinnbild ist die Arche – über alle Katastrophen der Geschichte hinweg vereint.

X.

Sowenig sich die apokalyptische Perspektive der Moderne auf die Idiosynkrasie einiger feinsinniger Theologen und Poeten zurückführen läßt – immerhin blicken Benjamins „Thesen über den Begriff der Geschichte" auf Auschwitz voraus –, die Deutung der Geschichte als Leidensgeschichte sichert der Theologie noch keinen Platz im Diskurs der Moderne. Selbst wo die Philosophie vom „Gleichmut der Zyniker abrückt, der von Gefühllosigkeit geprägt ist"[73], ist das Vermächtnis des Nihilismus noch nicht überwunden, wie Heidegger zu verstehen gibt:

> „Die Position des Nihilismus ist, so scheint es, in gewisser Weise durch das Überqueren der Linie schon aufgegeben, aber *seine Sprache ist geblieben*. Ich meine hier die Sprache nicht als bloßes Ausdrucksmittel, das sich wie eine Verkleidung ablegen und auswechseln läßt, ohne daß jenes, was zur Sprache gekommen ist, davon berührt wird. In der Sprache erscheint allererst und west jenes, was wir bei der Verwendung maßgebender Worte nur anscheinend nachträglich aussprechen, und zwar in Ausdrücken, von denen wir meinen, sie könnten beliebig wegfallen und durch andere ersetzt werden."[74]

Die Verkennung ihres Logos weist auf eine Mißachtung des göttlichen Logos. So läßt die Polemik gegen den sog. „Logozentrismus" der abendländischen Philosophie im zeitgenössischen Dekonstruktivismus vom Wesen der Sprache kaum mehr als ein Netz von Assoziationen und Metaphern übrig – an „Asche", Aschenresten entzündet sich bezeichnenderweise eine Meditation Derridas: Vom Wahrheitsgehalt der Sprache ist in der Tat nicht mehr verblieben als die Semantik der Druckerschwärze, die Graphologie des Bedeutungslosen[75]. Celan, von dem Derrida meint, gewissermaßen das

---

[72] *Berger*, Theologiegeschichte 535.
[73] Vgl. *Tertullian*, De patientia 2: PL 1, 1251.
[74] *Heidegger*, Zur Seinsfrage 14.
[75] Vgl. etwa *J. Derrida*, Feuer und Asche, Berlin 1987, bes. 19.

Paßwort für seine philosophischen Urnengänge empfangen zu haben[76], erteilt in der Schlußsentenz seines Gedichts „Aschenglorie" die Antwort auf die Annihilationen Derridas: „Niemand /zeugt für den/ Zeugen."[77] Dem Zeitzeugen der Krematorien ergeht es nicht anders als dem „Logos am Kreuz": Er wird mit Wörtern bedacht, die sich selbst genügen; an deren Metaphorik sich all diejenigen ergötzen, die verlernt haben zu schweigen.

Wie abwegig Derridas These von der Allianz von Logozentrismus und Phonozentrismus ist, zeigt das Beispiel des hl. Ignatius von Antiochien, der sich in seinem Brief an die Römer energisch gegen ihre Bemühungen wendet, sein Martyrium zu verhindern: „Denn wenn ihr von mir schweigt, werde ich ein Wort Gottes; wenn ihr aber von mir redet, werde ich wiederum nur ein Laut sein."[78] Anstatt sich dem Schweigen zu nähern, aus dem Martyrium und Mystik ihre Sprache schöpfen, ebnet der grammatische Reduktionismus einer Inflation der Worte und Begriffe den Weg, die auch in der zeitgenössischen Theologie ihre Spuren hinterließ: in der Redundanz der Bestimmungen, im Überflüssigen der Worte und Parolen – von der „Gott-ist-tot-Theologie" der sechziger Jahre bis hin zur Sexualisierung des Gottesbegriffs ist der Theologie kaum eine Metamorphose des Zeitgeistes erspart geblieben. Vor dieser Entwicklung gewinnt Scholems Diktum über den ersten und letzten Philologen, der den Sinn der Schrift freilegt, eine ungeahnte Aktualität. Denn das messianische Endgericht setzt nicht erst mit dem Urteil über die Taten der Menschen ein: „Ich sage euch: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen; denn aufgrund deiner Worte wirst du freigesprochen, und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden." (Mt 12,36–37)

XI.

Es gehört zu den Gemeinplätzen religionssoziologischer Betrachtungen, das allgemeine Desinteresse an der Theologie und das Resserrement der Kirche auf die Säkularisierung der modernen Gesellschaft zurückzuführen. Das Gegenteil trifft eher zu: Die moderne Theologie krankt an ihrer eigenen Harmlosigkeit, um von ihren Zeitgenossen als Herausforderung für eine säkularisierte Gesellschaft erkannt zu werden. Wie können sie etwa der Lehre von der Erlösung der Menschheit durch Christi Tod und Auferstehung sowie seiner Wiederkunft Glauben schenken, wenn sich das Negative menschlicher Geschichte in der Gegenwartstheologie so verfinstert, daß es

[76] Vgl. *J. Derrida*, Schibboleth. Für Paul Celan, Graz/Wien 1986, 41.

[77] *P. Celan*, Gedichte II, Frankfurt am Main 1975, 72.

[78] Vgl. *Ignatius von Antiochien*, Epistola ad Romanos-Inscriptio 1.1–2.2: Opera patrum apostolicorum, Ed. Funk, Bd. 1, Tübingen 1881, 213ff. – Leider bin ich auf die hier zitierte Aussage des Ignatius erst nach Redaktionsschluß meiner Derrida-Kritik gestoßen: Die Erschöpfung der Wörter. Jacques Derridas Abbruch der philosophischen Methodik, in: ThPh 64 (1989) 397–408.

nicht einmal mehr beim Namen genannt werden kann? Es mutet grotesk an, wenn in einem Zeitalter, in dem es nach einem Wort Kafkas mehr Teuflisches, als da ist, nicht gibt[79] – vom Grauen der Schlachtfelder bis zum Grauen der Massenvernichtungslager –, Theologen den Teufel als Kinderschreck oder Fabelwesen aus den Köpfen der Menschen zu vertreiben suchen: Heimischer als incognito hat sich der Satan niemals unter den Menschen gefühlt[80]. Von seinem Exorzismus als Kinderschreck bis zur Entlarvung des Gottesglaubens als Kinderglaube ist es nur ein kleiner Schritt. Bis heute kennt die zeitgenössische Theologie keine Dämonologie, wie sie etwa Walter Benjamin in den Schlußpassagen des Trauerspielbuches entfaltet; seit langem gibt es keine theologische Geschichtsschreibung mehr (was etwas anderes ist als Kirchengeschichte). Anstatt sich in der Selbstnegation ihrer eigenen Begriffe zu üben, wäre die Theologie besser beraten, mit ihrer Hilfe das Unwesen ihrer Zeit zu erkennen.

An entsprechenden Anstrengungen hat es in diesem Jahrhundert nicht gefehlt, obgleich sich an ihnen die Defizite einer theologischen Geschichtsdeutung ablesen lassen: So ist im Jahre 1937 von Kurt Ihlenfeld in einer stattlichen Ausgabe ein ökumenisch ausgerichteter Sammelband namhafter christlicher Intellektueller – wie Ricarda Huch, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Rudolf Alexander Schröder – herausgegeben worden; sein Titel: „Die Stunde des Christentums. Eine deutsche Besinnung“[81]. Noch im Rückblick lesen sich seine Beiträge voller Beklemmung, insofern sie verzweifelt gegen eine der Barbarei verfallende deutsche Gegenwart die „christlich-deutsche Vergangenheit“ beschwören, während die zum Motto des Buches erhobenen Worte Luthers ihre Bestätigung erfahren sollten: „Gottis wort und gnade ist ein farender plaß regen, der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist … Darum greyff zu und halt zu, wer greyffen und hallten kan, faule hende müssen eyn böses iar haben.“ Denn in der Tat: Es war trotz der Courage und des Opfers vieler Christen nicht „die Stunde des Christentums“ – es war „die Stunde des Judentums“, das gegenüber den heidnischen Barbaren Zeugnis von seiner Erwählung als Volk Gottes ablegte. Man wird den Versuch seiner Vernichtung durch die nationalsozialistischen Herrscher nicht hinreichend verstehen, solange man ihn primär historisch oder sozialpsychologisch, moralisch oder ökonomisch zu deuten sucht. Es entgeht die theologische Dimension des Vernichtungswillens: die Auslöschung des ursprünglichen Gottesvolkes durch eine Synthese von ar-

[79] *Kafka*, Tagebücher (1937) 215.

[80] Den Reigen der vermeintlichen theologischen Aufklärungsliteratur eröffnete *E. Haag*, Der Abschied vom Teufel […]. Dabei hätte ein Blick in *Max Jacobs* „Höllenvisionen“ (1924; dt.: Frankfurt am Main 1985) genügt, um eine Vorstellung von der Präsenz des Satanischen aus der Perspektive der Moderne zu gewinnen. Jacob, ein Weggefährte des frühen Picasso – er konvertierte vom Judentum zum katholischen Glauben –, überlebte nicht die Deportation in ein Konzentrationslager.

[81] Berlin-Steglitz 1937.

chaischem Heidentum und modernem Nihilismus, der neben den Ikonen seiner Selbstvergottung nur noch die Macht des Todes anerkennt[82].

Mag die Gegenwartsphilosophie diesseits der Grenze des Todes verharren, um nicht den Schritt in den Bereich metaphysischer Spekulation zu riskieren – die Theologie vermag es nicht, da sie Zeugnis abzulegen hat vom Gott Israels und – als christliche Theologie – von Christus, dem Logos. Anders als der Philosophie geht es ihr nicht allein um die Deutung der Dinge, des Daseins im allgemeinen, sondern um die Offenbarung des göttlichen Namens. Er steht für eine Hoffnung, die nicht nur über jede Form der Idolatrie hinausweist, sondern über die Nichtigkeit des Daseins, um die die Theologie sehr wohl weiß. Aber sie weiß auch: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen." (Apg 4,12) Daher mag sie die Sprache des Nihilismus sprechen, aber sie muß – will sie sich nicht selbst verleugnen – das Schweigen brechen, das eine atheistische Methodik dem Gedanken hinsichtlich der Hoffnung der Menschheit auferlegt.

XII.

Abschließend ein Wort pro domo. Es ist noch nicht lange her, als eine vollmundige christliche Apologetik allen Andersdenkenden die Tür wies, anstatt ihnen auch nur Gehör zu schenken. Heute nimmt die christliche Theologie das Wort „Apologie" entweder gar nicht in den Mund oder allzu wörtlich: als Entschuldigung dafür, Position beziehen zu müssen, für die Wahrheit der eigenen Überlieferung überhaupt einzustehen. Die Selbstherrlichkeit früherer Tage ist einer eigenartigen Kleinmütigkeit gewichen, die nicht frei von Kleingläubigkeit scheint. Nicht allein die Stichworte des Diskurses liefern die Anderen, ebenso die Begründungen werden außerhalb der eigenen Überlieferung gesucht. Deshalb scheint es an der Zeit, ein Wort des Anfangs, des Aufbruchs ins Gedächtnis zu rufen: „Sein Haus aber sind wir, wenn wir an der Zuversicht und an dem stolzen Bewußtsein festhalten, das unsere Hoffnung uns verleiht." (Hebr 3,6)

[82] Vgl. dazu jüngst: *Yvonne Karow*, Deutsches Opfer – Kultische Selbstauflösung auf den Reichsparteitagen der NSDAP, Berlin 1997.

ThPh 73 (1998) 507–523

Amnestie – Wahrheitskommission – Strafrecht

Rechtsethische Überlegungen zum Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen

Von Dieter Witschen

I. Eingrenzung des Themas

Die systematische Auseinandersetzung mit dem komplexen Thema „Menschenrechte" beschränkt sich in jüngster Zeit nicht mehr auf die Behandlung der zahlreichen Einzelaspekte, die im Zusammenhang stehen mit den beiden Grundfragen: 1. Was macht den Inhalt der Menschenrechte aus und wie läßt dieser sich jeweils begründen? 2. Ist bestimmt, welche subjektiven Rechte eines Menschen legitimerweise zur Klasse der Menschenrechte gehören, auf welche Weisen kann diese Art von Rechten durchgesetzt werden? In Anbetracht der bedrückenden Realitäten in zahlreichen Ländern nimmt zunehmend die Diskussion einer dritten Grundfrage größeren Raum ein: Werden die Menschenrechte als Leitkriterien einer politisch-sozialen Humanität gezielt mißachtet, wie ist mit deren Verletzungen umzugehen?[1]

Daß mit ihnen im nachhinein in verschiedener Weise umgegangen werden kann und wird, dies sei zunächst durch die Nennung dreier realer Einzelbeispiele illustriert:

Beispiel 1: Im März 1995, zwölf Jahre nach dem Ende der Militärdiktatur in Argentinien, brach mit dem ehemaligen Marineoffizier Adolfo Scilingo erstmals ein Mitglied der Streitkräfte das Schweigen in der Öffentlichkeit über schwere Menschenrechtsverletzungen während der Zeit der Diktatur. Er berichtete von einer grausamen Art, sog. „Subversive verschwinden zu lassen". Er war nämlich an Flügen beteiligt, bei denen mit einem Schlafmittel betäubte Gegner des Regimes über dem Meer abgeworfen wurden. Wegen seines öffentlichen Bekenntnisses hatte er keine strafrechtlichen Konsequenzen zu befürchten. Denn durch das sog. „Schlußpunktgesetz" sowie das „Befehlsnotstandsgesetz", das die erste Regierung nach der Diktatur bereits Ende der 80er Jahre in die Wege geleitet hatte, war eine Bestrafung derer, die für schwere Menschenrechtsverletzungen verantwortlich gewesen waren, ausgeschlossen worden. Wegen der erlassenen Amnestie blieben diese straflos.

[1] Vgl. z. B. *G. Hankel/G. Stuby* (Hg.), Strafgerichte gegen Menschheitsverbrechen. Zum Völkerstrafrecht 50 Jahre nach den Nürnberger Prozessen, Hamburg 1995; Von Nürnberg nach Den Haag: Menschenrechtsverbrechen vor Gericht. Zur Aktualität des Nürnberger Prozesses, hg. vom *Nürnberger Menschenrechtszentrum*, Hamburg 1996; *G. M. Sierck*, Versöhnung braucht Wahrheit. Zum Problem der Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen, in: HerKorr 49 (1995) 436–440.

Beispiel 2: Im September 1996 sagte Ntobeka Mafa vor der südafrikanischen „Kommission für Wahrheit und Versöhnung" als Zeuge aus. Er berichtete vom „Massaker von Bisho", bei dem vier Jahre zuvor während eines Protestmarsches von ANC-Anhängern in der Hauptstadt des Homeland Ciskei achtundzwanzig Demonstranten von Soldaten und Polizisten erschossen worden waren. Der Zeuge selbst ist seit diesem Tag infolge einer Schußverletzung von der Hüfte abwärts gelähmt und auf den Rollstuhl angewiesen. Im Laufe der dreitägigen Anhörung wurden ebenfalls politisch Verantwortliche und Militärangehörige vernommen; es konnte dabei festgestellt werden, wer den Schießbefehl erteilt hatte. Die „Wahrheitskommission", die Menschenrechtsvergehen, die zwischen dem 01.03.1960 und dem 05.12.1993 in Südafrika vom Staat oder von den Befreiungsbewegungen begangen wurden, zu untersuchen hat, ist in drei Komitees gegliedert: das Komitee für Menschenrechtsverletzungen hat entsprechende Informationen zu sammeln und später in einem Abschlußbericht vorzulegen; das für Wiedergutmachung und Rehabilitation hat Empfehlungen für die Entschädigung der Opfer zu machen; das Komitee für Amnestie gewährt auf einen entsprechenden Antrag hin bei einer politisch motivierten Tat, die gänzlich gestanden wird, Straffreiheit.

Beispiel 3: Im November 1996 hat das Internationale Kriegsverbrecher-Tribunal für das frühere Jugoslawien in Den Haag den bosnischen Kroaten Drazen Erdemovic zu einer Haft von zehn Jahren verurteilt. Dieser hatte gestanden, als Angehöriger der Armee der bosnischen Serben im Juli 1995 mitbeteiligt gewesen zu sein an der Erschießung von etwa 1200 Männern auf einem Feld bei Pilica, wohin Männer aus der muslimischen UN-Schutzzone Srebenica gebracht worden waren. Mit diesem Urteil ist erstmals seit den Kriegsverbrecherprozessen von Nürnberg und Tokio vor einem halben Jahrhundert ein Angeklagter von einem internationalen Gericht wegen eines Verbrechens gegen die Menschlichkeit verurteilt worden.

Die angeführten Beispiele stehen für drei prinzipielle Möglichkeiten, wie auf schwere Menschenrechtsverletzungen reagiert werden kann: 1. für die Möglichkeit einer Amnestie, mit der oftmals ein Vergessen(-Wollen) des Geschehenen einhergeht; 2. für die Möglichkeit eines Aufdeckens der Wahrheit ohne strafrechtliche Konsequenzen; 3. für die Möglichkeit einer Bestrafung der Täter. Für gewöhnlich drängt sich die Notwendigkeit eines Stellungnehmens entweder nach dem Ende einer Diktatur bzw. eines sonstigen Unrechtssystems oder nach Beendigung eines Bürgerkrieges bzw. Krieges auf. Notwendige Voraussetzung für ein Aufarbeiten der Vergangenheit ist allerdings, daß entweder auf nationaler Ebene zwischenzeitlich ein Rechtsstaat sich etabliert hat oder auf überstaatlicher Ebene eine internationale Autorität akzeptiert wird.

Mit der Auswahl der Beispiele, mit denen im Sinne einer ersten Annäherung das hier zu behandelnde Thema skizziert werden sollte, sind bestimmte Eingrenzungen beabsichtigt gewesen hinsichtlich einzelner Ele-

mente der Ausgangsfrage, die sich spezifischer so umschreiben läßt: Bei welchen Menschenrechtsverletzungen soll – mit wem – unter welcher Rücksicht – wie – aus welchen Gründen umgegangen werden?

Eine erste Eingrenzung besteht in der Festlegung auf schwere Menschenrechtsverletzungen. Im Völkerrecht hat die Unterscheidung zwischen einfachen und schweren Menschenrechtsverletzungen sich mehr oder weniger eingebürgert. Bislang besteht ein völkerrechtlicher Konsens darüber, daß bei den Tatbeständen des Völkermords, der Sklaverei und der Apartheid[2] „grave violations" von Menschenrechten vorliegen. Es spricht viel dafür, weitere Tatbestände, wie z. B. die Ausrottung religiöser, ethnischer oder sonstiger Minoritäten, die von staatlichen Organen praktizierte Folter, extralegale Hinrichtungen, Verschleppungen und Verhaftungen sowie Massenvergewaltigungen, dieser Kategorie zuzuordnen. Bei grave violations wird gegen objektives Völkerrecht verstoßen, das als zwingendes Recht (ius cogens) gegenüber allen Geltung hat, unabhängig davon, ob der Staat, in dem es zu diesen Verletzungen kommt, die einschlägigen Menschenrechtskonventionen ratifiziert hat oder nicht. Zweifelsohne ist bei ihnen ein reaktives Handeln am dringlichsten geboten.

Eine zweite Eingrenzung betrifft die Verursacher (die Frage „mit wem?") und wird in Form einer Prämisse vorgenommen. Generell gilt, daß die Adressaten und damit Verpflichteten der Menschenrechte in erster Linie Staaten und deren Organe sind. Bei den hier in Rede stehenden Menschenrechtsverletzungen handelt es sich um schwerwiegende sowie systematisch und in großer Zahl begangene Vergehen, die entweder unter den politischen Rahmenbedingungen eines Unrechtssystems wie des einer Diktatur oder eines rassistischen Regimes – dann werden sie u. a. als staatliche Makrokriminalität, als Staatsverbrechen, als Regierungskriminalität bezeichnet – oder in Ausnahmezuständen wie denen eines Bürgerkrieges oder Krieges vorkommen. Gleichwohl wird – so die Prämisse – vorausgesetzt, daß auch in diesen Fällen, die wie kollektive Ereignisse sich darstellen, individuell Verantwortliche sich ausmachen lassen. Es wird hier nicht danach gefragt, auf welche Weise(n) die Gesellschaft als ganze das Geschehene im nachhinein verarbeiten kann.

Mit einer dritten Eingrenzung wird die Rücksicht bestimmt, unter der die Frage, wie mit den für das Begehen von schweren Menschenrechtsverletzungen Verantwortlichen umzugehen ist, behandelt werden soll. Menschenrechte sind nicht nur moralisch begründete, sondern auch rechtlich garantierte und damit einklagbare Ansprüche. Sind diese fundamentalen Rechtsansprüche von denen, die in einem politischen Gemeinwesen, in den

[2] Im Art. I des Internationalen Übereinkommens über die Bekämpfung und Ahndung des Verbrechens der Apartheid vom 30.11.1973 erklären die Vertragsstaaten, „daß die Apartheid ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist". (Zit. nach: Menschenrechte – Ihr internationaler Schutz, hg. von *B. Simma* u. *U. Fastenrath*, München, 3. Aufl. 1992, 99).

staatlichen Organen die Entscheidungsbefugnis gehabt haben, auf das gröbste mißachtet worden, dann werfen diese Vergehen u. a. das Problem auf, wie mit rechtlichen Mitteln darauf zu reagieren ist. Näherhin geht es hier jedoch nicht um die Frage, was positiv-rechtliche Regelungen, sofern sie überhaupt vorhanden sind, für derartige Situationen vorsehen, sondern um die, welcher der möglichen Vorgehensweisen begründeterweise der Vorzug zu geben ist. Die jeweiligen Begründungen kann das Recht nicht allein aus sich geben; diese sind wesentlich von ethischen Überlegungen (mit-)bestimmt. Die Perspektive unserer Erörterungen ist mithin eine rechtsethische.

Drei grundsätzliche Möglichkeiten einer Vergangenheitsbewältigung in dem umrißhaft skizzierten Problemfeld sind mit den Stichwörtern: Amnestie – Wahrheitskommission – Strafverfolgung bereits genannt worden. Zu erörtern ist nunmehr, welche Gründe für und/oder gegen ein Beschreiten des jeweiligen Weges sprechen.

II. Weg einer Amnestie

Könnte man historische Erfahrungswerte als Maßstab nehmen, dann könnte man zu der Überzeugung gelangen, daß der Weg einer Amnestie sich als der geeignetste erwiesen habe. Denn in den allermeisten Ländern, in denen es in einem bestimmten Zeitraum zu schweren Menschenrechtsverletzungen gekommen ist, sind die geistigen Urheber sowie die direkten Täter und Mittäter straflos geblieben, und zwar nicht deshalb, weil die Aufmerksamkeit ganz auf die Bewältigung der Gegenwartsaufgaben gerichtet gewesen wäre und sich daher niemand um die Vergehen in der Vergangenheit gekümmert hätte, sondern deshalb, weil die Untaten eigens per Gesetz amnestiert worden sind. Nun gilt ethisch nicht die normative Kraft des Faktischen. Und führt man sich real vor Augen, was bei schweren Menschenrechtsverletzungen an furchtbaren Greueln und Grausamkeiten geschehen ist -erinnert sei nur an die in unseren Ausgangsbeispielen erwähnten Untaten –, drängt sich dann nicht jedem Menschen, dem ein Unrechtsempfinden nicht ganz abhanden gekommen ist, unvermeidlich der Gedanke auf, daß das Begehen solcher Verbrechen doch nicht ohne jede Konsequenz bleiben, dem puren Vergessen anheimgegeben werden kann? Will man wiederum andererseits nicht bloß unterstellen, daß rein egoistische bzw. pragmatische Überlegungen oder solche eines reinen Machtkalküls, insofern die bisherige Führungsschicht immer noch Einfluß hat, zu einem Amnestiebeschluß führen, dann kommt man nicht umhin, sich damit auseinanderzusetzen, ob (rechts-)ethische Gründe für eine Amnestie sprechen, was ggf. gegen diese vorzubringen ist.

Zunächst sei jedoch eine Verständigung darüber herbeigeführt, was hier mit dem Wort ‚Amnestie' gemeint sein soll. Unter einer ‚Amnestie' sei der Verzicht einer Rechtsgemeinschaft verstanden, bei strafwürdigen Taten den Strafanspruch, sei es durch eine Anklage, ein Urteil oder eine Vollstreckung,

durchzusetzen. Eine Ahndung kann völlig unterbleiben, wenn mit einer Amnestie ganz auf eine Strafverfolgung verzichtet wird, da ein Strafverfahren erst gar nicht eingeleitet bzw. nicht weitergeführt wird; sie kann insofern unterbleiben, als eine verhängte Strafe ganz oder auch teilweise erlassen wird. Mit einer Amnestie wird nicht etwas, was vorher als Unrecht betrachtet wurde, nunmehr zu Recht erklärt; durch sie wird nicht die Strafbarkeit einer Handlungsweise aufgehoben, wird der Täter nicht von Schuld freigesprochen. Nicht auf den Tatbestand bezieht sie sich, sondern allein auf die Rechtsfolgen, insofern entweder auf eine Strafverfolgung verzichtet oder eine Strafe erlassen wird. Im Unterschied zur Einzelbegnadigung eines Individuums betrifft sie eine Mehrzahl von Personen, eine Vielzahl von Fällen, die durch die Art der Straftat oder den Täterkreis oder die Strafhöhe bestimmt sein kann. Im Falle einer Generalamnestie wird auf eine Strafverfolgung aller Vergehen zu einem bestimmten Zeitraum verzichtet, im Falle einer Teilamnestie auf die ganz bestimmter Vergehen. Bei einer Amnestie sind die Täter des Unrechts – diese können die Hauptverantwortlichen und/oder die Mitwirkenden sein –, nicht die Opfer im Blick. Sie zu erlassen, ist Sache der Legislative, nicht der Exekutive; sie bedarf mithin eines Gesetzes. Mit der Orientierung an der Maxime „Gnade vor Recht" ist im Grunde eine rechtliche Paradoxie gegeben, insofern das Recht mit Mitteln des Rechts auf seinen Sanktionsanspruch verzichtet.

Amnestie ist nun nicht gleich Amnestie, da deren Anlässe oder Zwecke sehr verschiedener Art sein können. Unter rechtsethischer Hinsicht macht es selbstverständlich einen Unterschied, ob etwa „gewöhnliche" Kriminelle aus Anlaß eines besonderen Gedenktages im Sinne einer Ausdruckshandlung amnestiert werden (sog. „Jubelamnestie"), oder ob Menschen, die aus Gewissensgründen in zivilem Ungehorsam gegen ein positives Gesetz oder einen militärischen Befehl verstoßen haben, wie z. B. Deserteure während des Vietnamkrieges, später Straffreiheit gewährt wird, oder ob – was uns hier ausschließlich beschäftigt – schwere Menschenrechtsverletzungen begangen worden sind und für die dafür Verantwortlichen die Möglichkeit einer Amnestie erwogen wird.

Ein Erwägen dieses Weges scheidet von vornherein für diejenigen aus, die generell die normativ-ethische Position einer strengen Deontologie und damit bezogen auf die spezielle Frage einer Begründung staatlichen bzw. internationalen Strafens eine absolute Straftheorie vertreten. Letzterer zufolge muß ein Verbrechen notwendigerweise als solches die negative Sanktion einer Strafe nach sich ziehen ganz unabhängig von irgendwelchen Erörterungen der Folgen. Nach derartigen Taten ist eine „Vergeltung" oder eine Sühne strikt erforderlich. Eine Amnestie ist somit a priori ausgeschlossen. In Betracht gezogen werden kann diese allenfalls vom Standpunkt einer teleologisch oder mild deontologisch argumentierenden relativen Straftheorie aus, für die die Berücksichtigung der jeweiligen Folgen, im Konkurrenzfall deren Abwägen ausschließlich (teleologische Position) oder zumindest auch

(mild deontologische Position) ausschlaggebend sind. Insofern eine relative Straftheorie eine ethische Begründung geben will, steht auch für deren Vertreter selbstverständlich fest, daß eine Amnestie nicht dem bloßen Verschaffen eigener Vorteile – etwa für frühere Machthaber, deren Einfluß noch immer stark ist – dienen darf, daß gleichgeartete Fälle gleich zu behandeln sind. Jede in Erwägung gezogene Begründung muß m. a. W. universalisierbar sein.

Schon gegen eine Amnestie als solche, allemal aber bei den hier in Rede stehenden Tatbeständen drängen sich vom Standpunkt der Moral intuitiv sogleich so massive Bedenken auf, daß es nicht wunder nimmt, daß für sie keine für sich sprechenden Argumente zwingender Art sich anführen zu lassen scheinen. Vielmehr scheinen sich nur die beiden folgenden Arten von Gründen „Pro Amnestie" ausmachen zu lassen: zum einen bestimmte Präferierungen, wonach bei einer Abwägung miteinander konkurrierender Gesichtspunkte dem Weg einer Amnestie der Vorzug zu geben ist; zum anderen eine Argumentation ex negativo, der zufolge die Alternative zur Amnestie, nämlich eine Strafverfolgung, unter verschiedenen Hinsichten kein gangbarer Weg ist und daher nur, soll überhaupt irgendeine Klärung herbeigeführt werden, die Möglichkeit der erklärten Straflosigkeit bleibt.

Eines der maßgeblichen Präferenzurteile zugunsten einer Amnestie lautet: Nach dem Ende eines Ausnahmezustandes, in dem es zu schweren systematischen Menschenrechtsverletzungen gekommen ist, weil infolge der politischen Rahmenbedingungen selbst das elementare Rechtsbewußtsein erheblich gestört gewesen ist, ist das Setzen eines Neuanfangs wichtiger als die Bewältigung der Vergangenheit. Das Ziehen eines Schlußstriches ist notwendig, um die Kräfte auf die Lösung der Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben konzentrieren zu können, um den Neubeginn nicht durch ein intensives Aufarbeiten der Vergangenheit zu blockieren. In den Übergangsphasen, in denen sich rechtsstaatliche bzw. demokratische Verhältnisse noch nicht stabilisiert haben, kann zudem eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem unmittelbar vorher Geschehenen (noch) nicht verkraftet werden. Dessen umfassende strafrechtliche Aufarbeitung kann den Keim zu erneuten Auseinandersetzungen destruktiver Art in sich bergen. Was not tut, ist jedoch eine Befriedung, ein Abschließen der Kämpfe. In der Konsequenz dieser Orientierungsmaxime liegt es, dem Vergessen die Priorität zu geben vor dem Erinnern. Spezifisch ethisch lautet die entsprechende Präferenzregel: Versöhnung ist wichtiger als Gerechtigkeit. Soll nunmehr eine Koexistenz in Frieden ermöglicht werden, dann bedarf es einer Aussöhnung von Opfern und Tätern. Ein detailliertes Aufarbeiten des vielfältigen Unrechts stünde dieser entgegen.

Man kann sich nun nicht des Eindruckes erwehren, daß die vorgebrachten Argumente „Pro Amnestie" in Form der genannten Präferierungen eher nachgeordnete als originäre sind, daß das Faktum, daß makrokriminelles Unrecht bisher fast immer mittels erlassener oder stillschweigender Amnestien entpönalisiert bzw. entkriminalisiert worden ist, in seinem Kern anders

zu erklären ist. Der maßgebliche Grund ist offenbar darin zu sehen, daß eine Strafverfolgung, so dringend sie rechtsethisch geboten sein mag, unter verschiedenen Hinsichten als in concreto nicht oder kaum durchführbar angesehen wird, daß auch hier die wenigen Ausnahmen die Regel zu bestätigen scheinen. Aus welchen Gründen soll eine Bestrafung nun nicht möglich sein?

Einmal deshalb nicht, weil es sich um „massenhaft" verübte Verbrechen handelt. Die kollektiv begangenen Greuel sind Teil eines Unrechtssystems. Nur unter bestimmten politischen Rahmenbedingungen sind derartige Untaten in so großer Zahl möglich. Einzelne oder Gruppen für sich allein könnten solche systematisch durchgeführten Verbrechen gar nicht begehen. Ist deren umfassende Aufarbeitung, wie sie aus Gleichheitsgründen gefordert ist, intendiert, dann muß diese, die im übrigen einen erheblichen personellen und finanziellen Aufwand mit sich bringt, schlichtweg an der nicht zu bewältigenden Masse der dann notwendigen Verfahren scheitern. Das Recht, in Sonderheit das Strafrecht setzt so etwas wie einen Normalzustand voraus, in dem Verbrechen die Ausnahme bilden und daher verfolgbar sind. Soll nach ungewöhnlichen Zeiten, in denen fundamentale Rechte der Menschen rundum mit Füßen getreten worden sind, das zahlreiche Unrecht geahndet werden, dann ist eine enorme Diskrepanz zwischen den Untaten und den eingeleiteten Verfahren einerseits sowie – wegen der erfahrungsgemäß gewaltigen Schwierigkeiten in der Durchführung – zwischen diesen und den Verurteilungen andererseits unvermeidlich.

Aber nicht nur die pure Zahl der begangenen Verbrechen scheint nach rechtsstaatlichen Grundsätzen durchgeführte Strafverfolgungen unmöglich zu machen. Sondern ein solches Vorhaben muß nach Ansicht derer, die unter den obwaltenden Umständen in einer generellen Amnestie die bessere Lösung sehen, insbesondere auch an der Schwierigkeit scheitern, bei kollektiven Taten die individuelle Schuld festzustellen, wie dies für Strafverfahren unerläßlich ist. Nicht nur daß derartige Untaten so geplant und ausgeführt werden können, daß jeweilige Verantwortlichkeiten leicht verschleiert werden können. Bei systembedingten Verbrechen bereitet es vielmehr enorme Probleme, die verschiedenen Verantwortungsebenen zu unterscheiden, ob nun jemand Anstifter, Täter, Mitwirkender, reiner Befehlsempfänger, Opfer, Zuschauer oder mehreres zugleich gewesen ist, oder ob jemand sich direkt schuldig gemacht hat oder mitschuldig, weil er dem gravierenden Unrecht gleichgültig gegenübergestanden oder er den ihm möglichen Widerstand nicht geleistet oder er ihm sogar stillschweigend zugestimmt hat[3]. Ja, es ist

[3] An dieser Stelle darf allerdings der Hinweis auf den Erfahrungssatz nicht unterbleiben, daß es in einem nach rechtsstaatlichen Prinzipien geordneten Staat wesentlich geringerer (quasi „durchschnittlicher") moralischer Anstrengungen bedarf, um größere Schuld bzw. Mitschuld zu vermeiden, als in einem totalitären Staat, dessen Kennzeichen unter anderem es ist, daß er Menschen zur alternativen Wahl zwingt, entweder unter Verletzung ihrer moralischen Integrität sich mitschuldig zu machen oder diese nur unter „heroischem" Einsatz wahren zu können.

überhaupt fraglich, ob komplexe Zusammenhänge personalisiert bzw. individualisiert werden können, ob auf durch politisch-gesellschaftliche Strukturen bedingtes Unrecht die personale Kategorie der Schuld angewandt werden kann. Strukturen und Systeme können zweifelsohne nicht auf individuelle Biographien und Handungsmuster reduziert werden.

III. Weg eines Aufdeckens der Wahrheit

Gegen die Argumente, die in Form der genannten Präferenzurteile für das Erlassen einer Amnestie angeführt werden, ist meiner Ansicht nach einzuwenden, daß dabei jeweils relevante Gesichtspunkte als notwendigerweise in einem sich gegenseitig ausschließenden Konfliktverhältnis stehend begriffen werden, die richtigerweise als in einem Bedingungs- bzw. einem Komplementärverhältnis stehend zu begreifen sind. So kann ein Neuanfang nur dann gelingen, wenn zuvor versucht wird, die schreckliche Vergangenheit im Maße des Möglichen aufzuarbeiten.

Den geschundenen und erniedrigten Opfern wird als solchen ein Gedenken geschuldet. Sie haben einen Anspruch darauf, daß die Wahrheit, die die Verursacher schwerer Menschenrechtsverletzungen regelmäßig zu vertuschen trachten, coram forum publicum aufgedeckt wird, daß festgestellt und namhaft gemacht wird, wer wem welches schlimme Unrecht angetan hat. Der Respekt vor ihren Leiden wie auch ein Aufbäumen gegen die Resignation vor der Unmenschlichkeit verbieten kategorisch ein „Zur-Tagesordnung-Übergehen". Ein Verwehren der Erinnerung durch ein Vergessen- oder Verdrängen-Wollen ließe die Täter ein zweites Mal über die Opfer „triumphieren", entwürdigte und demütigte die Opfer erneut, ließe sie ihre Qualen weiter erleiden. Eine Heilung ihrer Wunden, die für ihr Weiterleben, im Einzelfall für ihr Überleben unerläßlich ist, ist nur möglich, wenn ihnen Gelegenheit gegeben wird, auszusprechen, was ihnen an Unrecht zugefügt worden ist – dies kann für sie eine therapeutische Wirkung haben –, und wenn ihre Leiden anerkannt werden, wenn näherhin anerkannt, nicht bloß zur Kenntnis genommen wird, daß diese durch von Menschen verübte Verbrechen verursacht worden sind und nicht durch irgendein tragisches Unglück, ein schicksalhaftes Verhängnis, wenn sie, die sie von den vorherigen Potentaten für gewöhnlich moralisch diskreditiert, wenn nicht „dehumanisiert" und nicht selten gleichzeitig auch von der Mehrheit der Bevölkerung stark diskriminiert worden sind, rehabilitiert werden.

Nur wenn aufgedeckt und festgehalten wird, welches unsägliche Unrecht den Opfern zugefügt worden ist, ist es möglich, wenigstens ansatzweise zu versuchen, deren Anspruch auf Wiedergutmachung einzulösen. Eine Wiedergutmachung im strikten Sinne des Wortes kann es allerdings bei derartigen Untaten, zumal sie den gewaltsamen Tod der Opfer zur Folge haben können, sowie in Anbetracht der Unwiderruflichkeit des Widerfahrenen nicht geben. Allenfalls kann versucht werden, für die Überlebenden die –

psychologisch gesprochen – traumatischen Auswirkungen zu lindern. Vor allem mit Hilfe von symbolischen Handlungen, von Gesten kann möglicherweise die Ehre der Geschändeten wiederhergestellt, kann den Verachteten Respekt entgegengebracht, können die Erniedrigten wiederaufgerichtet werden. In jedem Fall haben die Opfer einen Anspruch auf unmittelbare humanitäre Hilfe, sei es in Form von medizinischer bzw. psychologischer Hilfe oder von Rechtshilfe oder von finanziellen Entschädigungen.

Plakativ formuliert gilt mithin für den Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen der Grundsatz: „Zuerst Wahrheit und Gerechtigkeit, dann Versöhnung"; die Alternative „Gerechtigkeit oder Versöhnung" ist falsch gestellt. Ohne daß die Wahrheit ans Tageslicht kommt und den Opfern im Maße des Möglichen Gerechtigkeit, insbesondere die iustitia restitutiva zuteil wird, und daß wenigstens die schlimmsten Täter zur Rechenschaft gezogen werden und sie ihre Schuld eingestehen, wird die Spirale des gegenseitigen Hasses und der Feindschaft, von Gewalt und Gegengewalt nicht gestoppt werden können, wird das Gefangensein im Destruktiven nicht überwunden werden können, wird eine Aussöhnung und damit ein dauerhafter Frieden nicht möglich sein. Es bedarf eines Sich-der-Vergangenheit-Stellens; ein Unverarbeitet-Lassen birgt den Keim zu neuem Unrecht und zu weiteren Konflikten in sich. Ein Erinnern ist insofern nicht allein vergangenheits-, sondern auch zukunftsorientiert, nicht nur weil es in einem quasi pädagogischen Sinne die negativen Kontrasterfahrungen im Bewußtsein lebendig hält und ihm somit eine präventive Funktion hinsichtlich der Verhinderung weiterer schwerer Menschenrechtsverletzungen zukommt, sondern weil auch nur auf diese Weise in Anbetracht der Erblasten, der historischen Bürden, die bis in die jeweilige Gegenwart nachwirken und diese quälend belasten, neue Lebens- und Beziehungsmöglichkeiten geschaffen werden können. Das Erinnern, so sehr es verständlicherweise zu verdrängen versucht wird – von den Opfern, um nicht die furchtbaren Schmerzen wieder aufkommen zu lassen, von den Tätern, um vom Bewußtsein tiefer Schuld und Scham sich zu befreien –, ermöglicht eine Katharsis, mit der die Voraussetzung für einen Neubeginn geschaffen wird. Ein reines Auf-Sich-Beruhen-Lassen belastender Vergangenheit ist hingegen gar nicht möglich, da diese über kurz oder lang auf der Agenda noch unerledigter Aufgaben sich zurückmeldet. Wenngleich wegen der enormen Belastungen und Traumatisierungen ein Erinnert-Werden kurze Zeit nach den schrecklichen Ereignissen einfachhin psychisch überfordern kann – in einer solchen Phase gilt es die Reaktion eines Schweigens oder Gefühle wie Empörung, Wut, Haß einerseits sowie Ohnmacht, Verzweiflung, Trauer, Angst andererseits zuzulassen –, kann ein reines Verdrängen das Geschehene nicht auslöschen. Versöhnung, die, wenn überhaupt, dann allein als letzter Schritt nach einem schmerzlichen und langwierigen Prozeß möglich ist, und die die Ermöglichung einer Koexistenz zum Ziel hat, kann nicht, um eine Terminologie Dietrich Bonhoeffers aufzugreifen, im Sinne einer „billigen Gnade"

verstanden werden, womit über die Untaten hinweggegangen wird. Versöhnung kann nicht in einem reinen Vergessen fundiert sein; sie setzt vielmehr Gerechtigkeit voraus und transzendiert sie. Transzendiert insofern, als ein mit einer Versöhnung einhergehendes Vergeben als etwas Ungeschuldetes, das daher auch nicht moralisch strikt eingefordert werden darf und kann, nicht ein Akt der Gerechtigkeit, sondern der Barmherzigkeit ist. Vergeben werden kann allerdings nur denjenigen, die ihre Schuld einsehen.

In neuerer Zeit ist ein Prozeß des Aufdeckens der Wahrheit in einigen Ländern (wie z. B. in El Salvador, Chile, Guatemala, gegenwärtig in Südafrika) institutionalisiert worden, indem nach dem Zusammenbruch eines Unrechtssystems bzw. nach dem Ende eines Bürgerkrieges sog. „Wahrheitskommissionen" eingerichtet worden sind. Damit wird die Aufgabe, schwere Menschenrechtsverletzungen zu untersuchen, zu einer politischen bzw. gesamtgesellschaftlichen gemacht. Mit der Arbeit solcher Kommissionen kann ein öffentlicher Diskurs über das Geschehene einhergehen bzw. im Anschluß daran auf der Basis gesicherter Tatsachen ermöglicht werden. Sie können eine exemplarische historische Aufklärung leisten; als autorisierte moralische Instanzen können sie eine große öffentliche Wirkung haben. Sie können zur Klärung konkreter Verantwortlichkeiten beitragen und somit ungerechtfertigte Zurechnungen z. B. in Form von Verschwörungs- oder Kollektivschuldtheorien verhindern. Durch ein Ermitteln der Wahrheit können für schwere Menschenrechtsverletzungen Verantwortliche derart diskreditiert sein, daß ihr weiteres Verbleiben in einem staatlichen Dienst, z. B. beim Militär oder bei der Polizei, unmöglich ist.

Wahrheitskommissionen haben mit ihrer Arbeit zum Ziel, eine Amnesie zu verhindern; schwere Menschenrechtsverletzungen sollen weder im Verborgenen bleiben noch vergessen werden. Jede Gesellschaft, die bei der Transformation eines Unrechts- in einen Rechtsstaat eine derartige Kommission einrichtet, hat weiter zu überlegen, ob die aufgedeckten Untaten zudem strafrechtlich verfolgt werden sollen oder nicht. In Südafrika beispielsweise werden Täter amnestiert, wenn sie vor der Wahrheitskommission ein Geständnis ablegen („Amnestie ohne Amnesie"). Generell ist die Aufgabenverteilung zwischen Wahrheitskommission und Justiz zu klären. Es besteht aber auch die Alternative, daß das Aufdecken der Verbrechen sowie der Umgang mit ihnen von vornherein der Strafjustiz obliegt.

IV. Weg einer Bestrafung

Vorab ist festzuhalten, daß eine Strafverfolgung schwerer Menschenrechtsverletzungen nicht, wie von deren Gegnern nicht selten hartnäckig unterstellt wird, zwangsläufig ein Akt der Rache sein muß. Ganz abgesehen davon, daß erfahrungsgemäß bei Opfern Rachehandlungen ein seltenes Phänomen sind, diese vielmehr zu Autoaggressionen neigen, zielen nach rechtsstaatlichen Grundsätzen durchgeführte Gerichtsverfahren gerade auf

eine Verarbeitung der aus den gravierenden Menschenrechtsverletzungen resultierenden Konflikte in geregelten und gewaltlosen Bahnen ab, um damit eine Selbstjustiz zu vermeiden. Deren Leitkriterien sind das Ermitteln der Wahrheit sowie ein Widerfahrenlassen von Gerechtigkeit, und zwar gleichermaßen gegenüber den Opfern wie den Tätern.

Können aber die traditionellen Zweckbestimmungen einer Strafe überhaupt auf Makroverbrechen angewandt werden? Wenngleich bei diesen die einzelne Person offenbar in einem wesentlich stärkeren Ausmaß als bei individueller Delinquenz eigene Schuld nicht anerkennen will oder auch nicht kann bzw. diese auf verschiedene Weise zu verdrängen sucht[4], sei für die weiteren Überlegungen vorausgesetzt, daß auch bei Verbrechen, die innerhalb eines Unrechtssystems „massenhaft" verübt worden sind, individuelle Schuld sich feststellen läßt. Es läßt sich doch nicht leugnen, daß die Untaten von benennbaren einzelnen Menschen geplant und ausgeführt worden sind. Der absoluten Straftheorie zufolge gilt der Grundsatz „punitur, quia peccatum est". Eine Strafe ist demnach eine zwingend geforderte Antwort auf ein Verbrechen, auf ein rechtliches Schuldiggewordensein. Die Gerechtigkeit fordert als notwendige Reaktion eine Vergeltung, unabhängig davon, welche Folgen damit verbunden sein mögen; Untaten sind als solche zu sühnen. Es ist nachvollziehbar, daß diese Strafzwecke – denen in neuerer Zeit an sich wenig Überzeugungskraft zugebilligt wird – wenn überhaupt, dann bei den hier in Rede stehenden schweren Menschenrechtsverletzungen zur Anwendung gebracht werden. Welche andere, den Menschen mögliche Reaktion als Strafe sollten nämlich Potentaten verdienen, die für grausamste Verbrechen wie Genozide, extralegale Hinrichtungen, Folterungen, Massenvergewaltigungen verantwortlich sind? Entsprechend der Maxime des Chefanklägers im Nürnberger Prozess R. Jackson: „Wir akzeptieren nicht das Paradox, daß dort, wo die Macht am größten, die rechtliche Verantwortlichkeit am geringsten ist"[5] dürfen im Namen des Staates begangene Verbrechen nicht entpönalisiert bzw. entkriminalisiert werden; Staatsverbrecher dürfen gegenüber „gewöhnlichen" Kriminellen nicht privilegiert werden. Es bedarf der Ächtung der Haupttäter, der eindeutigen Distanzierung von ihren Untaten seitens des neu errichteten Staates. Um Menschenrechtsverbrechen, die ja Staatsverbrechen sind, auch nur irgendeinen Anschein einer mit staatlicher Autorität verbundenen Legitimität zu nehmen, ist es dringend notwendig, dies wiederum von einer staatlichen Instanz feststellen zu lassen, was in Anbetracht des zu Beurteilenden nur Aufgabe der Strafjustiz sein kann. Eine Strafverfolgung wirkt der Vorstellung entgegen, daß im Namen des Staates begangene Untaten in einem Freiraum geschehen, in dem keine rechtlichen

[4] Zu den Varianten einer Neutralisierung von Schuld in diesem Problemfeld vgl. *H. Jäger*, Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt, Frankfurt 1989, 187–213.

[5] Zit. nach: *R. Merkel*, „Lauter leidige Tröster"? – Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden" und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs, in: ARSP 82 (1996) 176.

und moralischen Normen zur Anwendung zu bringen sind, in dem vielmehr ausschließlich kollektive Interessen und Machtkalküle eine Rolle spielen.

Der relativen Straftheorie zufolge gilt der Grundsatz „punitur, ne peccetur". Diese rechtfertigt im Unterschied zur vergangenheitsorientierten absoluten Straftheorie das Rechtsinstitut der Strafe von den zukünftigen Folgen, näherhin von seinen präventiven Funktionen her. Werden die Folgen einer Bestrafung schwerer Menschenrechtsverletzungen thematisiert, dann sind in erster Linie die Auswirkungen auf die Gesellschaft, nicht auf die einzelnen Täter[6], mithin die general-, nicht die spezialpräventiven Wirkungen im Blick. Allgemeine Aufgabe der Strafe ist es, fundamentale Rechtsgüter einer Gemeinschaft gegen schwerwiegende Verletzungen zu schützen. Deren effektiver Schutz kann durch eine Strafandrohung, der eine abschreckende Wirkung zugedacht ist, verstärkt werden. Elementare Werte, auf die die Menschenrechte sich beziehen, können auf Dauer nicht allein durch moralische Sanktionen im Raum politischer Öffentlichkeit geschützt werden, sondern bedürfen zu ihrer Sicherung auch des stärkeren Mittels rechtlicher Sanktionen. Eine Androhung einer Bestrafung ist eines der Mittel, um das erneute Begehen schwerer Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, von dem allerdings in allen einschlägigen Situationen durchgängig Gebrauch zu machen ist, soll es nicht seine normierende und präventive Funktion verlieren. Sie dient der Wahrung menschenrechtlicher Normen, indem mit ihr zur Geltung gebracht wird, daß auch überlegene staatliche Macht fundamentale Rechte von Individuen nicht ungeahndet aufs schlimmste verletzen kann, sowie deren Stabilisierung, indem in der Strafprozessen eigenen Öffentlichkeit mit dem Gewißheitsgrad historischer Wahrheit, wie er durch objektive gerichtliche Ermittlungen gegeben ist, das Verwerfliche der Menschenrechtsverbrechen festgestellt wird, was – da ein weiteres Vergessen und Verdrängen zumindest erschwert wird – zur öffentlichen Bewußtseinsbildung in dem Sinne beitragen wird, daß dergleichen sich nicht wiederholen darf.

Der affirmativen Argumentation korrespondiert die negative für die rechtsethische Notwendigkeit der Bestrafung schwerer Menschenrechtsverletzungen. Bei dieser werden die negativen Auswirkungen einer Straflosigkeit deutlich gemacht. Straffreiheit leistet nämlich einer Wiederholung derartiger Vergehen Vorschub; sie verhindert mit ihrer Ignorierung des Geschehenen, daß zum einen die daraus resultierenden Spannungen nach rechtsstaatlichen Grundsätzen verarbeitet werden können, die Kreisläufe von Gewalt und Verbrechen unterbrochen werden, daß zum anderen weder der Ausbreitung eines Klimas allgemeiner Unschuld noch der Fortschreibung von Exkulpierungsstrategien Einhalt geboten wird. Werden Strafan-

[6] Hinsichtlich einzelner Täter wäre u. a. zu fragen, ob diese nach dem Zusammenbruch eines Unrechtssystems, womit sie ihre früheren Machtpositionen verloren haben, noch einer Resozialisierung bedürftig sind oder auch fähig, wird berücksichtigt, daß sie etwa infolge ideologischer Verblendung das Verwerfliche ihrer Taten oft gar nicht einsehen.

drohungen nicht umgesetzt, wenn es erforderlich und möglich ist, dann läßt dies eine Abschreckung völlig ins Leere laufen. Wo fundamentale Rechts- und Moralnormen in aller Öffentlichkeit ohne jede Konsequenz für die Täter verletzt werden können, dort erodieren sie. Das Syndrom der Straflosigkeit ist einer der Hinderungsgründe, warum beim Menschenrechtsschutz nicht bessere Standards durchgesetzt werden können.

Allerdings hat man sich darüber im klaren zu sein, daß Strafandrohungen nur als ultima ratio zu verstehen sind, also als dann einzusetzendes Mittel, wenn andere rechtliche Möglichkeiten keinen wirksamen Schutz von elementaren Menschenrechten mehr gewährleisten können. Das Strafrecht, dessen Einsatz nach sehr gravierenden Menschenrechtsverletzungen, über deren Verwerflichkeit über alle kulturellen Differenzen hinweg ein globaler Konsens bestehen dürfte, unverzichtbar ist, soll und kann andere Reaktionsmöglichkeiten keineswegs ersetzen. Ihm eignet insgesamt ein subsidiärer Charakter. Realistischerweise kann in Anbetracht von Faktoren wie denen, daß es sich um in enorm großer Zahl begangene Verbrechen handelt, die oftmals nur äußerst schwer aufklärbar sind, nicht eine umfassende Strafverfolgung erwartet werden. Es wird in der Regel nicht mehr als eine exemplarische Strafverfolgung von Haupttätern, die für besonders schwerwiegende Untaten verantwortlich sind, leistbar sein. Diese hat, wenn möglich, in einem überschaubaren Zeitraum zu geschehen, sollen konterkarierende Effekte wie Abstumpfung oder Überdruß in einer Bevölkerung vermieden werden, soll das Bemühen, einen neuen Staat, eine neue integrierende Gesellschaft zu errichten, nicht durch ein ständiges „Aufrechnen" gegenseitiger Schuld oder durch das Aufkommen immer neuer Schuldvorwürfe unterminiert werden; sie hat, soweit möglich, in einer zeitlichen Nähe zum Geschehenen zu erfolgen, soll das Problem der Ungleichzeitigkeit vermieden werden, das dann auftreten kann, wenn die Beurteilung der Taten unter inzwischen völlig andersartigen geschichtlichen Bedingungen vorgenommen wird. Der Gefahr, daß durch eine exemplarische Verurteilung einzelner Täter ein „Sündenbockeffekt" eintritt, da nunmehr ja festgestellt worden sei, wer verantwortlich gewesen sei, während alle anderen – so der Fehlschluß – mithin als schuldlos anzusehen seien, kann nur dadurch entgangen werden, daß durch öffentliche Aufklärung die Mitschuld bzw. Schuldverflochtenheit breiter Teile der Gesellschaft ins Bewußtsein gehoben wird. Derartigen Strafverfahren kommt im übrigen eine wichtige Funktion bei der exemplarischen historischen Aufklärung über ein Unrechtssystem zu, da u. a. in ihnen Mittel der Beweiserhebung eingesetzt werden können, die späterer historischer Forschung nicht mehr zur Verfügung stehen. So verdanken wir gesicherte Kenntnisse über nationalsozialistische Verbrechen zu einem bedeutsamen Teil der systematischen Arbeit der Justiz.

Eine Strafverfolgung kann auf nationaler oder internationaler Ebene erfolgen. An sich ist jeder Staat für die Gewährleistung von Menschenrechten sowie die Ahndung ihrer Verletzungen auf seinem eigenen Hoheitsgebiet

zuständig. Da schwere Menschenrechtsverletzungen aber per definitionem von Regierungen bzw. anderen staatlichen Organen begangen werden, da sie nicht nur von staatlicher Seite gebilligt, sondern im Einzelfall geradezu per Gesetz angeordnet werden, da in diesen Fällen der Garant der Menschenrechte völlig versagt, ist die Ineffektivität dieses Zuständigkeitsprinzips von vornherein gegeben, solange das Unrechtssystem Bestand hat. Kann dieses überwunden werden, dann kann die Stabilisierung rechtsstaatlicher Organe nicht weit genug vorangeschritten, die Justiz zu schwach oder zu befangen[7] sein, um im nachhinein schwere Menschenrechtsverletzungen zu ahnden. Nicht selten erweisen nationale Instanzen sich als unwillig oder unfähig. In derartigen Situationen zeigt sich die Notwendigkeit einer Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes, mit Blick auf unsere Problematik die Notwendigkeit eines Völkerstrafrechts. Schwerste Menschenrechtsverletzungen sind nicht nur als innerstaatliche Vorgänge zu betrachten, sondern ebenso als völkerrechtliche Verstöße. Nach Auschwitz kann es keinen Zweifel darüber geben, daß es nicht allein Angelegenheit des einzelnen souveränen Staates sein kann, wie er mit seinen Bürgerinnen und Bürgern umgeht. Eine Strafverfolgung kann erfolgen durch einen internationalen Strafgerichtshof[8], den es bisher nur in Form von ad-hoc-Gerichten gibt – ein Statut zur Errichtung eines ständigen internationalen Strafgerichtshofes ist allerdings soeben ausgehandelt worden –, oder gemäß dem sog. Weltrechtsprinzip[9] ohne Rücksicht auf die Staatsangehörigkeit der Täter durch die Justiz des Landes, in dem diese dingfest gemacht worden sind.

Was die erste Möglichkeit betrifft, so ist der in den Jahren 1945 und 46 durchgeführte Nürnberger Prozeß, in dem vierundzwanzig Hauptkriegsverbrecher des nationalsozialistischen Regimes zur Rechenschaft gezogen wurden, bahnbrechend gewesen. Dieser Prozeß hat nicht nur gezeigt, daß im Namen eines Staates begangene Verbrechen durch ein internationales Tribunal nach rechtsstaatlichen Grundsätzen abgeurteilt werden können, womit mithin das oben angeführte Argument der Befürworter einer Amnestie, bei staatlicher Makrokriminalität sei eine Strafverfolgung prinzipiell

[7] Gegen den Grundsatz der Unbefangenheit eines Gerichts ist z. B. in mehreren lateinamerikanischen Ländern verstoßen worden, in denen die Beurteilung schwerer Menschenrechtsverletzungen, insofern sie von Angehörigen der Streitkräfte oder der Polizei begangen wurden, Militärgerichten zugewiesen wurde, in denen offensichtlich ein Corpsgeist herrschte.

[8] Um den Einwand einer Siegerjustiz zu entgehen, ist strikt darauf zu achten, daß ein solcher internationaler Strafgerichtshof von seiner Zusammensetzung her unabhängig und unparteilich ist; um den Einwand eines „tu quoque" nicht aufkommen lassen zu können, ist es unerläßlich, daß schwerste Menschenrechtsverletzungen in gleicher Weise, also unabhängig davon, von welcher Seite sie begangen wurden, geahndet werden.

[9] Dieses Prinzip findet sich z. B. in Art. III des Internationalen Übereinkommens über die Bekämpfung und Ahndung des Verbrechens der Apartheid, in dem es heißt: „Die internationale Strafrechtliche Verantwortlichkeit gilt ... für Einzelpersonen, Mitglieder von Organisationen und Einrichtungen sowie für Vertreter des Staates, gleichgültig, ob sie Wohnsitz im Hoheitsgebiet des Staates haben, in dem die Handlungen begangen werden, oder in einem anderen Staat". Zit. nach: Menschenrechte 100 (Anm. 2).

nicht möglich, als falsifiziert zu betrachten ist. Er hat ebenfalls vier bleibend gültige Grundsätze eines materiellen Völkerstrafrechts ins öffentliche Bewußtsein gehoben: 1. Einen Tatbestand eines solchen Rechts bilden „Verbrechen gegen die Menschlichkeit", womit nichts anderes als schwerste Menschenrechtsverletzungen – damals noch kein gängiger völkerrechtlicher Begriff – gemeint sind. In Art. 6 (c) des Londoner Statuts, auf dem die Tätigkeit des Internationalen Gerichtshofes beruhte, werden als solche Verbrechen bestimmt: „Mord, Ausrottung, Versklavung, Deportation oder andere unmenschliche Handlungen..., Verfolgung aus politischen, rassischen oder religiösen Gründen."[10] Es gibt mithin der Menschheit gemeinsame Rechtsprinzipien von besonderem Gewicht[11], gegen die auf keinen Fall verstoßen werden darf, auch dann nicht, wenn die Gesetze eines Landes dazu auffordern[12]. 2. Einzelne Täter können für die Verursachung schwerster Menschenrechtsverletzungen zur Verantwortung gezogen werden. Auch bei kollektiv begangenen Menschenrechtsverbrechen lassen sich verschiedene Verantwortungsebenen sowie Täter und Opfer unterscheiden, läßt sich die individuelle Schuld der Täter feststellen, darf die Verantwortung nicht im Sinne einer Kollektivschuld-Theorie entindividualisiert bzw. anonymisiert werden. Indem in einem Strafverfahren individuelle Schuld festgestellt wird, kann umgekehrt einer kollektiven Verurteilung sozialer Entitäten entgegengewirkt werden. Die individuelle Verantwortung darf ferner nicht gänzlich neutralisiert werden, indem das Geschehene rein funktionalistisch begriffen wird, wonach der einzelne Mensch rein fremdbestimmt nichts anderes als – so die häufig verwandte Metapher – ein „Rädchen im Getriebe" gewesen ist. 3. Die Täter können bei dieser Art von Verbrechen, deren unbedingter Unrechtscharakter für jeden Menschen einsehbar ist, ihre Schuld nicht prinzipiell leugnen, indem sie sich darauf berufen, daß sie im staatlichen Auftrag oder auf höheren Befehl gehandelt hätten (vgl. Art. 7 u. 8 des Londoner Statuts). 4. Im Blick auf diese Verbrechen ist das sog. Rückwirkungsverbot, das in dem klassischen Rechtsprinzip „nullum crimen, nulla poena sine lege" formuliert worden ist, und das strafrechtliche Sanktionen ausschließt, wenn

[10] Zit. nach: *G. Hankel/G. Stuby* (Hg.) 518 (Anm. 1).

[11] Deren Bedeutsamkeit wird in Art. 1 (b) des Übereinkommens über die Nichtanwendbarkeit gesetzlicher Verjährungsfristen auf Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit vom 26. 11. 1968 und auch dadurch herausgestellt, daß in ihm festgelegt wird, daß Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wie sie in dem soeben zitierten Art. 6 (c) des Londoner Statuts bestimmt worden sind, unverjährbar sind. Vgl.: Menschenrechte 109 (Anm. 2)

[12] In einem Urteil des Bundesgerichtshofes in einer Strafsache aus dem Jahre 1952, das eine Freiheitsberaubung durch Deportation von Juden zum Gegenstand hatte, heißt es dementsprechend: „Im Bewußtsein aller zivilisierten Völker besteht bei allen Unterschieden, die die nationalen Rechtsordnungen im einzelnen aufweisen, ein gewisser Kernbereich des Rechts, der nach allgemeiner Rechtsüberzeugung von keinem Gesetz und keiner anderen obrigkeitlichen Maßnahme verletzt werden darf. Er umfaßt bestimmte, als unantastbar angesehene Grundsätze des menschlichen Verhaltens, die sich bei allen Kulturvölkern auf dem Boden übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen im Laufe der Zeit herausgebildet haben und als rechtlich verbindlich gelten, gleichgültig, ob einzelne Vorschriften nationaler Rechtsordnungen es zu gestatten scheinen, sie zu mißachten." (BGHSt 2, 1952, 237)

nicht entsprechende Strafrechtstatbestände vorher positiviert worden sind, in seiner Anwendbarkeit einzugrenzen. Der ursprüngliche und bleibende Sinn dieses Verbots, das eine rechtsstaatliche organisierte Grundordnung voraussetzt, ist der Schutz der Bürgerinnen und Bürger vor willkürlicher Strafverfolgung, ist die Gewährleistung von deren Sicherheit vor nicht voraussehbaren staatlichen Sanktionen. Es kann aber nicht vor einer Ahndung bewahren, wenn bei im Namen eines Staates begangenen Verbrechen elementare Rechte von Menschen mit Füßen getreten werden, wenn ein Staat gröbste Unrechtstaten zu positivem Recht erklärt[13].

Der Weg einer Strafverfolgung schwerer Menschenrechtsverletzungen kann jedoch insgesamt betrachtet nur einer von verschiedenen Wegen sein, um eine Bewältigung schlimmsten Unrechts zu versuchen; ihm sind deutliche Grenzen gesetzt. Sein fragmentarischer Charakter zeigt sich u. a. darin, daß nicht alle Unrechtstaten, wie sie in einem Unrechtssystem an der Tagesordnung sind, durch das Strafrecht erfaßt werden, daß den Gegenstand eines Strafverfahrens nur konkrete, klar umreißbare Verhaltensweisen bilden können und nicht allgemeine, ein Unrechtssystem ermöglichende Zusammenhänge wie z. B. totalitäre Ideologien oder kollektive Vorurteile, daß mit der eingegrenzten Aufgabe des Rechts, der Gerechtigkeit Genüge zu tun und dabei Verbrechen zu ahnden, weitere sich aufdrängende Aufgaben nicht erledigt sind[14]. In Anbetracht der unvorstellbaren Grausamkeiten, die schwerste Menschenrechtsverletzungen wie etwa ein Genozid mit sich bringen, ist weiterhin nicht zu übersehen, daß jede Bestrafung solcher Greueltaten etwas Unzureichendes, wenn nicht Inadäquates hat[15]. Die Schuld, die

---

[13] Diese Einschränkung des Grundsatzes „Nulla poena sine lege" ist auch in Menschenrechtskonventionen aufgenommen worden. In Art. 7, Abs. 2 der Europäischen Menschenrechtskonvention heißt es: „Durch diesen Artikel darf die Verurteilung oder Bestrafung einer Person nicht ausgeschlossen werden, die sich einer Handlung oder Unterlassung schuldig gemacht hat, welche im Zeitpunkt ihrer Begehung nach den allgemeinen von den zivilisierten Völkern anerkannten Rechtsgrundsätzen strafbar war." Zit. nach: Menschenrechte 266 (Anm. 2). In Art.15,Abs. 2 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte findet sich eine fast wortgleiche Formulierung (vgl. ebd. 28).

[14] Bekanntlich hat *K. Jaspers* in seinen berühmten, im WS 1945/46 über die geistige Situation der Zeit gehaltenen Vorlesungen im Abschnitt über die Schuldfrage neben der kriminellen Schuld, deren Instanz das Gericht und deren Folge Strafe ist, drei weitere Formen der Schuld unterschieden: die politische Schuld, deren Instanz der Wille der Sieger und deren Folge die Haftung ist; die moralische Schuld, deren Instanz das Gewissen und deren Folge Buße und Erneuerung ist; die metaphysische Schuld, deren Instanz Gott und deren Folge die Verwandlung des menschlichen Selbstbewußtseins ist. Vgl. Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung, München 1979, 21 ff.

[15] Vgl. *H. Arendt*, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1960, 236: Wir können „das ‚radikal Böse' vielleicht daran erkennen, daß wir es weder bestrafen noch vergeben können, was nichts anderes heißt, als das es den Bereich menschlicher Angelegenheiten übersteigt und sich den Machtmöglichkeiten des Menschen entzieht." In einem Brief vom 17.08.1946 an Karl Jaspers, in dem sie zu dessen Buch zur „Schuldfrage" Stellung nimmt, schreibt sie: Die „Verbrechen (der Nazi-Politik) lassen sich, scheint mir, juristisch nicht mehr fassen, und das macht gerade ihre Ungeheuerlichkeit aus. Für diese Verbrechen gibt es keine angemessene Strafe mehr ... Das heißt, diese Schuld, im Gegensatz zu aller kriminellen Schuld, übersteigt und zerbricht alle Rechtsordnungen." (*H. Arendt/K. Jaspers*, Briefwechsel 1926–1969, München/Zürich 1985, 90). In einem

Menschen dabei auf sich laden, läßt sich kaum mit juristischen Kategorien erfassen. Grundsätzlich ist zwischen juridischer und moralischer Schuld zu unterscheiden. Letztere kann nicht durch strafrechtliche Maßnahmen verarbeitet werden. Dies obliegt – an dieser Stelle kann eine christliche Ethik aufgrund ihres reichen Fundus wertvolle Orientierungshilfen geben – der Gewissenserforschung des Einzelnen; seine Reue und Umkehr sowie sein Bekenntnis von Schuld sind notwendig. Und um das Ziel einer Versöhnung zwischen Tätern und Opfern zu erreichen, kann eine Strafverfolgung schlimmsten Unrechts als eine notwendige Voraussetzung angesehen werden; mit ihr kann dieses Ziel aber nicht aus sich heraus erreicht werden. Dazu bedarf es in sehr langwierigen und äußerst schmerzhaften Prozessen moralischer Anstrengungen der Beteiligten, die ein Eingestehen der Schuld, ein Bitten der Täter um Vergebung, ein Verzeihen der Opfer sowie ein Heilen tiefer Wunden, schmerzender Kränkungen einschließen. Durch das Recht bzw. von Rechts wegen kann (im Unterschied zu einer Begnadigung oder Amnestie, die als juridische Akte von Inhabern eines Amtes ausgesprochen werden können, die nicht selbst von einem Unrecht betroffen worden sind) das für eine Versöhnung notwendige Vergeben nicht bewerkstelligt werden; dieses ist nur als moralische Handlung von seiten der unmittelbaren Opfer selbst möglich, und zwar gegenüber denen, die ihnen schlimmstes Unrecht angetan haben. Im strikten Sinne ist allgemein ein stellvertretendes Verzeihen nicht möglich; daher kann auch nicht hier der Staat stellvertretend für die Opfer den Tätern verzeihen, zumal er, der wohl auf eine Strafverfolgung oder -verhängung verzichten kann, grundsätzlich nicht die Kompetenz hat, zu verzeihen. Andererseits sind zuständige rechtliche Institutionen berechtigt, die Täter zu bestrafen, auch wenn die Opfer ihnen verziehen haben; das Verzeihen als moralische Handlung impliziert nicht, daß von Rechts wegen die Täter nicht zu verfolgen und zu bestrafen sind.

Nach den vorstehenden Überlegungen läßt sich resümierend festhalten: (Rechts-)ethisch betrachtet ist der Weg der Amnestie nach schweren Menschenrechtsverletzungen abzulehnen. Für die alternativen Wege einer Wahrheitskommission und/oder einer Strafverfolgung sprechen zweifelsohne die besseren Argumente. Bei schwersten Menschenrechtsverletzungen ist m. E. die Option der Strafverfolgung zu präferieren, um das kategorische Nein zu ihnen mit aller Deutlichkeit und mit größtmöglicher Verbindlichkeit öffentlich zum Ausdruck bringen zu können. Ohne einen entsprechenden politischen Durchsetzungswillen, der von einem gesamtgesellschaftlichen Konsens getragen sein muß, kann allerdings von dieser Möglichkeit kein Gebrauch gemacht werden. Rein (straf-)rechtliche Normierungen laufen ins Leere, wenn nicht die strukturellen Bedingungen politisch-gesellschaftlicher Art für ihre Durchsetzung faktisch gegeben sind.

---

späteren Brief bringt sie die Ungeheuerlichkeit dieser Untaten so zum Ausdruck: „Die modernen Verbrechen sind im Dekalog nicht vorgesehen." (Ebd. 202)

ThPh 73 (1998) 524–537

Sind Tiere Personen?

Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter Singer

Von Karin Blumer

Im Verlauf der letzten Jahrzehnte hat sich – bedingt durch den immensen Erkenntnisfortschritt der verschiedenen biologisch orientierten Wissenschaften, der seinerseits mit einem Zuwachs an Handlungsmöglichkeiten im naturwissenschaftlichen und medizinischen Alltag gekoppelt ist – eine ethische „Teildisziplin" entwickelt, die sich unter der Bezeichnung „Bioethik" unter anderem mit dem Beginn und Ende des menschlichen Lebens und der Frage nach dem moralischen Stellenwert nicht-menschlicher-Naturgegenstände auseinandersetzt, wobei hier die höheren Wirbeltiere (insbesondere Säugetiere) im Vordergrund der Betrachtung stehen.

Eine nähere Betrachtung der hierbei verwendeten argumentativen Grundstrukturen zeigt, daß innerhalb dieses Themenkomplexes dem Begriff „Person" insofern eine überragende Rolle zukommt, als die Frage, wem gegenüber der moralisch Handelnde direkte Pflichten hat, oftmals gleichgesetzt wird mit der Frage, welche Wesen personale Existenzen darstellen. Am Beispiel der Stellung des ungeborenen menschlichen Individuums läßt sich besonders eindringlich aufzeigen, wie Vertreter völlig unterschiedlicher Positionen diesen Terminus, der unstrittig eine stark positiv wertende Konnotation besitzt, zur Begründung ihrer Standpunkte benutzen, wobei er gelegentlich ohne eine nähere definitorische Klarstellung eingeführt wird.

Exemplarisch sei eine Arbeit von Franz Böckle[1] angeführt, in der er im Rahmen der Auseinandersetzung mit der sittlichen Vertretbarkeit von Abtreibungen einen plötzlichen Ebenenwechsel vollzieht: Zunächst wird bei der vorgeburtlichen Existenz des Menschen anhand der aktualisierten Individualität ein *„pränidatives* Stadium" (das mit „menschlichem Leben" identifiziert wird) von einem *„postnidativen* Stadium"[2] (dem der real existierende, individuelle Mensch entspricht) unterschieden, in einem zweiten Schritt erfolgt ohne nähere Erläuterung eine Gleichsetzung des postnidativen Stadiums mit einer personalen Existenz, die einer besonderen Schutzwürdigkeit unterliegt.

Gegen die traditionell strukturierten Argumentationen, die eine Anwendung des Personenbegriffs ausschließlich auf Menschen zulassen, hat sich in den letzten Jahrzehnten eine starke philosophische Opposition gebildet, als

[1] *F. Böckle,* Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt?, in: *ders.* (Hrsg.), Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem, Düsseldorf 1981, 122–137.

[2] *Böckle* 128.

deren Vorreiter der australische Moralphilosoph Peter Singer gilt, dessen Thesen inzwischen auch im deutschen Raum in den Arbeiten des Rechtsphilosophen Norbert Hoerster[3] ihren Niederschlag finden. Diese Arbeit wird anhand der prominenten Position von Singer zeigen, welche Konsequenzen aus der Übernahme eines geistesgeschichtlich auf John Locke zurückgehenden aktualisierten Personenbegriffes resultieren können. In einem ersten Schritt wird dabei Singers Position vorgestellt, wobei am Beispiel der Zulässigkeit von Tötungsakten auch auf die resultierenden normativen Konsequenzen eingegangen wird. Ein zweiter Schritt dient der Kritik dieses Ansatzes, wobei pragmatische von theoretischen Einwänden unterschieden werden.

1 Der Personenbegriff in den Werken von Peter Singer

1.1 Der systembezogene Stellenwert des Personenbegriffs

1.1.1 Struktur der moralischen Gemeinschaft

Peter Singer hat seine Position über den moralischen Status[4] von Tieren in zwei Werken ausgearbeitet. „Animal Liberation"[5] wurde im Jahr 1976 erstmals veröffentlicht und setzte sich vor allem mit der industriellen Massentierhaltung und dem medizinischen Tierversuch auseinander. Das zweite Buch „Practical Ethics"[6] erschien in der englischen Originalausgabe 1978 und löste nach dem Erscheinen der deutschen Übersetzung im Jahr 1984 vor allem in der Bundesrepublik nicht nur heftige öffentliche Reaktionen aus, sondern führte auch zu einer intensiven philosophischen Reflexion über die darin entwickelten Thesen. Unter dem Schlagwort „Singer-Debatte" steht hierbei die Frage nach dem moralischen Stellenwert der sogenannten *„human marginal cases"*[7] im Zentrum, die unter dem praktischen Gesichtspunkt der Abtreibungs- und Infantizidzulässigkeit sowie der Tierversuchsproblematik mit höheren Wirbeltieren verglichen werden.

Das Hauptanliegen von Peter Singer ist in Anlehnung an historische Vor-

---

[3] *N. Hoerster*, Neugeborene und das Recht auf Leben, Frankfurt a. M. 1995.

[4] Im Anschluß an *U. Kohlmann*, Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen?, in: ZPhF 49 (1995) 15–35; besitzen alle Wesen, deren Da-Sein und So-Sein verpflichtend zu respektieren ist, einen sogenannten „moralischen Status". Die Gesamtheit dieser Wesen wird dann als „moralische Gemeinschaft" bezeichnet.

[5] *P. Singer*, Animal Liberation, London 1976.

[6] Hier wird auf die zweite Auflage der deutschsprachigen Ausgabe Bezug genommen: *P. Singer*, Praktische Ethik, Stuttgart 1994.

[7] Dieser Ausdruck wurde von mehreren Autoren (z. B. *A. Krebs*, Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik, in: DZPh 41 [1993] 995–1008) als Bezeichnung für all diejenigen Menschen eingeführt, die aktuell nicht über Rationalität, Selbstbewußtsein und abstrakte Sprache verfügen. Hierunter fallen neben Embryonen und Föten auch schwer geistig Behinderte, Komatöse sowie gravide senile Menschen. Wenn der Begriff hier verwendet wird, so ist darin keineswegs eine Diskreditierung einzelner Gruppen wie der der geistig Behinderten zu sehen, vielmehr sollen durch ihn umständliche Formulierungen wie „Menschen mit aktuell nicht voll ausgebildeter Rationalität" vermieden werden.

bilder wie Jeremy Bentham, Arthur Schopenhauer oder Albert Schweitzer der Aufbau einer Opposition gegen die anthropozentrisch ausgerichtete klassisch-abendländische Ethik, die Tieren keinen moralischen Status zuerkennt. Indem er sich selbst ausdrücklich in die Tradition des Utilitaristen Jeremy Bentham stellt[8], lehnt er speziesistische[9] Positionen strikt ab. Unter der impliziten Annahme, daß das originär ethische Anliegen in der Wahrung der Interessen anderer Wesen zu liegen hat, postuliert er dafür, allen leidensfähigen Organismen einen moralischen Status zuzuerkennen, somit qualifiziert sich sein Ansatz inhaltlich als pathozentrisch[10]: „Es kommt nicht auf die Natur des Wesens an ... Ist ein Wesen nicht leidensfähig oder nicht fähig, Freude oder Glück zu erfahren, dann gibt es nichts zu berücksichtigen. Deshalb ist die Grenze der Empfindungsfähigkeit ... die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer."[11]

Innerhalb der moralischen Gemeinschaft befinden sich somit alle bewußten, schmerzempfindungsfähigen Lebewesen, während unbewußten Organismen (wie niederen Tiere, Pflanzen etc.) kein sittlich relevanter Eigenwert zuerkannt wird[12]. Die systembezogene Bedeutung des Personenbegriffs in Singers Werk besteht nun darin, eine Hierarchisierung innerhalb der moralischen Gemeinschaft zu ermöglichen. Hierbei werden unter „Personen" alle Wesen verstanden, die über Rationalität und Selbstbewußtsein verfügen, Vergangenheit und Zukunft haben und sich selbst als distinkte Entitäten begreifen – erst diese Eigenschaften ermöglichen es ihnen, Wünsche hinsichtlich der je eigenen Zukunft zu formulieren[13]. Dieser Begriffsgehalt schließt für Singer eine Bedeutungsgleichheit der Worte „Person" und „Mensch" aus[14]. Den Begriff „Mensch" will er vielmehr rein biologisch verstanden sehen, d. h. nur auf physiologische und anatomische Merkmale bezogen und nicht auf eine eventuelle Personalität[15], denn „es könnte eine

[8] *Singer*, Praktische Ethik 84.

[9] Als „Speziesismus" bezeichnet Singer Argumentationen, die die Grenzziehung zwischen Wesen, deren Interessen berücksichtigt werden müssen und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist, ausschließlich durch den Verweis auf die Zugehörigkeit zur Spezies Homo sapiens rechtfertigen (ebd. 85 f.). Im Rückgriff auf Jeremy Bentham stellt er dieses Vorgehen auf eine Stufe mit Rassismus und Sexismus.

[10] Zur Systematik unterschiedlicher Ethikkonzeptionen zum Verhältnis Mensch/nichtmenschliche Naturgegenstände vergleiche das ausführliche Werk von *D. von der Pfordten*, Ökologische Ethik, Reinbek 1996.

[11] *Singer*, Praktische Ethik 85.

[12] Ebd. 353 f. Wie allerdings das Nichtbewußtsein von niederen Tieren oder Pflanzen bewiesen werden kann, erfährt innerhalb des Werkes von Singer keine nähere Thematisierung.

[13] Ebd. 120 f.

[14] Vorgreifend sei hier angeführt, daß Singer auf die erkenntnistheoretische Unmöglichkeit, Selbstbewußtsein oder die Fähigkeit zur zeitlichen Orientierung bei Tieren überhaupt nachweisen zu können, nicht hinreichend kritisch eingeht.

[15] Ein solche Unterscheidung ist in der angelsächsischen Literatur sehr gebräuchlich – auch der Rechtsphilosoph *J. Feinberg*, The Problem of Personhood, in: *T. L. Beauchamp/L.R. Walters* (Hrsg.), Contemporary Issues in Bioethics, Belmont, Ca. 1982, 108–116 postuliert, daß der erste Schritt bei einer Untersuchung des Konzepts „Person" darin bestehen müsse, sich von der Alltagsauffasung, es könne sich dabei nur um Menschen handeln, zu befreien. Ähnlich wie Singer

Person geben, die nicht Mitglied unserer Spezies ist. Es könnte auch Mitglieder unserer Spezies geben, die nicht Personen sind."[16]

Anhand dieses Personenbegriffes wird nicht nur die Gesamtheit der Menschen in zwei Klassen unterteilt – nämlich in bloße Mitglieder der Spezies Homo sapiens (zu denen alle human marginal cases gehören) und menschliche Personen. Das Tierreich (sofern es sich um leidensfähige Organismen handelt) zerfällt sogar in drei Kategorien[17]:

1. Tiere, die mit Sicherheit Personen sind (Schimpansen, Gorillas, Orang-Utans)
2. Tiere, von denen angenommen werden kann, daß sie personale Wesen sind (Wale, Delphine, Hunde, Katzen, Rinder, Schafe – vielleicht sogar alle Säugetiere)
3. Tiere, die lediglich bewußt sind (niedere, empfindungsfähige Wirbeltiere wie Vögel, Reptilien und Amphibien)

Allerdings bleibt die Hierarchisierung der moralischen Gemeinschaft nicht auf die Dichotomie personale Wesen/nur bewußte Wesen beschränkt. Singer zieht mit folgendem Argument zusätzlich den Bewußtseinsgrad als moralisch relevantes Parameter heran: „Im allgemeinen dürfte gelten: Je höher entwickelt das bewußte Leben eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewußtsein und Rationalität und je umfassender der Bereich möglicher Erfahrung, um so mehr würde man diese Art des Lebens vorziehen."[18]

Somit bleibt eine gewisse Abhängigkeit des Eigenwerts von der Zugehörigkeit zur biologischen Art erhalten, denn – um in Singers Terminologie zu verbleiben – es liegt auf der Hand, daß eine menschliche Person über einen wesentlich größeren Bereich möglicher Erfahrung verfügt als eine tierische Person.

1.1.2 Präferenzutilitarismus und hedonistischer Utilitarismus als formale Bestimmung der sittlichen Richtigkeit

Diese Klassifizierungen sind bei der Bestimmung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen von herausragender Bedeutung, denn Singer plädiert für die Anwendung zweier unterschiedlicher formaler Prinzipien.

Wenn eine Handlung Personen betrifft, so ist ein Präferenzutilitarismus

---

stellt er eine Dichotomie zwischen „menschlichen Wesen im moralischen Sinne" und „menschlichen Wesen im genetischen Sinne" her. Anhand der gängigen empirischen Kriterien (Rationalität, Selbstbewußtsein, etc.) erfolgt auch bei ihm die Zuordnung eines konkreten menschlichen Individuums zu einer der beiden Klassen, das Ergebnis ist vergleichbar mit Singers Kategorialisierung in der moralischen Gemeinschaft.

[16] *Singer*, Praktische Ethik 120.

[17] Ebd. 156f.

[18] Ebd. 144. An diesem Zitat kann eine Inkonsistenz der Argumentation aufgewiesen werden: Obwohl Singer bei einer wirklich stringenten Vorgehensweise wie Locke aufgrund der rein aktualistischen Konzeption von Personalität die moralische Relevanz der Potentialität ablehnen müßte, führt er an dieser Stelle den „Bereich möglicher Erfahrung" als eine normative Größe ein.

als Bewertungsgrundlage heranzuziehen, d. h. diejenigen Handlungen sind moralisch falsch, die Präferenzen der betroffenen Person schädigen ohne einen Ausgleich durch anderweitige Präferenzen herbeizuführen[19]. Anders stellt sich die Situation dar, wenn nur-bewußte Lebewesen in das Geschehen involviert sind – dann muß der Handelnde sich an einem hedonistischen Utilitarismus orientieren, d. h. sittlich richtig ist die Tat, die den größtmöglichen Lustgewinn für alle betroffenen Wesen herbeiführt[20].

1.2 Normative Konsequenzen – gezeigt am Beispiel der Tötung

Aus diesen beiden unterschiedlichen formalen Konzeptionen leitet Singer eine Vielzahl ethischer Normen für den Umgang mit anderen Menschen sowie mit Tieren ab, von denen nun die Konsequenzen hinsichtlich der Tötung vorgestellt werden sollen, die am besten geeignet erscheinen, um die teilweise hochproblematischen Schlußfolgerungen aufzuweisen.

1.2.1 Tötung von Personen

Die Tötung eines personalen Wesens ist für Singer problematischer als die eines lediglich bewußten Lebewesens, was logisch aus den Grundannahmen des Präferenzutilitarismus abzuleiten ist.

Da Personen aufgrund ihrer besonderen Eigenschaften dazu in der Lage sind, Wünsche bezüglich der eigenen Zukunft zu entwickeln, stellt das bewußt intendierte Beenden ihrer individuellen Existenz nicht nur eine Schädigung des aktuellen Lebensinteresses dar, sondern ebenfalls eine Extinktion aller zukunftsorientierten Präferenzen[21]. Allerdings läßt sich aus einem derartigen utilitaristischen Konzept heraus kein absolutes Tötungsverbot begründen – in allen Fällen, in denen die durch den Tod einer Person zerstörten individuellen Präferenzen durch solche anderer Personen aufgewogen werden könnten[22], müßte Singer streng genommen für die Vertretbarkeit eines direkten Tötungsaktes eintreten.

Wohl im Bewußtsein dieser hochproblematischen Interpretationsmöglichkeit seines Ansatzes führt er ein zweites Argument ein, das gegen eine rein präferenzenabwägende Tötungslegitimation von Personen sprechen soll. Hierbei handelt es sich um ein Autonomieprinzip: Nur Personen sind zur Autonomie befähigt, die als die Möglichkeit, eine Wahl zu treffen und eine Handlung nach eigener Entscheidung zu vollziehen, charakterisiert ist. Wenn sich nun eine Person aufgrund der Fähigkeit, den Unterschied zwi-

[19] Ebd. 128.
[20] Ebd. 137.
[21] Ebd. 123.
[22] Man denke hier an das oft angeführte Beispiel des leichtverletzten Motorradfahrers, dessen Organe in fünf andere, schwerkranke Personen transplantiert werden könnten. Da Singer aus seinem Ansatz heraus kein starkes individuelles Lebensrecht begründen kann, müßte der Notarzt nach umfassender Präferenzenabwägung wohl den Motorradfahrer euthanasieren.

schen Leben und Tod zu erfassen, autonom für das Weiterleben entscheidet, so wird durch die Tötung in fundamentalster Weise die Autonomie dieser Person verletzt[23].

Singer erkennt durchaus das Risiko, durch das Autonomieargument, dessen Aufbau stark an die kantianische Ethik erinnert, eine mit der konsequentialistischen Orientierung seines eigenen Ansatzes unvereinbare deontologische Komponente zu integrieren. So unternimmt er direkt den Versuch, möglichen Einwänden zuvorzukommen: „Demnach können Utilitaristen, um die Tötung einer Person abzulehnen, den Akzent nicht so sehr auf die Autonomie legen wie diejenigen, die die Respektierung der Autonomie für ein unabhängig moralisches Prinzip halten."[24]

Allerdings wird in dem knapp gehaltenen Abschnitt über das „grundlegende moralische Prinzip der Autonomie" nochmals explizit eingeräumt, daß im Präferenz-Utilitarismus der individuelle Wunsch einer Person nach ihrem Weiterleben von anderen Wünschen aufgewogen werden kann. Dies wirft nicht nur die Frage auf, wie Singer „Autonomie" begründet, sondern auch, welchen systematischen Stellenwert das Autonomieargument in seiner Konzeption einnehmen soll. Alles in allem liegt die Vermutung nahe, daß dieser Argumentationsgang lediglich als „rhetorische Beschwichtigungsgeste" integriert wurde, um die intuitive Schreckreaktion des Lesers auf die These, sein eigenes Lebensrecht könne jederzeit gegen das anderer Personen aufgewogen werden, abzuschwächen[25].

1.2.2 Tötung anderer Wesen

Wie bereits angeführt wurde, werden die Handlungen, die nur bewußte Lebewesen betreffen, anhand eines hedonistischen Utilitarismus bewertet. Schützenswert ist somit bei diesen Wesen alleine ein lustvolles Leben, denn da sie kein Interesse an einer individuellen Fortexistenz besitzen können, heben sich für sie Geburt und Tod gegenseitig auf. Die Begründung, warum das Beenden eines lustvollen Lebens sittlich nicht gerechtfertigt werden kann, erfolgt anhand des einfachen hedonistischen Prinzips: „Wir schätzen Lust; diejenigen töten, die ein lustvolles Leben führen, hieße die Lust beseitigen, die sie sonst empfinden würden, daher ist solches Töten unrecht."[26]

Die auf dem fehlenden Zukunftsbewußtsein[27] basierende generelle Er-

---

[23] *Singer*, Praktische Ethik 134.

[24] Ebd. 135.

[25] Für diese These, deren ausführliche Darstellung den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten würde, spricht neben der Tatsache, daß Singer das Kapitel über die Respektierung der Autonomie ausgesprochen knapp gehalten hat (es umfaßt in der Reclam-Ausgabe lediglich 2 1/2 Seiten), auch dessen apologetisch anmutender Charakter, der durch einen teilweise chaotischen Aufbau verstärkt wird.

[26] *Singer*, Praktische Ethik 137.

[27] An dieser Stelle muß noch einmal eindrücklich darauf verwiesen werden, daß sich weder naturwissenschaftlich noch erkenntnistheoretisch stringente Beweise finden lassen, daß niedere Tiere kein Zukunftsbewußtsein besitzen. Vielmehr lassen viele Befunde der Verhaltensforschung eher den gegenteiligen Schluß zu: So kann beispielsweise das Anlegen von Futterreserven bei Kro-

setzbarkeit nicht-selbstbewußter Tiere besagt für Singer allerdings nicht, daß sie über keinerlei schützenswerte Interessen verfügen, denn: „Solange fühlende Wesen Bewußtsein haben, haben sie ein Interesse daran, so viel Lust und so wenig Schmerz wie möglich zu erfahren. Empfindungsfähigkeit reicht aus, um ein Lebewesen in die Sphäre gleicher Interessenabwägung zu rücken; aber sie bedeutet nicht, daß es ein persönliches Interesse daran hat, sein Leben fortzusetzen."[28]

Eine ausführliche Kritik des hedonistischen Utilitarismus würde den Rahmen dieser Studie sprengen. Es sei an dieser Stelle nur auf eine von mehreren grundlegenden Schwierigkeiten hingewiesen: Singer isoliert durch das Prinzip der Lustmaximierung bei gleichzeitiger prinzipieller Ersetzbarkeit der nicht-personalen Tiere „Lust" vom individuellen, lustempfindungsfähigen Lebewesen (ebenso wie „Personalität" in Fortsetzung von Locke getrennt wird von den Wesen, die Träger dieser Personalität sind). Diese Prämisse wird zwar nicht explizit dargestellt, ergibt sich aber aus der logischen Analyse seines Argumentationsgangs.

Nun wird dies aber zum einen nicht hinreichend begründet und zum anderen nicht gegen den prinzipiellen Einwand verteidigt: Es gibt keine „Lust an sich" – Lust kann erkenntnistheoretisch wie „Leben" als eine Grundkategorie empfindungsfähiger Substanzen eingestuft werden, die nie „an sich", d. h. isoliert von ihren Trägern, vorkommen kann. Das (ungerechtfertigte) Töten nicht-personaler Wesen mit dem Argument, daß dadurch die Lust, die wir schätzen, beseitigt werden würde, für unvertretbar zu erklären, übersieht, daß nicht die Lustbeseitigung an sich falsch ist, sondern das gewaltsame Beenden der in sich werthaften Existenz eines Wesens, das unter anderem dazu befähigt ist, Lust zu empfinden[29].

1.3 Der geistesgeschichtliche Ursprung von Singers Personenbegriff

Die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Personenbegriffs von Singer zu identifizieren, fällt nicht schwer, da er selbst auf den Ursprung im Werk von

---

kodilen oder das Bauen mehrjährig verwendbarer Nester bei Schwalben durchaus als das Streben nach der Erhaltung eines künftigen Lebens interpretiert werden.

[28] *Singer*, Praktische Ethik 172. Diese Wortwahl läßt die Unterstellung zu, daß Singer seine Begriffe etwas nachlässig verwendet, denn man könnte hieraus schließen, daß nur-bewußte Lebewesen – abgesehen von einem zukunftsorientierten Lebensinteresse – über persönliche Interessen verfügen können. Sind sie dann auch personale Existenzen?

[29] Eine generelle Kritik utilitaristischer Positionen, die bei der Bestimmung der obersten Handlungsmaxime von den Trägern der zu mehrenden oder zu mindernden Eigenschaften absehen, findet sich bei *D. Parfit*, Rechte, Interessen und mögliche Personen, in: *A. Leist* (Hrsg), Um Leben und Tod: moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt a. M. 1990, 384–394. Er handelt dies zwar für „Personen" ab, aber der von ihm vollzogene Vergleich eines „personenfreien" Prinzips („Wir sollen das tun, was in größtem Umfang Unglück verringert und Glück befördert") mit einem „personenbezogenen Prinzip" („Wir sollten das tun, was Menschen am meisten schadet und ihnen am meisten nutzt"), läßt sich durchaus auf Singers hedonistischen Utilitarismus für nicht-personale Wesen übertragen. Zusätzlich ist anzumerken, daß das „personenbezogene Prinzip" von Parfit auf der impliziten Annahme eines ontologischen Personenbegriffs aufbaut.

John Locke verweist[30]. Dieser vollzog in seiner Erörterung über die Philosophie von Identität und Differenz[31] als erster eine radikale Absetzung von der bis dahin maßgeblichen Personenbegriffsbestimmung *„Persona est naturae rationabilis individua substantia"*[32] des Boethius, die als ontologische Definition klar auf ein Wesen der Person abzielt, das nicht durch aktuelle Vollzüge konstituiert wird, sondern in der Substanz enthalten ist – wobei Boethius *„substantia"* offensichtlich im Sinne von *„hypostasis"* verwendete[33].

In diesem klassischen Personenbegriff ist sicher auch eine stark normative Komponente im Sinne eines *„nomen dignitatis"* enthalten, aber wichtiger ist doch die ontologische Aussage, daß Personen, rationale Naturen, als Selbstsein existieren, deren Sein kategorial verschieden ist von dem Sein im Sinne bloßer Existenz anderer Wesen: „Sie sind nicht einfach ihre Natur, ihre Natur ist etwas, das sie haben. Und dieses Haben ist ihr Sein."[34]

John Locke löst nun erstmals in der Philosophiegeschichte die Personalität völlig ab von der konkreten Existenz eines Lebewesens, was nur gelingen kann, indem er jede denkbare Beziehung von personalitätsrelevanten Kriterien und körperlicher Existenz ausklammert. Vielmehr verlagert er das, was eine Person ausmacht, ausschließlich in das Bewußtsein, eine Grundannahme, die er in dem Gedankenexperiment des kleinen Fingers, in den das Bewußtsein wandert, und der somit zu einer vollständigen Person mutiert, radikalisiert[35].

Eine ausführliche Kritik der Position von Locke würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, obwohl die Ergebnisse von herausragender Bedeutung für die Kritik diverser moderner bioethischer Ansätze sein dürfte. Eine solche Untersuchung ist auch von hoher Praxisrelevanz, denn nicht nur die Frage der Zulässigkeit von Tierversuchen wird von diesen Problemen dominiert (die berühmte Schimpansenforscherin Jane Goodall argumentiert beispielsweise für ein absolutes Verbot von biomedizinischen Tierversuchen an Primaten und setzt dabei einen Personalitätsbegriff voraus, der beinahe identisch mit dem von Locke ist[36]), sondern auch legislative Prozesse werden davon maßgeblich beeinflußt. Deutlich zeigte sich dies in den vergangenen Jahren bei der europäischen Diskussion um den Erlaß einer „Bioethik-Konvention". Hier prallten unterschiedliche Argumente für divergierende Interessen aufeinander, die wohl nur aus den grundlegenden philosophischen Traditionen verstanden werden können: So liegt die Vermutung auf

[30] *Singer*, Praktische Ethik 120.
[31] *J. Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand, Zweites Buch, Kap. XXVII, Hamburg 1981.
[32] Zitat entnommen *R. Spaemann*, Personen, München 1996, 38.
[33] Vgl. ebd. 38.
[34] Ebd. 40.
[35] *Locke* 428. Was genau unter „Bewußtsein" verstanden werden soll, bleibt jedoch auch bei Locke unklar.
[36] *J. Goodall*, Why is it unethical to use chimpanzees in the laboratory?, in: ATLA 23 (1995) 615–620.

der Hand, daß die britische Position, die für verbrauchende Embryonenforschung (an menschlichen Embryonen) und für Versuche an nicht-zustimmungsfähigen Patienten eintritt, einen stark normativen Personalitätsbegriff in Lockescher Tradition voraussetzt, während die deutschen Vertreter, die gegen die Erlaubnis derartiger Prozeduren opponieren, wohl implizit einen ontologischen Personenbegriff favorisieren.

Ohne nun ausführlich auf die philosophische Kontroverse zwischen ontologischer und aktualisierter Personalität eingehen zu können, seien abschließend einige wesentliche Kritikpunkte an der Position von Peter Singer angeführt, die belegen werden, warum die Extension des Personenbegriffs auf Tiere grundsätzlich abzulehnen ist.

2 Kritik des Konzeptes der „tierischen Person" in Singers Werk

2.1 Pragmatische Einwände

Wie dargelegt wurde, basiert das Personalitätskonzept von Singer auf zwei Prämissen: Der Ablehnung des traditionellen, ontologischen Personenbegriffs, der durch einen im Gefolge von John Locke aktualistisch bestimmten ersetzt wird[37] und der These, daß höhere Säugetiere über die zur Zusprechung dieses aktualistischen Personenbegriffes relevanten Eigenschaften (Rationalität, Selbstbewußtsein etc.) verfügen. Die folgenden Schritte dienen der Kritik von Singers Ansatz, wobei sich eine Vielzahl pragmatischer Gesichtspunkte anführen läßt, die stark genug sein dürften, zum einen die Beibehaltung eines ontologischen Personalitätskonzepts im zwischenmenschlichen Bereich zu begründen und zum anderen eine Ausweitung des Personenbegriffs auf höhere Säugetiere zu verwerfen. Aus Platzgründen erfolgt allerdings eine Beschränkung auf je einen Einwand für die beiden angesprochenen Problemfelder.

[37] An dieser Stelle muß festgehalten werden, daß auch innerhalb einer traditionell ausgerichteten ontologischen Position die Vernunfttätigkeit das wesentliche Personalitätsmerkmal dastellt. Allerdings muß diese Vernunfttätigkeit hier nicht – wie in aktualistischen Konzepten – zum Zeitpunkt der Personalitätszusprechung ausgeübt werden. Da die ontologische Argumentation auf der Annahme basiert, daß diese Vernunfttätigkeit im Wesen, in der Natur des Homo sapiens gründet, wird Personalität allen Menschen zuerkannt – auch Föten, die diese potentiell noch ausbilden werden und schwer Hirnkranken, die sie potentiell noch besitzen. Sollte sich eine derart spezifische Rationalität auch bei anderen Entitäten nachweisen lassen (was vor allem für extraterrestrische Lebensformen oder „künstliche Intelligenzen" diskutiert wird; vgl. Anm. 42), müßte auch eine traditionelle Position diesen Wesen Personalität zuerkennen – und zwar allen Individuen, die der entsprechenden Spezies zugehören. Trotz beeindruckender Verhaltensstudien vor allem bei höheren Affen, die wie Bonobo-Schimpansen extrem lernfähig und „intelligent" sind, existieren aber derzeit keine hinreichend überzeugenden Beweise für eine entsprechend ausgeprägte Rationalität bei Tieren. Sollten diese einmal erbracht werden können (was nicht nur aufgrund der erkenntnistheoretischen Beschränkungen, die uns im Umgang mit Tieren auferlegt sind, sondern auch wegen des Mangels an Indizien in den umfassenden ethologischen Untersuchungen als ausgesprochen zweifelhaft erscheint), müßte allerdings der traditionelle, ontologische Personenbegriff auch auf Tiere Anwendung finden – was die Formulierung des Boethius „*Persona est naturae rationabilis individua substantia*", die per se nicht auf Angehörige der Spezies Homo sapiens beschränkt ist, auch prinzipiell zuließe.

2.1.1 Für die Beibehaltung eines ontologischen Personenbegriffs im menschlichen Bereich

Ein Personenbegriff, der die Zuerkennung einer moralisch relevanten Sonderstellung nur vom aktuellen Vorhandensein ausgewählter Eigenschaften abhängig macht, muß sich im Zeitalter des rasanten biomedizinischen Erkenntnisfortschritts immer wieder selbst korrigieren. Das erkenntnistheoretische Dilemma, daß wir nie im strengen Sinne beweisen können, wann ein Wesen über Rationalität oder Selbstbewußtsein verfügt, mag er nicht zu umgehen.

Konkretisieren läßt sich dies am Beispiel von Patienten, die am sogenannten „*Locked-in-Syndrom*“[38] leiden. Hierbei handelt es sich um Menschen, deren Großhirn nach einer Stammhirnblutung jeglichen Kontakt zum restlichen Körper verloren hat, so daß im Extremfall nur noch eine Wahrnehmung möglich ist: Die mittels des Fernsinnes des Auges. Bei der klassischen Form der Erkrankung kann der Patient dabei nur noch minimale Augenbewegungen – und zwar nach oben oder unten gerichtet – ausführen. Jahrzehntelang hielt man diese Menschen für völlig bewußtlos, was durch die hergebrachten äußeren Verhaltenskriterien zur Interpretation des Bewußtseinsstatus gestützt wurde. Nach Singer hätte es sich dabei eindeutig um bloße Angehörige der Spezies Homo sapiens gehandelt, denen keine moralisch relevante Personalität zugesprochen werden kann. Erst in den sechziger Jahren bemerkten Intensivmediziner die albtraumhafte Situation dieser Menschen – trotz der Einstufung als „bewußtlos“, respektive „komatös“ können sie über kontrollierte Augenbewegungen zu verstehen geben, daß sie sehr wohl über ein komplexes, selbstbewußtes Innenleben verfügen. Handelt es sich nun um „Personen“ im aktualistischen Sinne? Singer würde dies beim heutigen Kenntnisstand wohl bejahen und dafür eintreten, daß seine Konzeption derart neue empirische Daten sehr wohl integrieren kann – denn bei der Einstufung von komatösen Patienten als nicht-personale Menschen könnten selbstverständlich Fehler unterlaufen, die man nach ihrem Aufdecken korrigieren müsse.

Dies löst jedoch nicht das Kernproblem, für dessen Aufweis das Locked-in-Syndrom herangezogen wurde: Keines der ausgewählten Einzelmerkmale, anhand derer ein aktualistischer Personenbegriff bestimmt wird, kann bei seinem augenscheinlichen Fehlen an einem menschlichen Wesen garantiert als nicht-vorhanden identifiziert werden – in einigen Jahren könnte es durch die Fortschritte der biomedizinischen Forschung möglich sein, eben dieses Merkmal doch ausfindig zu machen – wie der Aufweis des Selbstbewußtseins bei Locked-in-Patienten. Dieses Beispiel verdeutlicht auch, daß es sich bei den bioethischen Diskussionen keineswegs um akademische Probleme handelt: Die laufenden Fortschritte von Naturwissenschaften und

[38] Eine ausführlichere Darstellung des Krankheitsbildes unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Probleme findet sich bei *D. Linke*, Hirnverpflanzung, Reinbek 1996, 132f.

Technik zwingen uns dazu, die vorhandenen Konzepte der Geisteswissenschaften laufend neu zu überdenken.

Auf der intuitiven Ebene dürfte ein breiter Konsens herrschen, daß eine aktive Euthanasie von Locked-in-Patienten ebenso moralisch falsch wäre[39] wie deren Verwendung als Forschungsobjekte. Dieser Konsens beruht darauf, daß wir heute um die „Innenseite" dieser Menschen wissen. Wie reagieren wir aber in einigen Jahrzehnten, wenn wir feststellen, daß einige Menschen (wie „nicht-zustimmungsfähige Patienten" oder Föten), bei denen heute derartige Handlungen in einigen Kreisen als erlaubt beurteilt werden[40], doch „Personen" sind? Derartige Konsequenzen lassen sich wohl nur durch die Aufrechterhaltung eines ontologischen Personenbegriffes vermeiden. Allerdings liefert diese pragmatische Argumentation keinerlei Aussage über den „Wahrheitsgehalt" des Begriffs, weswegen eine fundierte Untersuchung auf der kritisch-philosophischen Ebene unerläßlich bleiben wird[41].

Bezeichnend ist auch das Faktum, daß weder der Artikel 1 des bundesdeutschen Grundgesetzes noch Artikel 1 der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen auf „Personen" bezogen sind – in beiden findet sich ausdrücklich der Begriff „Mensch", was durchaus die Annahme zuläßt, daß auf der intuitiven Ebene ein nationenübergreifender Konsens für einen ontologischen Personenbegriff herrscht.

2.1.2 Gegen die Anwendung des Personenbegriffs auf Tiere

Unabhängig davon, ob man sich für einen ontologischen oder einen aktualistischen Personenbegriff entscheidet, ist die Anwendung des Terminus auf Tiere[42] aus pragmatischen Erwägungen abzulehnen.

Es liegt auf der Hand, daß Singer und andere Vertreter gleichartiger Positionen Tiere nicht zu Personen erklären wollen, um auf ein abstraktes ethisches Problem hinzuweisen. Vielmehr ist die Intention darin zu sehen, über begriffliche Neubestimmungen die Pflichten, die der moralisch Handelnde Tieren gegenüber besitzt, denen anzugleichen, die im zwischenmenschli-

[39] Wobei dies für eine unfreiwillige aktive Euthanasie gilt, d.h. die Fälle, in denen der Patient seiner Tötung nicht zugestimmt hat. Eine erwünschte aktive Euthanasie (die als assistierter Suizid gewertet werden könnte, da diese Patienten zu keinerlei motorischen Aktivitäten mehr fähig sind) dürfte bei diesem schweren und nach heutigem Wissensstand unheilbaren Krankheitsbild von vielen Menschen intuitiv als zulässig eingestuft werden.

[40] Anmerkung: Die Erlaubtheit der Tötung betrifft dabei nur Föten und Embryonen, die fremdnützige Forschung hingegen auch erwachsene Menschen. Inwieweit die aktive Euthanasie geborener Menschen, die heute nur in den Niederlanden praktiziert wird, in Zukunft europaweit zulässig sein wird, bleibt Spekulationen überlassen.

[41] Eine solchermaßen fundierte Untersuchung kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht geleistet werden. Ihre Ergebnisse dürften aber von herausragender Bedeutung für die Diskussion diverser bioethischer Fragestellungen sein – vom Embryonenschutzgesetz über die Xenotransplantation bis hin zum Todeskonzept der Medizin.

[42] Es wird an dieser Stelle bewußt die Einschränkung „Tiere" anstatt „nicht-menschlicher Lebewesen" gemacht. Der Grund ist darin zu sehen, daß das gelegentlich diskutierte Problem, welchen moralischen Status man möglichen extraterrestrischen intelligenten Lebensformen zuerkennen müßte, an dieser Stelle nicht vertieft werden soll. Es liegt allerdings nahe, anzunehmen, daß man für derartige Wesen durchaus den Begriff „Personen" verwenden könnte, respektive müßte.

chen Bereich Geltung besitzen. Die psychologische Wirkung von Singers Thesen ist dabei unverkennbar. Wenn beispielsweise seine provokante Frage „Verwandeln wir Personen zu Speck?“[43] einer Umformulierung unterzogen wird, die folgendermaßen lauten könnte: „Ist es ethisch vertretbar, das werthafte Leben eines Schweines zum Zwecke der menschlichen Ernährung mit tierischem Eiweiß zu beenden?“; so fällt offenkundig ein stark normierendes Moment (das auch sehr öffentlichkeitswirksam ist) weg.

Die logische Konsequenz einer tierischen Personalität wäre aber darin zu sehen, ihnen auf juristischer Ebene einen dem Menschen vergleichbaren Status einzuräumen. Sicherlich würde dabei niemand Grundrechte wie das der freien Meinungsäußerung für Affen fordern, aber ein Individualtierschutz im Grundgesetz – wie er bereits in der Schweiz unter der Formulierung „Würde der Kreatur“ realisiert ist[44] – müßte institutionalisiert werden. Die Konsequenzen einer derartigen Rechtslage lassen sich kaum überblicken – sie dürften streng logisch betrachtet von einem staatlich verordnetem Vegetarismus bis hin zu einem generellen Nutzungsverbot für landwirtschaftliche Nutztiere reichen (denn mit der „Würde“ der Kuh wäre es wohl kaum vereinbar, ihr Kalb wenige Stunden nach der Geburt von ihr zu trennen um Milch für den menschlichen Verzehr zu gewinnen) und darüber hinaus auch ein generelles Verbot von Tierversuchen in der biomedizinischen Forschung und Lehre bewirken.

Letzten Endes unterliegt das Vorgehen Singers einer analogen Kritik wie sie Ricken für den Versuch, Tieren „Rechte“ zuzusprechen, vorgestellt hat[45]: Es ist als unzweckmäßig einzustufen, weil wir uns dadurch eines herausragend wichtigen terminologischen Mittels berauben, um die moralische Sonderstellung des Menschen zu beschreiben[46].

2.2 Theoretische Einwände

2.2.1 Kritik der ontologischen Voraussetzungen

Singers Personenbegriff ist ebenso wie der von John Locke nur unter der Voraussetzung eines extremen kartesianischen Leib-Seele-Dualismus aufrechtzuerhalten – eine Prämisse, die jedoch vom Autor selbst nicht ausreichend kritisch reflektiert wird. Diese Dichotomie hat seit Descartes eine Vielzahl philosophischer Kontroversen ausgelöst und bis heute kann das Verhältnis zwischen dem materiellen Substrat unserer menschlichen Existenz – dem „Körper“ – und der Summe subjektiver Befindlichkeiten,

[43] *Singer*, Praktische Ethik 158.

[44] Siehe hierzu *G. M. Teutsch*, Die Würde der Kreatur, Berlin 1995.

[45] *F. Ricken*, Anthropozentrismus oder Biozentrismus?, in: ThPh 62 (1987) 1–21.

[46] Diese Kritik setzt natürlich voraus, daß diese Sonderstellung aller Menschen bewiesen werden kann. Nach Ansicht der Autorin ist dies durchaus möglich, was aber an dieser Stelle nicht begründet werden kann, es sei exemplarisch auf die Arbeiten von *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; und *Spaemann* verwiesen.

Gefühle und Gedanken – dem „Geist" – nicht als hinreichend geklärt betrachtet werden. Gegen Locke (und somit auch gegen Singer) ist jedoch mit allem Nachdruck festzuhalten, daß die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse (speziell auf dem Gebiet der Neurophysiologie) eine derart radikalisierte Entgegensetzung von Leib und Seele verbieten[47].

Zwar stößt auch ein extremer Materialismus, der alle „seelischen" Phänomene auf elektrophysikalische Gehirnprozesse und hormonale Regulationsmechanismen zu reduzieren versucht, auf massive Einwände, aber das empirische Faktum, daß zwischen physiologischen Prozessen und personalen Vollzügen eine untrennbare wechselseitige Beziehung besteht, bleibt unhintergehbar und bringt das Fundament von Locke ins Wanken.

2.2.2 Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen

Ein weiteres Kernproblem innerhalb von Singers Argumentation betrifft das Vorgehen bei der inhaltlichen Konkretisierung des Personenbegriffs. Obwohl erklärtes Ziel ist, die „speziesistische" Sonderstellung des Menschen aufzuheben, werden doch wieder nur menschliche Eigenschaften zur inhaltlichen Bestimmung des Personenbegriffs herangezogen – eine kritische Prüfung der erkenntnistheoretischen Möglichkeit und Zulässigkeit der Extrapolation auf Tiere erfolgt jedoch nicht. Auf das Grundproblem des hermeneutischen Zirkels, der besagt, daß dem Menschen aufgrund seines eingeschränkten Erkenntnisvermögens zur Feststellung und Interpretation des tierischen Selbstverhältnisses nur der Analogieschluß zur Verfügung steht, wird nicht eingegangen. Allgemein formuliert kann man den Analogieschluß als die Annahme, daß bestimmte Zusammenhänge zwischen dem äußeren Verhalten und dem inneren Empfinden des erkennenden Subjektes mit ähnlich beobachtbaren Zuständen beim erkannten Subjekt identisch sind, verstehen. Auch bei dieser Prämisse handelt es sich um ein nicht mehr hintergehbares erkenntnistheoretisches Faktum – allerdings können sich Menschen aufgrund einer abstrakten Sprachlichkeit, die Begriffe für subjektive Befindlichkeiten enthält und sogar das reflexive Selbstverhältnis auszudrücken vermag, untereinander über ihre „Innenseiten" verständigen und so die Hypothese, daß das Gegenüber auch ein „Ich", auch eine „Person" ist, stärken[48]. Vergleichbares geht im Verhältnis des erkennenden Menschen zum Tier nicht. Hier bleibt die Annahme, daß Selbstbewußtsein, Zeitbewußtsein, reflexives Selbstverhältnis oder abstrakte Sprachlichkeit vorliegen, aufgrund des hermeneutischen Zirkels immer nur eine vage Vermutung, basierend auf der Übertragung anthropologischer Grundkategorien auf Tiere, die von Singer jedoch mit einem Wahrheitsanspruch versehen wird.

[47] Eine ausführliche Darstellung moderner Aspekte des Leib-Seele-Problems aus neurophysiologischer Sicht findet sich bei *Linke*.

[48] Auch wenn der Einwand von Wittgenstein, daß ein Wissen um subjektverhaftete Empfindungen eines anderen Menschen im strengen Sinne unmöglich ist, bestehen bleibt (vgl. *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt a. M. 1989, Nr. 246).

2.2.3 Vom „moral agent" zum „moral patient"?

Trotz der gemeinsamen hochproblematischen Grundvoraussetzungen von Locke und Singer erscheint zumindest in einer Hinsicht eine „Rehabilitierung" von Locke erforderlich. Dies betrifft die Grundintention, die ihn zur Entwicklung seiner Definition von Personalität veranlaßt haben dürfte: Wie bereits die Überschrift „Über Identität und Verschiedenheit" seiner entsprechenden Untersuchung zeigt, ging es ihm nicht darum, zu bestimmen, wem gegenüber der sittlich Handelnde direkte Pflichten hat, welche Wesen also als „moral patients" qualifiziert sind[49]. Er wollte wohl vielmehr Kriterien ausfindig machen, für welche Handlungen innerhalb seines Lebens ein Mensch verantwortlich gemacht werden kann, ob es also möglich ist, daß innerhalb eines biologischen Daseins verschiedene „moral agents" wirken – ein angesichts des von ihm geschilderten Phänomens, daß Menschen oft ihre vergangenen Handlungen vergessen, vor allem für die Rechtsprechung relevantes Unterfangen[50], dessen Bedeutung hier keineswegs nivelliert werden soll. Locke selbst gestand diesen thematischen Rahmen seiner Untersuchung zu, indem er ausdrücklich feststellte, daß „Person" für ihn ein „juristischer Ausdruck [ist], der sich auf Handlungen und ihren Lohn bezieht" und somit „nur bei vernunftbegabten Wesen Anwendung [findet], für die es Gesetze geben kann."[51]

Singer übersieht diese wesentliche Komponente in Lockes Werk. Ihm geht es nicht mehr darum, Kriterien für die Zuschreibung moralischer oder juristischer Verantwortung aus dem Personenbegriff zu entwickeln – er überträgt die problematischen, aber für den ursprünglich angestrebten rechtsphilosophischen Zweck tauglich erscheinenden Bestimmungen von Locke vielmehr unkritisch auf Tiere als moral patients. Daß nicht einmal Menschenaffen (die schon aufgrund der stammesgeschichtlichen Nähe unstrittig gewisse Charakteristika menschlicher Personen aufweisen können) sich zu moralisch handelnden und verantwortbaren Persönlichkeiten entwickeln können, scheint für ihn dabei nebensächlich. Auf den ersten Blick ist unklar, wozu er diesen Ebenenwechsel vollziehen muß – wie viele der modernen Ethikansätze zeigen, ist es auch ohne den Rückgriff auf den strittigen Personenbegriff möglich, Tiere zu moral patients zu erklären und ihnen somit einen moralischen Status zuzuschreiben. Erst eine nähere Analyse von Singers Position, zu der diese Arbeit einen Beitrag zu leisten suchte, zeigt aber, daß dies für ihn nicht ausreichend ist: Sein zentrales Anliegen kann vielmehr als der fragwürdige Versuch, höhere Säugetiere in der Pflichtenhierarchie über menschliche „Grenzfälle" zu stellen, gesehen werden.

---

[49] Zur Unterscheidung von „moral agent" und „moral patient" vergleiche *Ricken*.
[50] *Locke* 435 f.
[51] *Locke* 435.

ThPh 73 (1998) 538–557

Auferstehung im Tod

Ein „parteiischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion

Von Gisbert Greshake

I. Der Frage- und Diskussionsstand bis ca. 1986

Ungefähr um die Mitte unseres nun ausgehenden Jahrhunderts anhebend und sich in den 70er Jahren intensivierend, fand in der katholischen Eschatologie eine lebhafte Diskussion um die Frage einer „Auferstehung im Tod" statt. Damit nahm die katholische Theologie auf ihre Weise die Herausforderung seitens evangelischer Theologen auf, wonach die Rede von einer unsterblichen Seele un-, ja antibiblisch und damit die traditionelle Lehre von einer Diastase zwischen Vollendung der menschlichen *Seele* im Tod und Vollendung des menschlichen *Leibes* bei der endzeitlichen Auferstehung des Fleisches obsolet sei[1]. „Auferstehung *und nicht* Unsterblichkeit" heiße die christliche Devise. Die Gründe für dieses Schibboleth neuerer evangelischer Eschatologie sind vielfältig und brauchen hier nicht wiederholt zu werden[2]. Auch wenn katholische Theologen im allgemeinen weder die Wirklichkeit einer Geistseele ablehnten noch die (korrespondierende) protestantische These vom „Ganztod" des Menschen und seiner endzeitlichen Auferweckung *ex nihilo* mitvollzogen[3], wurden sie doch aufgrund exegetischer, theologiegeschichtlicher und spekulativer Untersuchungen und Reflexionen zu ähnlichen Ergebnissen geführt[4].

So schrieb Joseph Ratzinger im Jahre 1968, damals noch einer der Protagonisten einer erneuerten Eschatologie: Auferstehung des Fleisches meint „das Heil des *einen*, ungeteilten Menschen" und nicht die „Idee der Rückgabe der Körper" nach einer langen Zwischenzeit[5]. Trifft dies aber zu, so ist die „Spannung" zwischen dem, was am Menschen je im Tod von Gott her geschieht und dem, was für das Ende der Geschichte zu erhoffen ist, nicht mehr zu bestimmen als Polarität von zwei Phasen, deren erste heißt: Vollendung einer leiblosen Seele (anima separata) und deren zweite: Vollendung des individuellen Leibes. Dieses traditionelle Modell, die Diastase von Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes, ist – wie man zeigen kann und wie vielfach gezeigt wurde[6] –

---

[1] Vgl. dazu *M. Schmaus*, Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung der Toten?, in: *H. Schlink / H. Volk* (Hrg.), Pro Veritate = FS L. Jäger u. W. Stählin, Münster-Kassel 1963, 311–337; *A. Ahlbrecht*, Tod und Unsterblichkeit, Paderborn 1964; *G. Greshake*, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht, in: *G. Greshake / G. Lohfink*, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (QD 71) Freiburg i. Br. ^{4}1982, 82–120.

[2] Eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen Gründe findet sich bei *G. Greshake / J. Kremer*, Resurrectio Mortuorum, Darmstadt ^{2}1991, 247ff.

[3] *R. Schenk*, Die Gnade vollendeter Endlichkeit, Freiburg i. Br. 1989, 448, selbst kein Vertreter einer „Auferstehung im Tod", stellt sogar völlig zu Recht fest: „Die Theorie der ‚Auferstehung-im-Tode' [entspricht] einem gnadentheologischen Anliegen, das dem der Ganz-Tod-Theorie geradezu entgegengesetzt ist".

[4] Vertreter einer „Auferstehung im Tod" sind genannt bei *M. Dumais*, Résurrection au moment de la mort? in: *L. Audet* u. a., Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu, Paris u. a. 1971, 68f (Lit.); *W. Breuning*, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen, in: MySal V, 838f; *Greshake*, Verhältnis 118f; *ders.*, Resurrectio 254^{270}. Die Reihe der hier genannten Autoren ließe sich mittlerweile noch *beträchtlich* verlängern.

[5] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 289–300. Siehe auch *ders.*, Auferstehung, in: SM I, 390–402. Dazu *H. Sonnemans*, Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung, Freiburg i. Br. 1984, 434–440.

[6] Siehe dazu z. B. *Greshake*, Resurrectio; *ders.*, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: *W. Breuning* (Hrg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (QD 106) Freiburg i. Br. 1986, 107–158.

dem Glauben an die Auferstehung gleichsam von außen her zugewachsen, ja aufgedrängt worden durch die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und besonders mit der leibfeindlichen Gnosis. Zwischen- und Wartezustand einer anima separata, eine physizistische Sicht des Auferstehungsleibes sowie die reduktive Uminterpretation der biblisch ganzheitlich zu verstehenden sarx auf einen „Teil" des Menschen waren in der damaligen Situation völlig zu Recht eingesetzte Mittel, um gegen verkürzende und verfälschende Vollendungsvorstellungen den Glauben an die integrale, auch das Leibhaft-Materielle einschließende Güte der Schöpfung und an die Treue Gottes zu ihr zur Geltung zu bringen. Zugleich aber kam es sowohl zu neuen Verengungen (insofern die neutestamentliche Rede von der bereits jetzt geschehenen und geschehenden Auferstehung [Joh, Kol, Eph], weil gnostisch mißbrauchbar, zurücktrat) als auch zu unlösbaren Problemen (besonders hinsichtlich der Identität zwischen irdischer und verklärter Materie sowie der Existenz und Vollzugsweise einer leibfreien Seele). Jedenfalls wurde die ursprünglich mit dem Auferstehungsglauben gegebene Spannung zwischen postmortaler Vollendung des Individuums und endzeitlicher Vollendung der Welt umgeformt zur Spannung zwischen Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes im Blick auf den je einzelnen Menschen.

Angesichts dieser Entwicklung bestimmen eine Reihe von katholischen Theologen der Gegenwart die zwei Phasen des Vollendungsgeschehens wieder (1) als Vollendung des einen und ganzen Menschen (von Leib und Seele) qua Individuum *im Tod* und (2) als Vollendung des sozialen Ganzen der Menschheit (in die der einzelne wesensmäßig eingefügt ist und ohne die er folglich auch seine letzte Vollendung nicht erreichen kann) *am Ende der Geschichte*. So gesehen aber spricht nichts dagegen, die individuelle Vollendung im Tod als Auferstehung (des einzelnen) zu verstehen und zu bezeichnen[7]. Dabei will der Gedanke einer Auferstehung im Tod gegenüber dem einer Trennung der Seele vom Leib und ihrer leiblosen Weiterexistenz herausstellen, daß der Mensch auch in seiner postmortalen Seligkeit ein leibliches und welthaft verfaßtes Wesen ist, das sich niemals nur als „Seele" (anima separata) vollziehen kann. Denn wenn der Leib jener „Ausdruck" des Geistes ist, kraft dessen das Subjekt sich in und an der Welt auszeitigt, so bedeutet der Tod zwar ein Ende dieser sich unter Raum-Zeit-Bedingungen vollziehenden Auszeitigung, nicht aber (platonisch-gnostisch) ein Abstreifen des „Ertrages" der sich welthaft verwirklichenden Existenz. Leib (und damit Geschichte und Welt) werden im Tod nicht einfach zurückgelassen, sondern kommen im Subjekt zur Endgültigkeit: Der Mensch ist im Tode und in der hier stattfindenden Gottesbegegnung genau das, was aus seiner „Leibhaftigkeit", d. h. Welt- und Geschichtsverwobenheit und -gebundenheit geworden ist. So gesehen, trägt die Seele in ihrer Vollendung den erweckten verklärten Leib (und damit den vergangenen welthaften Ausdruck) in sich.

Eine solche Konzeption von „Auferstehung im Tod" macht Ernst mit der Inkommensurabilität, mit dem ganz Neuen und Anderen der Auferstehungsleiblichkeit, wie sie z. B. Paulus in 1 Kor 15,44 darlegt. Sie lehnt es ab, verklärte Leiblichkeit physizistisch als Wiederbelebung des Leichnams und damit in Verlängerung empirischer Materialität zu denken[8].

Das Verstehensmodell „Auferstehung im Tod" hebt hervor, daß das todüberwindende Handeln Gottes den *ganzen* Menschen, d. h. in gleicher Weise Seele und Leib, betrifft. Die traditionelle Idee der „Unzerstörbarkeit" der Seele liegt also nicht „außerhalb" des „eigentlichen" Auferweckungsgeschehens, sondern ist ein Moment an diesem. Wenn unter „Seele" des Menschen jene Wirklichkeit zu verstehen ist, kraft derer er kon-

[7] So sprach anfangs auch *J. Ratzinger*, Einführung 294 vom „begonnenen Auferstehungsleben". Zur Auferstehung als *durchlaufendes* Existential christlichen Lebens vgl. aus exegetischer Sicht *J. Kremer*, in: *Greshake / Kremer*, Resurrectio, Teil I sowie *Dumais*, Résurrection 86 f (Lit.).

[8] Dies ergibt sich bereits aus einer konsequenten thomanischen Anthropologie, wonach die Wirklichkeit des Leibes durch die Seele vermittelt und nicht als empirisch-physikalische Eigenwirklichkeit zu verstehen ist. Vgl. dazu *Greshake*, Resurrectio 223–236; 267 f, ferner auch unsere weiteren Ausführungen in Abschnitt 3.

stitutiv in Relation zu Gott steht, so bedeutet Unzerstörbarkeit der Seele, daß Gott – wie G. Scherer sehr treffend sagt –

> „die Seele auch über den Abgrund des von ihr her möglichen Nichtseins fortträgt ... Unsterblichkeit und Auferstehung stehen sich dann nicht mehr als zwei verschiedene Modelle der Hoffnung des Menschen auf Todestranszendenz gegenüber, nämlich auf der einen Seite eine mehr biblische und auf der anderen eine mehr griechisch-philosophisch begründete, vielmehr schlagen nun beide in eins ... Wenn Gott die Seele als ein Du will, aber als ein Du, das als solches leiblich verfaßt ist, dann ist es schwer vorzustellen, daß die Wiedervereinigung mit dem Leib, also die Vollendung des allerpersönlichsten Seins der Geistseele als des leibhaftigen Du Gottes, eine spätere Hinzufügung zu der in Gott seligen Seele bedeutet."[9]

Vor allem aber ergibt sich das Vorstellungsmodell einer Auferstehung im Tod auch als das Erfordernis einer angemessenen Glaubens- und Verkündigungssprache. Nach biblischer Ausdrucksweise ist für die Bezeichnung Auferstehung eine vielfältige Polysemie geradezu konstitutiv. So kann z. B. die Taufe wie auch umfassend das christliche Leben und Sterben als Leben, Sterben und Auferstehen mit Christus verstanden werden. Auferstehung ist geradezu ein durchlaufendes Existenzial des ganzen Glaubensweges. Das Mitsterben mit Christus in der Taufe und das neue Leben heißt Auferstehung, genauso wie die Verwirklichung von Glaube und Liebe im johanneischen Schrifttum als Auferstehung gedeutet wird. Und schließlich scheint auch das individuelle Mit-Christus-Sein nach dem Tod zumindest in 2 Kor 5,8 als Auferstehungsstand verstanden zu sein. Nun dürfte es ausgesprochen fatal sein, daß man der „Innenseite" des Todesgeschehens – jenem exponierten Augenblick, in dem der Mensch leibhaftig in das Mitsterben mit Christus gestellt ist und sich aufgefordert sieht, seine Selbstbehauptung aufzugeben und sich wie Christus glaubend, hoffend und liebend in die Hände des Vaters fallen zu lassen – die Bezeichnung „Auferstehung" abspricht. Wenn der Tod die äußerste Ratifizierung der Taufe ist, geschieht hier auch auf zugespitzteste Weise Auferstehung und nicht nur Trennung und Weiterexistenz einer von Schöpfung her ohnehin unvergänglichen Seele und ihre Einweisung in einen „Stand", der zwar seliges Mit-Christus-Sein, nicht aber Auferstanden-Sein, Teilhabe an seiner Auferstehung bedeutet.

Gegen den möglichen Vorwurf, hier werde eine durch und durch neologistische Sprache verwendet, läßt sich zeigen[10]:

(1) Der Gedanke einer „Auferstehung im Tod" kann sich berufen auf frühjüdische und frühchristliche Vorstellungen einer „leiblichen Seele" im Zwischenzustand, wobei Leiblichkeit hier ganz wörtlich zu nehmen ist, nämlich als ein zwar verminderter, noch nicht zur Vollendung gekommener, aber eben doch leiblicher Zustand. Dieser Gedanke wurde über das Gleichnis vom armen Lazarus von fast allen Schriftstellern des zweiten bis vierten Jahrhunderts aufgegriffen und durch stoische Ideen philosophisch abgesichert.

(2) Einen weiteren Anknüpfungspunkt bilden die zwischentestamentlichen Vorstellungen über das Schicksal der Patriarchen wie auch die frühchristliche Märtyrer-Eschatologie: Im Tod steht der Blutzeuge *leibhaftig* auf. Die Ausweitung des Märtyrergeschicks auf alle Gläubigen geschieht zwar nicht unter dem spezifischen Gesichtspunkt der leiblichen Auferstehung, aber doch in genereller Form in der Westkirche mindestens ab Cyprian.

(3) Die Konzeption einer Auferstehung im Tod zieht die letzten Folgerungen aus der seit Augustinus durchgehenden Überzeugung des Abendlandes von der bleibenden Wesensbeziehung der vollendeten Seele zu Leib und Welt, ja, sie ist im Grunde die radikale Konsequenz der „anima-unica-forma-corporis-Lehre". Auf dieser Linie verstand auch K. Rahner die postmortale Seele zunächst so, daß er auf ihren „allkosmischen Weltbe-

[9] *G. Scherer*, Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie, in: *S. Dexinger* (Hrg.), Tod-Hoffnung-Jenseits, Wien-Freiburg-Basel 1983, 78f.

[10] Die folgenden Thesen sind eingehend begründet und belegt bei *Greshake*, Resurrectio 169–276.

zug" hinwies, auf ihr im Tod gewonnenes tieferes „In-Beziehung-Bleiben" und „In-Beziehung-Treten mit allem". Diese Bestimmungen hat Rahner in der Folgezeit selbst zugunsten einer „Auferstehung im Tod" fallen gelassen[11]. Und der Grund dafür?

> Man „wird ... zugeben, daß sich das ganze Problem wesentlich vereinfacht, wenn man diese bleibende Bezogenheit der Geistseele auf die Materie scholastisch ausgedrückt als bleibende Informiertheit des verklärten Leibes durch die vollendete Geistseele denkt ... Darum kann auch die empirische Erfahrung des Leichnams im Grab gar kein Argument mehr abgeben, daß die ‚Auferstehung' noch nicht stattgefunden habe. Warum sollten wir sie dann nicht in *dem* Augenblick ansetzen, wo sich die Freiheitsgeschichte des Menschen vollendet, in seinem Tod nämlich?"[12]

(4) Die Konzeption einer Auferstehung im Tod knüpft an die alexandrinische Eschatologie, insbesondere an die des Klemens von Alexandrien an, die eine progressive Auferstehung kennt: angefangen von der Taufe über den Tod bis hin zur universalen Vollendung.

(5) Umgekehrt bedienen sich Kritiker des neuen Paradigmas oft einer durchaus neologistischen Sprache, so z. B. das Römische Dekret vom 17.5.1979[13] „Über einige Fragen der Eschatologie" (Nr. 3), wenn es sagt, daß der Ausdruck der „Seele" das „Ich des Menschen" bezeichnet, das nach dem Tode weiterbesteht, oder wenn Ratzinger behauptet, daß der Seelenbegriff „nichts anderes" als eine „vom Leib getrennte Eigenwirklichkeit der Person behaupten" wolle[14]. Beide Aussagen sind von der philosophischen und theologischen Tradition der kirchlichen Lehre nicht abgedeckt[15].

Gegen die Konzeption einer Auferstehung im Tod erhoben sich, zumal seit dem

---

[11] *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien ^{2}1958, 23, 25 f. So schreibt er im Vorwort zur Arbeit von *S. Zucal*, La teologia della morte in Karl Rahner, Bologna 1982: „Ich erinnere mich ..., daß ich später den Gedanken von der ‚allkosmisch' gewordenen Seele nach dem Tod habe fallen lassen können ..., weil ich heute im großen und ganzen die Theorie vertrete, die über das Verhältnis von Leib und Seele nach dem Tod von G. Greshake in dem schon genannten Buch [Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit] dargelegt und gegen eine scheinbare Ablehnung von seiten der Glaubenskonkregation verteidigt wird". Diese Rahnerschen Ausführungen klingen erheblich anders als das, was *H. Vorgrimler*, Der Tod als Thema der neueren Theologie, in: *ders.*, Wegsuche, Bd. I, Altenberge 1997, 368–380 über die Position Rahners und seine Bedeutung für die These von der „Auferstehung im Tod" darlegt.

[12] *K. Rahner*, Über den „Zwischenzustand": Schr. XII, 461 f. – Dagegen erhob J. Ratzinger Widerspruch, da er bemerkt, daß nach diesem Verständnis „die Verkündigung ihre Sprache verloren" habe. Er fügt erläuternd hinzu: „Man kann dem Gläubigen zwar schließlich beibringen, daß es eine Unsterblichkeit der Seele nicht gebe. Daß aber sein toter Freund soeben auferstanden sei, das kann ihm keine Sprache der Verkündigung einsichtig machen, weil diese Verwendung von ‚Auferstehung' typische *lingua docta*, historische Gelehrtensprache, aber kein möglicher Ausdruck gemeinsamen und gemeinsam verstandenen Glaubens ist ... Abgesehen davon, daß die hermeneutischen Windungen, die als Hintergrund zur Verständlichkeit der Formel nötig sind, niemals in die Verkündigung eingehen können, begibt sich der Theologe damit auch als Gelehrter in ein theologisches Sprach- und Denkgetto, in dem niemand mit ihm sprachlich und denkerisch kommuniziert".
In diesen Ausführungen zeigt sich, wie „physizistisch" Ratzinger Auferstehung versteht, nämlich im Grunde doch als Wiederhinzugabe des Körpers, so daß angesichts des Leichnams nach ihm nicht von Auferstehung gesprochen werden kann. Daß die Polemik Ratzingers sich damit auch gegen die frühchristliche Sprache der Märtyrereschatologie richtet, die den Märtyrer sterben sieht und zugleich als leiblich auferstanden glaubt, sei nur am Rande vermerkt. Daß der Theologe sich mit der Konzeption einer „Auferstehung im Tod" auch nicht in ein Sprachgetto begibt, sondern daß – genau im Gegenteil! – dadurch ein interdisziplinäres Gespräch mit den Naturwissenschaften ermöglicht wird, zeigt *U. Lüke*, Bio-Theologie, Paderborn u. a. 1997. Siehe Abschnitt II, 3.

[13] AAS 71 (1979) 939–943. – Die verschiedenen Kommentare und Äußerungen zu dieser römischen Erklärung sind umfassend zusammengestellt bei *R. Blatnicky*, Tra la morte del Christiano e la risurrezione universale, Sal. 45 (1983) 63–77.

[14] *J. Ratzinger*, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 96.

[15] Vgl. dazu *Greshake*, Resurrectio 223 ff, 273[306].

„Frontwechsel" Ratzingers und der „verunglückten" römischen Erklärung von 1979[16] eine Reihe von kritischen Stimmen[17], deren wichtigste Argumente in meinen Veröffentlichungen bis 1986 aufgearbeitet wurden.

Zwar ist es mit der Diskussion über eine Auferstehung im Tod selber seitdem ruhiger geworden – Gott Dank! –, denn es gibt wahrlich wichtigere Probleme. Doch sind seither eine Reihe von Veröffentlichungen erschienen, die sich zustimmend und weiterführend oder ablehnend und mißverstehend mit diesem theologischen Thema befassen oder es am Rande streifen. Damit möchte sich der zweite Teil dieses Beitrags befassen, ein Beitrag, der von mir her als der letzte zu dieser Thematik gedacht ist.

II. Neuere Beiträge. Zustimmung – Kritik – Weiterführung

1) Mißverständnisse und Nichtverstehbares

Zur Methodik mittelalterlicher theologischer Disputationen, die an der Gregoriana in Rom noch bis in meine Studienzeit hinein exerziert wurden, gehörte es, zunächst einmal die These des „Gegners" zu wiederholen, um sich zu vergewissern, ob man sie richtig aufgenommen habe; dann erst erfolgte die (kritische) Antwort. Nicht nur im Blick auf unseren Gegenstand möchte man sich etwas Ähnliches für heutige theologische Auseinandersetzungen wünschen. Es ist schlechthin verwunderlich, was da von Gegnern einer „Auferstehung im Tod" alles fälschlicherweise behauptet und unterstellt wird, so als ob man die entsprechenden Texte gar nicht zur Kenntnis genommen hat.

Hier eine kleine Auswahl:

Gianni Valente schreibt in *30Tage*: Die Übernahme protestantischer Argumente gegen eine Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung erfolgte „vor allem durch Theologen wie Gisbert Greshake (dessen Lehren Eingang in den Holländischen Kathechismus [sic!] fanden) und Boros, wobei insbesondere die Lehre von der Außerzeitlichkeit unter den katholischen Theologen Anklang fand. Sie wurde unter anderem von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar aufgegriffen"[18]. An diesem Satz ist eigentlich *alles* falsch. (1) Der holländische Katechismus wurde 1966 publiziert, meine eigene älteste

---

[16] „Verunglückt", weil man gegenüber dem ursprünglichen, als Brief an die Bischöfe in aller Welt ausgesandten Schreiben in die spätere Veröffentlichung in den AAS 71 (1979) 940 f einen Nebensatz einfügen mußte (anima = das Ich des Menschen, *„welches in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit [complemento sui corporis carens] entbehrt"*), da man wohl erst nachträglich merkte, daß man in der Erklärung die inkriminierte Position einer „Auferstehung im Tod" noch gar nicht getroffen hatte. Aber auch dieser Nebensatz besagt nicht viel, weil hier offen bleibt, was eigentlich complementum corporis bedeutet. Siehe dazu *G. Greshake*, Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie (17. 5. 1979), in: *Greshake / Lohfink*, Naherwartung 185–192. Im übrigen wäre es einmal interessant, von Kanonisten zu erfahren, welcher Text eigentlich „authentisch" ist. Auch wenn im allgemeinen die offiziellen AAS die Authentizität verbürgen, so ist zu fragen, ob dies auch für das genus literarium „Brief" gilt, da nach meiner Vermutung „authentisch" doch wohl nur derjenige Text sein kann, den der Adressat wirklich erhalten und nicht der, den man nachträglich geändert hat.

[17] Die kritischen Stimmen sind zusammengestellt in *Greshake / Lohfink*, Naherwartung 161–188; 185–192; *Greshake*, Resurrectio 255[274].

[18] *G. Valente*, Ein leeres Spektakel, in: *30Tage* 1, 1989, 51. – Auf der vorangehenden Seite wird verdeutlichend noch gesagt: Für die Vertreter einer Auferstehung im Tod „verläßt der Mensch mit dem Tod die Zeit und tritt in die Ewigkeit ein, wo das persönliche Gericht, die Parusie, das Endgericht und die Auferstehung in eins fallen" (50). – Nun kann man gewiß die Auffassung vertreten, daß es sich bei *30Tage* um keine seriöse theologische Zeitschrift handle und sich deshalb eine Auseinandersetzung mit diesem Beitrag gar nicht lohne. Doch sei auf die Gefährlichkeit dieser Form von theologischem Journalismus hingewiesen: Es wird hier und in vielen anderen theologischen Artikeln dieses Blattes mit Unterstellung eine „Stimmung" gemacht, um neuere Theologie zu disqualifizieren und so eine ernsthafte Auseinandersetzung in weiteren Kreisen des Volkes Gottes zu verhindern.

Veröffentlichung zum Thema[19] stammt aus dem Jahre 1968. Ergo! (2) Diesbezügliche Veröffentlichungen von H. U. v. Balthasar liegen noch länger vor den meinigen zurück. (3) Weder K. Rahner noch H. U. v. Balthasar noch die allermeisten Vertreter einer „Auferstehung im Tod", auch ich selbst nicht, vertreten die „Lehre von der Außerzeitlichkeit" oder – wie es an anderer Stelle heißt – vom „In-eins-Fallen" der eschatologischen Ereignisse, ja sie lehnen diese ausdrücklich ab! Mir sind nur zwei katholische *Fachtheologen* bekannt, für die – allerdings auf unterschiedliche und höchst differenzierte Weise – die Rede von einer „Auferstehung im Tod" mit Erwägungen über das Ende chronologischer Zeitlichkeit verbunden wird: Gerhard Lohfink und Ulrich Lüke (siehe dazu die Erwägungen unter 2).

Leider finden sich ähnlich falsche Referate auch bei Herbert Vorgrimler u. a.[20]. Aus dem Faktum, daß Lohfink und ich zwar in ein und derselben „Quaestio disputata", doch in je separaten Artikeln, Beiträge zur Erneuerung des Eschatologie geschrieben haben, wird kurzerhand die Position Lohfinks mit meiner eigenen identifiziert[21], obwohl ich von der ersten Publikation zu diesem Thema an[22] auf den Prozeßcharakter der Vollendung insistiert (!) habe: Die eschatologische Gottesstadt ist noch im Entstehen; die Welt wächst in und durch die leibgeistigen Personen, d. h. durch den Ertrag, der je im Tod sich verendgültigenden Geschichte der einzelnen, progressiv-dynamisch, langsam in ihre eigene Endgültigkeit hinein. Ausdrücklich wird eine Zeitlosigkeit zwischen Tod und eschatologischer Auferstehung wie auch das In-eins-Fallen der Eschata abgelehnt[23]. Deshalb kann die mir und anderen Theologen unterstellte zeitliche Identifizierung von Auferstehung im Tod und letzter eschatologischer Vollendung nur als bedauerliches, ja ärgerliches Fehlverständnis zurückgewiesen werden, ein Fehlverständnis, das im Grunde noch einmal von S. Greiner und G. Nachtwei unterstrichen wird, wenn beide mir „großzügig" zubilligen, daß Greshake „nun" herausstellt, daß er „schließlich", „inzwischen" und dazu noch „überraschend" zur Aussage geführt wurde,

---

[19] *G. Greshake*, Auferstehung der Toten, Essen 1969. Die dieser Veröffentlichung zugrunde liegende Dissertation wurde 1968 eingereicht.

[20] Vgl. *H. Vorgrimler*, Von der Gegenwart und dem Leben der Toten, in: *K. Richter* (Hrg.), Der Umgang mit den Toten (QD 123) Freiburg i. Br. 1990, 33: „G. Greshake hatte (z. T. zusammen mit G. Lohfink) die These entwickelt, daß sich wegen der Verflechtung aller Schicksale in jedem Einzeltod auch der Tod aller, die Auferstehung aller und das Ende der Welt ereigneten". So auch schon vorher *ders.*, Hoffnung auf Vollendung (QD 90) Freiburg i. Br. 1980, 153 f. Ähnlich heißt es bei *G. Nachtwei*, Dialogische Unsterblichkeit, Leipzig 1986: „Für Greshake tritt der Mensch im Tod aus der Zeit in die Ewigkeit". Ebenso hält *D. Hattrup*, Eschatologie, Paderborn 1992, 318 mir fälschlicherweise entgegen: „Vor Gott gibt es keine Zeit, so daß vor Gott die Geschichte zugleich mit jedem Verstorbenen vollendet ist". *F. van Steenberghen*, Plaidoyer pour l'âme séparée, in: RThom 87 (1987) 638, der die These von einer „Auferstehung im Tod" geradezu für häretisch hält, meint sogar interpretieren zu müssen: „Certains [théologiens] croient échapper à l'hérésie en imaginant que, pour les défunts, la résurrection personnelle coincide avec la parousie et la résurrection générale, sous prétexte qu'il n'y a plus de temps dans l'au-delà".
Unzutreffend ist auch das Referat von *Vorgrimler*, Wegsuche 373, es sei „Greshakes These [sic!], ein ‚Ende der Welt' brauche – auch vom Glauben her – nicht postuliert zu werden". *Ausdrücklich* heißt es bei mir, daß es sich *nicht um eine These*, sondern um eine vorsichtige, dazu noch als Exkurs im Kleindruck vorgetragene *„Hypothese"* handelt, die übrigens Rahner für sehr bedenkenswert, ja faszinierend hielt, die ich aber in der Tat mittlerweile längst aufgegeben habe. Die diesbezügliche Polemik Vorgrimlers ist um so bedauerlicher.

[21] So liest man bei *Lüke*, Bio-Theologie 80: Es „konstruieren Greshake und Lohfink schließlich noch unter Reaktivierung des mittelalterlichen Begriffs ‚Aevum' die mit diesem identifizierte ‚verklärte Zeit'". Und so geht es unterschiedslos weiter! Ähnlich auch im Beitrag: *U. Lüke*, Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod, in: StZ 123 (1998) 47 ff. Das Gleiche gilt auch sehr häufig von der o.g. Arbeit von *Nachtwei*.

[22] Auferstehung 387–395.

[23] So heißt es in *Greshake*, Auferstehung 402 kritisch gegen E. Brunner: „Hinter der Lösung Brunners steht ein Verstehen von Geschichte, welches dieses von ‚Ewigkeit' absetzt und aus dem Gott der Geschichte einen Gott der Ewigkeit macht".

daß der einzelne noch warten muß auf die Gemeinschaft, in der er sein letztes Ziel erreicht[24].

Unverständlich ist mir die Kritik von M. Knapp[25]: Zwar referiert er korrekt die mit der These von der „Auferstehung im Tod" gegebene zeitliche Erstreckung zwischen den eschatologischen Heilsereignissen im Tod und am Ende der Zeit, fährt dann aber fort: In dieser Konzeption „bleibt der Geschichtsprozeß als ganzer theologisch letztlich ohne Bedeutung. Geschichte erscheint gewissermaßen als ‚theologisches Neutrum'". Das genaue Gegenteil ist der Fall: Der Geschichtsprozeß trägt als unaufgebbaren Sinn in sich, die communiale Einheit der Wirklichkeit und damit die Vollendung aller zu ermöglichen[26].

Ärgerlich ist es, wenn Chr. Schönborn behauptet, daß in der Konzeption einer „Auferstehung im Tod die Endvollendung des einzelnen individualisiert, aus der kirchlichen Einbindung herausgelöst wird"[27]. Das Umgekehrte ist der Fall! Gerade dies ist eines der Hauptmotive für das Insistieren auf einer prozeßhaften Auferstehung: Weil der einzelne seine letzte Vollendung erst im Miteinander mit allen Brüdern und Schwestern finden kann, ist die Auferstehung noch im Werden, müssen die Vollendeten noch auf die Auferstehung aller warten. Dieses „Warten auf die anderen", zu dem Schönborn sich im Anschluß an Origenes ausdrücklich auch selbst bekennt, hat nun aber gerade nicht zur notwendigen Voraussetzung das Noch-nicht-Geschehensein einer wie auch immer zu verstehenden „Zugabe" des Leibes, denn dann könnte Christus, der doch zweifellos leibhaft Erstandene, selbst nicht mehr warten, was aber Origenes, dem Schönborn ausdrücklich zustimmt, ebenso ausdrücklich behauptet[28].

---

[24] *S. Greiner*, „Auferstehung im Tod". Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in: IKaZ 19 (1990) 436. 439; *Nachtwei*, a. a. O. 4. 64. – Jeder kann sich selbst davon überzeugen, daß all dies bereits in meiner ersten eschatologischen Untersuchung geschrieben wurde.

[25] *M. Knapp*, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt, Würzburg 1993, 645 f.

[26] Näheres dazu bei *G. Greshake*, Der dreieine Gott, Freiburg i. Br. ³1998, 293 ff, 431 ff. – Gegen den Vorwurf einer dualistischen Geschichtsentwertung stellt auch *Schenk*, a. a. O. 448 heraus: „Mit der Betonung des ‚Endgültigwerdens der menschlichen Geschichte', der ‚Selbsttranszendenz', ‚Selbstvollendung' und der ‚Reifung' der Ewigkeit aus der Zeit scheint die Gefahr eher pelagianischer als dualistischer Art zu sein". Dagegen vertritt umgekehrt *Knapp*, a. a. O. eine sehr einseitige, äußerst negative Sicht der Geschichte, wenn er behauptet: „Das Heil der Gottesherrschaft verwirklicht sich ... nicht auf dem Wege der Geschichte, sondern es steht quer zu ihr, insofern diese in Gang gehalten wird von dem erbsündlichen Behauptungswillen des Menschen" (a. a. O. 672). Doch gibt es in der Geschichte nicht nur diesen Behauptungswillen des Menschen, sondern auch das einheitsstiftende Wirken des Hl. Geistes!

[27] *Chr. Schönborn*, Die Communio der drei kirchlichen Stände, in: IKaZ 17 (1988) 11. Ähnlich auch *A. Ziegenaus*, Die Zukunft der Schöpfung in Gott, Aachen 1996, 229. Ziegenaus kritisiert, daß „die Summe der individuellen Vollendungen ... nicht ... die kollektive Dimension der Vollendung" ersetzt. Von wem ist das je behauptet worden?

[28] Schönborn weist hier auf die 7. Homilie über Levitikus, nr. 2 hin, in der vom „Warten Christi" die Rede ist. Dieser Text wird auch von *H. Volk*, Das christliche Verständnis des Todes, München 1957, 112 aufgegriffen und mit einem nachdrücklichen Kommentar bzgl. des Wartens der schon leiblich Erstandenen versehen: „Darauf [auf die eschatologische Auferstehung] ‚warten' in ihrer Weise auch die Seligen, selbst die Mutter Gottes, die mit dem Leib schon in die Seligkeit eingegangen ist; darauf ‚wartet' Christus ...".
Noch ärgerlicher ist es, daß *Schönborn*, a. a. O. 11[6] behauptet, es werde von mir J. Priestley „als Zeuge [!] für die These von der Auferstehung im Tod" angeführt. Das sei ein Detail meiner wissenschaftlichen Untersuchung, „das in gewisser Weise pro toto" stehe. Denn das sei nun ganz und gar „keine Empfehlung", da Priestly Unitarier sei und die Gottheit Christi und die Inkarnation ablehne. Ich finde diese Weise der Wiedergabe und der Kommentierung geradezu als empörend. Denn Priestley wird von mir überhaupt nicht als „Zeuge" ins Feld geführt, sondern ausschließlich im Kontext der rein historischen Frage, wer erstmals den Begriff einer Auferstehung im Tode gebildet und vertreten hat, genannt. Wenn sich nun nach heutigem Kenntnisstand ein Deist als historisch erster Vertreter nachweisen läßt, so ist damit *überhaupt nichts* Positives oder Negatives zur Idee selbst gesagt. Oder würde Schönborn folgende Argumentation akzeptieren: Weil der theologische Begriff des homoousios seinen ursprünglichen Ort in der Gnosis hat, von einer Lo-

Handelt es sich bei all dem um Miß- und Fehlverständnisse, so gibt es in der neueren Diskussion auch Unverstehbares. So trägt der schon genannte S. Greiner für einen Zwischenzustand (Fegefeuer), der gerade durch die Leiblosigkeit der Seele ausgezeichnet sei, folgendes Argument vor: „Wenn man annimmt, daß der ganze Mensch geläutert werden muß, liegt ja der Gedanke nahe, daß durch die Sünde des Menschen auch die Leiblichkeit und Geschichtlichkeit negativ qualifiziert werden. Die Abwertung des Leibes war aber ein Kennzeichen der Gnosis. Um diese Überzeugung zu vermeiden und die Güte der Schöpfung theologisch festhalten zu können, nahm die Tradition an, daß der Mensch ‚nur' insofern von der Läuterung betroffen ist, insofern er sich zum Bösen entschieden hat. Ort der sittlichen Entscheidung, Personkern des Menschen ist die Seele. Von daher ist es konsequent, von den ‚Seelen im Fegefeuer' zu sprechen."[29] Ich kann diesen Gedanken drehen und wenden, wie ich will, ich verstehe ihn nicht. Sollte das Argument nämlich zutreffen (was allein schon deswegen nicht der Fall ist, weil tatsächlich durch die menschliche Sünde auch Leiblichkeit und Geschichtlichkeit mitbetroffen sind), so könnten auch in der Hölle nur „Seelen" sein, weil anders etwas von Gott bestraft wurde, was gar nicht „Ort der sittlichen Entscheidung" war. Dies aber entspricht ganz und gar nicht der kirchlichen Tradition, die gerade davon weiß, daß auch der „Leib" die höllischen Konsequenzen der Sünde zu ertragen hat. Unverstehbar ist für mich auch, daß aus der Ablehnung eines „Wartestandes" – Greiner lehnt ausdrücklich das schon erwähnte Wort des Origenes, das Schönborn positiv zitiert, als der Apokatastasis verdächtig ab – die Konsequenz gezogen wird: „Folglich gibt es nicht zwei Zwischenzustände, sondern nur einen, das Fegefeuer."[30] Bedeutet dies, daß folglich alle Heiligen im Fegefeuer sind?

Doch genug! Wichtiger ist das Folgende.

2) Zur Frage der Zeitlosigkeit bzw. des In-eins-Fallens der Eschata

Wie schon erwähnt, nehmen fast alle Vertreter einer „Auferstehung im Tod", unter ihnen so bedeutende Theologen wie Karl Rahner und Hans Urs v. Balthasar, eine zeitliche Erstreckung zwischen dem, was im Tod, und dem, was am Ende der Tage geschieht, an. Eine Ausnahme bildet Gerhard Lohfink, der jedoch einen differenzierten, an der mittelalterlichen Aevum-Idee orientierten Zeitbegriff („verklärte Zeit") vorschlägt und der auf entsprechende kritische Anfragen von Ratzinger bereits in der 4. Auflage der Quaestio Disputata „Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit" geantwortet hat.

In neuester Zeit vertritt Ulrich Lüke im Gespräch mit moderner Naturwissenschaften gleichfalls eine Aufhebung der Zeit im Tod.

> „Ein theologisches Zeitkonzept, welches das Ende der Zeit im individuellen Tod jenseitig koinzidieren läßt mit dem Ende der Zeit überhaupt und welches Auferstehung im Tod mit Auferstehung am Jüngsten Tag identifiziert, ist logisch am ehesten konsistent, insofern es der strengen Disparatheit von Zeit und Ewigkeit Rechnung trägt, keine (Zwischen-)Zeit ins Jenseits projiziert und in der immateriellen Seele das zeitüberschreitende Identitätskontinuum sieht ... Die nur auf den ersten und zeitseitigen Blick irritierende Diastase zwischen der Vollendung des ganzen Menschen in seinem Tod an seinem Todestag und der Vollendung seiner zuletzt vorliegenden Materialität am Jüngsten Tag ist nur ein Artefakt der zeithaften Hinterbliebenen-Perspektive."[31]

Ich vermag diese These von der strengen Disparatheit von Zeit und Ewigkeit nicht mitzuvollziehen. Und zwar aus folgendem Grund: Nachdem Gott eine Schöpfung ins Werk setzte, existiert nicht nur etwas Geschaffenes einfachhin „außerhalb von Gott",

---

kalsynode deswegen abgelehnt und später modalistisch kurzgeschlossen wurde, ist dieser Kristallisationsbegriff des Konzils von Nizäa „keine Empfehlung"?!

[29] *Greiner*, Auferstehung 442.

[30] A. a. O. 443.

[31] Bio-Theologie 86. 19. Siehe auch ebd. 161. Ferner *ders.*, Auferstehung 51 f.

vielmehr ist die Schöpfung hineingestellt in dessen eigenen trinitarischen Lebensraum und nimmt so an der göttlich-personalen Beziehungswirklichkeit teil. Gerade weil es um eine personale Beziehungswirklichkeit („Bund") geht, hat das zeitverfaßte Geschöpf Selbstand und Freiheit auch gegenüber Gott. Deshalb bewegt Gott durch sein Wort und seinen Geist die Geschichte der Menschen mit sehr beweglichen Plänen, die jeweils die Freiheit des Geschöpfes respektieren. Dessen freie Entscheidung zur Entgegennahme seiner Gaben und Aufgaben hat offenbar für Gott selbst Bedeutung; er übergeht und erzwingt sie nicht; er wirbt und bittet um sie. Die Durchführung seiner Pläne macht er (mit)abhängig von der Reaktion des Geschöpfes. Auf dessen Bitten hin und als Antwort auf dessen Umkehr kann Gott sich seines Vorhabens „leid sein lassen", er kann seine Pläne bereuen und sie ändern[32].

Dies alles als „Anthropomorphismus" abtun, hieße verkennen, daß eben dieses „geschichtliche Verhalten" Gottes in seinem tiefsten Wesen und seiner höchsten Vollendung an der Person Jesu Christi offenbar wird. An ihm zeigt sich, daß Gott sich ein „Stück" Geschichte zu eigen macht und darin wahrhaft „werden" kann, was er selbst nicht schon immer ist[33]. „Spätestens" in Christus also wird die Geschichte der Menschheit zur Geschichte Gottes selbst; er spürt am eigenen Fleisch ihre Antagonismen und Anfechtungen, ihre Schönheit und Übel, vor allem aber auch ihre Leidens- und Todesverfaßtheit. In ihm und in dem von ihm verheißenen und entbundenen Geist ist Gott in Schöpfung und Geschichte so verflochten, daß er nicht nur etwas Entspringendes, wovon er selbst nicht tangiert wird, „nach außen" setzt, sondern daß er wahrhaft in das Entspringende eintritt und sich so von ihm tangieren läßt, damit dieses Eingang findet in sein eigenes innerstes Leben. Zwar ist das Christusgeschehen die radikalste und darum absolut einmalige Zuspitzung des Verhältnisses Gott – Geschichte. Doch wie „das Geringere immer in der Möglichkeit des Größeren gründet"[34], so nimmt es auch (als Geringeres) immer an der Möglichkeit des Größeren teil. Deshalb darf gefolgert werden: Gott ist in seinem Sohn und seinem Geist von Anfang an in die ganze Geschichte der Menschheit verflochten. Er läßt sich von ihr tangieren, bindet seine Freiheit an die Freiheit der Geschöpfe und birgt das frei Gewordene wahrhaft in sich hinein, so daß Gott in Freiheit selbst ein in und an der Geschichte „Werdender" geworden ist[35].

Kurz: Indem Gott eine zeitverfaßte Schöpfung ins Werk setzt, „verzeitlicht" er sich in Freiheit selbst. Seine Ewigkeit ist seither nicht Zeitlosigkeit und Zeitenthobenheit, sondern Herrschaft über die Zeit und Treue in der Zeit. Solange darum die zeitverfaßte Welt

---

[32] Vgl. dazu *J. Jeremias*, Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn 1975, [2.erw.]1997. – Bezüglich der Rede von der „Reue Gottes" bemerkt *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1958, 560 zu Recht: „Es wäre ... höchst unweise, wenn man das biblische Reden von der Reue Gottes als nur bildlich verstehen wollte. Was sollte denn etwa die durch dieses Bild bezeichnete Wahrheit sein, wenn man ihm die Wahrheit nicht geradezu absprechen will? Und es wäre ebenso unweise, in der mit dem Begriff der Reue zweifellos bezeichneten Veränderung nur eine Veränderung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, nicht aber eine Veränderung Gottes in seinem Verhältnis zum Menschen erblicken wollen ... Es würde ... kein Lobpreis, sondern eine Lästerung, ja letztlich eine Leugnung Gottes sein, wollte man sich das Sein und Wesen dieses sich selbst gleichbleibenden Gottes als ein gewissermaßen durch sich selbst in starre Ruhe gebanntes vorstellig machen, wollte man ihm die Fähigkeit, sich in seiner Gesinnung und in seinem Tun zu wandeln, absprechen".

[33] Vgl. *Rahner*, Schr. I, 202; IV, 147; *Sch. M. Ogden*, The Temporality of God, in: *E. Dinkler* (Hrg.), Zeit und Geschichte = FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 381–398; *E. Jüngel*, Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965; *Greshake*, Auferstehung 344–348; *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969; *W. Maas*, Unveränderlichkeit Gottes, München 1974; *F. Meessen*, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. 1989; *Greshake*, Gott 301–308.

[34] *Rahner*, Schr. IV, 149.

[35] So am ausdrücklichsten *L. Oeing-Hanhoff*, Hegels Trinitätslehre, in: ThPh 52 (1977) 294: Es geschieht „Eintritt in die Geschichte. Geschichtlichwerden, somit auch Verendlichung und mit dem Sich-Öffnen für geschichtliche Partner das Eröffnen einer Zukunft auch für ihn".

währt, steht auch Gott noch in der Zeit. Er ist noch nicht „alles in allem" (1 Kor 15, 28); die Herrschaft Christi ist noch im Werden; dieser muß „warten" (Hebr 10, 13) und damit auch Gott selbst.

Dieser Sachverhalt darf nicht durch die abstrakte Logik einer strengen Disparatheit von Zeit und Ewigkeit und damit des „Ineinsfallens" der Zeiten in Gott (und damit auch von „Auferstehung im Tod" und „Auferstehung am Ende der Zeiten"), wie sie neuerdings wieder Lüke vertritt und mit der Idee der „Auferstehung im Tod" verbindet, verfälscht werden.

Dagegen dürfte Lüke in einem anderen Punkt die Diskussion positiv weitergeführt haben.

3) Zur Frage des „Realismus" einer materiell-leiblichen Vollendung

Von Anfang der Diskussion über die „Auferstehung im Tod" an wurde kritisch angefragt, ob hier nicht die Vollendung des Leibes qua Leib und der Materie qua Materie zugunsten einer rein geistigen Vollendung ausgeklammert werde. Auch in neueren Veröffentlichungen zum Thema werden Aussagen der sogenannten antignostischen Väter, wie z. B. des Irenäus von Lyon, angeführt, die gegen gnostische Weltflucht und subtile Eliminierung des Materiellen den Realismus der materiellen Vollendung einklagen[36]. Diese Hervorhebung einer physizistisch begriffenen Auferstehung des Leibes sowie die reduktive Uminterpretation der biblisch verstandenen sarx zu einem „Teil" des Menschen seitens der antignostischen Theologen war jedoch, wie schon in der älteren Diskussion gründlich aufgezeigt wurde (vgl. S. 538f), der kirchlichen Theologie von den antignostischen Auseinandersetzungen her aufgedrängt worden. Deshalb widerspricht es jeder legitimen Hermeneutik, entsprechende Äußerungen „in sich" zu betrachten und sie von ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben" abzukoppeln.

In der Tat besagt die These von der „Auferstehung im Tod", daß es keine Vollendung des Leibes und darüber hinaus der Materie „in sich" gibt, sondern vermittelt durch den Menschen, durch – wenn man so will – dessen Seele, die den Leib und ihr materielles In-der-Welt-Sein gewissermaßen in sich trägt[37]. Diese Überzeugung vertrat auch Rahner:

> „Auferstehung sagt ... als allgemeiner Begriff von sich aus nichts von einer Zukunft jener Materialität aus, die wir als zurückgelassenen Leichnam kennen, da die gerettete Endgültigkeit des einen Menschen auch gedacht und gegeben sein kann ohne die in ei-

[36] Siehe z. B. *Chr. Schönborn*, „Auferstehung des Fleisches" im Glauben der Kirche, in: *F. Breid* (Hrg.), Die Letzten Dinge, Steyr 1992, 52ff; *ders.*, Wie werden die Toten erweckt? in: Furche v. 8. 4. 1993, 11. Vor allem aber die Erklärung der *Commissio Theologica Internationalis*, De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam, in: Gr. 73 (1992) 404f. Dabei ist immerhin bemerkenswert, daß die Theologenkommission die Interpretation des Apostolikums hinsichtlich des Glaubensartikels von der „Auferstehung des Fleisches" von *J. N. D. Kelly*, Early Christian Creeds, London 1952 übernimmt, wonach nämlich dieser Artikel in das Symbolum aufgenommen sei, „ut spiritualistica resurrectionis vitaretur interpretatio, quae sub gnosticorum influxu christianos quosdam alliciebat". Offenbar nahm die Kommission neuere Literatur, die hier ganz andere Bedeutungsperspektiven eröffnet, nicht zur Kenntnis. Vgl. z. B. *L. Boliek*, The resurrection of the flesh, Michigan-Amsterdam 1962, 13–39; *G. Kretschmar*, Auferstehung des Fleisches, in: Leben angesichts des Todes = FS H. Thielicke, Tübingen 1968, 101–137; *H. C. van Eijk*, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques, Paris 1974.

[37] An neuerer Literatur dazu vgl. *J. B. Lotz*, „Magis anima continet corpus ... quam e converso" (Sth I, q 76, a3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: ZKTh 110 (1988) 300–309. Lotz weist auf eine Reihe von Thomas-Texten hin und kommentiert: „Folglich enthält ... sie [= die Seele nach dem Tod] noch den Leib, was damit gleichbedeutend ist, daß sie den ihr eigenen überirdischen Leib entwirft" (308). Siehe dazu auch *Vorgrimler*, Von der Gegenwart 37f, *ders.*, Wegsuche 379f. Es ist widersprüchlich, wenn dieser Theologe die Auseinandersetzung über die Frage, ob die Materie „an sich" vollendbar sei oder nicht, dem Bereich ausufernder Spekulation zuordnet, um dann wenige Seiten später (391f) – völlig zu Recht – ganz ähnliche Überlegungen anzustellen.

nem gewissermaßen totalen Stoffwechsel aufgegebene Materialität, die die eigene nur ist, solange sie im Ganzen des Menschen west. Auferstehung ... impliziert darum auch nicht die Vorstellung eines leeren, geleerten Grabes."[38]

Ganz auf dieser Linie formuliert nun auch Lüke in einer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Zeitproblem:

„Wenn die zeitlebens währende Leib-Seele-Einheit wirklich und im Letzten ernst gemeint war, dann ist die Seele der todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit ... Könnte nicht – modellhaft vorgestellt –, was wir Seele nennen, so etwas wie die immaterielle Matrize sein, in die hinein sich, was wir Geschichtlichkeit des Menschen nennen, gewissermaßen die eine materielle Patrize bleibend einprägt? So bliebe, was in unserer zeitlich-material-leiblich verfaßten unverwechselbaren Geschichte geschah, über allem Zerfall dieser leiblichen Existenzweise hinaus, in dem, was wir Seele nennen, aufgehoben, d. h. der Endlichkeit enthoben, über sie hinaufgehoben und in der Unendlichkeit Gottes bewahrt ... *Der Materialität, derer sich der achtzigjährige Greis sterbend ‚entledigt', kommt keine andere und größere Bedeutung zu, als der Materialität, derer er sich als fünfzigjähriger oder zwanzigjähriger Mann lebend und in diversen Stoffwechselwegen ‚entledigt' hat und die sich im sterbenden Greis nicht mehr findet.*"[39]

Man kann dies zutreffend so formulieren, *wenn* man unter „Seele" von vornherein etwas anderes versteht, als das traditionelle, platonisch qualifizierte, rein geistige Prinzip des Menschseins. Denn dann gilt in der Tat: „Es bedarf auch bei Annahme gänzlicher Hinfälligkeit der körperlichen Materialität keines ‚körperfrei' konzipierten Leibes, um die Geschichtlichkeit des einen Menschen zu bewahren."[40]

Ist nun durch diese seitens Lüke radikalisierte Position noch einmal mehr der Realismus der materiellen Vollendung in Frage gestellt, ein Realismus, den – wie erwähnt – auch die Päpstliche Theologenkommission nachdrücklich einklagt? So heißt es in ihrem Papier über „Einige aktuelle Fragen bezüglich der Eschatologie":

---

[38] *K. Rahner*, Das große Kirchenjahr, Freiburg i. Br. 1987, 256. Der Text selbst, ein Beitrag am Bayer. Rundfunk, ist viel älter (v. 28. 3. 1970).

[39] *Lüke*, a. a. O. 89 f (kursiv von GG). – Diese Überlegungen müssen auch *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993 entgegengehalten werden, wenn dieser behauptet: „Würde das Ereignis der Auferstehung als grundlegend im Zeitpunkt des individuellen Todes und nicht erst in Verbindung mit der Wiederkunft Christi stattfindend aufgefaßt, dann wäre die Leiblichkeit des Geschehens unvorstellbar, und die Heilsvollendung des Individuums würde damit abgelöst und verselbständigt im Verhältnis zur Vollendung der Menschheit" (623). Im ersten Teil dieses Satzes scheint noch ein kräftiges physizistisches Mißverständnis von Auferstehung durch; der zweite Teil aber stößt ins Leere, da die „Auferstehung im Tod" gerade der „Einfügung" in die communio aller Erstandenen, die erst am Ende der Zeit gegeben sein wird, bedarf.

[40] Ebd. 89. – Denn – so *Lüke*, Auferstehung 52 – „wenn die zeitlebens währende Leib-Seele-Einheit wirklich und im letzten ernstgemeint war, dann ist die Seele der todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit": Auferstehung 52. – Ich selbst orientiere mich dagegen *eher* am traditionellen Seelenverständnis. Dies aber hat, um dem biblischen Menschenbild Geltung zu verschaffen, zur Folge – wie *Lüke*, a. a. O. 51 interpretiert – daß man, um „den ganzen Menschen nicht materiefrei, rein seelisch [zu] denken, ... zur Annahme einer der Seele schon im Tod vermittelten völlig neuen und andersgearteten Materialität" kommt. Diese Interpretation ist allerdings nicht *ganz* korrekt, weil eine Weise von „Materialität" die Seele schon ständig, auch während der Lebenszeit durchdringt. Anders gesagt: Ganz im Zuge neuzeitlicher Anthropologie versuche ich, zwischen Körper und Leib zu differenzieren, wobei unter Körper eben jene menschliche Materialität verstanden wird, die Gegenstand empirischer Erfahrung und Wissenschaft ist und deren sich der Mensch in seinem Leben stets neu und im Tod einmal endgültig „entledigt", und unter Leib jene konkret-geschichtliche Prägung des Menschen, die als Frucht des In-der-Welt-Seins in der Seele unverwechselbar aufgehoben ist. Daß diese Auffassung auch eine thomanische Basis hat, zeigen etwa die in Anm. 37 und 43 belegten Zitate. Insofern hier also verschiedene Nuancen im Seelenbegriff herrschen, erübrigt es sich, noch weiter auf die Polemik von *Lüke*, Bio-Theologie 85 f; ders., Auferstehung 51 einzugehen.

„Reiectio ‚docetismi' eschatologici intelligere exigit communionem cum Deo in ultimo stadio mere spiritualem futuram non esse. Deus, qui in sua revelatione nos ad communionem invitat ultimam, est simul Deus huius mundi creationis ... Resurrectio fiet ‚in hac carne, qua nunc vivimus'. Idem ergo est corpus quod nunc vivit et quod resurget." [41]

Auffällig ist nun aber, daß unmittelbar nach diesen Aussagen der (zutreffende) Satz steht: „Ecclesia numquam docuit, eamdem requiri materiam ut corpus possit dici idem." [42] Wenn aber – gut thomanisch und thomistisch – die Identität des Leib-Seele-Ganzen allein durch die forma (Seele) gewährleistet ist, wieso wird dann die Vollendung „dieses Kadavers" als essentiell für die Auferstehung gefordert und die Leugnung einer *solchen* Vollendung, eine Leugnung, die in der Tat mit der These von der „Auferstehung im Tod" gegeben ist, unter Verdikt gestellt? Müßte es nicht wenigstens zu denken geben, daß ein so prominenter Thomist wie J. B. Lotz, Thomas kommentierend, schreibt:

„Die vom irdischen Leib befreite Geistseele hört ... nicht auf, Seele zu sein, und wird damit nicht dem übermenschlichen Geist angeglichen. Folglich enthält auch sie noch den Leib, was damit gleichbedeutend ist, daß sie den ihr eigenen überirdischen Leib entwirft, der sie vollendet oder sie in ihrer Vollendung voll ausprägt und auf den die christliche Auferstehung der Toten hinweist." [43]

Obwohl Thomas v. Aquin als „der Lehrer" der katholischen Theologie vorgestellt wird, scheinen solche Aussagen nicht ernstgenommen zu werden, weder von der Päpstlichen Theologenkommission noch vom „Katechismus der Katholischen Kirche", dem sog. „Weltkatechismus" [44], der dazu noch – an entsprechenden Ergebnissen der Exegese vorbei – eine letztlich unthomanische Anthropologie in biblische Texte einträgt [45].

Die Theologenkommission greift dann noch ein Argument auf, das ursprünglich von Ratzinger stammt [46], wonach nämlich die Unterscheidung zwischen Körper und Kadaver bzw. zwischen Leib und Körper „vix extra academicos intelliguntur coetus" [47]. Wir werden darauf im Abschnitt 5) noch einmal zurückkommen.

4) Die These von der Auferstehung im Tod und die Auferstehung Christi

Nicht zu Unrecht – jedenfalls was den ersten Teil der Aussage angeht – bemerkt Johannes Stöhr: Die „Lehre von der Auferstehung im Tod schließt aber notwendig ein, daß Jesus schon am Kreuz auferstanden ist und das Grab nicht leer war" [48]. Und eben dagegen erhebt Stöhr dezidiert Einspruch [49]. Ganz ähnlich auch Schönborn: „Die Idee,

---

[41] Ebd. 404.

[42] Ebd. 405. – Eine Aussage, die allerdings sogleich wieder relativiert wird durch den Satz: „Sed cultus reliquiarum ... ostendit resurrectionem explicari non posse independenter a corpore quod vixit." (ebd.).

[43] *Lotz* (Anm. 37) 308f.

[44] Dies zeigt überzeugend *R. Heinzmann*, Zum Menschenbild, in: Zur Debatte 23 (1993) 3f.

[45] Vgl. z. B. Nr. 1005: „Bei diesem ‚Aufbrechen' (Phil 1, 23), beim Tod, wird die Seele vom Leib getrennt. Sie wird am Tag der Auferstehung der Toten wieder mit ihrem Leib vereint werden". Von einer „Trennung" von Leib und Seele ist in Phil 1 überhaupt nicht die Rede und wohl kaum als Hintergrund mitgemeint. Siehe dazu *P. Hoffmann*, Die Toten in Christus, Münster 1966, 286ff.

[46] Vgl. *J. Ratzinger*, Zwischen Tod und Auferstehung, in: IKaZ 9 (1980) 218.

[47] Ebd. 406. – Dieses „pastorale" Argument wird dann ganz auf der Linie von Ratzinger noch weiter erläutert. Bei Ratzinger lautet dieses Argument, wie in Anm. 12 angeführt.

[48] *J. Stöhr*, Das Schicksal der leidenden Kirche und die Hilfemöglichkeiten der pilgernden Kirche, in: *Breid*, a. a. O. 173.

[49] In scharfer Form findet sich solcher Einspruch auch bei *W. Hoeres*, Stichworte und Edelworte, in: Theologisches 26 (1996) 251: „Zur Auferstehung Christi versichert uns Jacob Kremer in der neuen Ausgabe [des LThK], das leere Grab sei ‚vom heutigen Verstehenshorizont aus keine unabdingbare Voraussetzung für die Auferstehung', um dann den völlig unsinnigen Satz hinzuzu-

die Auferstehung geschehe bereits im Moment des Todes, stößt sich an der elementaren Tatsache der Grablegung Jesu und der ‚Auferstehung am dritten Tag'."[50]. Das sind „kräftige Worte", aber ist die zu Grunde liegende Argumentation evident?

Schon 1981 bemerkte der keineswegs sonderlich „progressive" Fundamentaltheologe Adolf Kolping:

> „Erforderlich hierfür [= für die Auferstehung Jesu] ist streng genommen nur die Personalidentität des irdischen mit dem erhöhten (‚verklärten') Jesus. Nicht erforderlich ist, daß etwas oder gar alles von der Leibesmaterie (den Leibesresten), die im Augenblick des Todes Jesu von seiner Seele informiert und ins Grab gelegt war, an dem Aufgenommensein der Person Jesu in die Welt Gottes teilnimmt."[51]

Auf dieser Linie schreibt auch Hans Kessler:

> „Das Auferstehen hat mit der Leiche nicht direkt und unbedingt etwas zu tun. Der Auferstehungsleib wird ja nicht einfach aus den materiell-körperlichen Resten gebildet ... Darum ist der Gedanken des leeren Grabes kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens (sondern eher veranschaulichendes Symbol)."[52]

Diese These vertreten im Prinzip viele heutige Theologen[53]. Exegetisch zeigte bereits K. Lehmann im Jahre 1968, daß die biblische Redeweise von einer „Auferstehung am dritten Tag" nicht unbedingt chronologisch, sondern als soteriologisch-heilsgeschichtliche Chiffre verstanden werden kann: Der dritte Tag steht als „Formel" für ein ungewöhnlich-wunderbares Eingreifen Gottes[54]. Selbst wenn diese theologische Deutung im Falle der Auferstehung Jesu Christi nicht zutreffen sollte, läßt sich von der neutestamentlichen Aussage des dritten Tages nicht darauf schließen, daß Jesus Christus erst am dritten Tag auferstanden und bis dahin als leiblose Seele existiert habe. Denn der dritte Tag bezeichnet – *wenn* er denn als historische Angabe zu verstehen ist – das Offenbarwerden seiner Auferstehung pro nobis.

Denn was ist das Ereignis der Auferstehung in seinem letzten, seinsmäßigen Kern? Jesus Christus, der als ewiger Gottessohn seit der Menschwerdung seine ewige Beziehung zu Vater und Geist im Modus einer ganz menschlichen Existenz führt (H. U. v. Balthasar), ist angesichts seines Todes gefragt, ob er sich, vom Geist bewegt, in menschlichem Gehorsam vorbehaltlos in die Hände des Vaters legt. Diese Hingabe an den Vater, in der sich die ewige Beziehung des Sohnes auf radikalste menschliche Weise übersetzt, ist,

---

fügen, daß ‚der Leib des Auferstandenen nicht identisch ist mit dem biochemischen Substrat des irdischen Leibes...". Offenbar weiß Hoeres nicht, daß diese „unsinnige" Auffassung längst die sententia communior heutiger Theologie ist. Siehe dazu weiter oben.

[50] *Schönborn*, Auferstehung 52. – Ebenso *Ziegenaus*, a. a. O. 126 f.

[51] *A. Kolping*, Fundamentaltheologie, Bd. III/1, Münster 1981, 635.

[52] *H. Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf ²1987, 334.

[53] Vgl. dazu *G. Essen*, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu, Mainz 1995, 352 ff. – Die Gründe für diese sententia communior sind nicht nur exegetischer Art (die biblische Bezeugung eines „leeren Grabes" findet sich nur in – zeitlich gesehen – sekundären Quellen); sie ergeben sich auch nicht nur aus philosophischen Reflexionen über die anthropologischen constitutiva (über die Materialität und die Leib-Seele-Einheit); sie sind bei einigen Theologen auch integrales Moment ihres „antitriumphalistischen" Auferstehungsverständnisses, wonach nämlich die Auferstehung und ihre Bezeugung nicht einen zweiten „triumphalistischen" Akt *nach* dem Leben und Sterben Jesu darstellen, sondern grundsätzlich *eben darin* gegeben sind. Siehe dazu *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991, 441 ff; die neueste Diskussion darüber bei *ders.*, Botschaft eines Toten?, Regensburg 1997, 52 ff. In manchem ähnlich auch *K.-H. Menke*, Die Einzigartigkeit Jesu Christi, Einsiedeln-Freiburg 1995, 148 ff.
Letztere Theologen vermögen mich allerdings nicht zu überzeugen. Siehe weiter oben. Ich möchte jedenfalls nicht apriori ausschließen, daß das „leere Grab" ein von Gott gesetztes, im Kontext der damaligen jüdischen Vorstellungen vielleicht sogar „notwendiges" *Zeichen* für die am Kreuz realisierte Auferstehung war.

[54] *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (QD 38) Freiburg i. Br. 1968; *Kremer*, Auferstehung 1179.

wenn sie im Tod an ihr Äußerstes gelangt ist, zugleich (also *in articulo mortis*) die Auferstehung. Denn wenn das Leben und Sterben Jesu das trinitarische Offenbarungsereignis par excellence ist, so kann der Tod Jesu nicht den totalen Abbruch der Beziehung zwischen Vater und menschgewordenem Sohn bedeuten, so daß gewissermaßen vom Nullpunkt aus, in einem zweiten, neuen Akt Gottes, die Auferweckung aus dem Tod geschehen müßte. Dem steht das Wirken des Heiligen Geistes entgegen: Das ewige trinitarische Geschehen, in welchem Vater und Sohn sich gegenseitig den Geist schenken und in ihm miteinander verbunden sind, „modalisiert" sich am Kreuze so, daß im Todesschrei des menschgewordenen Sohnes „der von Gott empfangene Geist als Träger des Lebens [von ihm] ... in Gottes Hand zurückgelegt wird."[55] und diesem vertrauenden Gehorsam des Sohnes als „Gegen-Gabe" des Vaters der Geist der Auferweckung entspricht[56], d. h. die Rettung aus der Nichtung des Todes und die Eröffnung neuen Lebens. Dadurch erhält die von Ewigkeit her herrschende Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, nun, da das menschliche Leben Jesu als raum-zeitliches endet (eben das ist ja der Tod), eine neue „Modalität" (ähnlich wie der Sohn, da er als Mensch in unsere Geschichte einging und als Mensch seine göttliche Sohnschaft lebte, eine neue Modalität empfing): Nicht mehr in der Raum-Zeitlichkeit der Welt, unter den Bedingungen von Geschöpflichkeit und im Raum der Sünde und des Todes vollzieht er sein Sohn-Sein, sondern „in der Herrlichkeit des Vaters".

Das bedeutet, daß im Tod Jesu der Sache nach auch seine Auferweckung geschieht[57].

Dieser Sachverhalt wird neutestamentlich auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht, wobei die verschiedenen Thematisierungen wohl kaum auf historischen Fakten beruhen, sondern höchst bedeutsame theologische Interpretamente sind. So bekennt nach Mk 15,39 der heidnische Hauptmann im Augenblick des Todes Jesus als Gottessohn und damit als den, der zum Bereich göttlichen *Lebens* gehört. Nach Mt 27,51ff öffnen sich beim Tode Jesu in Jerusalem die Gräber und viele entschlafene Heilige werden auferweckt – Zeichen dafür, daß nunmehr, in der Zweieinheit von Kreuz und Auferweckung Jesu, der Äon der Auferstehung begonnen hat[58]. Nach Lk 23,42 findet die „Erhöhung" Jesu noch „heute" statt. Das Johannesevangelium vertritt in unterschiedlichen Sprachformen die paradoxe Einheit von Kreuz und Auferstehung (so z. B. in der Doppeldeutigkeit der „Erhöhung am Kreuz"). Das heißt aber nicht, daß das Kreuz als solches – in seiner puren Vorfindlichkeit – bereits Offenbarungszeichen der radikal und vorbehaltlos sich verschenkenden Liebe des trinitarischen Gottes und damit auch der Auferweckung Jesu ist. Diese Sinnevidenz kann es weder auf dem Hintergrund des Lebens Jesu noch seines Sterbens gewinnen[59]. Denn als solches ist das Kreuz nur Zeichen der Vergeblichkeit, des Scheiterns und des endgültigen „Aus", mehr noch: es ist gemäß Dtn 21,23 Erweis des göttlichen Fluches.

---

[55] *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas, Berlin[8]1978, 435. Grundmann macht darauf aufmerksam, daß der Schrei, mit dem Jesus nach Mk 15,37ff seinen Geist aufgab, von Lk als Gebetsschrei zu deuten ist.

[56] Deshalb wird im Neuen Testament sehr oft der Heilige Geist als Subjekt der Auferstehung namhaft gemacht.

[57] So schreibt *J. Kremer*, Tod und Errettung aus dem Tod. Überlegungen zur bildhaften Sprache der Bibel, wird demnächst erscheinen in: *J. Mrazek / R. Dvorakova / S. Brodsky* (Hrg.) Epi tô autô = FS P. Pokorny, Prag 1998: „Jesu Errettung aus dem Tod ist ... mehr als etwa eine Wiederbelebung des begrabenen Leichnams oder gar die Wiedervereinigung seiner Seele mit dem Leib ... Bei der Auferstehung bzw. Auferweckung des Gekreuzigten geht es um das in der Bibel und in der frühen kirchlichen Tradition niemals geschilderte Geschehen der endgültigen Errettung des Gekreuzigten aus dem Reich des Todes und um seine Inthronisation zum Herrn aller Lebenden und Toten". Dies als „eine im Ergebnis gnostische Position" zu bewerten (so: *Ziegenaus*, a. a. O. 128) verkennt völlig den situativen „Sitz im Leben" der entsprechenden frühchristlichen Texte. – Bemerkenswerte Perspektiven aus exegetischer Sicht für die Auferstehung Christi am Kreuz eröffnet das Werk von *M.-E. Boimard*, Faut-il encore parler de „résurrection"?, Paris 1995, 147ff.

[58] Siehe dazu *M. Riebl*, Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53, Stuttgart 1978. Grundsätzlicher noch: *Greshake*, Resurrectio 255–276 (Lit.).

[59] Gegen *Verweyen*, Gottes letztes Wort, und *Menke*, Einzigkeit.

Darum bedurfte es – im Rahmen des einen großen trinitarischen Selbstoffenbarungsgeschehens – eines eigenen Offenbarungsereignisses (bzw. einer Ereigniskette), nämlich der Selbstoffenbarung des Auferstandenen, in welchem das Kreuzgeschehen *für uns* zum Ereignis = Er-äugnis wird – wohlgemerkt: für uns. Daß also das Kreuz im Glauben als Ereignis und Offenbarung der trinitarischen Liebe Gottes zu uns erfaßt werden konnte[60], setzt ein eigenes Offenbarungsereignis: das, was kurz und mißverständlich „Auferstehung" genannt wird, voraus: das Sich-Zeigen Christi als Sieger über Sünde und Tod (und dies mag durchaus am dritten Tag nach dem Kreuzestod durch sog. Erscheinungen oder vielleicht auch durch Auffinden des „leeren Grabes" eingesetzt haben).

Angesichts dessen ist jedenfalls die Überzeugung von einer Auferstehung Jesu erst nach drei Tagen sowie von einem leeren Grab kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens. Vielmehr ist letzteres „Zeichen", „Wegzeichen", Symbol", „Signal"[61], ohne welches der Auferstehungsglaube sich unter den Bedingungen der damaligen Vorstellungswelt vermutlich kaum hätte durchsetzen können.

Somit spricht der Blick auf die Auferstehung Jesu und deren Exemplarität für unsere Auferstehung nicht gegen die These von der „Auferstehung im Tod".

Mit den kurzen Hinweisen auf das, was Auferstehung im Letzten bei Jesus bedeutet, ist zugleich ein Einwand beantwortet, der mir erst vor kurzem begegnete: Wird – so der Einwurf –, wenn man den Tod nicht als Trennung von Leib und Seele versteht, sondern als „Austausch" von einer Leiblichkeit, der irdischen, durch eine andere, die „verklärte", nicht die Bitterkeit des Todes, dessen zerstörerisches Wesen überspielt?[62] Es ist zu antworten: Der Tod bedeutet Abbruch aller Beziehungen, die das (irdische) Leben bisher ausmachten (Beziehung zu den Mitmenschen, denen ich verbunden war und die mir Lebensraum gewährten; Beziehung zur Welt, die mir Heimat war, in der ich mich auskannte und die mir Möglichkeit zur Selbstverwirklichung, zur kreativ-lustvollen Gestaltung und zur genußvollen Freude bot usw.). In diesem Abbruch besteht das Werk des „Schnitters Tod", des nichtend-düsteren „Knochenmanns". Abbruch aller Beziehungen – außer der *einen*: der Beziehung zu Gott, in die der Mensch wesenhaft hineingeschaffen ist und die nun angesichts des Todes zur letzten Herausforderung an den Menschen wird: Wird er sich gleich Jesus vertrauensvoll in die Hände Gottes fallen lassen, in der Hoffnung, daß diese Beziehung ihn über den Abgrund und alle Abbrüche trägt, ja, mehr noch: daß sie alles im Übermaß zurückgibt, was gelassen werden muß? Abbruch aller Beziehungen, sich und alles ganz loslassen müssen: das widerspricht jeder „Verniedlichung" des Todes, die mithin auch kein Implikat der Auffassung einer „Auferstehung im Tod" ist[63].

---

[60] Demgegenüber lautet die These von *H. Verweyen*, Botschaft 88: „Es gibt *kein* ntl. Zeugnis für die Annahme (aber einige dagegen), daß der Osterglaube (d. h. nach meinem Verständnis: der Glaube daran, daß Jesus trotz seiner Hinrichtung in und aus Gott lebt und so das Heil für die ganze Welt verbürgt) erst durch Erscheinungen des Auferstandenen möglich geworden sei (Begründung des Osterglaubens). Nach dem ntl. Zeugnis ist es aber wahrscheinlich, daß der Osterglaube tatsächlich erst durch solche Erscheinungen evoziert wurde (Entstehung des Osterglaubens)". In vielen Einzelmomenten stimme ich dieser These zu, nicht aber in der dezidierten Aussage, daß der Glaube an die Auferstehung auch ohne „Erscheinungen" (de iure) möglich gewesen *wäre*. Daß nämlich Gottes Liebe es ist, die sich in Jesus Christus in den Bereich des Widergöttlichen, nämlich des Todes, der Sünde und des Sündenfluches begibt und gewissermaßen mit diesem Bereich identisch wird („Er ist für uns zum Fluch geworden": Gal 3,13), das läßt sich dem Kreuz und dem Gekreuzigten in rein „phänomenologischem" Hinblick nicht entnehmen. Daß der Verfluchte der leibhaft gewordene radikalste Erweis der Liebe Gottes in forma summopere et extremissime contraria ist – dies glauben zu *können*, bedurfte de iure einer eigenen Offenbarungstat.

[61] All diese Charakterisierungen werden von neueren Theologen wie H. Schlier, W. Kasper, K. Lehmann, J. Kremer, J. Moltmann, H. Kessler u. a. vorgeschlagen. Siehe die Nachweise bei *Essen*, a. a. O. 375.

[62] So: *N. A. Luyten*, Todesverständnis und Menschenverständnis, in: *ders.* (Hrg.), Tod – Ende oder Vollendung?, Freiburg–München 1980, 180.

[63] Ja, man kann durchaus auch weiter von einer Trennung von Leib und Seele sprechen, wenn

5) Exegetisches und Theologiegeschichtliches

Zur Frage eines angemessenen Verständnisses dessen, was im Tod geschieht, machte bereits 1986 J. Kremer im Nachdruck auf die Polysemie (Bedeutungsvielfalt) des biblischen Begriffs Auferstehung / Auferstehen aufmerksam[64]. Im Zusammenhang mit dem physischen Tod bedeutet Auferstehung so viel wie „Rettung aus der Macht des Todes", „Sieg über den Tod". Nicht mehr! Darin ist ihm in letzter Zeit u. a. M.-E. Boismard gefolgt[65]. Er schließt sich nach einer exegetischen Untersuchung des biblischen Befundes der These von P. Masset[66] an:

> „Le mot de résurrection est lui-même une image. Il risque de nous induire en erreur dans la mesure où il évoque l'idée de cadavre qui se réveille, revient à la vie, se lève et surgit du tombeau."[67]

Auf der gleichen Linie steht in letzter Zeit auch Klaus Berger, wenn er die vieldimensionale Bedeutung von Auferstehung herausstellt. Ausgehend von der These „Die Auferstehung beginnt im Sterben"[68], weist er u. a. nicht nur auf jene biblische Texte hin, welche die Auferstehung als Folge des „Sterbens" des „alten Menschen" und als sein Neuwerden in Christus bezeichnen (auf Texte, die also jenen präsentischen Charakter der Auferstehung zur Geltung bringen, der nach den antignostischen Kontroversen der Alten Kirche fast ganz aus der Verkündigungssprache und theologischen Reflexion entschwunden ist), sondern auch besonders auf Kol 2, 12 und Eph 2, 6, wonach die Christen bereits auferstanden sind und von einer noch ausstehenden Auferstehung überhaupt nicht mehr die Rede ist[69].

Zusammengefaßt kann man nach Berger drei Stationen namhaft machen, an denen für das NT Auferstehung geschieht: Taufe, Todesstunde und Parusie. In jeder der drei Situationen handelt es sich darüber hinaus sowohl um Zeitpunkte wie auch um Prozesse, oder besser: „Punkt und Prozeß [sind] zwei Seiten derselben Münze."[70] Was speziell Paulus betrifft, so dürfte er „wichtige Geschehnisse, wie die Auferstehung zeitlich unterschiedlich angesetzt haben ... Und eine Reihe von Probleme löst sich, wenn man die paulinische Aussagen nicht im chronologischen Sinne wertet"[71]. Auf jeden Fall kennt Paulus keine zeitweilige Trennung von Leib und Seele[72]. Daraus folgert Berger, ganz all-

---

man unter (irdischem) Leib genau jenes Wesensmoment am Menschen versteht, kraft dessen er sich in welthaften Beziehungen verwirklicht.

[64] *Greshake / Kremer*, Resurrectio 8ff. Siehe neuestens auch *J. Kremer*, Auferstehung der Toten, in: [3]LThK I, 1195ff; *ders.*, Tod (Anm. 57). Die Schlußfolgerung des letztgenannten Artikels lautet: „Wer ... den Bildcharakter der angeführten Texte beachtet, ... wird ... durch sie aufgeschlossen für die einer vordergründigen Weltsicht verborgene (verhüllte) und nur in bildhafter Rede zu enthüllende Tiefendimension menschlichen Sterbens und der Hoffnung auf Errettung aus dem Todesgeschick ... [Jesu] eigene Errettung verkündet die Bibel mit Worten, die vom Kontext her unmißverständlich als metaphorische Aussagen zu gelten haben: erhöht, zum Herrn bestellt, lebendiggemacht, auferstanden bzw. auferweckt. Ähnlich sind auch die Äußerungen über unsere eigene Errettung aus dem Todesgeschick als bildhafte Aussagen zu bewerten ...".

[65] Vgl. a. a. O. 159: „La révélation biblique nous enseigne avec certitude *le fait de notre victoire sur la mort* ... Nous pouvons en conclure que le comment de notre victoire sur la mort n'est pas objet de révélation, mais reste ouvert".

[66] *P. Masset*, Immortalité de l'áme, résurrection des corps. Approches philosophiques, in: NRTh 105 (1983) 337.

[67] *Boismard*, a. a. O. 163. In diesem Zusammenhang weist Boismard auch darauf hin, daß die biblische Offenbarung nicht von einer „Auferstehung des Leibes", sondern von einer „Auferstehung der Toten" spricht: a. a. O. 160.

[68] *Kl. Berger*, Ist mit dem Tod alles aus? Stuttgart 1997, 26.

[69] Ebd. 27. Vgl. auch ebd. 43: „Bei Paulus wie bei Johannes ist der Christ so voll hoffnungsvollen Lebens, daß beide es *ewiges Leben* oder *Leben wie aus Auferstehung* nennen können".

[70] Ebd. 34

[71] Ebd. 44.

[72] Vgl. a. a. O. 143.

gemein gelte, „daß die orientalische [orthodoxe] und die katholische Position auch für die Zwischenzeit nicht mit einer rein geistigen Existenz der Seele rechnen müssen. Wo sie ‚Seele' sagen, kann durchaus so etwas wie der neue, himmlische Mensch von 2. Korinther 5, 1–9 im Blick stehen"[73]. Somit steht Berger sachlich ganz auf der Linie der Position einer „Auferstehung im Tod", die prozeßhaft auf die Ausweitung der Auferwekkung bis zu ihrer Vollendung wartet.

Ähnlich, wenn auch aus anderer Perspektive, vermerkt der Alttestamentler Bernhard Lang,

> „daß das Neue Testament an einem wahrhaft unvergänglichen, unzerstörbaren Dasein interessiert ist, nicht aber an einer körperlichen Auferstehung. Letztere spielt zwar als religionsgeschichtliches Erbstück am Rande eine Rolle; aber dieses Erbe reicht nicht in den Kern der eigentlichen christlichen Lehre. Das wird schon dadurch deutlich, daß es ... auch die Vorstellung einer rein geistlich verstandenen Auferstehung gibt: der Tote (oder dessen Seele) gelangt unmittelbar nach dem leiblichen Tod in den Himmel."[74]

Nicht nur in exegetischen Beiträgen, sondern auch in Untersuchungen zur mittelalterlichen Theologie wurde die These von der „Auferstehung im Tod" untermauert. So hat z. B. Richard Heinzmann in einem Aufsatz „Anima unica forma corporis. Thomas v. Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus"[75] noch einmal die Aporien, die sich aus der Idee einer anima separata ergeben (und wie sie früher bereits von W. Kluxen[76] und G. Greshake[77] dargelegt wurde) bestätigt. Dagegen wandte sich 1988 ein Beitrag von Leo Scheffczyk „‚Unsterblichkeit' bei Thomas v. Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion"[78] und 1992 eine Dissertation von Markus Schulze „Leibhaft und unsterblich"[79]. Während Scheffczyk die diesbezügliche thomanische Position auch in ihrer inneren Problematik korrekt wiedergibt, dabei freilich – wie mir scheint – zu sehr die Aporien hinsichtlich der defizitären eigenen Erkenntnismöglichkeiten der anima separata harmonisiert[80], versucht Schulze, die thomanischen Widersprüchlichkeiten und Sackgassen durch eine Neuinterpretation zu lösen – ohne große Überzeugungskraft, wie mir scheint. Der Zauberschlüssel zur Lösung aller Schwierigkeiten wird in einem doppelten Personbegriff bei Thomas gesehen[81]. *Nur* insofern zur Person die Inkommunikabilität gehört, spreche der Aquinate der anima separata das Personsein ab (da diese ja später wieder mit dem Körper zu kommunizieren habe), nicht aber insofern die anima separata personale Akte vollziehe. Nun scheint mir

---

[73] Ebd. 144.

[74] *B. Lang*, Leibliche Auferstehung und ewiges Leben? in: WuK 49 (1994) 6, mit Hinweis auf K. Berger und U. Kellermann.

[75] In: PhJ 93 (1986) 236–259.

[76] *W. Kluxen*, Anima separata und Personsein bei Thomas v. Aquin, in: *W. B. Eckert* (Hrg.), Thomas v. Aquino, Mainz 1974, 96–116.

[77] Siehe vor allem *Greshake*, Seele 132ff.

[78] In: SBAW.PH 1989, H.4. Mit ähnlicher Sinnspitze auch *Steenberghen*, 630–641.

[79] Freiburg (Schweiz) 1992.

[80] So meint er, daß „die Berufung ... auf das göttliche Licht [der allererst der Sinnen beraubten Seele zu neuen Erkenntnissen verhilft] keine Verlegenheitslösung und keine Forderung nach einem wunderbaren Eingreifen Gottes [ist]. Es handelt sich um das Einströmen des göttlichen Lichtes, an dem auch das irdische Erkennen des Menschen Anteil hat": 42. Damit scheinen aber nun zwei ganz verschiedene Ebenen verwechselt zu sein! Bei der irdischen Erkenntnis ist das währende göttliche Licht die (transzendentale) Ermöglichung von Erkenntnis, nicht aber die okkasionelle Ein-Gabe von neuen species.

[81] Die „Inkonvenienz in der klassischen Anthropologie des hl. Thomas und der thomistischen Schulen kommt meiner Ansicht nach daher, dass zwei verschiedene Begriffe von ‚persona' nicht störungsfrei zusammengedacht wurden. Der eine dieser beiden Begriffe verdankt seine Bildung der Diskussion der Anthropologie mit der Kosmologie, der andere der Diskussion der Anthropologie mit der Christologie". Daraus ergibt sich, „dass die thomanisch-thomistische Tradition keinen eindeutigen Begriff von ‚persona' zutage gefördert hat": 164f.

aber diese Distinktion im Sinne des Thomas abenteuerlich zu sein: ein suppositum, das nicht persona ist, kann selbst (also ohne einen „okkasionellen" interventus von außen) auch keine „inkommunikablen" personalen Akte vollziehen. Und genau diese Intervention von außen unterstreicht noch einmal das „Unnatürliche" des Status einer anima separata, das aber bei Thomas zusammengehen soll mit einer „perfecta beatitudo" [82].

Soll aber die These von der „perfecta beatitudo" wirklich gelten und nimmt man noch hinzu, daß nach Thomas die Selbigkeit des Auferstehungsleibes allein durch die Selbigkeit der Seele und nicht der Materie garantiert ist, so würde sich bei ihm der Gedanke einer anima separata überhaupt erübrigen. Damit zeigt sich wieder das von vielen Thomas-Fachleuten konstatierte Faktum, daß der Aquinate aus seinen anthropologischen Prinzipien noch nicht die letzten Konsequenzen gezogen hat. „Der Einschnitt gegenüber der Tradition schien zu krass zu sein. Hätte er doch, wenn er konsequent nur seinen anthropologischen Voraussetzungen gefolgt wäre, die alte Frage nach der materiellen Identität samt ihren Antworten geradezu vom Tisch gefegt." [83]

6) Lex orandi – lex credendi

In der Erklärung der Internationalen Päpstlichen Theologenkommission von 1992 heißt es gegen Ende: „Principium est theologicum, ‚ut legem credendi lex statuat supplicandi' fidem Ecclesiae in liturgia quaerere et invenire possumus et debemus." [84] Und weiter heißt es, ohne diese liturgische „Verortung" würde die Eschatologie „zur bloßen Spekulation verkommen" [85]. Solche Äußerungen können nur mit Nachdruck zustimmend unterstrichen werden. Was aber ist genau die liturgische Tradition? Auf jeden Fall ist sie äußerst variantenreich. Dabei gibt es sogar einige ausdrückliche Aussagen, welche die Rede von einer „Auferstehung im Tod" unterstützen, wie z. B. Formulierungen der Totenliturgie der Ostsyrer, die anläßlich des Begräbnisses (!) beten: „Siehe, der Morgen der Auferstehung ist gekommen." [86] Doch fundamentaler und wichtiger noch ist die sog. Volksfrömmigkeit, für welche die theologische Sprache auch „extra academicos coetus",

---

[82] Die Verteidiger einer anima separata kommen dabei in folgende Aporie: *entweder* man unterstreicht den radikal zerstörerischen Charakter der Trennung von Leib und Seele und damit das Bruchstückhafte der anima separata, dann ist eine perfecta beatitudo nicht einsichtig zu machen, *oder* man hebt das selige Leben der anima separata hervor, dann wird nicht verständlich, wieso die Trennung von Leib und Seele und die Wiederaufnahme des Leibes bei der Auferweckung mehr als ein akzidentelles Ereignis ist.

[83] *H. J. Weber*, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg i. Br. 1973, 234. – Nur am Rande sei auf eine polemische Bemerkung von *Hoeres* (Anm. 49) 252 eingegangen, der glaubt gegen *G. Greshake*, Auferstehung der Toten, in: ^{3}LThK I, 1204f bemerken zu müssen, daß es sich hier um „Seiltänzerkunststücke" handelt: „Danach [nach GG] ist der eine Mensch,wie er nach dem Tode vor Gott steht, ganz Seele, aber andererseits irgendwie wieder oder doch noch Leib: Spitzfindigkeiten, die sich die vielgeschmähte Scholastik niemals zugetraut hätte!" Hier verkennt aber Hoeres ganz schlicht einen Sachverhalt, der Thomisten eigentlich vertraut sein sollte. Siehe dazu einmal das unter Anm. 43 nachgewiesene Zitat von Lotz oder, wenn dieser als „zu progressiv" gelten sollte, die Bemerkung des „Erzthomisten" *van Steenberghen*, a. a. O. 635: „S. Thomas, qui professe fermement l'unité substantielle de l'homme, emploie souvent une *terminologie dualiste*, car il parle courament de l'union de l'âme et du *corps*, alors qu'il faudrait parler de l'union de l'âme et de la *matière*: le corps, pour saint Thomas, c'est la réalité concrète que nous percevons par nos sens; c'est une réalité d'ordre accidentel, distincte de la substance". Das heißt m. a. W.: Auch wenn Thomas oft eine solche „dualistische Terminologie" (= die Alltagssprache) verwendet, geht es in Wirklichkeit um die Seele, die sich in materia prima, d. h. in einem bestimmten Raum-Zeit-Punkt im Geflecht körperhafter Wirklichkeit als Leib *ausdrückt*. Damit ist „Leib" *in formaler Sprache* nicht der „Gegen-Begriff" zu „Seele", sondern diese selbst in ihrer konkreten Expression, so daß in der Tat Seele und Leib suppositiv für den ganzen Menschen stehen können.

[84] *Commissio Theologica* (Anm. 36) 432.

[85] A. a. O. 434.

[86] Zit. nach *Berger*, a. a. O. 26.

wie die Päpstliche Theologenkommission sagt, verständlich bleiben muß. Für die Gebetsvorstellungen der Volksfrömmigkeit gilt nun aber eine äußerst zutreffende Beobachtung von A. R. van de Walle[87]:

„Die Frömmigkeit und das Empfinden des gläubigen Volkes haben sich eigentlich nie mit dieser theologischen Position [scil. einer anima separata] einverstanden erklärt. Keinem Menschen, der eine persönliche Verehrung für einen bestimmten Heiligen hat, kommt es auch nur einen Augenblick in den Sinn, dieser Heilige sei nicht absolut glücklich und sehne sich noch nach der Auferstehung seines Leibes. Heilige haben übrigens die Gewohnheit, in der Volksfrömmigkeit als *Menschen* zu erscheinen. Man stellt sie normal und problemlos als verherrlichte Menschen im Himmel dar. Man denkt sie auch nie als Seelen!"

Diese Beobachtung liegt ganz auf der Linie der altkirchlichen Märtyrertheologie, die den Märtyrer sterben *und zugleich* auferstehend, mit einem neuen Leib bekleidet, ansieht[88]. Wenn also die Päpstliche Theologenkommission Zeuge des Glaubens „extra academicos coetus" sein will, muß sie sich mindestens *auch* darauf beziehen und nicht auf abstrakte, den „Sitz im Leben" übersehende traditionelle dogmatische Aussagen!

Aber spricht nicht der liturgische Umgang mit dem Leichnam gegen eine „Auferstehung im Tod"? Hierzu hat der frühere kath. Stadtpfarrer von Stuttgart, Ernst Hofmann, einige sehr treffende Hinweise für die pastoralliturgische Praxis gegeben. Er stellt eine Verbindung her zu den Worten des Engels am Grab: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten (Lk 24, 5). Dieser Ruf gilt nach ihm in analoger Weise jedem, der an ein Grab tritt:

„Richte jetzt Augen und Herz nicht nach unten, wo der Leichnam bestattet ist; schau dorthin, wo der Verstorbene selber weilt und dir lebend begegnet ... Was uns zu Füßen in der Erde ruht, war für uns teuren Heimgegangenen die ganze Lebenszeit lang ... sein unzertrennlicher Gefährte, seine uns vertraute Gestalt. Wir haben diesen Leib, nachdem er seinen Dienst zu Ende getan, dankbar und pietätvoll beigesetzt. Jetzt geht er seiner Auflösung dorthin entgegen, woher er stammt, und wir halten seine Stätte weiterhin in Ehren. Zur Auferstehung des Leibes, Auferstehung der Toten, die wir bekennen, werden die Überreste nicht nötig sein. Sie dienen – wie schon zuvor so auch in Zukunft – früher oder später dem Leib und Leben anderer. Solange sie aber Bestand haben, bleiben Reliquien des Menschenleibes ehrwürdig."[89]

H. Vorgrimler, der gleichfalls diesen Text anführt, bemerkt dazu ergänzend:

„Der Leichnam ist nicht der Mensch ... Es gibt auch unter Christen einen falschen Leichenkult ... Zwar ist er [der Leichnam] wegen seiner Geschichte ... mit Ehrfurcht zu behandeln. Nichts spricht aber dagegen, daß Ehrfurcht und Zweckmäßigkeit einander die Waage halten, was den Umgang mit dem Leichnam angeht ... ."[90]

Von da her richten sich gewiß manche Fragen an die heutige (in manchem veränderte) Totenliturgie[91]. So wird nach dem Versenken des Sarges der Leichnam mit „Du" angeredet und vom „Abschiednehmen" gesprochen. Ist dies nicht irreführend? Genau so ir-

---

[87] *A. R. van de Valle*, Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie, dt. Düsseldorf 1983, 207. Ähnlich schon *Ph. Ariès*, Geschichte des Todes, dt. München-Wien 1980, 317f: Für die Vorstellung des Volkes ist es „der homo totus, der mit Leib und Seele zum Himmel auffährt". Ein Wandel in den volkstümlichen Vorstellungen geschieht nach ihm erst im 17. Jahrhundert (580).

[88] Siehe die angeführten Texte bei *Greshake / Kremer*, Resurrectio 180ff.

[89] *E. Hofmann*, Unser jenseitiger Leib, Leutesdorf 1987, 7. – Dies ist alles anderes als „lingua docta", die Ratzinger u. a. mit der Formel „Auferstehung im Tod" verbindet! Vgl. Anm. 12.

[90] *Vorgrimler*, Von der Gegenwart 42f.

[91] Es ist mehr als überraschend, daß das zweibändige, umfangreiche, ansonsten insgesamt eindrucksvolle liturgische Sammelwerk „Im Angesicht des Todes", hrg. v. *H. Becker / B. Einig / P.-O. Ullrich*, St. Ottilien 1987 auf die folgenden, oben zur Sprache kommenden Probleme überhaupt nicht eingeht.

reführend wie die Formulierung: Wir geleiten NN nun zur letzten Ruhe! Zu Recht fragt Vorgrimler:

„Darf ein Grabmal in der Münchner Frauenkirche wirklich die Inschrift tragen, die es trägt: ‚Hier erwartet den Tag der Auferstehung Michael Kardinal Faulhaber?' In der Gruft der Abtei Ottobeuren steht richtig: ‚Hic quiescunt ossa'; und richtig steht an manchen Katakombengräbern: ‚Vivis in Christo'. Die sterblichen Überreste werden bestattet, der Leichnam wird geleitet, nichts anderes, und jede Zweideutigkeit könnte die Kraft und die Ernsthaftigkeit des Glaubenszeugnisses in Zweifel ziehen."[92]

Hier sind die ältere theologische Tradition und – wie angeführt – die Liturgie der Volksfrömmigkeit eindeutiger: Als vollendeter *Mensch* lebt der Heilige bei Gott und wartet auf die Vollendung der Communio Sanctorum. Wer im Tod erstanden ist, wartet auf die Auferstehung aller.

7) Persönliches Fazit

Auch wenn in verschiedenen Beiträgen der letzten Jahre weiterhin Kritik an der Konzeption einer „Auferstehung im Tod" geübt wird, scheinen mir die Argumente der Pro-Stimmen ungleich gewichtiger zu sein, so daß mir die Rede von einer „Auferstehung im Tod", die allerdings zu ihrer eigenen Vollgestalt der communio *aller* Auferstandenen, die erst am Ende der Zeiten gegeben ist, bedarf, das immer noch und bei weitem angemessenere Sprach- und Vorstellungsmodell zu sein. Doch möchte ich noch einmal nachdrücklich eine Passage wiederholen, mit der ich bereits 1986 eine diesbezügliche Veröffentlichung beschlossen habe und die *von mir her* den endgültigen schiedlich-friedlichen Abschluß der Debatte bilden soll:

„Daß die Wirklichkeit nur in komplementären Modellen zu erfassen ist, ist den heutigen Naturwissenschaften ein selbstverständlicher Gedanke. Und lange vor den Naturwissenschaften war es gerade die Theologie, die faktisch diesen komplementären Zugang zur Glaubenswirklichkeit immer geübt hat und üben mußte, da sie vor dem ihren Begriffen letztlich entzogenen Geheimnis Gottes steht. Vielleicht könnten auch bezüglich der anthropologischen, kosmologischen und chronologischen Implikationen der resurrectio komplementäre Modelle deutlicher als bisher in die Verkündigungs- und Reflexionssprache eingehen, so daß es *letztlich* kein Gegensatz ist, zu sagen: Im Tod kommt die Seele des Menschen zu Gott (wobei Seele integral als der eine und ganze leiblich verfaßte Mensch verstanden wird) *und*: Im Tod wird der ganze Mensch auferweckt (wobei zu assoziieren ist, daß diese Auferweckung erst zu ihrer letzten Vollendung gelangt, wenn ‚alles Fleisch' zu Gott heimgekehrt ist). ‚Im übrigen' – so bemerkt H. v. Campenhausen – ‚ist es auch sonst so, daß der Mensch nirgends so verschiedenartige und einander widerstreitende Vorstellungen nebeneinander ertragen kann, wie gerade im Bereich der Jenseitshoffnungen und der Ewigkeit. Das hat vielleicht einen guten Sinn, und jedenfalls haben auch die Christen von diesem allgemeinen Gesetz – soweit wir sehen – nie eine Ausnahme gebildet.'[93]

---

[92] A.a.O. 47.
Das Zitat findet sich in: *H. v. Campenhausen*, Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, in: *H. Schlink / H. Volk* (Hrg.) Pro veritate = FS L. Jäger und W. Stählin, Münster 1963, 308.

[93] *Greshake*, Seele 158.

ThPh 73 (1998) 558–577

Habermas und das Religionsproblem

Bemerkungen zu zwei neuen Sammelbänden

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Im Blick auf die einschlägige Literatur stellt man immer wieder mit Erstaunen fest, daß kaum ein deutscher Gegenwartsphilosoph so intensiv religionsphilosophisch und theologisch rezipiert wurde wie Jürgen Habermas, obwohl das Religionsproblem in seinem umfangreichen Opus keine zentrale Rolle spielt. Das legt die Frage nach der Fruchtbarkeit der Beschäftigung mit den religionsphilosophischen und theologischen Implikationen des Habermasschen Denkens nahe. Im Licht des aktuellen Religionsdiskurses soll dieser Frage im Blick auf zwei jüngst erschienene Sammelbände nachgegangen werden, die das Religionsproblem von zwei zentralen Habermasschen Topoi aus angehen[1].

1) Habermas als Stichwortgeber

Der erste Sammelband nimmt mit seiner Titelformulierung ‚Nachmetaphysisches Denken und Religion' Bezug auf die Habermassche These, die metaphysische Denkform sei mittlerweile obsolet geworden, so daß die Philosophie sich nur noch nachmetaphysisch verstehen könne, und stellt die Frage, „ob es ein (nicht unbedingt im Habermasschen Sinne gemeintes) nachmetaphysisches Denken ... ohne irgendeine Annahme über eine transzendente Wirklichkeit auf eine konsistente Weise geben"[2] könne. Diese Präzisierung der Fragestellung des ersten Sammelbandes durch W. Köhler zeigt schon, daß es hier nicht um Habermasexegese geht, sondern Habermas fungiert nur in unterschiedlicher Weise als Stichwortgeber für eine Ortsbestimmung der Religion in der Gegenwart. Köhler weist in seiner Einleitung außerdem darauf hin, daß Habermas selbst die Frage nach dem Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion nicht mit letzter Eindeutigkeit beantwortet habe. Hatte er nämlich in dem 1973 erschienenen Sammelband ‚Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus' noch kategorisch erklärt, mit den Problemen individueller Kontingenz müßten wir prinzipiell trostlos leben, so verspricht er in dem 15 Jahre später erschienenen Sammelband ‚Nachmetaphysisches Denken' zwar keinen Trost, insistiert aber auch nicht mehr auf der Trostlosigkeit. Vielmehr räumt er nunmehr ein, die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion, sei „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag"[3] und insofern koexistiere auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. Zudem gibt er zu bedenken, solange die religiöse Sprache „inspirierende, ja unaufgebbare Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren", werde die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt „Religion weder ersetzen noch verdrängen können"[4]. Sprechen solche Aussagen dafür, daß auch ein nachmetaphysisches Denken nicht ohne Religion auskommen kann, so gibt es umgekehrt auch Äußerungen, die sich wenig von seinen frühen Äußerungen unterscheiden. So heißt es etwa in der Aufsatzsammlung ‚Texte und Kontexte', unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens könne die Philosophie „den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und nicht-gesühnte Un-

[1] Im einzelnen handelt es sich um die beiden Sammelbände: *Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.)*, Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg 1996 sowie *E. Arens* (Hrsg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube, Paderborn 1997.

[2] *Forum für Philosophie* 7.

[3] *J. Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 60.

[4] Ebd.

recht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in ein anderes Licht rückt und ertragen lehrt“ [5]. Köhler meint daher, die Differenz zwischen Habermas‘ frühen und späten Äußerungen liege vor allem darin, daß der Ton der Religion gegenüber versöhnlicher geworden sei. Der Religion werde „ein nicht zu unterschätzendes Existenzrecht zugesprochen“, denn „sie nützt“ [6]. In der Sache aber besteht Habermas, wie Köhler bemerkt, auch noch in seinen jüngsten Äußerungen auf einem methodischen Atheismus.

Daher kommt auch M. Lutz-Bachmann, der sich in seinem Beitrag auf die Entwicklungsgeschichte von Habermas' Verhältnis zur Religion konzentriert, nicht um die Feststellung herum, der nachmetaphysischen Philosophie sei es Habermas zufolge „verwehrt, sich auf religiös verbürgte Gewißheiten zu stützen“ [7], vielmehr sei sie für ihre Einsichten „auf die Tragfähigkeit von argumentativ entfalteten Gründen angewiesen“ [8]. Konkret bedeutet das, daß Habermas bei aller Hochachtung für die von J. B. Metz ins Spiel gebrachte anamnetische Vernunft der jüdisch-christlichen Überlieferung in dieser keine Fundierungsinstanz für die kommunikative Vernunft der nachmetaphysischen Philosophie erblicken kann.

Da die Verhältnisbestimmung von nachmetaphysischem Denken und Religion bei Habermas selbst einer letzten Eindeutigkeit entbehrt, ist es nicht verwunderlich, daß auch die Beiträge des ersten Sammelbandes sich nicht auf einen eindeutigen Nenner bringen lassen. Sie beleuchten vielmehr aus verschiedenen Perspektiven die beiden Seiten dieses Verhältnisses. H. Schrödter bestimmt die grundlegende Differenz von nachmetaphysischem Denken und metaphysischem Denken wie folgt: Nachmetaphysisches Denken rekurriert nicht länger auf eine substantielle Vernunft, sondern begnügt sich mit einer prozeduralen Vernunft und macht damit die Gültigkeit ihrer Resultate von der Rationalität der Problemlösungsverfahren abhängig und nicht von „vernünftig organisierten Weltinhalten“ [9], während umgekehrt die Abhängigkeit von solchen Inhalten das gemeinsame Merkmal religiöser und metaphysischer Weltbilder bildet.

Die Schwierigkeit, die Schrödter mit Habermas' Konzept nachmetaphysischen Denkens hat, läßt sich an der Titelüberschrift seines Beitrags ‚Diskurs über Absolutes oder absoluter Diskurs?‘ festmachen. Schrödter sieht bei Habermas die Gefahr einer Verabsolutierung des Diskurses als eines Prozesses, der „in einer allen Inhalten gegenüber gleichgültigen Erhabenheit“ [10] abläuft und seinen Zweck in sich selbst hat. Dagegen macht er geltend, daß das Diskursprinzip immer inkarniert sei in bestimmten Inhalten. Daher stünden auch die „intuitiven Vorgriffe aufs Ganze als Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns in Hinsicht auf Unbedingtes ... von vornherein in genuiner Beziehung zu Gehalten“ [11].

Schrödter belegt das anhand der Schriften von Nicolaus von Cues und Thomas Morus, die, obzwar in der Vorgeschichte der neuzeitlichen Religionsphilosophie angesiedelt, gleichwohl bereits in charakteristischer Weise Ansätze enthalten, die auch für nachmetaphysisches Denken wesentlich sind, nämlich „1) die Prozeduralisierung der Vernunft, 2) die Verlagerung des Sinns des Unbedingten in das Vernunftpotenzial von Solidarität und Kommunikation, 3) die Institutionalisierung des Wahrheitsinteresses abseits von Herrschaft und 4) der Universalität konstituierende kontrafaktische Vorgriff auf ein Ganzes von Sinnbedingungen.“ [12]

Während der Cusaner einer bestimmten Religion „die diskursangemessene Bestimmung der Inhalte zutraut“, ist es bei Thomas Morus so, daß er „dafür nur eine allen Religionen als konkreten Ausformungen der menschlichen Beziehung auf Unbedingtes

---

[5] *J. Habermas*, Texte und Kontexte, Frankfurt 1991, 125.
[6] *Forum für Philosophie* 9.
[7] Ebd. 81.
[8] Ebd. 81f.
[9] *Habermas*, Texte und Kontexte 119.
[10] *Forum für Philosophie* 29.
[11] Ebd.
[12] Ebd. 19.

vorausliegende Gehaltlichkeit für imstande hält“ [13]. Wenn man in dieser Linie weiterdenkt, dann ist der Diskurs, der sich zum Ziel gesetzt hat, den ‚Sinn des Unbedingten‘ wahrheitsdefinit zu retten, „nicht auf ein Außenverhältnis zur Religion festgelegt, so daß er sie entweder aufzehrt oder außer sich läßt“ [14]. Es ist m. a. W. möglich, daß der kritische Impuls des Diskursgedankens auch in der Religion zum Tragen kommt und religiöse Gehalte im Diskurs einen legitimen Ort erhalten.

M. Kettner unterstreicht die Vielgestaltigkeit des postmetaphysischen Impulses im gegenwärtigen Denken, die soweit geht, daß nicht einmal in der Einschätzung dessen, wogegen anzukämpfen sei, Einigkeit bestehe. Denn „Rortys ironisch-liberalistische Kontingenzphilosophie rechnet ebenso zu den Postmetaphysikern wie Putnams interner Realismus, und die semiotische Differancephilosophie Derridas ebenso wie die deutschen Diskurstheorien, die transzendentale Universalpragmatik von Apel und die empirische Universalpragmatik von Habermas, schließlich auch ‚die radikal-empiristische Philosophie der Interpretation ... Donald Davidsons.‘“ [15] Und die Differenzen zwischen diesen postmetaphysischen Ansätzen sind nach Kettner beträchtlich. So wirft Habermas etwa Davidson eine reduktionistische Ontologie vor, Apel ist nicht mit Habermas' Verzicht auf Letztbegründung einverstanden. Umgekehrt verdächtigt Habermas Apel wegen seines „Beharren(s) auf einer transzendentalen Reflexion ohne cartesianische Scheuklappen ... der Einschmugglung subjektivitätsphilosophischer Ware in den Machtbereich des linguistic turn“ [16]. Derrida hingegen moniert bei den übrigen Postmetaphysikern die Fixierung auf Begriffsdifferenzen, und Putnam kritisiert an Rorty, daß er in seinem radikalen Kontingentismus nochmals, wenn auch, ohne es zu wollen, einen Gottesstandpunkt einnimmt. Denn eine Erkenntnis, die sich vollkommen dem einordnet, was sie über die Welt als ganze erkannt zu haben glaubt, setze sich am Ende genauso absolut, wie die Erkenntnis, die glaubte, sich die Welt als ihr Anderes total gegenüberstellen zu können.

Angesichts der tiefgreifenden Differenzen zwischen den verschiedenen Entmetaphysierungsprogrammen ist es nicht leicht, einen gemeinsamen Nenner für sie zu finden. Kettner orientiert sich an Putnam, der für ein Denken diesseits der Metaphysik folgende Prinzipien in Anschlag bringt: Wichtig ist erstens, daß die Gründe, die vorgebracht werden, gute Gründe sind. Ob eine Behauptung berechtigt oder nicht berechtigt ist, ist zweitens „unabhängig davon, ob die Mehrzahl der Mitglieder der eigenen Kultur sie für berechtigt oder nicht berechtigt hält“ [17]. Drittens sind die Normen und Standards, mit denen wir Berechtigung bestimmen, dem geschichtlichen Wandel unterworfen. In diesen Normen und Standards drücken sich viertens immer auch unsere Interessen und Werte aus, denn unsere Vorstellungen über die richtige Entwicklung des menschlichen Denkens und Erkennens müssen im Zusammenhang gesehen werden mit unseren Vorstellungen von menschlichem Wohlergehen und einem gelungenen Leben. Schließlich ist fünftens im Sinne eines unbegrenzten Meliorismus davon auszugehen, daß „alle unsere Normen und Standards, wofür auch immer, einschließlich derjenigen, mit denen wir die Be-rechtigung unserer Behauptungen bestimmen ... reformierbar“ [18] sind.

Das Problem ‚nachmetaphysisches Denken und Religion‘ diskutiert Kettner anhand der Peirceschen Philosophie. Einerseits entdeckt er bei Peirce Grundzüge eines postmetaphysischen Pragmatismus – konkret erinnert er hier an Peirce' Meliorismus sowie an seinen Realismus, der die Behauptung der Abhängigkeit jeglichen Erkennens von gemeinschaftlichen Praktiken mit der Absage an einen Kulturrelativismus und Radikalkonstruktivismus verbindet. Andererseits kann er nicht leugnen, daß Peirce starke religiöse Überzeugungen hatte. Hinsichtlich der Frage, wie sich letztere mit seinem postmetaphysischen Ansatz vereinbaren lassen, unterscheidet Kettner zwischen Peirce'

[13] Ebd. 29.
[14] Ebd. 28.
[15] Ebd. 50.
[16] Ebd.
[17] Ebd. 51.
[18] Ebd.

Credo, das seinen Niederschlag gefunden hat in einem Gottesbeweis, und seinem gemeinschafstinternalistischen Realismus, der sich s. E. durchaus gottlos denken läßt.

Einerseits stellt er klar: „Für Peirce entspringt die starke Überzeugungskraft des Gottesgedankens aus dem besonnenen Nachdenken (musement) über naturästhetische Anmutungen und über die wundersame faktische Existenz wie auch über die erstaunlichen erkenntnislogischen Qualitäten im Erkenntnisprozeß einer Gattung von Wesen, deren Existenz auf einem bald verglühenden Planeten in der Weite des Kosmos zwar nur eine quantité negligeable ist, deren unvergleichliche Dignität sich aber genau darin bezeugt, daß die Menschen ihr armseliges Schicksal im Kosmos zu erkennen in der Lage sind.“ [19]

Andererseits aber betont er, auch für Peirce gelte die Feststellung von R. Nozick, selbst wenn das Vertrauen auf tiefe religiöse Erfahrungen bestimmend für das eigene Leben sei, bedeute das noch nicht, daß man verlangen könne, daß es auch andere haben sollten.

Was Peirce gemeinschaftsinternalistischen Realitätsbegriff angeht, so läßt er sich im Rückgriff auf die Interpretationsphilosophie des späten Royce im Sinne eines rekursiven Prozeduralismus rekonstruieren. Kettner bricht eine Lanze für die Nüchternheit eines solchen Prozeduralismus, der in deutlichem Kontrast steht zu allem religiösen Überschwang. Das Unbedingte erfährt in einem solchen Prozeduralismus s. E. keinewegs eine Depotenzierung, vielmehr meint Kettner, für das Leben des Sinns der Zeichen sei nichts Besseres denkbar als der Prozeß der „interpretativ-unendlichen Selbstbezüglichkeit von Interpretationsakten“ [20].

W. Köhler versteht in seinem Beitrag unter nachmetaphysischem Denken unter Berufung auf F. von Kutschera eine immanente Weltsicht, welche die Weltentwicklung auf den Urknall zurückführt, im Menschen lediglich ein Produkt der Natur sieht, dessen Leben mit dem Tod endet, weil es keine den Körper überdauernde Seele gibt, und von dem Tod der Gattung Mensch ausgeht, die wie alles Leben auf dieser Erde mit dem Verglühen der Sonne in 6 Milliarden Jahren untergehen wird. Bei der Beantwortung der Frage, ob ein nachmetaphysisches Denken ohne Religion auskommen könne, argumentiert er wie folgt: Verstehe man das nachmetaphysische Denken im Sinne einer immanenten Weltsicht, so müsse man diese Frage bejahen, zumindest wenn man einen engen monotheistischen Religionsbegriff zugrundelege, denn ein Atheismus und eine nichtreligiöse Einstellung zum Leben seien sowohl logisch wie auch ethisch möglich. Anders sehe die Sache allerdings aus, wenn man von einem weit gefaßten Begriff von Religion ausgehe, „der auf das Ethische abstrahlt“ [21]. In diesem Fall müsse man sagen: Insofern „das Innerste der Moral letztlich nur als eine Verweltlichung oder Verinnerlichung des Heiligen zu denken ist (oder warum sollte es sonst verboten sein, Menschen zu töten?) ... kommt auch kein nachmetaphysisches Denken ohne religiöse Inspirationen des Kerns seiner Moral aus“ [22].

Diese bei Köhler nur angedeutete Argumentation wird breiter entfaltet bei M. Brumlik, der das Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion an dem Verhältnis von universalistischer Moral und Religion diskutiert. Für Brumlik besteht kein Zweifel, daß das Unbedingtheitsmoment, auf das eine universalistische Moral rekurriert, biblischen Ursprungs ist. Mit Levinas geht er davon aus, daß sich die ethische Grundsituation von der „Unbedingtheit des Anspruchs auf Verschonung“ [23] erschließt, die jedem Menschenantlitz eingeschrieben ist; und dieser nicht weiter begründbare Anspruch, den anderen zu hören und in das eigene Denken einbrechen zu lassen, vermag in seiner Insistenz auch zu verdeutlichen, „was die biblischen Religionen meinen, wenn sie von Gott und seiner Offenbarung sprechen“ [24]. Ein Gottesbeweis ist damit allerdings nicht erbracht, sondern nur ein Erläuterungsvorschlag für die sinnvolle Verwendung der

[19] Ebd. 55.
[20] Ebd. 63.
[21] Ebd. 142.
[22] Ebd.
[23] Ebd. 114.
[24] Ebd.

Rede von Gottes Gebot. Da für Brumlik „die Unvordenklichkeit der mitmenschlichen Wirklichkeit die Bedingung der Möglichkeit des philosophischen Gedankens ist“ [25], ist der Anspruch, der von dieser Wirklichkeit ausgeht, für ihn unhintergehbar. Mit welcher Sorte von Argumenten, so fragt er, ließe sich ein solcher Anspruch wegdiskutieren? Auch den Einwand, daß man von einer derartigen Erfahrung aus keine Theorie der Gerechtigkeit begründen könne, läßt er nicht gelten, sondern betont, „daß sich ohne ein Verständnis dieser oder ähnlicher Erfahrungen ... nicht einmal sagen ließe, worum es bei einer Theorie der Gerechtigkeit im Unterschied zu einer Theorie mathematischer Widerspruchsfreiheit geht“ [26].

Für H. Brunkhorst bedarf die Religion des nachmetaphysischen Denkens, was er damit belegt, daß bereits der biblische Monotheismus metaphysikkritische Züge trage, insofern das biblische Bilderverbot „jede spekulative Projektion“ [27] verbiete. Im übrigen sieht Brunkhorst Bezüge zwischen dem Alten Testament und Kant. Seine Begründung: Vom Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee sei Kant ebenso überzeugt wie die anonymen Autoren des Buches Hiob. Aber nicht nur „die antispekulative, metaphysikkritische Ablehnung ‚vernünftelnder‘ Welterkenntnis“ verbindet nach Brunkhorsts Meinung das Alte Testament mit Kant, sondern auch „die durchgängige Orientierung an Gesetz und Gesetzgebung“ [28]. Ebenso wie für Hiob das Sittengesetz unabhängig davon gilt, ob es einen Gott gibt oder nicht, betont auch Kant „den Vorrang der Autonomie und die selbstexplikative Kraft der praktischen Vernunft, die sich jeden Rückgriff auf eine höhere Wahrheit verbietet“ [29] und nur eine Transzendenz von innen zuläßt. In diesem Zusammenhang verwirft Brunkhorst die Kantische Postulatenlehre als Rückfall in eine schlechte platonistische Metaphysik. Im ganzen kommt er zu folgender Bestimmung von nachmetaphysischem Denken und Religion: „Zwar bedarf die Religion des nachmetaphysischen Denkens, ist sie (doch) ohnehin als Monotheismus Metaphysikkritik, aber das nachmetaphysische Denken kommt ohne Religion aus, und ... muß um den Preis des Denkens ohne sie auskommen.“ [30]

Th. Meyer diskutiert in seinem Beitrag die Frage nach dem Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion auf dem Hintergrund gegenwärtig zu beobachtender fundamentalistischer Tendenzen in Moral und Politik. Generell hält er es für „eine schwierige Frage, ob moderne Kulturen ohne Religion leben können“ [31], und weist darauf hin, daß die Religion alle rationalistischen Todesurkunden, die ihr in schöner Regelmäßigkeit immer wieder ausgestellt wurden, überlebt habe. Für bemerkenswert hält er es weiterhin, daß „selbst Jürgen Habermas davon ausgeht, daß nachmetaphysische Moral ohne ‚entgegenkommende Lebensformen‘ keine soziale Wirksamkeit entfalten könnte ...“ [32]. S. E. könnten auch religiöse Lebensformen solche ‚entgegenkommenden Lebensformen‘ sein. Allerdings müssen sie eine Voraussetzung erfüllen. Sie dürfen sich „nicht fundamentalistisch selbst bornieren“ [33]. Denn mit einem Kommunikationsabbruch über religiöse und moralische Fragen, insbesondere über deren mögliche Bedeutung für Prozesse rationaler Politik, sei in der gegenwärtigen Weltsituation niemand gedient. Es gebe heute ja nicht mehr gegeneinander abgeschottete Einzelkulturen, das Problem sowohl der Industriegesellschaften des Nordens wie der Entwicklungsgesellschaften des Südens sei vielmehr, wie es zu einer Koexistenz unterschiedlicher Ethiken und religiöser Lebensformen innerhalb desselben Gemeinwesens kommen könne, und dazu bedürfe es offener Diskurse und nicht eines fundamentalistischen Ausstiegs aus dem Prozeß der Modernisierung. Meyer ist überzeugt: „Die Verwechslung von Religion

[25] Ebd.
[26] Ebd.
[27] Ebd. 87.
[28] Ebd.
[29] Ebd. 89.
[30] Ebd.
[31] Ebd. 171.
[32] Ebd.
[33] Ebd.

und Fundamentalismus, die Vermengung der letzten und vorletzten Fragen, die Vermischung von Moral und transzendenten Orientierungen führt in der Praxis zur Verhinderung von lebensfähigen Formen der Gesellschaftsmoral und zur Unsicherheit, Gefährdung und schließlich auch zur radikalen Infragestellung der Glaubenssysteme selbst, denen Schutz zu bieten sie gerade vorgibt."[34]

Eine ausgesprochene Gegenposition zu Habermas' Konzept eines nachmetaphysischen Denkens vertritt P. Rohs, der ein solches Denken schlicht als „philosophisch zu kurz geraten"[35] bezeichnet. Für ein angemessenes Religionsverständnis beruft er sich auf Spinoza, selbst wenn dieser in seinem Gottesverständnis mit orthodoxen Standarderwartungen aufräumt. Der Gottesbegriff, mit dem Spinoza operiert, fußt nach Rohs auf folgenden vier metaphysischen Annahmen: „Es gibt keine endlich ausgedehnten Substanzen; es gibt keine denkenden Wesen, die nicht ausgedehnt sind; das Denken ist eine auf die Modi der Extension nicht reduzierbare Eigenschaft; es gibt keine lokal beschränkten Irreduzibilitäten."[36] Daraus folgt für Spinoza, daß die unendliche Substanz zwar ein denkendes Ding ist, daß es aber falsch wäre, ihr in einem zwangsläufig Endlichkeit involvierenden Sinn auch noch Verstand und Willen zuzuschreiben. Den Vorteil einer solchen Konzeption sieht Rohs darin, daß sie evolutionskompatibel ist, ohne doch in einen materialistischen Reduktionismus abzugleiten. Seine Begründung: „Der Prozeß der Evolution ist ein Prozeß in den Modi, der die Attribute voraussetzt. Wenn in diesem Prozeß etwas entsteht, was eine auf das Materielle nicht reduzierbare Eigenschaft hat, dann muß diese Eigenschaft dem ganzen Prozeß zugrundegelegen haben."[37] Einschneidend sind allerdings die existenziellen Konsequenzen, die sich aus einem solchen Gottesverständnis ergeben. Die adäquate religiöse Einstellung kann nur die Liebe zu Gott sein, nicht aber der Wunsch, von Gott wiedergeliebt zu werden. Das Theodizeeproblem erweist sich als Scheinproblem, da ein Gott, der alles gut machen soll, nur das Produkt eines illegitimen menschlischen Wunsches ist, es gut haben zu wollen. Zudem gilt nach Rohs: „Die Wirrsale des menschlichen Lebens gewinnen nicht an Sinn, wenn man Gott als Akteur einführt. Das Ausrotten und Vergasen von Menschen wird nicht sinnvoller, wenn man sich einen Gott hinzudenkt, der eingreifen könnte, dies aus unerfindlichen Gründen aber nicht tut."[38] Auf die naheliegende Frage, warum man denn einen Gott lieben soll, der nichts für einen tut, antwortet Rohs: Die Achtung vor dem Sittengesetz ist nach Kant „sinnvoll ganz unabhängig davon, ob man glauben und hoffen darf, der Gehorsam gegen es werde im Jenseits in der Glückswährung belohnt werden"[39]. Warum sollte für den amor Dei unmöglich sein, was für die Achtung vor dem Sittengesetz offensichtlich möglich ist? Rohs ist also der Meinung, man könne den amor Dei als Extrapolation der Achtung vor dem Sittengesetz ansehen. Denn es gehe hierbei ja nicht nur um das moralische Verhalten gegenüber anderen Personen, sondern um eine Einstellung gegenüber der Wirklichkeit insgesamt. Im Gegensatz zu dem im Namen des nachmetaphysischen Denkens oftmals propagierten Verzicht auf eine religiöse Betrachtung der Wirklichkeit sieht er eine solche für die Philosophie gerade als essentiell an und glaubt, daß Spinozas amor Dei die angemessene Form einer solchen religiösen Wirklichkeitsbetrachtung darstelle.

Auch A. Engstler vertritt eine ausgesprochene Gegenposition zu Habermas. Wenn in dessen Konzept von nachmetaphysischem Denken die These impliziert ist, „das Religiöse lasse sich, wenngleich noch nicht faktisch, so doch prinzipiell zur Sache der Vernunft machen"[40], so bemüht er demgegenüber eine religionsphilosophische Tradition, der religiöser Glaube als das schlechthin Andere der Vernunft gilt. In dieser Tradition steht ihm zufolge nicht nur Kierkegaard, sondern auch Wittgenstein. Engstler rekurriert

[34] Ebd. 171 f.
[35] Ebd. 159.
[36] Ebd. 158.
[37] Ebd. 152.
[38] Ebd. 157.
[39] Ebd. 147.
[40] Ebd. 115.

in diesem Zusammenhang auf Wittgensteins Unterscheidung von gewöhnlichem Glauben und religiösem Glauben. Den grundsätzlichen Unterschied, der für Wittgenstein zwischen beiden Glaubensformen besteht, verdeutlicht er wie folgt: Wer religiös an eine Sache glaube, der wage alles für diesen Glauben und beziehe sich in all seinen Handlungen darauf. Eine Sache aber, auf die man sich bei allem, was man tut, beziehe, die sei nicht irgendein Ereignis neben anderen. Wer beispielsweise an die Auferstehung Jesu glaube, für den handele es sich hierbei nicht um ein Ereignis wie die Niederlage Napoleons bei Waterloo. Denn dieses Ereignis habe für das Leben des Gläubigen einen ganz anderen Stellenwert als ein x-beliebiges historisches Ereignis. Entsprechend gibt es im Fall des gewöhnlichen und des religiösen Glaubens auch eine Differenz bei den Gründen. Engstler führt hierzu aus: Wer meint, den religiösen Glauben könne die gleiche Art von Gründen stützen, die für den gewöhnlichen Glauben gelten, der beschreibt den religiösen Glauben falsch. Die religiös Gläubigen tun vielmehr recht daran, wenn sie für ihren Glauben Gründe anführen, „die ‚ganz anders' aussehen ‚als gewöhnliche Gründe'" [41]. Wenn aber vernünftig sein bedeutet, nur etwas zu glauben, für das es gewöhnliche Gründe gibt, dann kann der religiöse Glaube keine Sache der Vernünftigkeit sein. Und von daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn den Heiden, also denen, die nur gewöhnliche Gründe zulassen, der religiöse Glaube als ‚Torheit' erscheint.

F. Ricken greift ein Problem auf, das im Umkreis der Frage nach dem Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion zweifellos von Interesse ist. Unter der Prämisse, daß der Grundtyp religiöser Aussagen Aussagen über Gott sind, stellt er die Frage, „wie der Ausdruck ‚Gott' referiert" [42]. Wenn Gott, wie die Theologie behauptet, ein transzendentes Wesen ist, dann ist ja nicht ohne weiteres einsichtig, wie wir uns mit den Ausdrücken unserer Sprache auf ein solches Wesen beziehen können. Um die Frage der Referenz des Wortes ‚Gott' zu beantworten, untersucht Ricken die Sprache der Bibel. Dabei ergibt sich für ihn: Mit dem Eigennamen Gott verbindet die Bibel eine Vielzahl von Kennzeichnungen. Durch jede dieser Kennzeichnungen wird die Bedeutung des Wortes ‚Gott' in einer bestimmten Weise beleuchtet und das mit diesem Begriff Bezeichnete ist auch nur „unter diesen verschiedenen ‚Beleuchtungen' gegeben" [43]. Wichtig ist für Ricken in diesem Zusammenhang: Am Anfang stand nicht eine metaphysische Reflexion über das Wesen Gottes, sondern am Anfang standen konkrete Erfahrungen mit Gott. Diese Erfahrungen bedürfen sicher der Reflexion, und diese Reflexion geschieht zwangsläufig auch mit Hilfe metaphysischer Begrifflichkeit. Praktisch setzt dieser Vorgang nach Ricken bereits mit den Apologeten ein, die bei der Interpretation der biblischen Botschaft die Denkmittel der platonischen und aristotelischen Philosophie benutzten. Doch darf sich solche Reflexion nicht verselbständigen. Sie muß stets rückgebunden bleiben an die ursprüngliche Erfahrung. Ricken verdeutlicht das an Peirce' Neglected Argument, in dem drei Argumente miteinander verflochten sind, das sog. ‚Humble Argument', das theologische und das wissenschaftstheoretische Argument. Für Peirce bildet das ‚Humble Argument' die Grundlage für die beiden anderen Argumente. Denn es sichert den „phänomenalen, meditativen, gelebten, erfahrungsmäßigen Gehalt der Religion" [44]. Erst auf der Basis des ‚Humble Arguments' kann mit Hilfe des wissenschaftstheoretischen Arguments geklärt werden, was es mit „der Hypothese von der Realität Gottes" [45] auf sich hat, und auch das theologische Argument „kann nur beschreiben und verteidigen, was im ‚Humble Argument' eingesehen wird, wenn auch mit anderen Mitteln, als es im wissenschaftstheoretischen Argument geschieht" [46].

[41] Ebd. 130.
[42] Ebd. 35.
[43] Ebd. 41.
[44] Ebd. 46.
[45] Ebd. 47.
[46] Ebd.

2) Habermas als systematischer Bezugspunkt

Der zweite Sammelband versucht einen Einblick zu geben in das Gespräch der Theologie mit dem Denken von J. Habermas, in dem der Herausgeber E. Arens den geeigneten systematischen Bezugspunkt für eine Theologie erblickt, die auf der Höhe der Zeit ist. Als konkreter Aufhänger dient dabei Habermas' Theorie kommunikativen Handelns, die Arens als einen der meistdiskutierten Ansätze der gegenwärtigen Philosophie bezeichnet und zudem als ein Theoriekonzept würdigt, das für alle, die sich mit den Problemen gegenwärtiger Theoriebildung, philosophischer Reflexion und zeitdiagnostischer Kritik befassen, sozusagen Pflichtlektüre ist. Eine der Moderne verpflichtete Theologie ist also nach Arens gut beraten, wenn sie sich an Habermas als „einen philosophischen Bündnispartner gegenüber postmodernen Infragestellungen und Verabschiedungen des ... Projektes der Moderne“ [47] hält, selbst wenn Habermas' Theoriekonzept in mancher Beziehung weitergedacht werden müßte, etwa im Blick auf die „Reichweite und Grenzen des moralischen Universalismus“ [48], auf das „Verhältnis von Konsens und Dissens“ [49] und auch auf das Problem des „theoretische(n) und praktische(n) Umgangs mit der Erfahrung mißlingender Kommunikation und Verständigung“ [50]. Neben dem Hinweis auf solche Problemüberhänge der Habermasschen Theorie finden sich bei Arens freilich auch Hinweise auf deren religionstheoretische Grenzen.

Was den Habermasschen Transzendenzbegriff angeht, so kritisiert Arens Habermas' Konzept des prozeduralen Transzendierens und betont: „Ein Transzendieren, das nicht auf Transzendenz zugeht, bzw. von vornherein ausschließt, dabei auf Transzendentes zu treffen, schneidet sich selbst von der Möglichkeit der Transzendenzerfahrung ab.“ [51]

Bezüglich der Todesthematik stellt er zunächst positiv heraus, daß Habermas die semantischen Potenziale, über die der Glaube angesichts des Todes verfügt, durchaus in Rechnung stellt. Religiöse Tröstung angesichts der Kontingenzerfahrung werde von Habermas „durchaus nicht wie in der klassischen Religionskritik Feuerbachs, Marx', Nietzsches und Freuds als Vertröstung denunziert, sondern vielmehr in funktionaler Perspektive als für die Bewältigung des Leids vorteilhaft und fruchtbar akzeptiert“ [52]. Allerdings werden die semantischen Potenziale der Glaubenssprache mit ihrer Festlegung auf Trost nach Arens' Meinung auch auf die Funktion der Kontingenzbewältigung verkürzt und zudem „einseitig expressiv aufgefaßt, während ihre regulative und erst recht ihre konstativ-propositionale Dimension unterbelichtet bzw. außer acht bleiben“ [53]. Demgegenüber ist es ungeachtet der Bemühungen um eine philosophische Thanatologie gerade das Proprium theologischer Rede, daß sie angesichts des Todes nicht verstummt, sondern daß es ihr gelingt, diese „Wirklichkeit extremer Kommunikationslosigkeit, ja des Kommunikationsabbruchs“ [54] zur Sprache zu bringen und Möglichkeiten aufzuzeigen, wie „in einer dieser Realität standhaltenden und ihr zugleich widersprechenden Weise“ [55] damit umgegangen werden kann.

Was Habermas' Religionsverständnis betrifft, so stellt Arens wiederum zunächst positiv heraus, daß dieser nicht mehr wie in seinen frühen Arbeiten von einem evolutionären Obsoletwerden von Religion bzw. einer Ablösung der Religion durch die Ethik ausgeht. Freilich moniert er zugleich, daß Habermas – „ungeachtet einer zunehmend differenzierteren Wahrnehmung des Phänomens der Religion und seiner womöglich unverzichtbaren Potenziale und Perspektiven“ – sich von einer funktionalistischen Betrachtungsweise leiten läßt, „die an sich durchaus legitim und religionssoziologisch in

[47] *Arens* 10.
[48] Ebd. 20.
[49] Ebd.
[50] Ebd. 21.
[51] Ebd. 157.
[52] Ebd. 150.
[53] Ebd. 150f.
[54] Ebd. 151.
[55] Ebd.

begrenztem Maße fruchbar ist", indessen auch „die Gefahr des Reduktionismus in sich birgt" [56].

Hinsichtlich Habermas' Geschichtskonzeption weist Arens schließlich darauf hin, daß Habermas zwar keinen blauäugigen Evolutionismus vertrete, aber gleichwohl von einer stufenweisen evolutionären Erweiterung des erreichten Niveaus ausgehe. Deutlich werde das auch an Habermas' Verständnis von Transzendenz, das im Sinne eines Transzendierens ins Diesseits zwar ein Überschreiten der gegebenen raum-zeitlichen Bedingungen und insofern eine formale kontrafaktische Bezugnahme auf die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft beinhalte, aber nicht die material-reale Antizipation einer idealen Lebensform. Arens hält eine solche Konzeption deshalb für problematisch, weil sie auf die Möglichkeit verzichte, „Neues, Innovatorisches zu denken und in diesem Licht die bestehenden Verhältnisse zu kritisieren und als grundlegend veränderbar zu begreifen" [57]. Faktisch werde dadurch vielmehr die problematische Wirklichkeit nur ins Unendliche verlängert.

Neben den religionstheoretischen Grenzen der Habermasschen Theorie werden in dem zweiten Sammelband auch neuralgische Punkte im Dialog zwischen Habermas und der Theologie thematisiert. So betont M. Knapp zu Recht, das entscheidende Problem im Dialog zwischen der Theologie und der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns sei die Begründungsfrage. Wenn die göttliche Liebe, die die Bedingung der Möglichkeit unserer bedingungslosen Hingabe an den Anderen ist, eine nur theologisch zu denkende Wirklichkeit ist, bleibt sie dann nicht, so würde Habermas fragen, der Vernunft unzugänglich, weil sie „einen letztlich willkürlichen Akt des Glaubens zur Voraussetzung hat" [58]? Knapp betont einerseits, daß die Wirklichkeit Gottes nicht hergeleitet werden könne aus den Bedingungen des menschlichen In-der-Welt-Seins. Andererseits ist der Glaube aber auch kein willkürliches Fürwahrhalten von für die Vernunft unzugänglichen Gegebenheiten, sondern er muß sich im Umgang mit der Wirklichkeit bewähren. Knapp nennt als Erfahrungen, die für eine solche Bewährung in Frage kommen, die Erfahrung des unbedingten Angenommenseins oder der vorbehaltlosen Hingabe. Allerdings bleiben solche Erfahrungen immer bruchstückhaft. Deshalb bleibt der Glaube „verwiesen auf eine Zukunft, in der erst seine Wahrheit sich unverstellt zeigen kann" [59]. Solange diese Zukunft noch aussteht, kann man sich nur glaubend und vertrauend auf eine solche Zukunft beziehen. Daher läßt sich der Glaube auch nicht in allein durch Vernunft begründetes Wissen transformieren. Andererseits unterscheidet er sich im Blick auf die eben genannten Erfahrungen auch „von einem Willkürakt ebenso wie von bloßem Wunschdenken" [60].

Knapp möchte den mit dem christlichen Glauben verbundenen Geltungsanspruch „als einen soteriologischen Geltungsanspruch ... verstehen analog zum (d. h. nicht identisch mit dem) Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit" [61], da er wie dieser nicht diskursiv einlösbar ist, sondern sich nur in the long run in bestimmten Erfahrungszusammenhängen bewahrheiten kann. Bezüglich der Wahrhaftigkeitsansprüche, die einen Akt des Glaubens fordern, heißt es bei Habermas: „Einer Person glauben heißt, daß ich ausschließe, daß sie nicht meinen könnte, was sie sagt. Das Gewißheitserlebnis, das einen solchen Akt des Glaubens eine Person begleitet, verdankt sich den Interaktionen, in denen ich die Wahrhaftigkeit des Betreffenden erfahren habe. Die Glaubensgewißheit, wie ich diesen Typ von Gewißheitserlebnissen nennen möchte, ist von kommunikativen Erfahrungen abhängig; deshalb lassen sich die Wahrhaftigkeitsansprüche auch nur in Interaktionen einlösen und ‚bezeugen.'" [62]

---

[56] Ebd. 159.
[57] Ebd. 161.
[58] Ebd. 90.
[59] Ebd.
[60] Ebd. 91.
[61] Ebd.
[62] *J. Habermas,* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, 142.

In Analogie zu diesen von den Wahrhaftigkeitsansprüchen geforderten Akten eines innerweltlichen Glaubens möchte Knapp den christlichen Glauben verstehen als „Antwort des Menschen auf die Zusage der eschatologischen Nähe Gottes als vorbehaltloser Agape, die durch entsprechende Erfahrungen bewahrheitet und ‚bezeugt' wird" [63].

Auch Ch. Theobald erörtert das Glaubensthema im Blick auf die Habermassche Theorie kommunikativen Handelns. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist eine Kritik der klassischen Fundamentaltheologie, die um einen „erstphilosophisch" angelegten Nachweis christlicher Geltungsansprüche bemüht war, der „über die Interpretation historischer Zeichen zu der in diesem Verstehensprozeß bereits vorausgesetzten Immanenz des Transzendenten in der sog. potentia oboedientialis" [64] führte, die entweder subjekt- und transzendentalphilosophisch, oder integralistisch oder antimodernistisch konzipiert war. Die entscheidende Schwierigkeit einer solchen Vorgehensweise sieht Theobald darin, daß man „mit der Erkennbarkeit ‚Gottes als Ursprung und Ziel aller Dinge' gleichzeitig die ‚tiefsten Grundlagen der Gesellschaft' zu verteidigen suchte" [65]. Problematisch daran ist nach Theobald vor allem die „Fixierung auf ein objektives Weltkonzept", dessen göttlicher Ursprung als „erstphilosophisch und auch politisch zwingend beweisbar" [66] angesehen wurde. Von einem solchen Versuch einer Letztbegründung hat die Glaubensbegründung nach Theobald Abstand zu nehmen.

Statt dessen favorisiert er eine Glaubensbegründung im modus conversationis, die den Versuch unternimmt, „die Gotteserfahrung im Rahmen der drei von Habermas unterschiedenen Weltbezüge und der ihnen entsprechenden Geltungsansprüche (zu) fundieren" [67]. Konkret muß dieser Begründungsprozeß einsetzen bei den expressiven Sprechakten des Glaubens, „in denen der Sprecher spezifiziert, womit sein Verhalten nicht in Widerspruch geraten darf" [68]. Wenn es bei Habermas heißt, daß ein Sprecher meine, was er sage, lasse sich nur mit der Konsequenz seines Tuns glaubhaft machen, weshalb die Adressaten, die einen Wahrhaftigkeitsanspruch akzeptiert hätten, in bestimmten Hinsichten Verhaltenskonsistenz erwarten könnten, so führt Theobald diesen Gedanken weiter, indem er betont: „Genau diese Erwartung ist ... mit dem ... Begriff der Heiligkeit gemeint, die mit der Konkordanz von Wort und Tat dem Sprecher die paradoxe Fähigkeit unterstellt, ohne den eigenen Platz zu verlassen, sich in die Lage des anderen zu versetzen." [69] Weiterhin beinhaltet dieser durch Verhaltenskonsistenz verifizierte christliche modus conversationis auch einen normativen Anspruch. Der Sprecher ist zwar in der Lage, für die Geltung der goldenen Regel in der sozialen Welt einsichtige Gründe vorzubringen. Gleichzeitig kann er aber „deren ‚übermäßige' Erfüllung bis hin zur Feindesliebe niemals allein mit Hilfe rationaler Gründe einfordern, sondern nur in ganz bestimmten Situationen durch eigenen Einsatz erzeugen" [70]. Schließlich erhebt der gläubige Sprecher mit diesem Akt auch einen spezifischen Wahrheitsanspruch im Bereich der objektiven Welt. Er ist nämlich davon überzeugt, daß sich die Welt diesem Akt des Tausches nicht verschließt, der sich auf die Formel bringen läßt: Alles was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen, sondern daß sie „als Schöpfung Gottes von Anfang an auf die in ihm angelegte eschatologische Vollendung hin offen ist" [71].

Wichtig ist, daß diese Glaubensbegründung im modus conversationis, wie sie Theobald skizziert, insofern in einem Kreisprozeß verläuft, als auch der Wahrheitsanspruch einer solchen Aussage über Gottes Schöpfung „letztlich nur im praktischen Rückbezug auf die Wahrhaftigkeit des ‚dramaturgisch handelnden Gläubigen' eingelöst werden" [72]

---

[63] *Arens* 91.
[64] Ebd. 60f.
[65] Ebd. 61.
[66] Ebd. 62.
[67] Ebd. 65.
[68] Ebd. 66.
[69] Ebd. 66f.
[70] Ebd. 67.
[71] Ebd.
[72] Ebd.

kann. Zudem ist deutlich, daß Theobald die Gotteserfahrung als etwas versteht, was „sich' in der ethischen Lebensgestalt ‚zeigt'" [73].

Daß bei der Habermas oft en bloc unterstellten Ferne zur Theologie Differenzierungen erforderlich sind, versucht J. Wohlmuth in seinem Beitrag deutlich zu machen, in dem er die These vertritt, Habermas sei mit dem Problem des Bilderverbots sehr wohl vertraut und wisse um dessen philosophische und theologische Relevanz. Als Beleg führt er Habermas' Aufsatzsammlung ‚Nachmetaphysisches Denken' an. Dort ist etwa davon die Rede, daß die jüdischen und christlichen Überlieferungen ihre Sprengkraft und ihre Dogmen und Institutionen bedrohende Kraft der Liquidierung nur entfalten konnten, weil sie in diesen Kontexten auf den verborgenen und welttranszendierenden Gott bezogen blieben. Bei Erleuchtungen, die von dieser konzentrierenden Lichtquelle abgeschnitten sind, diagnostiziert Habermas dagegen eine eigentümliche Diffusivität. Für Wohlmuth ist klar, wenn von Gott als einer welttranszendierenden Größe oder einer konzentrierenden Lichtquelle die Rede ist, dann kommt zweifellos Theologisches ins Spiel.

Eine „dem Bilderverbot analoge Argumentation" [74] sieht Wohlmuth bei Habermas auch gegeben, wenn dieser der Frage nachgeht, ob die Totalität der Lebenswelt nicht an die Stelle des transzendentalen Subjekts oder des allumfassenden Seins oder gar Gottes treten könnte. Habermas betont, ein transzendentaler Schein entstehe in diesem Fall nur dann, „wenn die alltagspraktisch vorausgesetzte Totalität des lebensweltlichen Hintergrundes zur spekulativen Idee des Einen ... oder zur transzendentalen Idee der geistigen Spontaneität, die Alles aus sich hervorbringt, hypostasiert wird" [75]. Wohlmuth sieht mit solchen Äußerungen die philosophische Dimension des Bilderverbots erreicht. Denn Habermas wolle „nicht den leisesten Eindruck aufkommen lassen, als sei die Totalität eine vorgebene, nicht mehr problematisierte Größe oder als könne das Subjekt souverän darüber verfügen" [76]. Weiterhin gilt: „Dürfen die Ausgangspunkte in der Lebenswelt nicht hypostasiert werden, so auch nicht ein künftiger Status des Verständigtseins." [77] Die Theorie kommunikativen Handelns muß sich daher auf die bestimmte Negation beschränken. Aussagen wie: Das Ganze ist das Unwahre; alles ist kontingent; es gibt schlechthin keinen Trost, sind ihr nicht möglich. Wenn sie einerseits weniger behauptet als eine negative Metaphysik, so nimmt sie andererseits für sich in Anspruch, die Idee unversehrter Intersubjektivität aus der Analyse notwendiger Bedingungen von Verständigung entwickeln zu können. Doch selbst wenn damit ein Vorschein von reziproken symmetrischen Verhältnissen freier Anerkennung gegeben ist, so insistiert Habermas darauf, diese Idee dürfe nicht nur zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt werden. Wohlmuth meint, Habermas stehe damit vor einem ähnlichen Problem wie eine theologisch zu verantwortende Eschatologie, die ja auch die Zukunft nicht reportagenhaft verobjektivieren könne und sich gleichwohl fragen müsse, welche Konsequenzen das Bilderverbot für die Verankerung des Glaubens in der Lebenswelt hat. Auch wenn Habermas anders als die christliche Eschatologie nicht davon ausgeht, daß uns Lebensformen eschatologischer Vollendung verheißen sind, so hält Wohlmuth doch als positive Gemeinsamkeit fest, daß auch die Theorie kommunikativen Handelns nicht einer „vorschnellen Verobjektivierung der Transzendenz" [78] das Wort redet.

Möglichkeiten einer Reformulierung der Lehre vom Heiligen Geist erörtert der dänische Theologe J. Glebe-Moeller, dessen entmythologisierende Deutung christlicher Dogmen Habermas einerseits in ihrer Erschließungskraft faszinierend findet, an die er aber auch im Blick auf Glebe-Moellers atheistische Version des Gottesgedankens die kritische Frage richtet, ob bei einer solchen Interpretation das christliche Sprachspiel noch intakt bleibe. Glebe-Moeller nimmt in seinem Beitrag auf diese Kritik Bezug und

[73] Ebd. 63.
[74] Ebd. 100.
[75] Ebd. 101.
[76] Ebd.
[77] Ebd.
[78] Ebd. 105.

führt sie darauf zurück, daß Habermas selbst noch auf weiten Strecken einer eher numinosen Vorstellung des Religiösen und Christlichen anhänge. Als Beleg für diese These zitiert er den Anhang von ‚Faktizität und Geltung', wo Habermas von der Gefahr der Entropie des Sinnes in den modernen demokratischen Gesellschaften spricht und in diesem Zusammenhang betont: „Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Art von Transzendenz ist in dem Unabgegoltenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und noch eine andere in der Negativität der modernen Kunst. Das Triviale muß sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen."[79]

Glebe-Møeller erinnert hier an Rudolf Ottos Rede vom Numinosen als dem ‚mysterium tremendum und fascinosum', plädiert freilich für ein anderes Verständnis der Religion als es s. E. bei Habermas leitend ist. Er geht dabei von einer Frage aus, die sich innerhalb einer Theorie kommunikativen Handelns nicht beantworten läßt, die aber innerhalb der christlichen Theologie durch die Pneumatologie eine Antwort gefunden habe. Konkret bezieht sich diese Frage darauf, wieso wir unterstellen können, daß die einzelnen Gesprächspartner den verwendeten Ausdrücken identische Bedeutungen beilegen. Denn daß diese Bedingung immer wieder erfüllt wird, läßt sich „schwerlich anhand der Regelstruktur der Sprache erklären"[80]. Nach Glebe-Möller ist dieses „Wunder" Thema des Pfingstberichts der Apostelgeschichte, in dem berichtet werde, „wie die Apostel sich den Juden aus allen Teilen der Diaspora über etwas, nämlich über die Auferstehung Jesu, verständlich machen, also den verwendeten Ausdrücken identische Bedeutungen beilegen können"[81]. Glebe-Moeller ist überzeugt, der Heilige Geist, der in diesem Zusammenhang bemüht werde, sei nichts anderes als „die Bezeichnung dafür, daß die erste und wichtigste Bedingung der Kommunikation erfüllt ... werden kann"[82].

H. P. Siller befaßt sich aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie mit dem Problem des Umgangs mit dem unbewältigbaren Geheimnis und greift in diesem Zusammenhang auf das Habermassche Konzept des dramaturgischen Handelns zurück. Letzteres ist für ihn nämlich „der dem unbewältigbaren Geheimnis entsprechende Handlungstyp"[83]. Wichtig ist freilich, daß man solches Ausdruckshandeln nicht wie Habermas als „zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse"[84] versteht, denn „auf dem Niveau von inneren Erlebnissen und eines zuschauenden Publikums bleibt der Begriff des Ausdruckshandeln unterbestimmt"[85], sondern als Form der „Respektsbezeugung"[86] vor einer Wirklichkeit, die unserem Handeln vorausliegt. Zudem gilt, daß Glaubenszeugnis, Diakonie und Gottesdienst je auf ihre Weise das unbewältigbare Geheimnis artikulieren. Im diakonischen Handeln geschieht dies durch „Respektierung anderer endlicher, aber unendlich gewollter Freiheit"[87]. Für die Artikulation des unbewältigbaren Geheimnisses in den institutionalisierten Ausdrucksformen der Glaubensbezeugung ist nach Siller zentral, daß sie „nicht primär durch die Lehre, sondern durch Verbürgung mit der eigenen Existenz"[88] geschieht. Gottesdienstliches Handeln schließlich „artikuliert das unbewältigbare Geheimnis als Hoffnungspotenzial gegenüber der entmutigenden Übermacht des alltäglich Begriffenen, Bewältigten, Geplanten und Gemachten"[89].

---

[79] *J. Habermas*, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, 631.
[80] *Arens* 132.
[81] Ebd.
[82] Ebd.
[83] Ebd. 190.
[84] *J. Habermas*, Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, 128.
[85] *Arens* 190.
[86] Ebd.
[87] Ebd.
[88] Ebd. 194.
[89] Ebd.

3) Fazit

Vergleicht man die philosophischen mit den theologischen Beiträgen, so fällt auf, daß die theologischen Beiträge die Habermassche These von dem nachmetaphysischen Hintergrund der gegenwärtigen Religionstheorie offenbar als in sich schlüssig akzeptieren, während die philosophischen Beiträge von dieser Schlüssigkeit augenscheinlich weniger überzeugt sind. Während Knapp mit Berufung auf Habermas ohne weiteres von den „Prämissen nachmetaphysischen Denkens“ [90] spricht, widerspricht Rohs der Habermasschen These explizit, Schrödter, der zentrale Momente nachmetaphysischen Denkens bereits bei Nicolaus von Cues und Thomas Morus finden möchte, modifiziert sie insofern, als er meint, ein nachmetaphysisches Denken im Habermasschen Sinne könne durch die Konfrontation mit diesen Denkern „selbstkritisches Potenzial gewinnen“ [91], und Kettner bemüht sich um eine Verbreiterung der Basis, indem er Habermas' nachmetaphysischen Ansatz in den größeren Kontext einer ganzen Reihe durchaus unterschiedlich ausgerichteter nachmetaphysischer Ansätze stellt. Köhler schließlich artikuliert Probleme mit dem Habermasschen Term ‚nachmetaphysisches Denken' und möchte mit Strawson und Kant „geradezu altmodisch behaupten, Philosophie ist Metaphysik“, so daß zwar „ein nachmetaphysisches Denken möglich“ ist, „aber keine nachmetaphysische Philosophie“ [92]. Des weiteren meint er auch, man müsse nicht unbedingt „nur eine Synthese aus Platonismus und Christentum ... ‚Metaphysik' nennen“ [93]. Nimmt man noch hinzu, daß die philosophischen Beiträge den Begriff ‚nachmetaphysisches Denken' unterschiedlich konkretisieren, entweder im Sinne des Prozeduralismus wie Kettner oder der immanenten Weltanschauung wie Köhler oder der autonomen Moral wie Brunkhorst, so dürfte deutlich sein, daß die Habermassche These philosophisch nicht ohne weiteres plausibel ist, es gibt vielmehr gute Gründe, sie philosophiehistorisch und systematisch in Zweifel zu ziehen.

Kobusch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Habermas die Metaphysik einseitig auf den Platonismus reduziert und „die gesamte aristotelische Tradition expressis verbis aus(klammert)“ [94]. Metaphysik setzt er gleich mit einem philosophischen Idealismus, der von Platon bis Hegel reicht und einerseits eine Synthese mit dem jüdisch-christlichen Denken einging – Habermas nennt hierfür als Beispiel den Gottesbegriff eines Augustin, Thomas und Hegel –, andererseits aber auch von dem jüdisch-christlichen Denken in Frage gestellt wurde – Habermas spricht von einer „Unterwanderung der griechischen Metapysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft“ [95]. Problematisch ist, wenn Habermas auf diesem Hintergrund einen unversöhnlichen Gegensatz von Religion und metaphysischem Denken konstruiert. Ein solcher Gegensatz besteht nur dann, wenn man davon ausgeht, daß die Prämissen der hellenistische Metaphysik während der gesamten abendländischen Metaphysikgeschichte unbefragt in Geltung blieben. Wenn man dagegen wie etwa Honnefelder von einem zweiten Anfang der Metaphysik im 13. Jahrhundert ausgeht, der dazu führt, daß die Metaphysik nicht länger als Theorie des Transzendenten verstanden wird, sondern den Charakter einer Transzendentalwissenschaft annimmt, die das „Phänomens des primären Ausgriffs“ [96] aufs Ganze dadurch zu wahren sucht, daß sie die Grenzen sichtbar macht, innerhalb deren dieser Ausgriff möglich ist, dann entfällt dieser Gegensatz.

Problematisch ist bei Habermas auch der Rekurs auf das sog. Dreiparadigmenschema, das er mit der These verbindet, der griechische Logos habe sich von der ontologisch orientierten „intellektuellen Anschauung des Kosmos über die Selbstreflexion des erken-

---

[90] Ebd. 90.
[91] *Forum für Philosophie* 18.
[92] Ebd. 133.
[93] Ebd. 133f.
[94] *Th. Kobusch*, Die Entdeckung der Person, Freiburg 1993, 13.
[95] *J. Habermas*, Israel und Athen, in: Orien. 57 (1993) 241–244, hier: 242.
[96] *L. Honnefelder*, Über die Möglichkeit einer kritisch gewendeten Metaphysik, in: *M. Lutz-Bachmann*, Metaphysikkritik, Ethik, Religion, Würzburg 1995, 9–14, hier: 9.

nenden Subjekts zur sprachlich inkarnierten Vernunft“ [97] gewandelt. Denn daß mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt das ontologische Paradigma und mit dem ‚linguistic turn‘ im 20. Jahrhundert das mentalistische Paradigma definitiv obsolet geworden sei, wird man nicht sagen können. Gerade neuere Arbeiten zur analytischen Ontologie und zur analytischen Theorie des Selbstbewußtseins beweisen das Gegenteil.

Wie Schnädelbach zu Recht betont, ist auch im Fall der Metaphysik die „Abschlußrhetorik“ [98] nicht angebracht, vielmehr ist von einer Unabweisbarkeit metaphysischer Fragen auszugehen, die uns „von der Vernunft selbst aufgegeben sind“ (Kant) und die wir auch dann nicht loswerden, wenn bestimmte Antworten nicht länger akzeptabel sind. Schnädelbach wendet sich also nicht gegen eine Kritik bestimmter Gestalten von Metaphysik, diese ist ihm zufolge immer möglich, was er verwirft, ist nur die Ablehnung der Metaphysik in genere. Denn für eine kritische Destruktion der Metaphysik gilt, daß sie immer nur als deren Rekonstruktion möglich ist. Verstehen wir nämlich unter dem metaphysischen Interesse das Interesse an kognitiver Gesamtorientierung, dann kann „die eine Orientierung nur im Licht einer anderen mit Gründen kritisiert werden, wobei die Kritik mit Gründen diese andere notwendig affirmiert“ [99].

Daraus ergibt sich, daß eine metaphysische oder ontologische Theologie innerhalb des Religionsdenkens durchaus einen Ort hat. Allerdings wäre es nach Ricken ein „rationalistisches Mißverständnis von Ontologie, zu glauben, wir könnten ausschließlich mit Hilfe ontologischer Begriffe und Prinzipien einen Zugang zur Wirklichkeit finden“ [100]. Ricken stellt vielmehr klar, die Ontologie habe weder die Aufgabe noch die Möglichkeit, Wirklichkeit zu beweisen, ihre Aufgabe sei es vielmehr, „die Wirklichkeit zu reflektieren, zu interpretieren und zu strukturieren“ [101]. Er vergleicht sie mit einer Landkarte, die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit herstellt. Allerdings betont er zugleich, es gebe „nicht die Ontologie, die sozusagen die eine metaphysische Struktur der Wirklichkeit abbildet, sondern ... eine Vielzahl von Ontologien, die unterschiedlichen Zwecken dienen“ [102]. In dieser These ist impliziert, daß die Religionsphilosophie immer auch fragen muß, ob die verwandte Ontologie das religiöse Phänomen in angemessener Weise aufschließt. Schaeffler hat das mit wünschenswerter Deutlichkeit herausgestellt. Nicht ein zuvor definierter Religionsbegriff, so betont er, gebe das Kriterium an die Hand, ob ein vorfindliches Phänomen ‚religiös‘ genannt werden könne, sondern aus einer Analyse der religiösen Sprache müßten sich die Kriterien ergeben, welche die Feststellung erlaubten, ob ein philosophischer Begriff sich tatsächlich auf diejenige Wirklichkeit bezieht, „die nur im religiösen Akt ‚originär gegeben‘ sein kann“ [103].

Die Relevanz einer solchen Überlegung leuchtet im Blick auf den Beitrag von Rohs sofort ein. Problematisch an den Überlegungen von Rohs ist, daß er genau umgekehrt verfährt. Bei ihm gibt ein bestimmter metaphysischer Gottesbegriff den Maßstab ab für die Deutung des Gottesgedankens. Daher verteidigt er die von Spinoza vorgenommene Umdeutung des orthodoxen Gottesverständnisses, obwohl dieses sich doch gerade dadurch legitimieren kann, daß es im Rückgang auf die biblische Gotteserfahrung gewonnen wurde.

Als Fazit bleibt: Es gibt zwar Formen einer problematischen Überfremdung der Religion durch die Metaphysik und es gibt derzeit starke Widerstände gegen die metaphysische Denkform, deren Kompatibilität mit dem Denken der Moderne generell in Frage

---

[97] *Habermas*, Israel und Athen 242.

[98] *H. Schnädelbach*, Metaphysik und Religion heute, in: *Lutz-Bachmann* (s. o. Amn. 96) 9–32, hier: 16.

[99] Ebd.

[100] *F. Ricken*, Analogie der Erfahrung, in: Erfahrung – Geschichte-Identität (FS Schaeffler), Freiburg 1997, 91–110, hier: 108.

[101] Ebd.

[102] Ebd.

[103] *R. Schaeffler*, Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: *G. Wieland*, Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn 1997, 197- 217, hier: 201.

gestellt wird. Doch ändert diese Infragestellung nichts daran, daß jeder Versuch, den Inhalt der christlichen Religion mit philosophischen Mitteln zu explizieren, die Frage nach den fundamentalphilosophischen Prämissen einer solchen Explikation aufwirft. Faktisch spielt die Theorie kommunikativen Handelns in den theologischen Beiträgen die Rolle einer solchen Fundamentalphilosophie und tritt damit an die Stelle der von Theobald als unzeitgemäß verabschiedeten klassischen philosophia prima, auch wenn sich die theologischen Beiträge davon nicht explizit Rechenschaft geben.

Für eine Deutung von Habermas' Religionsverständnis, die verständlicherweise im Zentrum beider Sammelbände steht, ist zunächst der Hinweis von Arens wichtig, daß Habermas keine „systematisch ausgearbeitete Religionstheorie“ [104] vorgelegt hat. Das hat Folgen für die religionsphilosophische und theologische Habermas-Rezeption, bei der eine beträchtliche Bandbreite zu konstatieren ist.

Man kann Habermas religionsfreundlich weiterdenken wie Schrödter, man kann ihn aber auch religionskritisch weiterdenken wie Kettner. Im einem Fall bleibt Raum für eine diskursive Behandlung des Absoluten, im anderen Fall tritt an die Stelle des Absoluten der absolut gesetzte Diskurs. In beiden Fällen ist dieses Weiterdenken freilich an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Schrödter geht von der Fruchtbarkeit „kritischer Anfragen“ an das nachmetaphysische Denken aus, die sich „aus dem Rückblick auf seine ‚Vorzeit‘“ [105] ergeben, teilt also nicht die Meinung von Habermas, daß wir „philosophisch ... immer noch Zeitgenossen der Junghegelianer sind“ [106] und hinter deren nachmetaphysisches Philosophiekonzept nicht zurückkönnen. Kettners gottlose Interpretation von Peirce' gemeinschaftsinternalistischem Realismus versucht nicht nur, den Peirceschen Realitätsbegriff „von starken religiös-metaphysischen Überzeugungen ... abzulösen“ [107], konkret von einer szientistischen, am Erforschungsprozeß allein der objektiven Welt orientierten Lesart der ‚final opinion‘ sowie einer „evolutions-metaphysische(n) Überinterpretation“ [108], sondern sie ist verbunden mit einer selektiven Peirce-Rezeption. Denn im Gegensatz etwa zu Ricken mißt Kettner Peirce' religionsphilosophischen Überlegungen kein systematisches Gewicht bei, da er der Überzeugung ist, „im Falle der Nichtverfügbarkeit von allgemeinverbindlich guten Plausibilisierungsgründen“ müsse „der rationale Wert der religiösen Erfahrung von der Erfahrung der Realität Gottes zurückgestuft werden auf die Authentizität einer individuell zutiefst wertvollen Erfahrung“ [109].

Die Bandbreite der theologischen Habermas-Rezeption läßt sich an den Ausführungen von Siller und Glebe-Møeller verdeutlichen. Wenn Siller Habermassche Überlegungen für eine durchaus erhellende Interpretation des Propriums christlicher Praxis fruchtbar macht, so nimmt sie Glebe-Moeller für eine konsequente Entmythologisierung theologischer Aussagen in Anspruch. Während Siller davon ausgeht, daß auch „in seiner Offenbarung das unbewältigbare Geheimnis nicht überwunden oder bewältigt“ wird, „wie etwa ein Rätsel gelöst wird“ [110], sondern daß es gerade im Vorgang der Offenbarung erst in seiner ganzen Unbegreiflichkeit hervortritt, glaubt Glebe-Moeller die Pfingstgeschichte umstandslos kommunikationsphilosophisch reformulieren zu können. Wie er glauben kann, mit seiner Interpretation einen Beitrag zum Verständnis „der Religion als des Fremden, Abgründigen und Unheimlichen, eben des Unbedingten, kurz: des Numinosen“ [111] leisten zu können, ist schwer nachvollziehbar. Denn der pfingstlichen Geisterfahrung läßt sich schwerlich ein numinoser Charakter absprechen. Wie aber dem Erfülltsein einer zentralen menschlichen Kommunikationsbedingung ein numinoser Charakter zukommen soll, wird nicht deutlich. Zudem wird auch nicht

[104] *Arens* 9.
[105] *Forum für Philosophie* 26.
[106] *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken 277.
[107] *Forum für Philosophie* 57.
[108] Ebd. 61.
[109] Ebd. 56.
[110] *Arens* 186.
[111] Ebd. 120.

deutlich, wieso die Pfingstgeschichte nur vom „Wunder der Erfüllung dieser Kommunikationsbedingung“ [112] handelt, so daß sich auch angesichts der Pneumatogie von Glebe-Moeller die Frage wiederholt, die sich Habermas zufolge im Blick auf seine gesamte Interpretation christlicher Theologumena stellt, „wer sich in dieser Interpretation wiedererkennt“ [113].

Charakteristisch für Habermas' eigene Äußerungen zum Religionsthema ist, daß er sich zwar zur existenziellen und gesellschaftlichen Relevanz der Religion durchaus äußert, daß aber dieser funktionalistischen Außenbetrachtung der Religion keine Betrachtung ihrer Innenseite gegenübersteht.

Deutlich wird das an seiner Stellung zum Transzendenzproblem. Während etwa von Kutschera unter Berufung auf einen breiten religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Konsens das Proprium der Religion darin sieht, daß sie sich im Gegensatz zu einer immanenten Weltsicht „auf Transzendentes ... bezieht“ [114], kann sich Habermas nur zu einer ‚Transzendenz ins Diesseits‘ verstehen. Von Kutschera unterscheidet konkret eine theologische Transzendenz, die sich auf die Außerweltlichkeit Gottes, und eine metaphysische Transzendenz, die sich auf die Freiheit Gottes der Welt gegenüber bezieht, weiterhin eine epistemologische Transzendenz, die sich darauf bezieht, daß Gott die Möglichkeiten menschlichen Erfahrens und Denkens übersteigt, und schließlich spricht er in Bezug auf die Heiligkeit Gottes auch von einer timetischen Transzendenz Gottes. Habermas hingegen geht bei seinem Konzept einer ‚Transzendenz ins Diesseits‘ von folgender Überlegung aus: "Im kommunikativen Handeln orientieren wir uns an Geltungsansprüchen, die wir nur im Kontext unserer Sprache, unserer Lebensform faktisch erheben können, während die implizit mit eingesetzte Einlösbarkeit zugleich über die Provinzialität des jeweiligen faktischen Kontextes hinausweist. Wer sich einer Sprache verständigungsorientiert bedient, ist einer Transzendenz von innen ausgesetzt. Darüber kann er so wenig verfügen, wie er sich durch die Intentionalität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache macht. Die sprachliche Intersubjektivität überschreitet die Subjekte, ohne sie hörig zu machen.“ [115]

Daß Habermas mit einer solchen Transzendenzkonzeption auf anderes zielt als der klassische religiöse Transzendenzbegriff, ist keine Frage. So betont er etwa im Blick auf das Werk von M. Theunissen, er schlage sich auf die Seite der „spröden Wahrheit“ [116] einer „rational ermutigten Transzendenz von innen“ [117], statt sich wie Theunissen an „den proleptischen Vorschein eines Eschaton“ zu halten, „das in der Gegenwart Zuversicht einflößen kann“ [118]. Und seinen theologischen Kritikern gegenüber räumt er zwar ein, daß die Bewegung einer Transzendenz von innen, der wir im kommunikativen Handeln ausgesetzt sind, auch scheitern könne, doch ist das für ihn noch kein Grund, sich deshalb „der Gegenbewegung einer Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern“ [119].

Wie auch immer es mit Habermas' Vertrautheit mit der Lehre vom Bilderverbot und seinem Wissen um deren philosophische und theologische Relevanz bestellt sein mag, wofür Wohlmuth argumentiert, systematisch und existenziell orientiert sich Habermas jedenfalls nicht an dem klassischen religiösen Transzendenzbegriff. Vielmehr dürfte Arens recht haben, wenn er Habermas' Konzept einer Transzendenz von innen von daher verständlich macht, daß es Habermas darum gegangen sei, „zwischen der Skylla eines einebnenden transzendenzlosen Empirismus und der Charybdis eines verstiegenen, die Transzendenz verhimmelnden Idealismus hindurchzusteuern“ [120]. Das Unzurei-

---

[112] Ebd. 133.

[113] *Habermas*, Texte und Kontexte 113.

[114] *F. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin 1990, 212.

[115] *Habermas*, Texte und Kontexte 125.

[116] *J. Habermas*, Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: *E. Angehrn* u. a. (Hrsg.), Dialektischer Negativismus (FS Theunissen), Frankfurt 1992, 15–34, hier: 29.

[117] Ebd. 16.

[118] Ebd.

[119] *Habermas*, Texte und Kontexte 142.

[120] Ebd. 155.

chende einer solchen Transzendenzkonzeption sieht er mit Recht darin, daß Habermas, da er aufgrund seines methodischen Atheismus „die Vorstellung einer Transzendenz ins Jenseits als philosophisch unhaltbar“ [121] verwirft, sich mit einem ‚Transzendieren ohne Transzendenz‘ begnügt.

Für eine Theorie religiöser Erfahrung entfällt damit das Korrelat. Denn auch wenn diese durchaus unterschiedliche Erfahrungen behandelt, die Menschen verschiedener Kulturen in verschiedenen Lebenssituationen gemacht haben, so besteht doch kein Zweifel, daß all diese Erfahrungen einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Sie müssen, wie Ricken sagt, als „Hinweis(e) auf die Transzendenz Gottes“ [122] verstanden werden. Diese wird in einer Fülle von Aspekten und Brechungen erfahren, sie bildet den Fluchtpunkt all dieser Erfahrungen. Es wäre also falsch, die religiöse Erfahrung auf ein punktuelles Ereignis persönlicher Betroffenheit zu reduzieren. Die einzelne Erfahrung des religiösen Individuums steht immer im Kontext einer Fülle von anderen gleich oder ähnlich gearteten Erfahrungen. Zudem bleibt das religiöse Leben des Individuums immer rückgebunden an das Leben der Glaubensgemeinschaft, mit deren Mitgliedern es in einem Austausch steht. Letztere aber steht ihrerseits in einem Traditionszusammenhang, der seinen Niederschlag findet in den Schriften dieser Glaubensgemeinschaft.

Der erfahrungstheoretische Ansatz sieht sich freilich mit einem entscheidenden Problem konfrontiert. Erfahrungen kann man immer nur selber machen. Sie lassen sich nicht andemonstrieren. Was aber kann dann motivieren, sich überhaupt einer solchen Erfahrung auszusetzen und sich auf den Weg des Glaubens zu begeben? In diesem Zusammenhang kommt zweifellos ein Entscheidungsmoment ins Spiel. Prinzipiell kann ich sowohl für den Glauben wie für den Unglauben optieren. Was mich bewegt, mich auf den Weg des Glaubens zu begeben, ist nach Ricken die Tatsache, daß der religiöse Glaube den „Widerspruch zwischen Kontingenz und Sinn“ [123] aufzulösen vermag. Der Sinn und damit das erfüllte Leben ist eine Möglichkeit, die nur dadurch Wirklichkeit wird, daß ich mich für sie entscheide. Als Kriterium für eine solche Entscheidung fungiert also die „Bewährung im Leben“ [124]. Von Kutschera hat sich näher mit dem Charakter eines solchen Entscheidungskriteriums auseinandergesetzt. Das Kriterium ist subjektiv in dem Sinn, daß eine Person P nur selber feststellen kann, ob die Aussage, „Die Religion R bewährt sich im Leben von P bzw. für P“ auch zutrifft. Im Unterschied hierzu betrifft die Bewährung einer wissenschaftlichen Theorie nicht nur ein einzelnes menschliches Individuum, sondern alle Menschen, im Prinzip die gesamte menschliche Gattung. Darüber hinaus haben Theorien intersubjektiven Charakter, d. h. jede Person kann im Prinzip feststellen, ob die Aussage ‚Die Theorie T bewährt sich für die Gattung Mensch‘ zutrifft oder nicht.

Wie aber steht es mit der Rationalität eines solchen Entscheidungskriteriums? Von Kutschera zufolge kommt ihm weder objektive noch intersubjektive, sondern subjektive Rationalität zu. Das heißt, die Entscheidung erfolgt nicht blind, sondern durchaus mit Gründen, aber diese Gründe beruhen ihrerseits auf bestimmten Prämissen und nur, wenn man diese Prämissen akzeptiert, kann man auch die Gründe selbst akzeptieren. Eine Letztbegründung des Glaubens ist von daher nicht möglich. Trotzdem ist der Glaube kein blinder Sprung, sondern der Glaubende kann auf bestimmte Erfahrungen verweisen, in denen sich ihm „eine Wirklichkeit“ erschlossen hat, „die ihn zutiefst anspricht“ [125]. Beim Zustandekommen des Glaubens sind also Erfahrung und Entscheidung gleichermaßen beteiligt. Die Erfahrung ist nicht möglich ohne eine vorausliegende Entscheidung, andererseits erweist die durch die Entscheidung ermöglichte Erfahrung die getroffene Entscheidung im nachhinein als sinnvoll und belegt damit deren Rationalität.

Diese Überlegungen zum Charakter der ‚fides qua‘ fehlen bei Habermas. Er be-

---

[121] *Arens* 150.

[122] *Ricken* 105.

[123] Ebd.

[124] *Von Kutschera*, Vernunft 242.

[125] *F. von Kutschera*, Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion, in: *P. Ehlen* (Hrsg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 13- 33, hier: 32.

schränkt sich vielmehr darauf, bestimmte Funktionen der ‚fides quae' herauszustellen, nämlich „die kontingenzbewältigende Trostspendung, die eschatologische Erfolgsverbürgung" sowie die „Lebensangst überwindende Gewißheitsbeschaffung" [126]. Das Fehlen einer Betrachtung der ‚fides qua' dürfte auch die particula veri der Kritik von Engstler sein, die sich auf die Formel bringen läßt: Das Phänomen des religiösen Glaubens, dem ein Ergriffen-, ja ein Umgedrehtwerden eignet und der sich daher durchaus vom gewöhnlichen Glauben unterscheidet, kommt bei Habermas nicht in den Blick. Diese Kritik ist sicher zutreffend, auch wenn die fideistische Lesart des Glaubens, die Engstler im Anschluß an Wittgenstein und Kierkegaard entwickelt, das rationale Moment im Glauben unterschlägt.

Eine ausgesprochene ‚quaestio disputata' des aktuellen Religionsdiskurses ist die Frage nach dem Verhältnis von autonomer Moral und Religion. Das zeigen die unterschiedlichen Positionen von Köhler, Brumlik und Brunkhorst in dieser Frage. Köhler ist der Meinung, „selbst wenn man von den Rätseln der Religion absieht und sich nur der Hoffnung hingibt, dieses Ding Leben ohne allzuviel Immoralität hinter sich bringen zu können" [127], komme man nicht um die Einsicht herum, daß die Religion als Inspirationsquelle für die Ethik unentbehrlich ist.

Für Brumlik bietet die Ethik „so etwas wie die letzte Möglichkeit, noch gehaltvoll von Gott sprechen zu können", und er bemüht hierfür die Lévinassche These, „daß aus dem Antlitz des Anderen etwas Unendliches, Göttliches spricht" [128]. Brunkhorst verwirft hingegen alle Anleihen der Ethik bei der Religion, für ihn ist „die Moralität von jedem Glauben unabhängig" und „trägt sich selbst" [129]. Beide Seiten haben insofern recht, als es einerseits, um die Vernünftigkeit des Moralprinzips einzusehen, keines Rekurses auf die Religion bedarf, letztere aber andererseits „eine tiefere und abschließende Begründung" [130] dafür liefert, warum wir moralisch sein sollen. Habermas ist sich dieses Problems durchaus bewußt, denn er betont in der Aufsatzsammlung ‚Texte und Kontexte': „Wohl kann die Philosophie auch heute noch den moralischen Standpunkt erklären, unter dem wir etwas als recht und unrecht beurteilen, insoweit ist die kommunikative Vernunft keineswegs gleich weit von der Moral wie von der Unmoral entfernt. Ein anderes ist es aber, eine motivierende Antwort zu geben, warum wir unseren moralischen Ansichten folgen, überhaupt moralisch sein sollen. In dieser Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: Einen Sinn ohne Gott zu retten ist eitel." [131]

Das ‚vielleicht' ist hier wichtig. Es verweist auf eine mögliche „unersetzliche Funktion" der Religion", die sich „im Blick auf dieses ethische Grundproblem" [132] ergibt. Interessanterweise unterläßt Habermas aber in seiner jüngsten Äußerung zu dieser Problematik einen solchen Hinweis. In der Aufsatzsammlung ‚Die Einbeziehung des Anderen' schreibt er: „Weil es keinen profanen Ersatz für die persönliche Heilserwartung gibt, entfällt das stärkste Motiv zur Befolgung moralischer Gebote ... Von der diskursiv gewonnenen Einsicht gibt es keinen gesicherten Transfer zum Handeln... Wenn wir wissen, was zu tun moralisch richtig ist, wissen wir zwar, daß es keinen guten – epistemischen – Grund gibt, anders zu handeln. Das verhindert aber nicht, daß andere Motive nicht doch die stärkeren sind." [133]

Wichtig ist hier vor allem die Schlußfolgerung, die er daraus zieht. Daraus ergibt sich für ihn nämlich „die Notwendigkeit einer Ergänzung der nur schwach motivierenden Moral durch zwingendes positives Recht" [134].

---

[126] *Arens* 159f.
[127] *Forum für Philosophie* 143.
[128] Ebd. 111.
[129] Ebd. 89.
[130] *L. Honnefelder*, Ethik und Theologie, in: *Lutz-Bachmann* (s. o. Amn. 96) 141- 152, hier: 148.
[131] *Habermas*, Texte und Kontexte 125.
[132] *Forum für Philosophie* 70.
[133] *J. Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt 1996, 51.
[134] Ebd.

Ähnlich ist auch die Habermassche Aussage, jede universalistische Moral sei auf „entgegenkommende Lebensformen angewiesen“ [135], offen. Man kann sie zwar, wie Meyer das tut, auf religiöse Lebensformen hin interpretieren, aber man kann in dieser Aussage auch, wie jüngst Reese-Schäfer, eine „kommunitarische Argumentation“ [136] vorgezeichnet sehen und eine solche Lesart mit folgender Aussage von Habermas belegen: „Heute leben wir glücklicherweise in westlichen Gesellschaften, in denen sich seit zwei bis drei Jahrhunderten ein zwar ... immer wieder fehlschlagender und zurückgeworfener, gleichwohl gerichteter Prozeß der Verwirklichung von Grundrechten, ein Prozeß einer, sagen wir: immer weniger selektiven Ausschöpfung der universalistischen Gehalte von Grundrechtsnormen durchgesetzt hat. Ohne solche Zeugnisse einer in Fragmenten und Splittern immer schon ‚existierenden Vernunft‘ hätten sich die moralischen Intuitionen, die die Diskursethik bloß auf den Begriff bringt, jedenfalls nicht in ganzer Breite ausbilden können.“ [137]

Wenn Habermas bezüglich der Frage Religion und Moral eine letzte Eindeutigkeit vermissen läßt, beantwortet Knapp diese Frage aus einer theologischen Perspektive, indem er dreierlei herausstellt: „1) Ein vorgängiges Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit beruht auf einem asymmetrischen Verpflichtetsein dem Anderen gegenüber, das im Christentum durch die Ausrichtung auf ein umfassendes Agapegeschehen geschaffen und begründet wird. 2) Dessen semantischer Gehalt bleibt ... prinzipiell nur von theologischen Voraussetzungen her zugänglich. 3) Die vorbehaltlose Hingabe an den Anderen im Sinne eines solchen Agapegeschehens muß gedacht werden als ein Akt autonomer menschlicher Selbstbestimmung.“ [138]

Deutlich ist, daß Knapp einerseits Überlegungen von Lévinas' Ethik der Assymmetrie aufnimmt, gleichzeitig betont er aber auch, da der christliche Glaube das von Gott her sich ereignende Agapegeschehen in den Mittelpunkt rücke, sei er „im Unterschied zur lévinasschen Philosophie nicht in erster Linie Ethik“ [139]. Aus der Perspektive des christlichen Glaubens beruhe der Akt bedingungsloser Hingabe an den anderen „nicht auf einer allgemein zumutbaren moralischen Forderung, sondern auf dem Indikativ der Nähe Gottes“ [140]. Weiterhin klagt er Lévinas gegenüber die moderne Autonomieposition ein, die er durch die Forderung nach bedingungsloser Hingabe an den Anderen und dem selbstvergessenen Opfer gefährdet sieht. Schließlich sieht er bei Lévinas die Schwierigkeit, daß dieser einerseits das semantische Potenzial der biblischen Tradition, nämlich die unbedingte Verpflichtung zu universaler Solidarität und Geschwisterlichkeit, in adäquater Weise zur Geltung bringt, es ihm andererseits aber nicht gelingt, dieses Potenzial auf argumentativ überzeugende Weise in die begründende Rede der Philosophie einzuführen. Nach Knapp handelt es sich hier um eine Schwierigkeit, die sich nicht nur bei Lévinas stellt, sondern die grundsätzlicher Natur ist. Grundsätzlich glaubt er nicht, daß eine philosophische Transformation des semantischen Potenzials der Religion möglich sei, und beruft sich hierbei auf Habermas, der bekanntlich einräumt, daß eine Übersetzung religiöser Gehalte in philosophische Diskurse noch nicht gelungen sei. Knapp leitet daraus auch Folgerungen für das Verhältnis von Religion und Moderne ab. Ein vollkommenes Austrocknen der Ressource Religion, so stellt er klar, würde das Projekt der Moderne selbst in Frage stellen, da in diesem Fall das „Auseinanderbrechen eines sinnentleerten, von egoistischen Nutzenkalkülen beherrschten sozialen Ganzen“ [141] droht bzw. die Gefahr besteht, daß man das verlorengegangene Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit durch fundamentalistische Rückgriffe bzw. ethnozentri-

---

[135] *J. Habermas* Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände auch auf Kant zu?, in: *W. Kuhlmann*, Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und der Diskursethik, Frankfurt 1986, 16–37, hier: 28

[136] *W. Reese-Schäfer*, Grenzgötter der Moral, Frankfurt 1997, 136.

[137] *Habermas*, Moralität und Sittlichkeit 28.

[138] *Arens* 94 f.

[139] Ebd. 89.

[140] Ebd.

[141] Ebd. 95.

sche Ausgrenzungen zu kompensieren sucht. Folglich führt kein Weg vorbei an der immer neuen Vergewisserung des semantischen Potenzials der Religionen, die nicht an die Philosophie delegiert werden kann, sondern nur von den homines religiosi selbst zu leisten ist, freilich auch verstärkte Anstrengungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs erforderlich macht, um die verschiedenen religiös begründeten Humanitätstraditionen in ein Gespräch miteinander zu bringen.

Wichtig sind Knapps Überlegungen auch für die Verhältnisbestimmung von Theorie kommunikativer Vernunft und Theologie. Knapp ist zwar nicht der Meinung, „daß erstere, wenn sie nicht in Theologie übergeht, unvollständig wäre oder hoffnungslos aporetisch würde“ [142], wendet sich aber auch gegen die Vorstellung einer völligen Beziehungslosigkeit beider Größen, vielmehr ist er der Überzeugung, daß die Theorie kommunikativer Vernunft sich Rechenschaft darüber geben müsse, „inwieweit auch für sie selbst semantische Gehalte der Religion relevant bleiben und wie sie auf diese Bezug nehmen kann, ohne ihrerseits zur Theologie zu werden“ [143]. Von daher hält er den von Habermas vertretenen methodischen Atheismus für problematisch, da dieser „eine inhaltliche Vorentscheidung“ impliziert, „die von vornherein eine wirkliche Offenheit für den religiös-theologischen Diskurs unmöglich macht“ [144].

Dieser Hinweis macht deutlich, daß der Dialog zwischen Habermas und der Theologie auf Seiten von Habermas auf Verstehensgrenzen stößt. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß der Habermassche Ansatz durchaus Möglichkeiten zur Reformulierung theologischer Einsichten bietet. Eindrucksvoll dokumentiert dies etwa Arens' handlungstheoretische Religionstheorie, die von vier Formen kommunikativ-religiöser Praxis ausgeht, die sich in zahlreichen Variationen und Differenzierungen in den meisten Religionen finden, nämlich Erzählen, Feiern, Verkündigen und Teilen.

Selbst wenn die Theologie in einer Reihe von Hinsichten von dem Anregungspotenzial der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns profitieren kann, muß sie sich gleichzeitig freilich auch bewußt bleiben, daß der Habermassche Ansatz nicht das gesamte Spektrum der philosophischen Bemühungen der Gegenwartsphilosophie abdeckt. Wenn Arens in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung bestimmter Strömungen des französischen Denkens verweist, die den Gesichtspunkt der Alterität und der Differenz zur Geltung bringen, dann könnte man mit genauso gutem Recht auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung bestimmter Traditionen der analytischen Philosophie verweisen, die bei Habermas' kommunikationsphilosophischer Aneignung der analytischen Tradition nicht im Blick sind. Vor allem fundamentaltheologisch dürfte das von Interesse sein. Denn die klassische Fundamentaltheologie läßt sich nicht nur kommunikationsphilosophisch weiterdenken, wie Theobald es in seinem Beitrag versucht hat, auch die analytische Philosophie bietet zweifellos die Möglichkeit zu einem solchen Weiterdenken, selbst wenn man in dieser Theorietradition das Problem der Glaubensbegründung in der Regel von anderen Fragestellungen aus angeht als von der Frage nach dem ‚modus conversationis'.

Wenn man gespannt sein darf, wie der Dialog der Theologie mit dem Habermasschen Denken angesichts neuer philosophischer Herausforderungen weiter verläuft, so bleibt umgekehrt abzuwarten, ob Habermas selbst weitere Schritte in Richtung auf ein angemessenes Verständnis der religiösen Tradition tut. Denn auch die umfangreiche theologische Habermas-Rezeption der letzten Jahre kann natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Habermas noch ein gutes Stück von einem solchen Verständnis entfernt ist.

[142] Ebd. 92.
[143] Ebd.
[144] Ebd. 93.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Giesen, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes.* Übersetzt und erklärt von *H. G.* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1997. 562 S.

Die Offenbarung des Johannes ist eine exegetische und theologische Herausforderung. G. stellt sich ihr nun zum zweiten Mal, nachdem er bereits den „Stuttgarter Kleinkommentar" dazu geschrieben hatte (SKK 18, 1986). Zweifellos bedarf die Offb einer größeren Aufmerksamkeit in Theologie und Verkündigung, denn ohne dieses „letzte Wort" bleibt unser Bild von der Schrift unvollständig, fehlt ihm gewissermaßen der dunkle, aber auch goldene Untergrund – worauf ja bekanntlich die mittelalterlichen Apokalypsen gemalt wurden. – In ständigem Zwiegespräch mit der älteren und jüngeren Literatur, Kommentaren wie Artikeln, gelingt es G., dem Leser die Angst vor diesem schwierigen Buch zu nehmen und ihn an seine Froh-Botschaft heranzuführen. An den Anfang der Behandlung der einzelnen Abschnitte stellt er jeweils eine eigene Übersetzung. Dann folgen „I. Analysen des Abschnitts unter literarischer, form-, traditions- und redaktionskritischer Rücksicht, II. Vers-für-Vers-Exegese, III. theologischer bzw. auch paränetischer Ertrag des Abschnitts", wobei „die Botschaft auf die heutige Verkündigungssituation durchsichtig" gemacht wird. Exkurse zu speziellen Fragen, die je an ihrer Stelle eingefügt werden, entlasten die fortlaufende Lektüre. Zusammen mit der Literaturliste (15 Seiten enthalten nur die „tatsächlich zitierten" Arbeiten, nicht Artikel aus Lexika), den Stellen-, Personen- und Sachregistern entsteht ein umfangreiches Werk, das einen guten Abschluß dieser Reihe bildet.

Anhand der ausführlichen Einleitung seien drei Punkte herausgegriffen. Zunächst die Frage nach der *literarischen Gattung.* G. betont mit Recht, daß sich die Offb von den frühjüdischen „Apokalypsen" erheblich unterscheidet und als „prophetisches Buch" ernstgenommen werden sollte, als was sie sich selbst vorstellt (1,3; S. 24–34). Der Sitz im Leben sei nicht so sehr, die kleinasiatischen Gemeinden zu „trösten" angesichts einer drohenden allgemeinen Verfolgung (eine solche sei um 95 historisch nicht nachweisbar), sondern der Vf. sehe „die Gefahren für die Christen ... in der Attraktivität des Götter- und Kaiserkults. Deshalb versucht er die Christen ... davon abzuhalten, an den heidnischen Feiern mit ihren kultischen Begehungen teilzunehmen" (34). Freilich wird damit die breit angelegte Grundaussage des Buches immer noch zu sehr auf ein einzelnes Problem hin ausgelegt, und bleibt die Gefahr bestehen, den eigentlichen Gegner im Römischen Staat zu sehen. Aber Christus ist nicht etwa eine Art Gegenkaiser, der diesen seinen Feind überwindet, sondern handelt auf einer anderen Ebene. Die Gefahr, den Widersacher Gottes zu schnell mit irdischen Mächten zu identifizieren, geht ja durch die ganze Auslegungsgeschichte, wie G. selbst bemerkt (44f.), und sollte darum schon im Ansatz vermieden werden. Aber auch für „die christliche Gemeinde" ist nicht der „endzeitliche Gegenspieler ... die gottfeindliche politische Macht, konkret das Römische Reich" (52). Mögen in das Vorstellungsmaterial Elemente aus der damaligen politischen Situation eingehen, so heißt das noch nicht, daß die politischen Mächte als solche die „Gegenspieler" sind. Ist also wirklich „die zeitgeschichtliche Deutung für die Offb grundlegend", nachdem doch „die Visionen keine chronologisch geordneten Aussagen machen und sich nicht auf konkrete Ereignisse beziehen" (44)? G. hält diesen richtigen Ansatz leider nicht immer durch.

Neue Wege beschreitet G. auch in der Frage der *Naherwartung.* Nachdem in der Exegese daran verschiedentlich Zweifel angemeldet worden sind und selbst nach der herrschenden Meinung spätestens im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts die angebliche Aufarbeitung der „Parusieverzögerung" längst im Gange ist, wäre es ja auch merkwürdig, wenn hier im letzten Jahrzehnt die Naherwartung noch in voller Blüte stünde. Wie dem auch sei, nach G. „hält der Seher trotz seiner Zukunftsperspektive mit dem gesamten NT daran fest, daß die grundsätzliche Entscheidung im Kreuzestod Jesu und seiner Er-

höhung schon gefallen ist" (39). „Der Seher bereitet nirgendwo die Christen auf eine nahe Parusie vor", sondern ermuntere „sie im Gegenteil, ihrem Glauben im Alltag bis zum Tod treu zu bleiben" etc. In Kap. 2 und 3 kündige Christus „sein baldiges Kommen in die Gemeinde an", also in ihre jetzige Situation hinein. Ferner: „Der Inhalt des Buches betrifft die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft zugleich. Schon allein deshalb ist es nicht möglich, den ‚Kairos' eindeutig auf die Wiederkunft Christi oder auf die Schrecken, die dieser unmittelbar vorausgehen, zu beziehen." (63) Dem entspricht, daß am Ende des Buches, 22,17, um die „Gegenwart des Herrn im jeweiligen Heute" gebetet wird (ähnlich wie Maranatha „im Sinne des durchgängigen altkirchlichen Verständnisses als Feststellung zu übersetzen ist" 494), wie es ja auch „in 3,20 vom einzelnen Christen abhängig gemacht wird, ob er auf die Stimme Jesu hört und ihm öffnet" (496).

Schließlich betont G. mit Recht, daß die häufige Berufung auf 1,19 als Schlüssel zur *Gliederung* nicht greift, nämlich 2–3 „was ist" und 4–22 „was danach geschehen wird". Vielmehr „bezieht sich Offb 1,19 auf das ganze Buch, ... denn das ganze Buch spricht über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges" (48). „Auch Offb 4,1 spricht nicht davon, daß die in der Vision geschauten Ereignisse notwendig zukünftig sind" (50). Dies wird ähnlich bei der Erklärung von 4,1 ff. wiederholt (145–148). Aber dazu steht in einer gewissen Spannung, wenn es S. 174 zu 6,1 heißt: „Mit der Öffnung des ersten Siegels beginnt die Endzeit. Voraussetzung dafür sind Jesu Tod und Auferstehung, die die Wende markieren." Da der erste Reiter „Symbol für das Heilshandeln Gottes und seines Lammes zugunsten der treuen Christen" ist (176), müßte man wohl schließen, daß dies mit seiner Auferstehung beginnt – *falls* hier überhaupt von einem bestimmten Zeitraum innerhalb der Geschichte die Rede ist. Wenn aber bei dem Reiter auf weißem Pferd „nicht an einen bestimmten Krieg, sondern an den Krieg überhaupt" zu denken ist, so fragt man sich, ob diese „Metapher" erst ab Ostern gilt. Die anderen drei Reiter jedenfalls sind als „Personifizierung ihrer Wirkung" eine symbolische Aussage, die doch von Anfang der Menschheit an gilt. So ist zu fragen, ob mit „Beginn der Endzeit" wirklich schon der Schlüssel zu den Reitern gefunden ist. Es bleibt die Frage: *Wann* beginnt sie? Da der Blick in den Himmel jenseits der Zeit führt und das „Lamm" wie „Der auf dem Thron" über allem steht und nicht etwa irgendwann in den Geschichtsablauf eintritt – auch in 12 nicht –, ist zu fragen, ob nicht von vornherein immer die Menschheitsgeschichte als ganze im Blick ist, sozusagen metahistorisch, und die Zäsuren im Buch nach 16,21 und 20,10 liegen: Nach der 7. Schale ist das letzte Mal davon die Rede, wie die Menschen auf die Ereignisse reagieren („sie bekehrten sich nicht"), so daß damit sozusagen die letzte Chance in einem dialogischen Geschehen angedeutet ist; von nun an wird nur noch Rettung und Strafe vollzogen. Mit 20,11 hingegen „vergehen Himmel und Erde", so daß hiermit das Aufhören von Raum und Zeit angedeutet ist. Hier geht es also um Beziehung (hinter den Plagen steht ja nach G. selbst „die fehlende Gottesbeziehung", vgl. 181) und um Existenzweisen. Das sind andere Kategorien als die eines geschichtlichen Nacheinander. Vielleicht ließe sich so der Ansatz von G., daß in Offb Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt seien, noch radikaler durchführen (vgl. 187). Christus hat ja doch nicht *nur* „die Herrschaft über die Endereignisse" (147). Dann spräche das ganze Buch nicht von „Enddramatik", sondern von „Grunddramatik" (der Menschheitsgeschichte), die selbstverständlich einmal einen Abschluß findet. (Dazu s. meinen Beitrag: N. Baumert, „Ein Ruf zur Entscheidung", in: J. J. Degenhardt [Hrsg.], Die Freude an Gott – unsere Kraft, [FS O. Knoch] Stuttgart: KBW 1991, 197–210; nun auch in N. Baumert, Endzeitfieber? Münsterschwarzach 1997, 142–171).

Ein Hauptproblem der Offb ist das *Gottesbild*, das sie zu vermitteln scheint. G. bringt immer wieder Hilfen zum Verständnis, da ja z. B. „der Seher den Gottlosen ebenso noch eine Umkehrchance einräumt, wie er es für möglich hält, daß Christen ihrem Herrn untreu werden und so ihr Heil verlieren" (190), oder daß „die Plagen die treuen Christen aussparen" (179–181). Aber handelt es sich wirklich nur um die „Christen"? Spricht das Buch nicht universal? Gott sei jedenfalls „mächtig", die Seinen zu schützen und „sein Heil durchzusetzen". Hierzu sei eine Bemerkung gestattet: Erweckt die häufige Rede, daß „Gott sich durchsetzt" (z. B. 179.182.189 etc.), nicht doch noch die Assoziation, als ob dies für ihn sozusagen anstrengend und für den Gläubigen nicht selbstverständlich wäre? Ähnlich, daß nach der „Überzeugung des Sehers Gott schon jetzt die Herrschaft

fest in Händen hat" (52). Sobald auch nur von ferne der Eindruck entsteht, Gott habe irgendwann einmal die Herrschaft nicht fest in Händen gehabt, könnte der Satan wie ein Gegengott empfunden werden. Auch wenn das gewiß nicht die Absicht solcher Formulierungen ist, sei doch noch einmal unterstrichen, daß gerade die Thronsaalvision, von der ja alles ausgeht, deutlich die absolute Souveränität Gottes vor Augen stellt. Es ist seine Langmut und Geduld, wenn er Menschen, die sich verführen ließen, immer wieder Chancen der Umkehr gibt und insofern dem Satan einen begrenzten Handlungsraum läßt. So hat er auch von Anfang an die Erlösung und Vollendung derer im Blick, die ihn annehmen (6,11; 7,13f.; 21,4 etc.). Dies wird an entsprechender Stelle von G. auch immer wieder betont (z. B. 462f.). „Den Christen wird jedenfalls vor Augen geführt, daß Gott in allen Wirren die Fäden in Händen hält" (177). Insgesamt ist dieser Kommentar ein gelungenes Werk, informativ und innovativ, verläßlich in den Details und anregend, das die exegetische Diskussion voll aufarbeitet, aber auch Nichttheologen einen Zugang zu der Botschaft der Offb öffnet. N. Baumert S. J.

Beutler, Johannes, *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 336 S.

Prof. Dr. J. Beutler SJ, der seit 1971 als Neutestamentler an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M. lehrt, legt in der bewährten Reihe des Katholischen Bibelwerkes 20 Aufsätze zu den joh Schriften aus den Jahren 1973–1997 vor. Die Anordnung der Beiträge entsprechend der Chronologie ihrer Entstehung und die starke internationale Ausrichtung (insbes. die angelsächsische Johannesforschung wird intensiv aufgenommen), die nicht nur aus den oftmals in englischer Sprache vorgelegten Erstveröffentlichungen erkennbar ist, ermöglichen den Lesern einen umfassenden und zuverlässigen Einblick in die Wege und Entwicklungen der Johannesforschung der letzten Jahrzehnte. Von dieser Entwicklung ist der Verfasser selbst nicht unbeeinflußt, was sich insbesondere an der wachsenden Skepsis gegenüber einer umfangreichen Literaturkritik zeigt, die die frühesten Beiträge noch recht selbstverständlich voraussetzen.

Der erste Beitrag „Glaube und Zeugnis im JohEv" (1973) faßt das Ergebnis der eigenen Dissertation (Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisbegriff bei Johannes, 1972) zusammen: B. weist auf, daß der joh Glaubens- und Zeugnisbegriff intrinsezistisch angelegt ist und das Wirken des Geistes die Zeit Jesu und die nachösterliche Zeit umgreift und verbindet. In dem folgenden Beitrag „Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der joh Abschiedsreden" (1973) begründet der Autor, warum der Begriff Sekte zu Unrecht auf das JohEv angewendet wird, zumal der Heilsuniversalismus in Joh 3,16 und dem gesamten JohEv ernstzunehmen ist (vgl. 263–271; 1993). Seine Auslegung des Prologes („‚Und das Wort ist Fleisch geworden …'"; 1973) akzentuiert das Ernstnehmen der *Mensch*werdung des Logos, die – wie im ganzen JohEv – doketistischen Anmutungen den Riegel vorschiebt. Die Auslegung der Fußwaschungsperikope aus dem Jahre 1976 („Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im JohEv nach Joh 13,1–20") ordnet die soteriologische Deutung der Fußwaschung in 13,2–11 dem Evangelisten, die ethische Deutung in 13,1.12–20 der späteren Redaktion zu. Freilich ist m. E. in der Sache keine wirkliche Konkurrenz beider Deutungen erkennbar, so daß ein Hauptargument für eine literarkritische Operation entfällt. Bei der schwierigen Frage nach dem Urteil des Evangelisten über „die Juden" bezieht B. Position gegen die oft vertretene Annahme, das JohEv verstärke in seiner Passionsdarstellung die Schuld „der Juden"; mit der pauschalen Wendung „die Juden" sind die verantwortlichen Führer, nicht aber das ganze Volk angesprochen (vgl. „Die ‚Juden' und der Tod Jesu im JohEv"; 1978). – Mit dem Beitrag „Psalm 42/43 im JohEv" (1979) beginnen Forschungsbeiträge des Autors, die der kreativen Fortschreibung alttestamentlicher Bezugstexte in der joh Theologie nachgehen und diese als deutlich umfangreicher aufweisen, als die bisherige Forschung annahm: Einflüsse von Ps 42/43 sieht er nicht nur für Joh 12,27f. und 13,21, sondern auch für 13,33.35.38.41f.; 14,1–9.27 und 19,28 als gegeben an. Die in diesem Beitrag anklingende bundestheologische Deutung der Abschiedsrede in Joh 14 hat der Autor in seiner Studie „Habt keine Angst. Die erste joh Abschiedsrede (Joh 14) (Stutt-

gart 1984), ausgebaut und argumentativ abgesichert. Mit gleicher Zielsetzung weist B. den Einfluß von Dtn 6,4 f. auf Joh 5,51–44 und 8,41 f. (vgl. 14,15–24; in: „Das Hauptgebot im JohEv"; 1986) und von Jes^{LXX} 52,15 auf Joh 12,20–22 (in: „Griechen kommen, um Jesus zu sehen [Joh 12,20 f.]"; 1990) nach: „Der Leidende Knecht scheint die Leitfigur hinter der Christologie von Joh 12,20–43 (44–50) zu sein" (188). Die Interpretation der Hirtenrede Joh 10 (vgl. 215–232), deren kompositionellen Ort der Autor m. E. zutreffend für ursprünglich erachtet, zeigt nachdrücklich den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund dieser Bildrede Jesu auf: Als Tür zu den und für die Schafe öffnet Jesus, der gute Hirt, ihnen den Zugang zu Gott (vgl. 232). Der Beitrag „Zur Struktur von Johannes 6" (247–262; 1991) plädiert für die literarische und theologische Kohärenz dieses Kapitels, so daß literarkritische Optionen zurückgewiesen bzw. in den Hintergrund treten und der oft vorgenommenen Entgegensetzung von Glaube und Sakrament in Joh 6 widersprochen wird: Hinführung zur Glaubensentscheidung, Glaubenswachstum und eucharistischer Vollzug konvergieren in Joh 6. Die Opposition „Sammlung" und „Zerstreuung" in Joh 11,47–53 und die hier aufgerufene endzeitliche Erwartung der Sammlung Israels weisen auf die überlegte Komposition dieses Passus: Den Machttaktikern wird die Hingabebereitschaft Jesu gegenübergestellt, dessen Tod die universale Sammlung der zerstreuten Gotteskinder initiiert (vgl. 275–283: „Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluß gegen Jesus in Joh 11,47–53"; 1994). Mit Blick auf die aktuelle Frage nach dem „Gebrauch der ‚Schrift im JohEv'" (1996) urteilt B.: Bei den vielen Zitaten und Anspielungen ist die Schrift Israels als ganze gemeint, weniger die Einzeltexte. Während die Schriftrekurse in der ersten Hälfte des JohEv das Zeugnis der Schrift für Jesus herausstellen, so diejenigen in der zweiten Hälfte die „Erfüllung" und „Vollendung" der Schrift: Je näher die Passion Jesu rückt, desto spezifischer werden die Schriftzitate (vgl. 312). – Aufgenommen sind mehrere *Forschungsberichte* des Autors zu den Johannesbriefen (vgl. 121–140; 141–162) und den Methoden und Problemen heutiger Johannesforschung (vgl. 191–214.234–246). Darin erachtet er den Einfluß der synoptischen Evangelien auf das JohEv für „wieder wahrscheinlicher" (197). Die durchweg fairen Überblicke sichten die vertretenen Forschungspositionen und vermeiden in vorbildlicher angelsächsischer Zurückhaltung vorschnelle Wertungen.

Der Titel des Beitrages „Krise und Untergang der joh Gemeinde" (1989) führt m. E. zu mißverständlichen Assoziationen (z. B.: das joh Christentum sei unter Preisgabe seiner Identität von der sogenannten „Großkirche" aufgeschluckt worden; die joh Schriften verdankten ihre Aufnahme in den Kanon nur ihrer frühkatholischen ‚Korrektur'). Tatsächlich ist doch keine von den urchristlichen Gemeinden (seien es die paulinischen und deuteropaulinischen, die matthäischen oder die den verschiedenen Briefen des NT nahestehenden Gemeinden) in ihrem Profil schlechterdings konserviert worden. In diesem Sinne ist es gerade der Kanon des NT, der die Vielzahl urchristlicher Gemeindeentwicklungen festhält und sichert. – Im letzten Beitrag dieses Sammelbandes („Die Stunde Jesu im JohEv"; 1997) teilt B. die Forschungsposition, die einer joh Überführung und Korrektur der futurischen in eine präsentische Eschatologie das Wort redet. Auch wenn dieses Urteil gerade in Bezug auf die postulierte Umdeutung von 14,2–3 in 14,23 in der Johannesforschung weit verbreitet ist, rechnet der Rezensent dennoch mit einer präsentische und futurische Aussagen vermittelnden Position des Evangelisten. – Mit Blick auf die umstrittene Gegnerfrage in 1 Joh weist B. die doketische wie die gnostische Zuschreibung zurück, und votiert mit guten Gründen für eine enthusiastische Gegnergruppe, die Christologie und Ethik ungebührlich voneinander ablöst (vgl. 152–162). – Der Beitrag über den Friedensbegriff des JohEv (163–173) betont dessen Gegenwartsbezug: Der erwartete endzeitliche Gottesfriede ist schon heute möglich, wo Menschen sich „dem Anruf Gottes in Jesus oder zumindest in der Stimme des Gewissens" (173) öffnen. In „Frauen und Männer als Jünger Jesu im Johannesevangelium" (1995) betont B. die unabgeleitete und eigenständige Rolle und Christusbeziehung der Frauen.

Als Grundlinien der Johannesinterpretation J. Beutlers werden erkennbar: der maßgebliche Einfluß der Septuaginta und mit ihr der alttestamentlichen und frühjüdischen Theologie auf das JohEv; die Distanzierung von den leitenden Paradigmen der Bultmann-Schule (teils exzessive Literarkritik; Gnosis); eine methodisch und hermeneutisch versierte und souverän angewandte Schriftinterpretation, die den kanonischen Endtext

als maßgeblichen Gegenstand der Auslegung ernstnimmt; eine unvoreingenommene Textwahrnehmung, die spekulative Konstruktionen vermeidet und ein theologisches Profil joh Theologie entstehen läßt, das den Evangelisten und sein Evangelium nicht in ein enggeführtes Prokrustesbett eines einzigen kontroversen Sitzes im Leben zwängt und die aus einer umfassenden und kritischen Rezeption der Sekundärliteratur den bleibenden Ertrag erhebt. Zusammen mit dem soeben erschienenen Artikel des Autors: „Johannes-Evangelium (u. -Briefe)" (in: RAC Lfg. 141 [1997] 646–663.668–670) und einem angekündigten Kommentar zu den Johannesbriefen (in RNT) wird die in diesem Sammelband vorgelegte Johannesexegese von J. Beutler zukunftsweisend die Johannesforschung mitbestimmen. K. Scholtissek

2. Historische Theologie

Reemts OSB, Christiana, *Vernunftgemäßer Glaube.* Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 13). Bonn: Borengässer 1998. XX/225 S.

Sieht man die Gestalt Jesu mit den Augen des Glaubens, dann geht von ihr soviel Licht und Glanz aus, daß das Christentum eigentlich keiner Verteidigung bedarf. So O. (= Origenes) dem Sinne nach in einem der schönsten Texte aus seiner Feder, dem Vorwort zu seinem *Contra Celsum.* Daß der geniale Alexandriner dann doch dem Drängen seines Mäzens Ambrosius nachgibt und 8 mit Argumenten voll befrachtete Bücher zur Verteidigung des durch Celsus angegriffenen Christentums verfaßt, geschieht im Blick auf die im Glauben noch Schwankenden, denen vielleicht durch eine Widerlegung der von dem heidnischen Philosophen gegen den Glauben vorgelegten Einwände geholfen werden kann. O.' *Contra Celsum*, sein Alterswerk, gewissermaßen sein Testament, ist in jüngster Zeit mehrmals Gegenstand von Untersuchungen gewesen. Die vorliegende greift dabei eine Fragestellung auf, der vor allem K. Pichler sich 1980 schon einmal angenähert hatte (Streit um das Christentum; vgl. die Rez. in dieser Zeitschr. 57, 588–589). Das vergleichsweise Neue der vorliegenden Arbeit besteht darin, daß sie einerseits nicht wie der genannte Forscher die Argumentation beider, die des O. und die des Celsus, behandelt, sondern auf den letzteren nur insoweit eingeht, „wie es für das Verständnis der origeneischen Aussagen unbedingt nötig ist" (10), andererseits sich nicht wie Pichler auf eine bloße Beschreibung oder Paraphrasierung der Vorgehensweise und Argumentation des O. beschränkt, sondern dieselbe genauer analysiert, sie zu verstehen und nachzuvollziehen, auf klare Begriffe zu bringen und in ihrer Qualität zu werten sucht. Dabei kommt es an einigen Stellen durchaus zu notwendigen von der Sache her kritischen Stellungnahmen (vgl. 102) – Verf. hat ihrer Studie insgesamt drei Hauptteile gegeben. Der 1., „Begründeter Glaube" überschrieben, bestimmt zunächst das Verhältnis von Glaube und Vernunft (die Vernunft des Menschen und ihre Grenzen, Glaube als menschlicher Grundvollzug, der Vorrang des „Glaubens mit Gründen") und geht dann näher auf den Begründungsanspruch des O. ein. Hier werden u. a. die folgenden Fragen behandelt: Für wen wird überhaupt begründet, warum wird begründet, welchen Anforderungen müssen Begründungen genügen? Die Antwort auf die letztgenannte Frage lautet: Sie müssen dem nach damaliger Auffassung entsprechenden epistemischen Rang der hier verhandelten Gegenstände, d. h. der ‚Wahrscheinlichkeit', sie müssen außerdem der ‚Sachlichkeit' und der ‚Kohärenz' Genüge tun. Der 2. Hauptteil, „Wege der Plausibilisierung", stellt zwei Grundweisen derselben gegenüber, 1. die Plausibilisierung der eigenen Ansicht durch die Sache selbst, die Glaubwürdigkeit der Zeugen, die Unterstützung durch Autoritäten und die Heranziehung von Beispielen, 2. den Angriff auf die Plausibilität der gegnerischen Ansicht durch Zerstörung der persönlichen Glaubwürdigkeit des Gegners, den Aufweis der Unhaltbarkeit der gegnerischen Thesen und die sprachliche und logische Analyse. Der 3. Hauptteil, „Argumente" betitelt, ist nach den beiden mehr auf das Formale abhebenden ersten Teilen eher inhaltlicher Art und behandelt 7 von O. gegen Celsus vorgebrachte konkrete Beweisfelder: 1. den richtigen Gottesbe-

griff, 2. das Argument aus der Einheit der Welt, 3. Prophezeiungen, 4. Wunder, 5. die Einzigartigkeit Jesu Christi, 6. das chronologische Argument (damit ist sowohl der sog. Altersbeweis als auch eine Beweisführung, die die Neuheit einer Lehre als Beweismittel heranzieht, bezeichnet), 7. das Argument des Erfolges (sowohl die tatsächlich schnelle Ausbreitung des Christentums zur Zeit des O. als auch die sittliche Überlegenheit der Christen im Vergleich zu den Nichtchristen). Ein abschließender Abschnitt gewichtet die von O. zugunsten des Christentums vorgelegten Argumente und konstatiert, daß für ihn selber die Einzigartigkeit Jesu Christi das wichtigste ‚Argument' ist: „... Jesus Christus ist als menschgewordenes göttliches Wort das überzeugendste Argument und jede Argumentation kann letztlich nur versuchen, Hindernisse abzubauen, die einer angemessenen Wahrnehmung seiner Gestalt im Wege stehen" (210). – Die aus intensiver Beschäftigung mit der Hauptquelle und der Sekundärliteratur erwachsene Arbeit ist von mustergültiger Klarheit in Sprache, Stil und Gedankenführung. Auch die Einteilung des Stoffes und die angewandte Methode überzeugen. Auf eine Grenze sei jedoch abschließend hingewiesen, sie hängt mit der Einschränkung auf ein einziges Werk des O. zusammen. Man kann sie an einer Feststellung wie der folgenden exemplifizieren, O. sehe die „furchtbare Realität und quasi Negativevidenz des Bösen" kaum als Problem. „Das Leiden der Unschuldigen, das in der Neuzeit zum stärksten Argument gegen Gott werden sollte, kommt bei ihm überhaupt nicht als bedrängendes Problem in den Blick" (214). Diese Feststellung mag für ein Werk wie *Contra Celsum* mit seiner sehr eingegrenzten Zielsetzung vielleicht zutreffen, für den Systematiker O., den Verfasser von *De principiis*, gilt sie u.E. kaum. Hier ist die Theodizeeproblematik zumindest in Gestalt der Frage nach dem Woher der unerträglichen und zahllosen Ungerechtigkeiten der bestehenden Verhältnisse durchaus gegenwärtig. Man vgl. dazu Stellen wie IV,2,7, Görgemanns/Karpp 722 und II,9,5–6; ebd. 408–414, zum Ganzen N. Brox, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterische Eschatologie des Markion und O., in: Kairos 24 (1982) 1–16, bes. 1–3 und 6–16. Es ist gerade seine Sensibilität für die maßlosen Ungerechtigkeiten der bestehenden Verhältnisse, die O. zu einer Konzeption des Weltverlaufs bringt, die radikal mit den traditionellen Vorstellungen über die Erschaffung der Welt und des Menschen bricht und von der Kirche bekanntlich nicht rezipiert wurde.

H. J. Sieben S. J.

Augustinus-Lexikon, hrg. von *Cornelius Mayer*, Redaktion *Karl-Heinz Chelius*. Vol. 2, Fasc. 1/2: Cor-Deus. Basel: Schwabe und Co. 1996. 320 Sp.

Gleich die beiden ersten Art. der neuen Lieferung schließen eng an das Niveau der vorausgegangenen an (vgl. die Rez. in dieser Zeitschrift 63, 267/8; 64, 265/6; 66, 249/50; 70, 576/8). *G. Madec* hebt bei dem bei Augustinus (= A.) etwa 8000 mal vorkommenden Wort *cor* auf folgende 4 Aspekte ab: die biblische Grundtönung, die Äquivalenz mit ‚innerer Mensch', die Gott suchende Unruhe („élan du coeur"), die geistgewirkte Einheit der Herzen christlicher Gemeinschaft. – *M. R. Miles* bietet auf relativ knappem Raum eine facettenreiche Studie des Begriffes *corpus*. Vor dem verhältnismäßig ausführlich nachgezeichneten Hintergrund der A. vorausgehenden heidnisch-philosophischen und patristischen Tradition ergeben sich als Konstanten des augustinischen Begriffs, daß das *corpus* einerseits von der Seele getrennt, andererseits ihr untergeordnet ist. Zwar eignet sich A. mit den Jahren eine biblischere Sicht vom menschlichen Leib an, aber es bleiben auch beim reifen A. noch Defizite in der Konzeption des *corpus*, die sich als folgenreich für seine Anthropologie (die Frau nur in Abhängigkeit vom Mann Ebenbild Gottes!), seine Auffassung der menschlichen Sexualität und seine Gesellschafts- und Staatslehre erweisen. Trotz dieser Defizite ist A. in den Augen der Verf. der erste christliche Denker, der die „Notwendigkeit erkannt hat, auch begrifflich zu einen, was in einer an einer christlichen Sicht orientierten Erfahrung bereits vereinigt ist" (18). – Über die beiden inhaltlich verwandten Begriffe *correctio* und *correptio* – der erste Begriff unterscheidet sich vom zweiten wie das Ziel vom Mittel – informiert *T. J. Van Bavel*. – Zu der die ganze Komplexität des Augustinischen Denkens widerspiegelnden Begriffstrias *creatio, creator, creatura* hat der Hrg. des AL, *C. Mayer*, eine Art Summe verfaßt (56–116), die in folgende ‚Art.' gegliedert ist: Das Schöpfungsthema in der geistigen Entwicklung und im

schriftstellerischen Schaffen A.s, Forschungsübersicht und Quellenfragen, terminologische Vielfalt, hermeneutische Prinzipien und bibelexegetische Normen der augustinischen Schöpfungslehre, der *deus creator*, die Lehre von der Simultanschöpfung und von der Aufrechterhaltung der Schöpfung, die Kreaturen. Nennen wir beispielhaft bloß die Untergliederung des letzten ‚Art.': Güte und Stufenordnung des Erschaffenen, die Kreaturen im Dienste der Erkenntnis und der Verehrung des einen Gottes, die Kreaturen als Stufen zur Transzendenz, der Lobpreis der Schöpfung. – *E. TeSelle* beendet seinen Art. über *crede, ut intellegas* mit einem Zitat, das festgehalten zu werden verdient, beinhaltet es doch auch die Umkehrung des Dictums: *intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum dei* (s. 43, 9). – Zwar tritt die systematische Unterscheidung zwischen *credere deo/deum/in deum* erst bei Beda auf, aber der Sprachgebrauch von *credere* ist auch bei A. schon so konsistent, daß der genannte Autor die zentralen Teile seines Art.s *credere* mithilfe dieser Unterscheidung gliedern kann: Natur und Inhalt des Glaubens (*s. deum*), Autorität und willentlicher Charakter des Glaubens (*c. deo*), Glaube und Heil (*c. in deum*). – Aus dem von J. *Hammerstaedt* verfaßten Art. *crux*, der die verschiedenen Aspekte (Das Kreuz in Theologie, Liturgie, täglichem Leben usw.) behandelt, sei festgehalten, daß schon A. vor gewohnheitsmäßigem Bekreuzigen warnt (149), aus dem informativen Art. *cultus* von *M. Klöckener*, daß A. „einer einseitigen Verinnerlichung der Gottesverehrung (ein *conscientia deum colere*), die auf die Liturgie, speziell die Eucharistiefeier … und die Zugehörigkeit zur Gemeinde verzichten zu können glaubt", „eine scharfe Absage erteilt" (163). – *G. Bonner* beleuchtet vor dem Hintergrund der Verwendung bei Cicero und Sallust die Bandbreite der verschiedenen Bedeutungen von *cupiditas* bei A. Grundsätzlich ist der genannte Begriff zwar gleicherweise auf Gutes und Böses bezogen, gewöhnlich schließt sich A. jedoch dem Gebrauch der profanen Autoren an und verwendet den Begriff in pejorativem Sinn: Liebe irdischer Dinge um ihrer selbst willen statt um Gottes willen 8168). – *H. A. Gärtner* arbeitet die verschiedenen Bereiche heraus, auf die der Begriff *cura* zur Anwendung kommt. Auch die mannigfaltigen Aufgaben des Priester- und Bischofsamtes, die A. übrigens treffend auch als *sarcina* charakterisiert, werden von A. als *cura* bezeichnet. – Dem Art. *cura mortuorum* von *M. Klökkener* entnehmen wir u. a., daß die Bestattungsgebräuche zur Zeit A.s, so z. B. die Feier der Gedächtnis- und Jahrestage, von den heutigen gar nicht so sehr verschieden waren. Im übrigen wurde Trauerkleidung verworfen, weil sie die für Christen wichtige Auferstehungshoffnung verdunkelt (177). – Welch zentrale Rolle der Begriff der *curiositas* in der abendländischen Geistesgeschichte gespielt hat, wurde in jüngerer Zeit mehrmals herausgearbeitet. A.s Beitrag dazu wird erfreulich nüanciert und klar von *A. Labhardt* beleuchtet. Hatten schon heidnische Philosophen das Streben nach dem Wissen auf das Nützliche eingegrenzt und ein Tertullian die Devise aufgestellt: *nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium*, so bringt A.s Theozentrismus eine noch schärfere Ablehnung der *curiositas* mit sich. Für den A. der *Confessiones* gehört sie zu den großen Versuchungen seines vergangenen Lebens. Sie ist die hinterhältigste der 1 Joh 2, 16 genannten Begierdentrias. Ihre Wirkung besteht darin, daß sie von Gott trennt und den Menschen an den Dingen der äußeren Welt haften läßt. Sie hat etwas mit Versuchung zu tun und ist irgendwie eine perverse Nachahmung Gottes. – *G. Madec* behandelt den für A.s Theodizee zentralen Begriff des *defectus:* die Sünde als freiwilliger ‚Abfall' vom höheren Sein (Gott) zum niedrigeren. – *G. Bonner* unterstreicht A.s Vorsicht und Nüchternheit in der Verwendung des Begriffs *deificare:* Vergöttlichung bedeutet für A. keinerlei ontologische Veränderung. Geschaffene Wesen bleiben auch nach ihrer ‚Vergöttlichung' geschaffen (266). – Die verschiedenen Aspekte der für A.s Denken zentralen Begriffe *delectatio* beleuchtet eindrucksvoll *C. Mayer*, indem er beim Semantischen, Wortstatistischen, Autobiographischen und der Rolle der d. in den *artes* einsetzt, um vor diesem Hintergrund die *delectatio* als anthropologische und theologische Konstante zu behandeln. Speziell zu der berühmt-berüchtigten *delectatio victrix* heißt es: „*victrix* bzw. *vincens* besagen nicht etwa, daß der freie Wille bei seiner Entscheidung für das Gute überwältigt würde … Die Gnade konkretisiert sich (vielmehr) in der d., an der sich der Gerechtfertigte wie an einer Süßigkeit … ergötzt, so daß er begehrt, was Gott ihm befielt" (281). – Wie zahlreiche andere Begriffe, so unterliegt auch der des *desiderium* bei A. einer deutlichen Entwicklung. Vor seinen Paulus-Studien

ist das *desiderium* eine aus der Vierzahl der klassischen Begierden. Danach spielen die *desideria carnis* eine wachsende Rolle. Unter dem Einfluß gewisser Psalmen entwickelt A. schließlich eine ganze Spiritualität des *desiderium* im positiven Sinn. – Soweit eine vielleicht etwas zufällige Auswahl der in dem vorliegenden Faszikel behandelten Begriffe. – Folgende Werke werden behandelt: De correctione Donatistarum *(S. Alexander)*, De correptione et gratia *(A. Zumkeller)*, Ad Cresconium grammaticum partis Donati *(M. Moreau)*, De cura pro mortuis gerenda *(M. Klöckener)*. Personenartikel gibt es zu Cresconius grammaticus *(M. Moreau)*, Cresconius procurator *(M. Moreau)*, Cyprianus *(F. Daßmann)*, Damasus *(M. Woitowytsch)*, Daniel *(C. Mayer)*, David *(C. Mayer)*, Demetrias *(O. Wermelinger)*, Deogratias *(G. Madec)*. – Wie die vorausgegangenen Faszikel enthält auch der vorliegende lange lateinische Zitate. Lateinkenner haben sicher ihre Freude an diesem relativ häufigen ‚Originalton', für die Opfer der Bildungsreform sind die Zitate wahrscheinlich Stolpersteine, die von der Benutzung dieses vorzüglichen Lexikons abschrecken. – Folgende Trennungen sind mir aufgefallen: antic-ipated (18) und astrol-ogers (152). Ceterum censeo: Die Faszikel müßten in dichterem zeitlichen Abstand erscheinen!

H. J. Sieben S. J.

Heid, Stefan, *Zölibat in der frühen Kirche*. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1997. 339 S.

Ist der höhere Klerus seit apostolischer Zeit sowohl im Osten als auch im Westen zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit verpflichtet und dienen die bekannten Initiativen der Päpste im 5. Jh. lediglich der Wiederbelebung einer niedergehenden Disziplin oder gab es eine solche Verpflichtung weder im Osten noch im Westen vor diesen Initiativen und ist der Zölibat, der sich später aus dieser Enthaltsamkeitsverpflichtung entwickelt hat, also auf die Päpste des 5. Jh.s zurückzuführen? Die Frage wird, so oder ähnlich, seit der Reformation diskutiert. Die Antwort im einen oder anderen Sinn hängt von der Interpretation einer relativ kleinen Zahl, vor allem vornizänischer einschlägiger Texte ab. Der Innsbrucker Orientalist G. Bickell musterte sie 1878 wieder einmal durch mit dem Ergebnis, daß er den apostolischen Ursprung des Zölibats behauptete. Ihm widersprach der bekannte Tübinger Patrologe F. X. Funk entschieden. Als nach dem 2. Vatikanischen Konzil erneut eine Zölibatsdebatte aufkam, bückte man sich abermals über diese Texte. Für den Brüsseler Patrologen R. Gryson ergab sich aus dem Quellenbefund, daß der Zölibat auf die Päpste des 5. Jh.s zurückging. Den apostolischen Ursprung behauptete dagegen Chr. Cochini SJ in einer 1980 veröffentlichten, auf eine Pariser Dissertation aus dem Jahre 1969 zurückgehenden Studie. Es ist wahr, es gab zum Ergebnis dieser Untersuchung auch vereinzelt Zustimmung (Marchetto), aber die überwältigende Mehrheit der Rez. lehnte das Ergebnis entweder entschieden ab oder äußerte ernstzunehmende Vorbehalte. Man warf dem Jesuiten sowohl methodische Fehler in der Gesamtanlage der Untersuchung als auch Falschinterpretation einzelner Stellen vor. Vorliegende Studie unternimmt nun eine „erneute Relecture sämtlicher einschlägiger Quellentexte". Sie führt in der Einschätzung des Verf.s „zu einer vielfachen Bestätigung und Vertiefung der Auffassung Cochinis" (19–20). Nicht im Gesamtergebnis, dem Aufweis eines apostolischen Enthaltsamkeitszölibats, sondern in der Einzelinterpretation bestimmter Quellentexte unterscheide sich die eigene Studie von derjenigen des Jesuiten (20). – Das 1. Kap. stellt die „verschlungenen Wege der Forschung" vor. Dazu gehört vor allem die vor einigen Jahren erfolgte Entlarvung der von dem Kirchenhistoriker Sokrates berichteten Paphnutiusintervention gegen die Einführung des Zölibats auf dem Konzil von Nicaea als Legende. Das 2. behandelt „die Enthaltsamkeit der Amtsträger in neutestamentlicher Zeit", das 3. die Klerikerenthaltsamkeit (= KE) vom 2. Jh. bis 220 und das 4. vom 3. Jh. bis zum Konzil von Nicaea. Das Fazit für die Zeit von den Aposteln bis zu dem genannten Konzil lautet: „Entgegen der oft vertretenen Meinung, der Osten habe im Gegensatz zum Westen nie eine Enthaltsamkeitsdisziplin gekannt, wird man gerade umgekehrt sagen müssen: eine generelle KE ist im Osten sicherer bezeugt als im Westen. Die stärksten Anhaltspunkte finden sich bei Origenes und Eusebios" (130). Die beiden folgenden Kap. sind der KE in der östlichen Kirche des 4. Jh.s und in der westlichen Kir-

che des 4. und beginnenden 5. Jh.s gewidmet. Das 7. und letzte behandelt „das gemeinsame Erbe der KE im weiteren Schicksal der Kirche" und geht für den Osten bis zum Quinisextum, dessen Kanon 13 die Enthaltsamkeitspflicht auf die Bischöfe eingrenzt und damit die bis dahin gemeinsame Tradition von Ost und West beendet. – Der Wert der Studie liegt zunächst einmal darin, daß dem deutschen Leser das Gesamt der einschlägigen Quellentexte nicht nur in Übersetzung, sondern meist auch im griechischen bzw. lateinischen Original präsentiert wird. Zu den positiven Seiten der Studie gehört auch, daß sie für die Zeit etwa von der Mitte des 4. Jhs. an eine insgesamt eher zutreffende Interpretation der von da an zahlreicher fließenden Quellen bietet. Es gelingt dem Verf. hier ein relativ differenziertes Bild der Entwicklung zu zeichnen und allzu monokausale Ableitungen des Zölibats, etwa nur auf päpstlichen Druck hin oder bloß aus kultischen Reinheitsvorstellungen heraus, zu überwinden und zu korrigieren. Die päpstlichen Dekretalen und die konziliaren römischen und afrikanischen Bestimmungen dieser Jahre ‚greifen', weil sie auf eine hohe Akzeptanz und d. h. auf eine schon lang bestehende Tradition und weit verbreitete Praxis der geschlechtlichen Enthaltsamkeit des höheren Klerus treffen. Ein Verdienst der Arbeit besteht auch darin, daß sie die Engführung der Fragestellung älterer Studien überwindet und nicht mehr die Ehelosigkeit der Kleriker, sondern die Enthaltsamkeitsverpflichtung in den Mittelpunkt stellt, wie es der Quellenbefund tatsächlich nahelegt. Was Verf. schließlich in seinem Schlußkapitel über die damaligen anthropologischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Zölibats ausführt, ist wirklich hilfreich und trägt dazu bei, dem Phänomen etwas von seiner Fremdheit für modernes Bewußtsein und Empfinden zu nehmen. – So weit so gut. Aber der Anspruch der Untersuchung geht ja weit darüber hinaus, ein Phänomen in seiner Entwicklung von kaum wahrnehmbaren Anfängen bis zu seiner vollen Entfaltung hin zu beschreiben. Sie beansprucht ja auch, den eigentlichen Grund für die Dauer und Verbreitung des Phänomens benennen zu können, nämlich den apostolischen Ursprung. „Am ehesten erklärt sich die Übereinstimmung der Zölibatsbestimmungen des Westens und Ostens aufgrund einer kontinuierlichen Geschichte der ungeteilten Ost- und Westkirche" (319). Genau diesen apostolischen Ursprung behaupten bekanntlich ja auch die oben genannten Dekretalen eines Siricius und Innocenz. Und hier liegt nun die sehr problematische Seite der Studie. Wer diesen historischen Ursprung nämlich nicht irgendwie spekulativ ableiten, sondern historisch plausibel machen will, ist gezwungen, dafür Belege, auch aus der Zeit vor der Mitte oder dem Ende des 4. Jh.s vorzulegen. Dieser Teil der Studie muß aber als gescheitert bezeichnet werden. Wer nicht schon a priori oder aliunde um diesen apostolischen Ursprung weiß – etwa weil er die diesbezüglichen Behauptungen der oben genannten Dekretalen für bare Münze nimmt – und die wenigen irgendwie einschlägigen Texte aus Klemens von Alexandrien, Tertullian usw. also nicht im Lichte eines festen Vorverständnisses liest und entsprechend auslegt, wird den Interpretationen des Verf.s nicht folgen. Bei keiner von ihnen wird er über ein *non liquet* hinauskommen. – Bickell hatte hinsichtlich der Zeit von den Aposteln bis zum Konzil von Nicaea zugegeben, daß es für den Westen eigentlich nur einen einzigen Text mit Beweiskraft gibt, nämlich Tertullian, Exh. cast. 13,4 *(Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituerunt).* Er hatte diesen Text wenigstens noch richtig übersetzt und das *censentur* auf *de continentia* bezogen. Erst durch das subtile Postulat, daß die mit *quanti* Bezeichneten (die höheren Kleriker) genau so abstinent leben müssen wie die mit *quantae* Gemeinten (die in den kirchlichen Stand der Witwen Aufgenommenen), wird der Text zu einem Beleg in seinem Sinn. H. bezieht *censentur* nun zusammen mit Cochini auf *in ecclesiasticis ordinibus* und macht damit alle Teilnehmer der kirchlichen Stände zwar zu *continentes* („Wieviele Männer und wieviele Frauen zählen um ihrer Enthaltsamkeit willen zu den kirchlichen Ständen"), verstößt mit dieser Übersetzung jedoch gegen den eindeutigen Sprachgebrauch Tertullians. Man nehme die einschlägigen Stellen mit Hilfe des Computers vor und mache auch die Gegenprobe. Der Afrikaner konstruiert *censere* mit *de;* wenn er *censere* mit *in* verbindet, liegt ein anderer Sinn vor. – Für die Zeit bis 220 kommt als weitere Quelle Klemens von Alexandrien in Frage. Keine der hier von H. angeführten und diskutierten Stellen (58–65) führt zu einem auch nur halbwegs sicheren Ergebnis. Klemens ist eben kein Zeuge für eine KE im 2. Jh., es sei denn

man läßt ‚Argumentationen' wie die folgende gelten, in der eine Hypothese auf die andere getürmt wird: „Zunächst einmal fallen vermutlich (!) unter die sogenannten wahren christlichen Gnostiker, von denen Klemens spricht, auch die Kleriker. Klemens sieht nämlich in den Aposteln gerade auch in Hinsicht auf ihre enthaltsame Eheführung vollkommene Christen. Die Vollkommenen ... sind für ihn ‚heilige Priester Gottes'. Ein weiteres kommt hinzu: der gnostische, der vollkommene Christ betet nicht nur zu bestimmten Stunden, sondern immer, Enthaltsamkeit aber ist zum Gebet notwendig (1 Kor 7,5). So wird man annehmen müssen, daß auch nach Meinung des Klemens die verheirateten Priester mit ihren Frauen völlig enthaltsam zu leben hatten" (60). – Die 100 Jahre von Klemens/Tertullian bis zum Konzil von Nicaea werden u. a. durch eine Stelle aus der syrischen Didaskalie und mehrere des Origenes überbrückt. Dabei bietet Didaskalia 4 keinen sicheren Beweis, solange nicht aufgezeigt ist, daß mit ‚Keuschheit' nichts anderes bezeichnet sein kann als geschlechtliche Enthaltsamkeit, also ausgeschlossen ist, daß eheliche Keuschheit gemeint sein könnte. Das gleiche Problem stellt sich übrigens in mehreren anderen Belegtexten, wo das griechische ‚sophrosyne' diskussionslos als geschlechtliche Enthaltsamkeit gedeutet wird (vgl. 153), obwohl dieser Begriff nach Auskunft der Wörterbücher durchaus auch zur Bezeichnung der sog. ehelichen Keuschheit Verwendung findet. Für die aus Origenes beigebrachten Stellen gilt wieder das gleiche wie für Klemens: keine ergibt einen sicheren Beweis im Sinne der These, die eine oder andere stellt eher ein Gegenargument dar. – Zu den Texten aus dem 4. Jh., die deutlich zugunsten der KE sprechen, gehören Epiphanius (Pan. 59,4,1–8 und 48,9,1–6) und Hieronymus (Ep. 49,21,3). Zumal der Beleg aus Epiphanius stellt u. E. eine ernste Frage an diejenigen, die eine Enthaltsamkeitspflicht für den Osten in dieser Zeit leugnen. Wie stark der Text im Sinne der KE ist, läßt sich an dem enormen Interpretationsaufwand sowohl Funks als auch Grysons ablesen. Aber kann man die These von der östlichen KE wirklich an diesem einzigen Nagel aufhängen und ist der Text nicht doch vor dem größeren Hintergrund eines Fehlens sonstiger eindeutiger Zeugnisse pro zu interpretieren, wie es Funk und Gryson tun? – Qui nimis probat nihil probat. Was sich den vornizänischen Quellen u. E. bestenfalls entnehmen läßt, ist eine sehr große Wertschätzung der geschlechtlich enthaltsamen Lebensweise der Kleriker und wohl auch eine ziemlich weit verbreitete Praxis derselben. Für diese weit verbreitete Praxis bietet die vorliegende Studie in der Tat gute Belege. Gewiß, beides, die allgemein verbreitete, die geschlechtliche Enthaltsamkeit sehr hochschätzende Mentalität und die Praxis hatten zur Folge, daß der einzelne Kleriker nicht eigentlich frei war, zwischen zwei völlig gleich anerkannten Lebensweisen zu wählen. Er ‚mußte' sich praktisch, um als Kleriker wirklich voll anerkannt zu werden, für die abstinente Lebensweise entscheiden. Es gab so etwas wie eine consuetudo/synetheia der KE, eine allgemeine Erwartung und insofern eine deutlich spürbare Vorgabe. Dafür daß es darüber hinaus schon vor dem Konzil von Elvira (306) und den oben erwähnten römischen und afrikanischen Initiativen eine Verpflichtung gesetzlicher Art, gar eine von den Aposteln herkommende, als solche irgendwie bekannte, kontinuierlich und allgemein bestehende Disziplin gegeben habe, dafür hat weder Cochini 1969 noch H. in der vorliegenden Studie wirkliche Beweise vorgelegt. Die Untersuchung bringt dem deutschen Leser also nicht, wie S. 17 angedeutet wird, den Anschluß an den internationalen Forschungsstand, sondern konfrontiert ihn bestenfalls mit den Ergebnissen einer hier in Deutschland in der Tat kaum zur Kenntnis genommenen, international zu Recht kritisierten und zurückgewiesenen Untersuchung.

H. J. Sieben S. J.

Nebenzahl, Kenneth, *Atlas zum Heiligen Land.* Karten der Terra Sancta durch zwei Jahrtausende. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 163 S.

Mit sechzig farbenprächtigen Landkarten gibt N. einen hochinteressanten Einblick in die Geschichte der Kartographie des Heiligen Landes. Wegen seiner religiösen Bedeutung blicken bis heute Juden, Christen und Moslems mit besonderer Aufmerksamkeit auf dieses Gebiet zwischen Afrika, Asien und Europa. Auf den Handelsstraßen, die drei Kontinente miteinander verbinden und das Land von Ost nach West durchziehen, reisten jahrhundertelang neben Kaufleuten, römischen Beamten und Kreuzfahrern, vor al-

lem Pilger, die die heiligen Stätten besuchen wollten. Für sie wurden die Palästinakarten geschaffen, die N. mit Geschmack und großer Sachkenntnis ausgewählt und 1986 in englischer Sprache unter dem Titel „*Maps of the Holy Land*" erstmals veröffentlicht hat. – In der Einleitung des großformatigen Bandes gibt N. einen Überblick über die Geschichte der Kartographie Palästinas, die bei Karten beginnt, die auf den griechischen Gelehrten Claudius Ptolemäus zurückgehen, der um 150 n. Chr. in Alexandria wirkte, und bei den „1799 fertiggestellten Darstellungen Palästinas, mit denen Oberst Pierre Jacotin, Napoleons Chefkartograph, erstmals Karten auf der Grundlage moderner Landvermessung schuf" (8) einen vorläufigen Abschluß findet. Auffallend sind eine biblische und eine klassische Tradition. Während sich die biblische Tradition auf die geographischen Angaben der Heiligen Schrift, der Kirchenväter Eusebius und Hieronymus sowie von Jerusalempilgern stützte, knüpfte die klassische an das Erbe der griechischen und römischen Gelehrten und Geschichtsschreiber an, wertete Berichte von Kaufleuten und Seefahrern aus und bemühte sich, mit wissenschaftlichen Methoden zuverlässige Landkarten herzustellen. Die fast 2000jährige Geschichte der Kartographie des Heiligen Landes unterteilt N. in Spätantike und frühes Mittelalter, Hochmittelalter und Zeit der Kreuzzüge, Renaissance und Portolankarten, sechzehntes Jahrhundert und Entwicklung des Handels. Die weitere Entwicklung beeinflußten der bedeutende Kartograph Christian van Adrichom und die Anfänge der modernen Landvermessung, die von französischen Kartographen in Palästina durchgeführt wurde. – In seinen Beschreibungen der farbig reproduzierten Karten, macht N. kurze biographische Angaben zu den Kartographen und Künstlern, die sie geschaffen haben, verweist auf die von ihnen benutzten Quellen, nennt Fundorte und Einrichtungen, wo die wertvollen Originale aufbewahrt werden. In diesem Zusammenhang muß ein Fehler korrigiert werden, der N. bei den biographischen Angaben zu Jakob Ziegler unterlaufen ist. Dieser bayerische Humanist und Kartograph wurde um 1470 geboren und starb 1549 in Passau. Er war jedoch kein Jesuit, wie mehrfach behauptet wird (vgl. S. 10, 72 u. 73). Neben einem Verzeichnis der Bildtafeln und der einschlägigen Literatur erleichtert ein Personen- und Sachregister die Lektüre des prächtigen Bandes, den sich nicht nur Kartographen und Jerusalempilger, sondern auch Bibelwissenschaftler und Exegeten ansehen sollten. J. Oswald S. J.

Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000. Hrsg. *Dieter R. Bauer, Rudolf Hiestand, Brigitte Kasten, Sönke Lorenz* in Zusammenarbeit mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen. Sigmaringen: Thorbecke 1998. 359 S.

Über den äußeren Bruch um 900 hinweg unterstreicht die moderne Forschung meist bei allen Neuansätzen doch stärker die Kontinuität zwischen Karolinger- und Ottonenzeit, während sich nach 1000 das Neue, das mit gregorianischer Reform, neuen Mönchsbewegungen und Differenzierung der regna („Deutschland" und „Frankreich") zum Durchbruch kommt, stärker ankündigt. Das letzte Viertel des ersten Jahrtausends kann so sinnvollerweise als erste Epoche der spezifisch „abendländischen" Geschichte zusammengefaßt werden. – Dieser Band mit seinen 15 Beiträgen ist hervorgegangen aus einem Symposion der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zum 65. Geburtstag von Josef Semmler, das im September 1993 stattfand. Wir verzichten darauf, alle Einzelbeiträge zu skizzieren. Es sind vor allem zwei Bereiche, die hier neue Beleuchtung empfangen: die monastische Entwicklung einerseits, die des Primats, bzw. der Beziehungen des Frankenreichs zu Rom anderseits.

Monastisch stehen Benedikt v. Aniane einerseits, Cluny anderseits herausragend für die Reformansätze der spätkarolingischen, bzw. ottonischen Zeit. Beide werden hier ein wenig relativiert. *Dieter Geuenich* („Kritische Anmerkungen zur sogenannten „anianischen Reform", 99–112) sucht aufzuzeigen, daß Benedikt v. Aniane nicht die ihm zugeschriebene allbeherrschende Rolle in der Klosterreform unter Ludwig dem Frommen hat, wie sie sein Biograph Ardo suggeriert. – *Rudolf Hiestand* („Einige Überlegungen zu den Anfängen von Cluny", 287–309) zeichnet ein anderes Bild dieser Anfänge als das übliche. Was 909/910 durch die Stiftung Wilhelms von Aquitanien begann, trug noch keinen „spezifischen" Charakter und ließ nicht die Zukunft voraussehen. Materiell sehr

bescheiden ausgestattet, personell noch bescheidener (wohl weniger als 12 Mönche), außerdem rechtlich wohl als „cella" (nicht als „monasterium") gegründet, die von Abt Berno seinem Kloster Gigny angegliedert wurde, enthielt es kein neues Programm. Auch der Petrusbezug war vorgegeben, da schon das früher dort bestehende Kloster den Aposteln Petrus und Paulus geweiht war. „Weder spontaner Einfall, um angesichts schwacher Königsmacht den größtmöglichen Schutz gegen den Adel zu gewinnen, noch Scheingeschenk an eine weit entfernte, an Ort und Stelle machtlose Instanz, wurde Cluny dem aufgelassen, dem es seit jeher gehörte" (299). Cluny wurde zu dem, als was es in die Geschichte eingegangen ist, nicht schon durch die Gründung, sondern erst später, vor allem ab 927: die Familie Wilhelms verschwand 926/27 als Rechtsträger, damit die Möglichkeit eigenherrlicher Ansprüche; durch Teilung des Klosterverbandes Bernos wurde Cluny mit seinen angeschlossenen Klöstern selbständig; schließlich beginnt 927 die Abtszeit von Odo, ohne den Cluny nicht zu dem geworden wäre, was es wurde. – Nur 6 Seiten umfassen die kurzen Bemerkungen von *Michel Parisse* „Les Bénédictins en an Mil: un apogée?" (327–333). Die Zeit um 1000, bzw. von ca. 950–1050 stellt sich äußerlich und innerlich als einmaliger Höhepunkt der benediktinischen Geschichte dar. Nach den Zerstörungen des „Saeculum obscurum" ist es die Epoche wirtschaftlicher und kultureller Prosperität, während seit der Mitte des 11. Jh.s das benediktinische Mönchtum durch die neuen, stärker eremitisch geprägten monastischen Bewegungen seine Exklusivität verloren hatte.

Die Rombeziehungen der Franken und Ostfranken bilden das Thema der Beiträge von Hartmann, Herbers und Simon. *Wilfried Hartmann* („Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich", 113–132) untersucht die Bedeutung dieser Autorität in drei wesentlichen Aspekten: in der Historiographie, dem Kirchenrecht und den Konzilien. Insgesamt erscheint sie bescheidener als gewöhnlich vermutet; es zeigt sich jedoch eine kontinuierlich aufsteigende Linie, ein Ansteigen in spätkarolingischer Zeit. Die karolingische Historiographie ist nur punktuell und spärlich an den Päpsten interessiert, wesentlich mehr jedoch am Ende der Epoche (Hinkmar, Ostfränkische Reichsannalen, Regino v. Prüm). In karolingischen Kirchenrechtssammlungen kommt päpstlichen Entscheidungen normativer Rang zu; ihr quantitatives Vorkommen ist jedoch noch relativ bescheiden. Im Verhältnis zu den Konzilien gewinnt gegen Ende der Epoche (Synode v. Hohenaltheim 916) die römische Autorität stärkeres Gewicht, findet freilich auch Widerstand. – Schon Gregorovius erkannte, daß eine Haupttätigkeit Roms in der Weitergabe von Reliquien und Büchern bestand, wenn ihm auch die Bedeutung dieser Funktion für die Schaffung sozialer Beziehungen entging. *Klaus Herbers* („Rom im Frankenreich – Rombeziehungen durch Heilige in der Mitte des 9. Jahrhunderts", 133–169) zeigt die vielfältige Funktion dieser Reliquientranslationen auf, die nach der Teilung von 843 vor allem ins Ostfrankenreich (in erster Linie nach Sachsen), so gut wie gar nicht ins Westreich (außer der um politische Legitimation bemühten Bretagne) gingen. Reliquienschutz durch die Heiligen und päpstlicher Schutz gingen hier ineinander über und überlagerten sich (147–149, 151). Vonseiten der Empfänger war, wie schon Rudolf Schieffer („Roma – Caput et fons") gezeigt hat, das Bedürfnis nach „Authentischem"(= Römischem) maßgebend, sowohl bei Reliquien wie bei Codices, Rechtstexten oder monastischen Regeln. Reliquien dienten auch der Vergegenwärtigung Roms, zumal im liturgischen Kontext, und stärkten langfristig die Autorität der römischen Sedes. – Die Rombeziehungen der früh-ottonischen Zeit untersucht *Jürgen Simon* („Rom und die Kirche im deutschen Reich des 10. Jahrhunderts", 171–186) anhand der durch Bischöfe und Klöster erbetenen Privilegien. Das wesentliche Ergebnis: Es besteht eine starke Kontinuität zur Karolingerzeit; Rom „reagiert" nur, da außerstande, die Dinge vor Ort zu beurteilen. Dies gilt auch, anders als man gemeint hat, für die Bistumsgründungen. Die 948 errichteten drei neuen dänischen Bistümer (Schleswig, Ripon, Aarhus) werden noch als letzte Bistümer in „karolingischer" Manier ohne den Papst errichtet, auch das Erzbistum Magdeburg 968 noch eher „kollegial", erst Prag 973–976 durch den Papst allein (184 f.).

Kontinuität oder Neuansatz zwischen karolingischer und ottonischer „Reichskirche"? *Rudolf Schieffer* nimmt in seinem Beitrag „Karolingische und ottonische Kirchenpolitik" (311–325) vorweg, was er in einer ausführlicheren Monographie entfalten wird. Zweifellos gibt es Neuansätze, aber sie sind (abgesehen von der „Hofkapelle") nicht

punktuell bei Otto dem Großen festzumachen: teilweise kündigen sie sich schon in spätkarolingischer Zeit an, teilweise geschehen sie erst unter Otto III. oder Heinrich II. So ist bei der Übertragung staatlicher Herrschaftsrechte an die Bischöfe keine scharfe Zäsur auszumachen, wohl jedoch eine langfristige Einbeziehung der Bischöfe in die Umverteilung der Herrschaftsverhältnisse zugunsten der „außerordentlichen" Gewalten gegenüber der karolingischen Grafschaftsverfassung (315f.). Das immer schon im Prinzip gegebene Entscheidungsrecht des Königs bei der Besetzung der Bischofsstühle konnte in der Praxis erst durch die kleineren Dimensionen der Teilreiche zielstrebig und im Sinne persönlicher Bindung genutzt werden (Karl der Große konnte unmöglich all seine Bischöfe persönlich kennen, wohl jedoch Otto der Große!); im Zusammenhang damit treten persönlich-symbolische Verleihungsformen (wie die später anstößige „Investitur") an die Stelle früherer bürokratischer. Unter Otto I. kommt die neue Funktion der Hofkapelle als Bischofsreservoir und zusammen damit Integrationsmittel des Hochadels in das Reichsgefüge hinzu. In der königlichen Kirchenleitung zeigt sich, bedingt auch durch die politische Partikularisierung der Reiche, eine Abkehr von den weitgespannten Reformzielen der karolingischen Kapitularien zu juristisch-organisatorischen Einzelproblemen hin. Generell stößt die königliche Gewalt mehr an die Schranken von Partikulargewalten, daher auch von Bischöfen, was dann im einzelnen ein Einfallstor für stärkere päpstliche Eingriffe sein kann.

So empfängt insgesamt diese Epoche, die mit Bonifatius und Pippin beginnt und mit der Jahrtausendwende schließt, manches an neuem Licht. Die Kontinuität zwischen karolingischer und früh-ottonischer Epoche erscheint im ganzen stärker als die Diskontinuität. Scharfe Zäsuren verschwimmen; neue Entwicklungen setzen schon vorher an und werden erst später vollendet. Kl. Schatz S. J.

Ebeling, Gerhard, *Luthers Seelsorge* – Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen – an seinen Briefen dargestellt. Tübingen: Mohr 1997. VIII/514 S.

Dieses Buch ist die Frucht eines sechs Jahrzehnte währenden Umgangs mit Luther und steht „im Dienste der These, daß an kaum einer anderen Stelle der Kirchen- und Theologiegeschichte der Zusammenhang von Theologie und Seelsorge auch nur annähernd so intensiv erfaßt und bedacht worden ist wie durch Luther" (8). Luthers Briefcorpus umfaßt etwa 2800 Briefe. Er schreibt einmal: „... ich werde täglich so sehr mit Briefen überschüttet, daß der Tisch, die Schemel, Sitze, Pulte, Fenster, Kisten, Fußböden und alles voll liegt von Briefen, Anfragen, Rechtssachen, Beschwerden, Bittschriften usw." (22) Und: „Ihr wisset, Dr. Martinus ist nicht Theologus und Verfechter des Glaubens allein, sondern auch Beistand des Rechts armer Leute" (29). – Das vorliegende Werk ist in Analogie zu einer musikalischen Form gegliedert in Präludium und Thema, Variationen und Kadenz. In den Variationen geht es im einzelnen um Briefe zu Klosteraustritten, zur Wahl Ferdinands zum römischen König, über die Frage eines bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, über die Doppelehe Philipps von Hessen, über sonstige Ehefälle, zur Zurechtweisung des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg in Sachen Wolf Hornung, über Grund und Grenzen der Gehorsamspflicht, über kirchliches Handeln im Zwielicht von Macht und Ohnmacht, zur Seelsorge an zersorgter Seele, über Todesangst und Lebenshoffnung; es gibt ferner Trostbriefe an Leidtragende und das Selbstzeugnis eines Angefochtenen. Luther will alle Verantwortung für sich selbst und die Mitmenschen auf eine Hilfe ausrichten, die nicht aus ihm selbst kommt. Er selbst hält das *regimen animarum* für die *ars artium* (46).

Die Anfrage Philipps von Hessen an Luther und Melanchthon wegen einer öffentlichen Anerkennung seiner bigamistischen Wünsche bezeichnet E. als ein „fragwürdiges Zwittergebilde von Privatbeichte und Geheimdiplomatie, von Apologetik und Selbstsicherheit, von frommer Demutsäußerung und schamloser Erpressung" (80). Der von Luther nur mitkonzipierte und ihm später so schwer angelastete Beichtrat hält zwar an dem allgemeinen Gesetz des Ausschlusses von Bigamie fest, erwägt aber „beichtweis" die Möglichkeit einer Dispens. Er bringt Bedenken dagegen, sie in Anspruch zu nehmen. Aus den gewundenen Äußerungen läßt sich eine Zustimmung heraushören, ohne daß sie eigentlich ausgesprochen wäre. Philipp macht später Luther den Vorwurf, ihm

keine Kirchenzuchtmaßnahme, nicht den Ausschluß vom Abendmahl angedroht zu haben (87). Luther begründet, was „beichtweis" geschehen ist: „Wir baten demütig: Wo es s.f.G. [seine fürstlichen Gnaden] ja tun wollte oder, wie er sagte, aus Gewissen und vor Gott nicht anders zu tun wußte, s.f.G. wollten es doch heimlich halten, weil solche Not s.f.G. dazu zwinge, denn vor der Welt und des Reiches Rechten wäre es nicht zu verteidigen." (91). Es handelt sich um den Versuch, ein irrendes Gewissen ernst zu nehmen; aber im Nachhinein hat auch Luther sich betrogen gefühlt. – Luthers Kennzeichnung der Ehe als „ein äußerlich weltlich Ding" – so oft zitiert und nach E.s Auffassung mißbraucht unter Fortlassung des Vorbehalts „ausgenommen, wo es die Gewissen berührt" (WA 30, 3; 205, 16) –, wird nur dann recht verstanden, „wenn das durch den Glauben befreite Gewissen mit Gottes Gaben in Liebe umzugehen weiß" (142). – Das Verhältnis Luthers zu seinem Freund Melanchthon erläutert E. unter dem Titel: „Seelsorge an zersorgter Seele". Dabei kommt „eine Eigentümlichkeit der Seelsorge Luthers zum Vorschein und in gewisser Hinsicht sogar ein Erfordernis echter Seelsorge überhaupt: daß die Herzen gegenseitig sich öffnen und beide Partner als der Seelsorge bedürftig einander begegnen" (275 f.). Eine grundlegende Maxime dieser Seelsorge lautet: „Was nicht in meiner Hand und Planung ist, will auch nicht mit meiner Sorge betrieben werden." (310) – Daß in der Pestzeit „mit zunehmender Verkündigung wahrer Lebenshoffnung die Todesangst im Volk nicht einfach weicht, hat, wie E. die Sicht Luthers wiedergibt, darin seinen Grund: „weil die wahre Lebenshoffnung illusionslos die Schwäche der menschlichen Natur erfahren läßt, nicht allein dem Tod gegenüber, sondern auch und in gewisser Weise erst recht gegenüber dem todüberwindenden Leben in Christus" (331).

Ein Grundmotiv der Theologie Luthers ist immer die Konfrontation mit dem Tod. Von besonderer Eindrücklichkeit sind in diesem Zusammenhang Briefe Luthers aus einer Zeit der Anfechtung von Anfang Juli 1527 bis tief in das Jahr 1528, wo er sich als Spielball von Tod und Hölle erfährt (368). Von seiner eigenen Erfahrung her besteht Trösten nicht im Zudecken, sondern im Aufdecken, nämlich im Ernstmachen mit dem Glauben im Gegensatz zu dem, was ohne ihn wahrnehmbar ist (399). – Luthers Briefe sind „durchzogen von Gebet, mit dem Kontext außerordentlichen, aber auch ganz alltäglichen Erlebens, aus biblischer Sprache genährt und höchst eigenständig gedacht und geschrieben" (426). Die Zusammenfassung E.s betont den theologischen Grundzug der Seelsorge Luthers und den seelsorglichen Grundzug seiner Theologie. Luthers Seelsorge beruft sich auf das Dasein Gottes, auf das Verbundensein mit Christus und auf das Zuhausesein im Wort Gottes und ist darin durch den trinitarischen Glauben strukturiert (418). Seelsorge ist nicht eine nachträgliche praktische Anwendung der *theologia crucis*, sondern das einzig mögliche Medium ihrer Entfaltung (458). – Für den Umgang mit Luthers Texten, die er in unterschiedlicher Weise entweder übersetzt oder paraphrasiert, knapp zusammenfaßt oder ausführlich interpretiert, empfiehlt der Autor, ihnen sorgfältig nachzugehen, gegebenenfalls auch in langsamen und wiederholtem halblautem Mitsprechen (483). Mir ist besonders ein Text aufgefallen, der an das Praesupponendum des Buchs der Geistlichen Übungen (n. 22) von Ignatius von Loyola erinnert: „*Et vos optime scitis, dicta et facta alterius, quantumvis bona et laudata, accipi pessime ab animo exulcerato et suspicioso; tales enim sunt res etiam Dei quaecunque qualesque sunt nostrae vel opiniones vel conscientiae, ita ut vitalia iudicemus quae sunt mortis, et mortalia quae sunt vitae. Quanto magis dicta aut facta fratris alterius aegrotus animus ad iniquam partem accipit, praesertim si fuerint aliquantum reprehensibilia et manifeste vitiosa! Sed ubi interim manet illa imperatrix et dominatrix harum offensionum et affectuum charitas?*" (258, vgl. WA 6; 503, Nr. 2037, 30–37) P. Knauer S. J.

Rheinbay, Paul, *Biblische Bilder für den inneren Weg.* Das Betrachtungsbuch des Ignatius-Gefährten Hieronymus Nadal (1507–1580) (Deutsche Hochschulschriften 1080). Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1995. 229 S., 48 Bildtaf.

Mit dem monumentalen Doppelwerk „Evangelicae Historiae Imagines" und „Adnotationes et Meditationes", das posthum unter dem Namen des Jesuiten Nadal 1593/94 in Antwerpen erschienen ist, beschäftigt sich der Pallotiner R. in seiner an der römischen

Universität Gregoriana eingereichten Dissertation. Der erste Band des von bedeutenden Stechern illustrierten Betrachtungsbuches enthält 153 großformatige Kupferstiche zum Leben Jesu und der Gottesmutter. Sie sollen dem Beter während der ignatianischen Exerzitien und bei der täglichen Schriftbetrachtung Anregungen zur Meditation geben und bilden den Schwerpunkt der Untersuchung. Der Kommentarband bietet neben Erläuterungen zu den Bildern ausführliche Meditationshinweise, die tiefer in die Betrachtung und das Gebet hineinführen. – „Die Anregung, Bild und Wort auf diese Weise zu einem biblischen Meditationsbuch zu verbinden, geht auf Ignatius selbst zurück" (33), der in seinen Geistlichen Übungen auf die Anwendung der Sinne und den Aufbau des Schauplatzes besonderen Wert legte. Wie schwer dieser Wunsch zu erfüllen war, zeigt die vierzigjährige, wechselvolle Entstehungsgeschichte des Werkes, die R. in seiner Arbeit fundiert und ausführlich darstellt. – Die künstlerische Bedeutung des Werkes zeigt ein Blick auf die Kunstgeschichte der damaligen Zeit. Dabei macht R. auf Stilmerkmale und Inhalte der religiösen Kunst zur Zeit des Trienter Konzils aufmerksam, das auf die wahrheitsgetreue Darstellung der Heilsereignisse und die richtige Zuordnung von Wort und Bild besonderen Wert legte. Die Kunst sollte Bilder als Bücher für Analphabeten schaffen und so der Verkündigung dienen. Die Jesuiten griffen diese Anregung auf und bedienten sich bei ihrer Glaubensunterweisung des Andachtsbildes ebenso wie des erzählenden Simultanbildes, der unmittelbar verständlichen Katechismusillustration und des verschlüsselten Emblembildes. „Mit den Bildern zu Nadals Werk wurde eine neue Gesamtschau christlicher Ikonographie geschaffen" (129), die R. im folgenden näher erläutert. – Anhand der Kupferstiche verweist er dann auf „spezifische Ausdrucksmöglichkeiten des Bildes" (141) und untersucht das „spannungsvolle Miteinander von Bild und Wort" (157), das in dem zweibändigen Meditationsbuch nicht zu übersehen ist. Zu den Quellen, aus denen Nadal bei seinen Meditationsanregungen geschöpft hat, gehören das Leben Jesu des Kartäusers Ludolf von Sachsen und die Spiritualität der Devotio Moderna. Mit einer kurzen Darstellung der Wirkungsgeschichte und der weltweiten Nachklänge des monumentalen Betrachtungsbuches beschließt R. seine lesenswerte Dissertation, die er um einen Anhang mit 48 Meditationsbildern erweitert, deren Wiedergabequalität allerdings einige Wünsche offen läßt. – R. betrachtet Nadals Werk vor allem historisch, wobei kunst- und spiritualitätsgeschichtliche Aspekte etwas zu kurz kommen. Deshalb hätte eine Zusammenfassung der erzielten Ergebnisse dazu beigetragen, die interdisziplinäre Bedeutung der Arbeit besser zu erkennen und zu würdigen. Dennoch ist es R. gelungen, ein heute weitgehend unbekanntes, aber hochbedeutsames Werk der ignatianischen Spiritualität vorzustellen und dadurch Fachtheologen und Kunsthistoriker zu weiteren Untersuchungen anzuregen. J. Oswald S. J.

P. Matthäus Rader S. J. Band I: 1595–1612. Bearb. von *Helmut Zäh* u. *Silvia Strodel*, eingel. u. hrsg. von *Alois Schmid* (Bayerische Gelehrtenkorrespondenz). München: Beck 1995. LXIX+659 S.

Hinter diesem Titel verbirgt sich eine Briefsammlung des Jesuiten Matthäus Rader, die den ersten von fünf geplanten Bänden einer kritischen Ausgabe seiner Korrespondenz bildet. Ihr Erscheinen in der Reihe „Bayerische Gelehrtenkorrespondenz" bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unterstreicht die Bedeutung Raders, der heute selbst Jesuitenhistorikern kaum bekannt sein dürfte. Der Südtiroler wurde 1561 in Innichen im Pustertal geboren und studierte in Innsbruck Theologie. Als Zwanzigjähriger schloß er sich in Landsberg am Lech der Gesellschaft Jesu an. Nach seiner Priesterweihe 1591 unterrichtete er Rhetorik am Jesuitenkolleg in Augsburg. Auf ausdrücklichen Wunsch des bayerischen Herzogs und späteren Kurfürsten Maximilian I. wurde Rader 1612 nach München versetzt, wo er mehrmals als Rektor das Kolleg leitete. Neben seiner intensiven Unterrichtstätigkeit befaßte sich Rader mit Geschichte, Hagiographie und vor allem mit Philologie. Im Auftrag Maximilians I. verfaßte er eine Geschichte Bayerns, in der er die führende Rolle der Wittelsbacher bei der Christianisierung Deutschlands herausstellte. Aus Furcht vor den Habsburgern verweigerte die Ordensleitung dem dreibändigen Werk jedoch das Imprimatur, so daß es nicht veröffentlicht werden konnte. Daraufhin begann Rader seine

„Bavaria sancta et pia" zu schreiben, in der er alle Heiligen und Seligen vorstellt, die in Bayern geboren wurden oder dort gewirkt hatten. Das reich illustrierte Werk wurde auf Kosten des Hofes gedruckt und regte durch seine gelungene Verbindung von Geschichtsschreibung und Hagiographie entsprechende Veröffentlichungen über die Heiligen anderer Länder an. Neben den Editionen der „Historia Manichaeorum" des Petros Sikeliotes und der Akten des achten ökumenischen Konzils von Konstantinopel in griechischer und lateinischer Sprache gehört eine kommentierte Ausgabe der Epigramme des römischen Dichters Martial zu den zahlreichen philologischen Arbeiten Raders, der damals ein Hauptvertreter gegenreformatorischer Byzantinistik war. Seine wissenschaftlichen Gesprächspartner waren führende Gelehrte in ganz Europa, mit denen er über konfessionelle und sprachliche Grenzen hinweg in Latein korrespondierte. Als Humanisten pflegten sie eine hohe Briefkultur und kleideten ihre Mitteilungen in ein sprachlich-literarisches Gewand verschlüsselter Formulierungen, in denen sie wörtliche Zitate antiker Autoren mit unauffälligen Anspielungen auf klassische Werke verbanden. Am klassischen Latein ausgerichtet entwickelten sie dessen Begrifflichkeit weiter, um neue Sachverhalte ausdrücken zu können. Zum Verständnis ihrer Korrespondenz ist deshalb große Vertrautheit mit dem antiken Schrifttum ebenso unerläßlich wie solide Griechisch-, Hebräisch- und Lateinkenntnisse. – Obwohl Raders unvollständig erhaltene Briefsammlung fast zweitausend Nummern zählt und damit zu den umfangreichsten in Süddeutschland gehört, kann sie sich nicht mit den bedeutend größeren von Leibniz oder Melanchthon messen. Sie enthält zum Großteil Briefe an Rader und nur 271 Schreiben von ihm selbst. Seine Antworten sind weder im Konzept noch als Kopie erhalten und sind wohl auch häufig völlig ausgeblieben, worüber sich die Briefpartner oft beklagten. Ausgewogener ist dieses Verhältnis beim Briefwechsel mit dem Augsburger Stadtpfleger Marcus Welser, nach dessen Tod Rader einige seiner eigenen Briefe wieder an sich bringen konnte. Die Korrespondenz mit Welser soll deshalb für sich im nächsten Band veröffentlicht werden. – Nach einem kurzen Vorwort und Inhaltsverzeichnis werden im vorliegenden ersten Band die herangezogenen Quellen und die benutzte Literatur aufgelistet, die verwendeten Abkürzungen erklärt und die Fundorte der abgekürzt zitierten Handschriften benannt. In der lesenswerten Einleitung würdigt der Herausgeber kurz Leben und Werk des gelehrten Jesuiten, erinnert an die Bedeutung des Briefverkehrs in der Gesellschaft Jesu und beschreibt dann Überlieferung, Eigenart, Inhalt und Quellenwert der Korrespondenz Raders, deren Editionskriterien er abschließend erläutert. Um das Studium der von Altphilologen erarbeiteten Ausgabe zu erleichtern, werden die Briefe zunächst nach ihrer Überlieferung und dann chronologisch nach Abfassungsort, Datum und Absender verzeichnet. Ebenso nützlich ist ein alphabetisches Verzeichnis der über neunzig Korrespondenten, das alle Absender, aber auch die Empfänger von Briefen enthält, die nicht an Rader gerichtet waren. Neben Justus Lipsius finden sich darin die Namen so bekannter Jesuiten wie Jakob Bidermann, Jeremias Drexel und Georg Stengel, die ihrem verehrten Lehrer öfter geschrieben haben, sowie Jakob Gretser, der mit Rader das Theaterstück „Triumphus Divi Michaelis Archangeli" verfaßte, das bei der Einweihung von Sankt Michael in München festlich aufgeführt wurde. Recht brauchbar sind die knappen Inhaltsangaben und Anmerkungen zu den einzelnen Briefen, die sich leider weitgehend auf sehr kurze biographische Angaben zu erwähnten Personen und Hinweisen auf die Herkunft lateinischer Begriffe beschränken, ohne auf die damalige Situation im Jesuitenorden einzugehen. Dennoch ist der Wert dieser kritischen Ausgabe kaum zu überschätzen, weil sie die Grundlage für eine bisher fehlende Biographie Raders bietet, eine wichtige Quelle zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in Süddeutschland darstellt und Einblicke in den Wissenschaftsbetrieb der damaligen Zeit gewährt. Deshalb werden Historiker und Kirchengeschichtler ebenso danach greifen, wie Literaturwissenschaftler und Philologen, um die heute weitgehend vergessenen wissenschaftlichen Leistungen gelehrter Jesuiten wieder in Erinnerung zu rufen.

J. Oswald S. J.

Daxecker, Franz, *Das Hauptwerk des Astronomen P. Christoph Scheiner SJ „Rosa Ursina sive Sol" – eine Zusammenfassung* (Berichte des Naturwissenschaftlich-Medizinischen Vereins in Innsbruck, Sup. 13). Innsbruck: Wagner 1996. 82 S.

Christoph Scheiners Hauptwerk „Rosa Ursina" verdankt sein Entstehen Galileo Galilei, der den bayerischen Jesuitenastronomen des Plagiats bezichtigt hatte. Um diesen Vorwurf zu widerlegen, veröffentlichte Scheiner, der sich von 1624–1633 in Rom aufhielt, die Ergebnisse seiner langjährigen Sonnenbeobachtungen. Die gewonnenen Erkenntnisse publizierte er in einem dicken Folioband, dessen Druckkosten mit einem Kredit Paul Jordans II. von Orsini-Bracciano bezahlt wurden. Zum Dank widmete ihm Scheiner das Buch, dessen Titel an die Adelsfamilie Orsini erinnern sollte. Das umfangreiche Werk besteht aus vier Büchern. Im ersten berichtet Scheiner detailliert über seine Entdeckung der Sonnenflecken Anfang März 1611 und weist den von Galilei gegen ihn erhobenen Vorwurf des Plagiats entschieden zurück. Aufgrund eigener Erfahrungen macht er im zweiten Buch auf Schwierigkeiten bei Sonnenbeobachtungen aufmerksam und zeigt, wie sie sich beheben lassen. Dazu gibt er praktische Hinweise zum Bau und zur Benutzung von Teleskopen. Mit zahlreichen Kupferstichen dokumentiert Scheiner im dritten Buch seine Sonnenbeobachtungen, die es ihm ermöglichten, im vierten Buch eine eigene Theorie über diesen Himmelskörper vorzulegen. Am Ende des Buches beschäftigt sich Scheiner ausführlich mit der Natur des Himmels und zeigt anhand vieler Zitate aus der Bibel und den Kirchenvätern, daß seine Auffassung mit der Lehre der Kirche übereinstimmt. – Um Scheiners wissenschaftliche Leistungen bekannt zu machen, faßte D. das umfangreiche Werk in deutscher Sprache zusammen, indem er den Inhalt der einzelnen Kapitel wiedergibt und wichtige Abschnitte übersetzt. Damit erleichtert er zwar den Zugang zu einem astronomischen Fachbuch, das wegen seiner Weitschweifigkeit schon beim Erscheinen kaum beachtet wurde, setzt aber beim heutigen Leser Kenntnisse voraus, über die nur wenige verfügen dürften. Dennoch lohnt es sich, die Arbeit von D. zu lesen, der mit zahlreichen Anmerkungen, einem Literaturverzeichnis sowie einem Personen-, Orts- und Sachregister einen Einblick in die Astronomie des siebzehnten Jahrhunderts gibt und an einen Jesuitenastronomen erinnert, der zu Unrecht fast völlig in Vergessenheit geraten ist. J. Oswald S. J.

Sammer, Marianne, *Die Fastenmeditation.* Gattungstheoretische Grundlegung und kulturgeschichtlicher Kontext (Kulturgeschichtliche Forschungen 22). München: tuduv-Verl.-Ges. 1996, 287 S.

Mit dem Begriff der Fastenmeditation und ihrer kulturgeschichtlichen Einordnung befaßt sich S. in ihrer 1995 an der Universität München eingereichten Dissertation. Darin entwickelt sie eine Dramentheorie, „aus der hervorgeht, daß es sich bei der Fastenmeditation um eine eigenständige dramatische Gattung handelt, die sich eigener dramatischer Mittel bedient, und daß der Einsatz dieser Mittel von anderen Gattungen abweichende Ziele verfolgt" (14). Bei näherer Betrachtung erweist sich die Fastenmeditation als Untergattung des Jesuitendramas. Ihre Struktur spiegelt den Ablauf der ignatianischen Exerzitien und entspricht den dort gegebenen Meditationsanweisungen. Diese enge Verbindung mit der jesuitischen Spiritualität ist verständlich, weil die Fastenmeditationen von Jesuiten in neulateinischer Sprache verfaßt und an den Sonntagen der Fastenzeit in den Oratorien der Großen Marianischen Kongregation aufgeführt wurden, um deren Mitglieder zu Buße und Umkehr zu bewegen. Die regelmäßigen Aufführungen dienten jedoch nicht der Ästhetik, „sondern ausschließlich der Katechese" (37) und wurden als geistliche Übungen verstanden. – Um den konfessionellen Hintergrund der Fastenmeditationen aufzuzeigen, beschreibt S. die apostolische Ausrichtung und Spiritualität der Marianischen Kongregation, deren Sodalen sich zum Katholizismus bekannten und mit großem Ernst die Fastenzeit begingen. Im gattungstheoretischen Kontext zeigt der Vergleich der Fastenmeditation mit verwandten Veranstaltungen und der Dramentheorie von Aristoteles, daß die im Barock maßgeblichen Bestimmungen zur Tragödie nur begrenzt auf die Fastenmeditation anwendbar sind. – Auf die religiöse Bedeutung des Faschings und der Oper verweist S. in einem Exkurs zur Konfessionalität der Oper, deren Aufführung ebenso wie Karneval und Komödien aus protestantischer

Sicht moralisch verwerflich und sündhaft ist. Nach katholischer Auffassung dagegen zeigen solche Veranstaltungen den sündigen Menschen, der sich freiwillig für das Böse entschieden hat, um dadurch die Furcht vor Höllenstrafen zu wecken sowie zu Buße und Umkehr zu bewegen. Als geistliche Musikdramen sind Fastenmeditation und Oratorium nahe verwandt und haben ihren liturgischen Rahmen in der Fastenzeit, weil sie aus der Lehre von der freiwilligen Buße und der Rechtfertigung ihre dramatische Form schöpfen und die affektive Kraft der Musik in den Dienst der Seelenreinigung stellen. Darüber hinaus bezeugen sie die katholische Glaubenslehre, deren Richtigkeit sie durch Exempel und Allegorie aufweisen. Neben einem Quellen- und Literaturverzeichnis runden ein Register sowie ein umfangreiches Verzeichnis der lateinischen Fastenmeditationen in München die flüssig geschriebene Dissertation ab, mit der sich Literatur-, Musik- und Theaterwissenschaftler ebenso befassen sollten wie Volkskundler, Jesuitenforscher und Theologen. J. Oswald S. J.

Goethe, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Bd. 18.1: Letzte Jahre 1827–1832.* Hrsg. von *Gisela Henckmann* und *Dorothea Hölscher-Lohmeyer*. München: Hanser 1997. 1254 S.

Zum 250. Geburtstag Goethes 1999 gehen die beiden konkurrierenden Ausgaben des Gesamtwerkes, die „Frankfurter" (Deutscher Klassiker-Verlag) und die „Münchner" (Carl Hanser-Verlag), dem Abschluß entgegen. Nachdem der renommierte Göttinger Germanist Albrecht Schöne bereits 1994 eine bahnbrechende Frankfurter Edition der *Faust*-Texte vorgelegt hat, zieht nun die Münchner Ausgabe nach. Der Textband dokumentiert gemäß den editorischen Kriterien dieser Reihe neben *Faust II* die späte Lyrik und Kleindramatik sowie die *Novelle* und legt damit das Spätwerk geschlossen vor.

Was gibt es nach Schönes *Faust*-Edition noch neues zu sagen? Neben der schieren Fülle des Kommentares (nahezu 700 engbedruckte Seiten) überrascht zunächst die Textgestalt, die mit Nachweis der Konjekturen (636 ff. und Stellenkommentar) der Haupthandschrift folgt und nicht der germanistischen Versuchung nachgibt, dem „modernen Leser" einen dudenkonformen Lesetext vorzulegen. Behutsam und geschichtsbewußt gibt *Dorothea Hölscher-Lohmeyer* in Einleitung und Kommentar eine „Anleitung zum Lesen des Textes", wie sie bereits erstmals in ihrer 1940 und 1975 neugefaßten Dissertation gegeben wurde (so der Untertitel von „Faust und die Welt. Der zweite Teil der Dichtung", München: C. H. Beck 1975). Ausführlich dokumentiert ist die zeitgenössische Rezeption (584–631). Ein ausführlicher Einleitungsteil berichtet über Wirkung, Entstehen und wechselnde Deutungsansätze, denen H.-L. ihren eigenen Zugang entgegenstellt. „Dichterische Fiktion meint (...) die Welt unter dem Aspekt der ihr innewohnenden Gesetzlichkeit" (546), wenn der Naturforscher Goethe das Kunstgebilde als Natur aus zweiter (Menschen-)Hand entwickelt. Nicht nach herkömmlichen gattungsspezifischen Kriterien ist ein solches Werk zu verstehen, sondern analog zur naturwissenschaftlichen Methode Goethes, die im „Urphänomen" das allgemeine Gesetz anschaut und beschreibt. „Polarität", „Steigerung", „Metamorphose", „Entelechie", „Organismus", „Reihe", „Spiegelung", „glücklicher Augenblick" und „Analogie" gehören zu den Grundbegriffen, mit denen sich der Kosmos von „Gott-Natur" in Poetik und Wissenschaft erschließen läßt. Daher erfordert der *Faust II* mehr als nur aufmerksames Lesen, nämlich eine genauere Kenntnis des tradierten Metaphernvorrates bzw. der sog. „christlichen Mythologie" sowie des naturwissenschaftlichen Lebenswerkes Goethes. Das *Erklären* strittiger Einzelheiten (im Zeilenkommentar) setzt das eigens zu begründende *Verstehen* des Ganzen (in der Einleitung zum Kommentar bzw. zu den Akten und Szenen) voraus (648 ff.). Insofern überschreitet ein Kommentar dieser Art ausdrücklich und bewußt die Grenzen germanistischer Untersuchung und drängt zu theologischen bzw. anthropologischen Klärungen.

Die „theologische" Rahmenhandlung des *Faust*, der „Prolog im Himmel", ist bekannt genug. Sie bleibt, wenn auch nicht ausdrücklich, im späten *Faust II* präsent. Anders jedoch als in der „subjektiven" Tragödie des Ersten Teils, dem Fall des Wissenschaftlers und Menschen Faust, entfaltet Teil II in fünf streng symmetrisch gebauten Akten die „objektive" Tragödie des Menschen, der die Welt „magisch", d. h. in Beherrschung ihrer

Elementarkräfte, und dabei durchaus ambivalent sich aneignen will (Mephisto als *dramatis persona* zeigt die fragwürdige Kehrseite des faustischen Strebens, des aristotelischen „oregesthai" oder des platonischen „eros"). Doch „die Wahnvision des letzten ‚hohen Glücks' (V. 11585) gilt einer Totalität selbstgeschaffener Welt, der zur Vollkommenheit noch einmal ein ‚Letztes' fehlte" (1096). Ein unmagisches, d. h. nicht technisch aneignendes, Verhältnis zur Welt ist Faust nicht gegeben, auch wenn er es unmittelbar vor seinem Tode wünscht („Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen": V. 11404; vgl. die aufschlußreichen Varianten 1114ff., 1116f.). Dennoch deutet die „erlösende" Schlußszene an, daß sich die Rahmenhandlung schließt – in einem ungeschriebenen und unschreibbaren „Epilog im Himmel", für den Bilder und Worte fehlen. Häufig ist diese Szene im Sinne einer „apokatastasis panton" des Origenes gelesen worden, einer reinigenden Rückkehr in die Einheit Gottes, die bereits beim frühen Goethe (im *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****, geschrieben 1772) anklingt. H.-L. weist auf die durchaus selbständige und selektive Aneignung origenischer Gedanken bei Goethe hin (1165–1168), was im übrigen auch für seinen „Plotinismus" bzw. seinen „Spinozismus" gilt. Metamorphose bzw. „Umartung" (V. 12097) stellt sich dar im entliehenen Gewand der Erlösungsszenerie; der immer „strebende" (d. h. sowohl liebende als auch sich selbst behauptende) kann „erlöst" (*hinan*gezogen) werden. Faustisches „Streben" und „Erlösung" stehen dabei nicht im kausalen Verhältnis von Werk und Lohn, sondern im Gegenüber von (gegebener) Ermöglichung und Erfüllung. Das menschliche „Unzulängliche" ist auf unbeschreibliche Weise „getan" und „hinangezogen"; so deutet es der abschließende „Chorus mysticus". Die *Polarität* von Natur und Gnade ist aufgehoben in die Steigerung der Erlösung. Dies bleibt zuletzt unsagbar, kann aber als „offenbares Geheimnis", – das theologische Grundwort des alten Goethe! – nicht verschwiegen werden. „Verzeih diese abstrusen Ausdrücke" schreibt Goethe am 19. März 1827 an den Altersfreund Carl Friedrich Zelter, „man hat sich aber von jeher in solche Regionen verloren, in solchen Sprecharten sich mitzuteilen versucht da wo die Vernunft nicht hinreichte und wo man doch die Unvernunft nicht wollte walten lassen". In eben diesen Regionen leitet den naturwissenschaftlichen Poeten oder poetischen Naturwissenschaftler Goethe einunddasselbe „offenbare Geheimnis", wie H.-L. in einer Fülle von Stellenkommentaren verdeutlicht.

Damit lädt dieser imponierende Kommentar, über manche wertvolle Detailklärungen hinaus, zu einer vielseitigen Auseinandersetzung mit dem Werk Goethes ein. Von theologiegeschichtlichem Interesse wäre es, seine theologischen Lektüren systematisch zu untersuchen (wie es z. B. Albrecht Schöne in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Goethes Farbentheologie", München: C. H. Beck 1987, getan hat). Ferner ist er der einzigartige Fall einer Persönlichkeit, deren Werk von einem Ansatz her sowohl Naturwissenschaft als auch Kunst im weitesten Sinne reflektiert und betreibt – ohne dem unversöhnlichen Nebeneinander von „exakten" Wissenschaften und Geisteswissenschaften zu verfallen, wie es seit dem 19. Jahrhundert üblich ist und unvermeidlich scheint. *Daß* dieser Ansatz Goethes bzw. seine Denkform eine Theologie darstellt, läßt sich durch den reichen Zeilenkommentar H.-L.s unmittelbar erkennen. Die reizvolle Frage, *was* für eine Theologie dies ist und *welche Bedeutung* sie für eine christliche (fundamentale) Theologie haben könnte, ist m. E. noch kaum gestellt bzw. beantwortet.

P. Hofmann

Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800. Hrsg. von *Wolfgang Braungart, Gotthard Fuchs* und *Manfred Koch*. Paderborn: Schöningh 1997. 230 S.

Das Verhältnis von Kunst und Religion ist ein Thema, das spätestens seit Platons *Symposion* in vielfältigen Brechungen die Geschichte der Philosophie durchzieht: die ästhetische Erfahrung als Stufe zur Erfahrung des Absoluten; Kunst und Religion als Gesamtdeutungen der Welt, als Sicht der Welt *sub specie aeternitatis;* die Forderung nach einer sinnlichen Religion; der Bilderstreit der Theologen; die Entgegensetzung des Ethischen und des Ästhetischen; die Reduzierung der Religion auf Ästhetik. – Die Katholische Akademie Rabanus Maurus will diesem vieldeutigen „und" in drei „Sattelzeiten"

nachgehen: um 1800, um 1900 und um 2000, wobei vorausgesetzt wird, daß gerade Jahrhundertwenden literarisch und religiös produktive „Schwellenzeiten" mit besonderem Epochenbewußtsein sind. Der vorliegende Band dokumentiert, um drei Beiträge erweitert, eine Tagung im November 1996. Bis auf einen systematischen Theologen (Timm) und zwei Philosophen (Müller, Stolzenberg) sind alle Autorinnen und Autoren Literaturwissenschaftler. Hier kann nur ein flüchtiger Einblick in die reiche, weitgespannte Thematik dieser „interdisziplinären Nahaufnahme" vermittelt werden.

Die Kunst soll eine Antwort geben auf das von der Theologie nicht mehr lösbare Theodizeeproblem, und sie sieht sich mit dieser Aufgabe überfordert *(Wolfgang Braungart).* Am Beispiel des Erhabenen wird deutlich, wie religiöse Erfahrung sich in ästhetische Erfahrung umwandeln kann *(Lothar van Laak). Jürgen Stolzenberg* vergleicht das *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* und Fichtes *Bestimmung des Menschen.* Warum, so fragt *Gerhard Kurz,* wurde nicht Jerusalem, die Welt des Alten Testaments, sondern Athen, die Welt der Griechen, zum ästhetischen Ideal des 18. Jhdts.? *Manfred Koch* stellt drei Deutungen der Sündenfallerzählung von Gen 3 bei Kant, Herder und Goethe einander gegenüber. Am Leitwort des Übersetzens erläutert *Hermann Timm* die Spinoza-Rezeption in der Goethezeit. *Maria Behre* untersucht die Bezüge von Hölderlins Werk zum Johannesevangelium und den Johannesbriefen. *Ernst Müllers* Beitrag zu Schleiermachers *Reden über die Religion* geht u. a. auf dessen die *Reden* vorbereitenden Jugendschriften und auf Hegels Kritik ein. Das Verhältnis von „poetischer Religion" und religiöser Poesie erläutert *Ludwig Stockinger* durch die Interpretation von Eichendorffs Novelle *Das Marmorbild* und zwei der *Geistlichen Lieder* von Novalis. Mit Ausnahme von Brentano und Eichendorff, der im Mittelpunkt des Beitrags steht, ist die Dichtung der katholischen Spätromantik, so die These von *Jutta Osinski,* Tendenzliteratur. Der Beitrag von *Hermann Kurzke* geht über den zeitlichen Rahmen des Bandes hinaus; am Beispiel der Nationalhymnen wird gezeigt, daß Säkularisation nicht als Auflösung, sondern als Verwandlung oder Umlenkung religiöser Energien zu verstehen ist. – Verwirrend ist, wenn im Vorwort (11) das *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* nach einer deutschen Übersetzung von John Dewey, *Art as Experience* zitiert wird.

F. Ricken S. J.

Bleistein, Roman, *Augustinus Rösch.* Leben im Widerstand. Biographie und Dokumente. Frankfurt/M.: Josef Knecht 1998. 478 S.

Augustinus Rösch (1893–1961), Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in den Jahren 1935 bis 1944, Mitglied des Kreisauer Kreises, zuletzt in Gestapo-Haft und nur durch das Kriegsende der Hinrichtung entgangen, gehört sicher zu den bedeutendsten Gestalten katholisch-kirchlichen Widerstandes gegen den NS. Von Gerstenmaier 1943 als „der stärkste Mann des Katholizismus in Deutschland" bezeichnet (11), „ein großer, aber auch ein schwieriger Mann" (170), hat er ohne Furcht vor Einsatz seines Lebens, aber auch manchmal in schwieriger Gratwanderung und mittels Entscheidungen, die nicht selten nachher auf harte Kritik stießen, nicht nur seine Provinz geleitet, sondern auch für den Abwehrkampf der katholischen Kirche als ganzer eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. – Roman Bleistein, der Experte für das Thema „Jesuiten und Nationalsozialismus", hat bereits vor 13 Jahren wichtige Texte von Rösch ediert (Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus, 1985). Eine Reihe neuer, bisher unbekannter Texte von, über und im Umfeld von Rösch, sowohl aus dem Oberdeutschen SJ-Provinzarchiv, dem Archiv der Generalskurie SJ wie aus anderen Beständen, verleihen jedoch seiner Gestalt und seinem Einsatz gegenüber NS und Gestapo neues Profil und neue Konturen. So kann Bleistein hier eine vollständige Biographie zusammen mit einer umfangreichen Edition neuer Quellen vorlegen.

Etwas über ein Drittel der Textseiten (18–172) nimmt die Biographie ein, bei der naturgemäß die 12 Jahre des Dritten Reiches (50–143) 60 %, mit den „Rückblicken" nach Kriegsende zwei Drittel des Textes füllen. Sein Abwehrkampf gegen den NS ist dadurch charakterisiert, daß er 1. immer in Übereinstimmung mit Kardinal Faulhaber handelte, 2. als Provinzial die Zügel in der Hand behielt, Eigenmächtigkeiten seiner Untergebenen ebenso wehrend wie der Gestapo furchtlos gegenübertretend (79 f.). „Er mag sich

dabei zuweilen vorgekommen sein wie jener Leutnant Rösch auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs: mutig, furchtlos, überlegen – und auch zu jeder Finte bereit" (80). Freilich konnte er, wie 1937 in einem Brief an das Generalat (185), auch sehr hart über Zaghaftigkeit und Führungsschwäche im deutschen Episkopat urteilen. Die Heranziehung zusätzlicher Dokumente, auch aus staatlichen Archiven, fördert dabei eine Reihe neuer Ergebnisse und Hintergründe zu Tage. Die wichtigsten seien hier zusammengefaßt: Zweimal (Mitte 1939 und Mitte 1940) gab es im Reichskirchenministerium Erwägungen eines offiziellen Verbots der Jesuiten, zunächst im „konkordatsfreien Raum" der „Ostmark", dann im ganzen Reich. In beiden Fällen wurde entschieden, vorläufig davon abzustehen (88, 89f.), 1939 weil die Rechtsform der SJ-Provinzen als „eingetragener Verein" eine bessere Kontrolle ermögliche, 1940 von Hitler persönlich um des „Burgfriedens" willen. – Im nachhinein am meisten kritisiert wurde die Entscheidung Röschs, nach dem Geheimerlaß des OKW vom 31.5.1941, der alle Jesuiten aus der Wehrmacht in die Heimat überstellte, die Adressen der in der Wehrmacht stehenden Mitbrüder nicht auszuliefern (im Unterschied zu den Provinzialen der West- und Ostprovinz), was in der Südprovinz einer Reihe von Jesuiten das Leben kostete. Es war Rösch, der diesen Erlaß als Erklärung der „Wehrunwürdigkeit" interpretierte, was er formal (wenngleich bis heute so behauptet) nicht war (94). Die Entscheidung ist nicht nur von da aus zu verstehen, daß er das Schicksal der Jesuiten mit dem der Juden (über das er sich keinen Illusionen hingab) parallelisierte und damit rechnete, man habe vor, die Jesuiten in der Heimat zu liquidieren, sondern auch die Auflösung der Scholastikate bereits als Fait accompli betrachtete und davon ausging, daß die Bischöfe dann nicht bereit sein würden, die SJ-Scholastiker in ihre Seminare aufzunehmen (so in seinem Brief von Juni 1941 an den Assistenten Karl Brust: 197–199). – Wichtig, wenngleich bereits durch die Publikation von 1985 bekannt, ist die Rolle Röschs bei der Verhinderung des „Klostersturms" in Bayern 1941 (96f.) und in Elsaß-Lothringen 1943 (103f., 215–219), dann seine Mitarbeit im „Ordensausschuß" der Deutschen Bischofskonferenz (107–119), der u. a. den – dann am Widerstande Kardinal Bertrams gescheiterten – „Menschenrechtshirtenbrief" von 1941 entwarf (111f.). Bezeichnend ist, daß Nuntius Orsenigo den Widerstand gegen die Aufhebung der Klöster nicht nur nicht unterstützte (214), sondern es sogar fertigbrachte, in diesem Kontext mit dem 4. Gebot dem Staate gegenüber zu argumentieren (104 Anm. 276). – Das Verhältnis des Provinzials zu seinem jüngeren Mitbruder Alfred Delp war seit der gemeinsamen Zeit in Feldkirch nicht spannungsfrei. Rösch erkannte seine Qualitäten an, holte ihn selbst auch als qualifizierten Experten für gesellschaftliche Fragen in den „Kreisauer Kreis", beurteilte jedoch den mehr von der Jugendbewegung inspirierten (51) und „mit einem besonderen Gespür für neuzeitliche geistige Strömungen ausgerüsteten" (299) Delp als etwas exzentrisch und eigenwillig. Ausführlich artikuliert hat Rösch sein Urteil in zwei längeren und hier zum erstenmal publizierten Texten von 1956 (299–314). Das Kuriosum ist dabei, daß Röschs Kritik an Delp in zwei wesentlichen Punkten auf historisch falschen Informationen beruht. Dies betrifft einmal die Behauptung, Delp sei 1934 als Präfekt in St. Blasien für den NS begeistert gewesen (300f.), dann die angebliche Mitwisserschaft Delps beim 20. Juli (311), wobei Rösch einen gewaltsamen Sturz Hitlers prinzipiell ablehnte.

Den zweiten Teil bilden 27 Texte Röschs von 1937 bis 1956 (174–315), darunter auch drei unbekannte Briefe aus dem Gefängnis in der Lehrterstraße (der letzte ein Abschiedsbrief mit der praktischen Gewißheit der bevorstehenden Hinrichtung), aus dem Nachlaß von P. Odilo Braun im Archiv der Konrad-Adenauer-Stiftung in St. Augustin (200–206). Die historische Relevanz der Texte aus der NS-Zeit ist bereits im vorhergehenden Abschnitt besprochen worden. Aus der Nachkriegszeit, da R. Mitglied des Bayrischen Senats und seit 1947 Landescaritasdirektor von Bayern war, ist u. a. ein Vortrag von 1955 über „Interkonfessionalismus" in der Wohlfahrtspflege zu erwähnen (289–298), der die theologisch-innerkirchlich von Grund auf konservative Position R.s offenbart.

Den dritten Teil (316–441) bilden zwei längere Texte, die nur in indirektem Zusammenhang mit R. stehen, jedoch von einigem zeitgeschichtlichen Interesse sind. Sie sind nicht von ihm, stammen jedoch aus seinem Nachlaß. Der eine sind Reflexionen zur Kriegslage im Herbst 1941 seitens des (deutschnational eingestellten) Dr. Eduard Stadtler (326–368). Es sind scharfsichtige Feststellungen, z. T. weitschauend, so in der Sicht

der Zukunftsaufgaben Nachkriegs-Europas (360f.) – außer in einem entscheidenden Punkt: der optimistischen Sicht der Wehrmacht als eines möglichen Instrumentes zum Sturz Hitlers. – Der Text von Agatha Fichtl (1909–1990), als gläubige Katholikin Sekretärin in der Reichsschatzmeisterei der NSDAP, um in dieser Funktion Informationsdienste für die katholische Kirche leisten zu können, niedergeschrieben im November 1945 (379–441) vermittelt einen Einblick in die „kleine Welt einer Sekretärin und mutige Tat einer jungen Katholikin" (369). Ihre Rolle wird deutlich: sie und niemand anders war jener Informant, der (wie schon 2 Jahre vorher ähnlich für Luxemburg) 1943 die geplante Klosteraufhebung in Elsaß-Lothringen, gegen die Rösch sich engagierte, zunichte machte und der damals von der Gestapo mit großem Aufgebot vergeblich gesucht wurde (405–408).

So ist diese Darstellung von weit mehr als bloß biographischem Interesse. Nur einige kleinere Fehler seien korrigiert. Der Provinzial, der R. in den Orden aufnahm, war Ernst Thill (nicht: Thiel), der 1907–1911 (nicht, was nach den Ordenskonstitutionen unmöglich ist, 1907–1921) regierte (28). – In Feldkirch-Tisis war vor dem 1. Weltkrieg nicht „das" Noviziat der deutschen Jesuiten (30), sondern (neben s'Heerenberg/NL) eines der beiden. – Möglicherweise auf einen Druck- oder Tippfehler geht das Datum des 21.7.1941 für den geplanten Klostersturm in Bayern zurück (96); aus dem folgenden Text geht hervor, daß es sich um den 12.7. handelt. Kl. Schatz S. J.

Holdt, Johannes, *Hugo Rahner.* Sein geschichts- und symboltheologisches Denken. Paderborn: Schöningh 1997. 211 S.

Die Augsburger dogmatische Dissertation „beschäftigt sich mit dem in der theologischen Literatur noch weitgehend unerschlossenen Werk Hugo Rahners. Sie sucht den Nachweis zu führen, daß Rahners theologisches Denken in einer *Theologie des Abendlandes* wurzelt und berührt damit eine durchaus aktuelle Frage, nämlich jene nach der Bedeutung , den Spezifika und der Zukunft der abendländisch-europäischen Glaubensgestalt" (9). Tatsächlich wird diese nicht bloß berührt, sondern ist in einem Maße zielführend, daß eigentlich sie in den Titel gehörte und der jetzige, Überschrift für Teil II, in den Untertitel.

I. Von der „Westkirche" zur „Weltkirche" ... Gegenüber dieser heute vorherrschenden Programmatik (Pesch, Kehl, Wiedenhofer, Lies) erinnert H. an die abendländische Bewegung zwischen den Kriegen, die danach in der Politik Frucht getragen habe, in (Teilen) der Theologie aber aufgegeben wurde. Als Stationen erscheinen Guardinis „Ende der Neuzeit", Brockmöllers „Christentum am Morgen des Atomzeitalters", Teilhard de Chardin und vor allem K. Rahner, mit den Anmerkungen (29–33): 1. setze er das II. Vaticanum zu schroff von der bisherigen Kirchengeschichte ab; 2. gerade seitens der dritten Welt habe man die Dominanz europäischer Theologen auf dem Konzil kritisiert; 3. die landessprachlichen Liturgien seien nichts anderes als approbierte Übersetzungen der römischen „Editio typica" (alle Weltreligionen kennen eine universale Sakralsprache); 4. daß durch ökumenische Gesinnung und Betonung von Gottes Heilswillen „die missionarische Aufgabe der Kirche relativiert worden sei, kann ernstlich nicht behauptet werden" (wo tut dies Rahner?). Enden schon dessen „futurologische Spekulationen" in einer Aporie, in der H. „die Selbstaufhebung des christlichen Glaubens als in der (Heils-)Geschichte wurzelnde und gewachsene Realität" (35) fürchtet, so vollends bei Bühlmann, in den Kontext-Theologien (Panikkar, Boff, Feminismus), in der Hellenisierungstheorie. Demgegenüber hätte man bereits eine philosophische Besinnung auf das Abendland zu berücksichtigen: Jaspers, Toynbee, G. Krüger, Pieper, Sloterdijk.

II. Hugo Rahners Theologie des Abendlands. Da er weithin unbekannt und kaum rezipiert ist, unterrichtet H. über Leben und Werk und vermittelt sein Denken als patristische (nicht bloß patrologische) Methode (73 ff.), Geschichtstheologie (74–79), Symboltheologie (79–83), Kerygmatische Theologie (83–87), um dann ausführlicher (87–139) seine Theologie des Abendlands zu referieren: a) In der Innsbrucker Rektoratsrede von 1949 „Vom Ersten bis zum Dritten Rom" hat Rahner nach eigenem Wort „sozusagen den innersten Kern [s]eines wissenschaftlichen Ideals bloßzulegen versucht" (87): Abendland als virulente „geschichtsbildende Kraft" (88); b) Abendland als (daraus die

Entfremdung vom Eranos-Kreis) theologische Größe, Moment der Inkarnation: christliches Abendland. c) „Bund zwischen Hellas und Kirche" (seit der Geist christlicher Theologie „sich der sterbenden Antike annahm" [92: Keryphaias = Koryphaios], über das Mittelalter zur Renaissance, von der „das Beste und das Ewige" christlich war – 93): „Das Erbe von Hellas und Rom ... hineingenommen in den Schoß der Kirche, immerdar bereit, von dort in neuer Geburt hervorzubrechen ..." (94) d) Katholische Einheit, gegenüber dem Zerfall im byzantinischen Osten: Papsttum, Vulgata, Theologie, Liturgie, Mönchtum ... e) Abendländische Kirchenfreiheit, in kämpferischer Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche (wobei [Theodoret] der Kampf für die Kirche wertvoller ist als der Friede – 99). f) Kultur der „schönen Mitte": „zwischen Ja und Nein zu allen Weltgütern ..., ohne die jede wahre Kultur verwuchern muß" (100). g) Abendländische Symbole, wobei (statt häretisch die Spekulation aus dem Bild) das Bild aus der dogmatischen Überzeugung kommt (102). H. stellt vier vor: 1. [= aa)] das Kreuzmysterium (103–107 – „völlig unmythisch", doch in universalen Dimensionen), 2. Die Arche Noah als Schiff des Heils (aus Kreuzesholz, als Typ der Wassertaufe [kein Wort zur Unbekümmertheit solcher Bild-Rede? Immerhin zur folgenden], Heils-Raum, in dogmengeschichtlicher (zumeist exklusivistischer) Bedeutung. 3. Odysseus am Mastbaum („Der blinde Sänger hat, vom Genius der Poesie geleitet, mit zitternden Händen die Urgestalt des Wahren betastet" – 114), im Blick auf die Sirenen: Häresie und Wollust; im Blick auf den Mastbaum als Kreuz (wieso allerdings „widerlegen" [124] Sarkophag-Bilder des Odysseus die These, man habe anfangs die Darstellung des Gekreuzigten gemieden, anstatt sie gerade zu bestätigen?); als Plädoyer für christlichen Humanismus – vor dem „Versagen des entkirchlichten bürgerlichen Neuhumanismus" in unserem Jh. 4. Mater Ecclesia – Die Kirche in Maria sehen (Mutter der Lebendigen, Mater et magistra, Immaculata ... Königin). Nr. 5 [ee]] leitet zu Teil III über: Kirche im Zeichen des Bildes, Bilder statt Begriffe – während heute die Tendenz vorherrsche, „die Ekklesiologie des Konzils wiederum auf den Begriff zu bringen und in dem einen Begriff der ‚Communio' zusammenzufassen" (139).

III. Gehalt und Gestalt des Glaubens. H. geht 1. von „zwei Typen von Theologie" aus: transzendental-theologisch – geschichtlich-symbolisch. Auf das Vorhaben Hugos, „die Werke [s]eines Bruders ins Deutsche zu übersetzen", hat Karl repliziert, daß er, ein „guter und sehr interessanter Kirchenhistoriker", dies vielleicht gar nicht gekonnt hätte. (Ist im übrigen sein in der Tat hymnischer Stil wirklich [140 Rosenberg] „römisch gemeißelt"?) Nur „andeutungsweise" notiert H., daß die beiden Theologietypen „ein widersprüchliches Bild ignatianischer Mystik entstehen" lassen (142f.). Im folgenden geht er 2. näher auf das transzendentaltheologische Denken „und verwandte Denkformen" ein, mit den bekannten Punkten: Wenn die Gnade zur ‚Grundausstattung' des Menschen gehöre (145), warum noch ein geschichtliches Heilswerk? Geschichte und Welt würden zu Geschichtlichkeit und Welthaftigkeit (147). Und nach U. Manz: „Offenbarung und Heilsgeschichte sind nur die symbolische ‚Außenseite' der immanenten Trinität"; Identifikation von immanentem und geschichtlichem Logos, Gleichsetzung von geschichtlicher und transzendenter Vollendung (149[583]), Der „Gegensatz von Transzendentalem und Kategorialem findet sich [sodann] in verschiedenen Variationen" bei anderen: als der zwischen „Kern" und „Schale" (150), „Paradigmenwechsel" (152f. – Küng, Tracy), historisch-symbolisch, was an sich der sakramentalen Struktur der Kirche entspricht, aber „suspekt ist ... in einem transzendental-personalistischen Verständnishorizont, in welchem die transzendentale Subjektivität zum Herrn der Symbole erhoben wird" (156 – im Visier: Hilberath). Demgegenüber 3. Synthetisches (gestaltsehendes) Denken: a) Hugo Rahner. Erhellend, das Referat seines Aufsatzes zur Nouvelle Théologie mit dem Artikel selbst zu vergleichen. Nicht bloß, daß er Modernismus und Integrismus ganz „äquidistant" verwirft; für den „besten Ausgleich zwischen den Gefahren der beiden" erhält ausführlich ein Rezensent der ZkTh das Wort: Jede dogmatische Formel sei grundsätzlich ersetzbar, obwohl sie anderseits nie falsch werden könne. „In diesem Sinn ist auch ein wahrer Thomist am wenigsten einer, der nicht über Thomas hinauswill." [Auch neue Formulierungen wären eben nicht „einzig dem ... menschlichen Intellekt" zuzuschreiben.] Wer's nicht am Stil merkt, schlage nach: K. Rahner. b) abendländischer Hylemorphismus und Goethesche Morphologie; c) R. Guardini

(liegt seine phänomenologische Gegensatz-Schau nicht gleichsam „quer" zur scholastisch-ontologischen Perspektive?); d) H.U. v. Balthasar.

Den Schluß bilden Thesen zur (Neu-)Inkulturation des Christentums. 1. (spät, doch nicht zu spät:) Alle Kulturen sind erlösungsbedürftig; 2. Christentum strebt nach Aufbau einer christlichen Kultur, einer 3. geschichtlich gewachsenen und geprägten, mit 4. den Merkmalen Einheit, Kirchen-Freiheit, Mitte als Denkform, Christlicher Humanismus. 5. Eine tragende Rolle spielen symbolische Repräsentanzen. 6. Die Kirche Europas ist zur Weitergabe der christlichen Gestalt verpflichtet. In der Tat wäre es ein verhängnisvoller Eurozentrismus, alle Welt mit der Lebenspraxis der europäischen Moderne – samt (post)modernem Kulturrelativismus – zu beliefern und das geistig-religiöse Erbe für sich zu behalten (R. Spaemann 199; auch 55[190]). H. schließt (200): So gilt „auch für das Abendland die Verheißung, die Paulus im Römerbrief dem alten Bundesvolk Israel zusagt, „Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt." Eben das ist die Frage; wenn schon nicht „nego paritatem", so doch: „peto probationem". Eine Frage auch an H. Rahner bzgl. seines Votums für die durch Tradition „konsekrierte Sprache" (85), seiner Auffassung, wir alle seien „noch Glieder des Imperium Romanum" (87). Eines ist die „einzigartige Bedeutung [der abendländischen Kultur] für alle mögliche kommende Kultur" (90), ein anderes die These, das Christentum müsse/werde immer europäisch bleiben. Stünden hier nicht Differenzierungen an?

Doch wie dem sei, das Buch heißt – um den Anfang aufzunehmen – nicht: „Christliches Abendland im Für und Wider. Bedacht vor allem mit Hugo Rahner." Rez. sieht sich und seine aus Verehrung und Dankbarkeit für den bedeutenden Lehrer genährten Erwartungen an die Lektüre massiv getäuscht. Auf knapp 80 Seiten gibt es einen schlicht vorstellenden Bericht über Leben, Werk, Grundthesen und einige seiner Symbol-Studien. Vertieft, befragt, diskutiert wird davon nichts, weder hermeneutisch grundsätzlich (zum Thema Geschichte wie zu Bild, Begriff, Metapher ... „Gestaltsehen" wird, rechtens, gegen den Rückzug „ins Ghetto des Rationalismus" und „Vergehirnlichung" [141] beschworen, doch ohne Reflexion auf seine eigene Gefährdung [siehe H. R. selbst 112]) noch in einzelnem (z. B. 129: wieso begibt sich die Unbefleckte Empfängnis Mariens „leiblich"? 124: Ist „die eigentliche Aufgabe des christlichen Humanismus" „die christliche Deutung der antiken Bildungsgüter"? 135: Stirbt in den Martyrern die Kirche für ihre Kinder oder nicht vielmehr diese [auch] für sie? [Und Kirche „kann sich ... selbst zerstören"? Doch wohl nur, wenn man klerikalistisch die Mater mit deren Hütern identifiziert.] – Aber auch zu anderen Autoren, etwa 167 [„Logos vor Ethos"]: Ehrfurcht kein Ethos?). Kurz: so etwas nenne ich nicht die wissenschaftliche Rezeption eines großen Gelehrten. Ist es überhaupt um ihn selber zu tun, oder dient er nicht eher als Prügel gegen den Bruder (was zuerst er selbst sich verbäte, in Noblesse wie noblem Selbstbewußtsein)? Polemik ist in der Tat angesichts des auch theologischen Zeitgeists geboten; doch deren erstes Gebot wäre Fairneß und ein Mindestmaß an Unterscheidungen (bei K. R. selbst wie zwischen ihm und anderen kritisierten Autoren, selbst wo sie sich auf ihn berufen). Findet der Leser hier über H. Rahner nur ein bescheidenes Auswahl-Referat, so von K. Rahners Theologie nicht mehr als eine Karikatur. Ein Buch „Das geschichts- und symboltheologische Denken Hugo Rahners", geschweige denn „Hugo Rahner", steht noch aus. J. Splett

3. Systematische Theologie

Hauser, Linus, *Logik der Theologischen Erkenntnislehre.* Eine formale und transzendentaltheologische Systematik in Auseinandersetzung mit Matthias Joseph Scheeben und Karl Rahner auf dem Hintergrund der mengentheoretischen Wissenschaftstheorie (Münsteraner Theologische Abhandlungen 45). Altenberge: OROS 1996. 683 S.

Dieses Buch ist ein großes Buch, denn es unternimmt nicht weniger als einen Gesamtrückblick auf die Entwicklung des Wissenschaftsverständnisses der letzten zweihundert Jahre. Theologie wurde in diesem Entwicklungsprozeß oft genug als „Pseudowissen-

schaft" diffamiert, hat sich selbst, vor allen Dingen im 19. Jahrhundert, vielfach im strikten Gegensatz zu dem herrschenden Wissenschaftsverständnis gesehen, beharrte aber dennoch auf ihrer Wissenschaftlichkeit.

Linus Hausers wissenschaftstheoretische Überlegungen stehen in einer langen theologisch-philosophischen Tradition, die der Theologie vernünftig begründet ihren Ort im Kreise der übrigen Wissenschaften zuweist. Zunächst entfaltet H. in einem beeindruckenden Panorama die wesentlichen Positionen neuerer formallogischer Wissenschaftsbestimmungen (R. Carnap, I. Lakatos, K. R. Popper, L. Fleck, Th. S. Kuhn, S. Toulmin etc.), die als Ausweis von Wissenschaftlichkeit gelten und zum Teil auch von Theologen rezipiert wurden. H. zeigt, didaktisch gut aufbereitet durch klare Thesen und deren Erläuterungen, die „blinden Flecken" dieser formallogischen Systeme auf. H. kann nämlich nachweisen, daß die transzendentallogischen Voraussetzungen in den reinen formallogischen Systemen nicht thematisiert werden. Ohne eine transzendentale Logik lasse sich aber weder die „menschlich mögliche Ereigniswelt" (46) adäquat vernünftig erfassen, noch können die „qualitativen" Unterschiede zwischen Theologie als Wissenschaft und Theologie als Verkündigung angemessen dargelegt werden (439). Für die besonderen theologischen Gehalte besser geeignet sieht er dagegen die intensionale Logik von Freytag-Löringhoff an. Mit Hilfe dieser intensionalen Logik lassen sich die Gehalte, um die es in der Theologie geht, erst adäquat und übersichtlich vernünftig rekonstruieren. Ohne unsachgemäße Polemik können die Engführungen bestimmter formallogischer Systeme dargestellt und gleichzeitig die Vorteile einer solchen logischen Ausdrucksweise genutzt werden. Wem es zu kompliziert oder für die Theologie gar nicht relevant erscheint, sich mit diesen logischen Problemen auseinanderzusetzen, muß sich nach dem Wissenschaftsbegriff seiner Theologie fragen lassen. Der Stand der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie wird in H.s Arbeit jedenfalls nicht nur dargestellt, sondern kritisch und fruchtbar weitergeführt. Dabei nutzt H. das logische Instrumentarium eher pragmatisch und didaktisch. Einzelfragen, etwa nach dem Verhältnis dieser Logikkonzeptionen zueinander wie auch die Verwendung der logisch sehr starken (und meines Erachtens nicht immer unproblematisch eingesetzten) „Tildennegation", stehen nicht auf dem Programm.

Die Grundlage von H.s Überlegungen stellt eine „transzendental-hermeneutische Anthropologie" (47) dar. Sie geht von der „radikalen Endlichkeit" des Menschen aus, dessen Leben durch „gleichgeartete Lebensprobleme" (Zusammenleben, Liebe, Nachkommenschaft, Essen, Wohnen, Arbeit, Altern, Tod) (48) bestimmt ist. Diese „Lebensfiguren" (P. Hünermann) (47 f., 148) in der „radikalen Endlichkeit" sind untrennbar verbunden mit dem „Streben nach Heil" (49), das in den Religionen auf verschiedene Weisen inhaltlich erfüllt gedacht wird. (148 f.) – In der christlichen Religion wird Christus als der „absolute Heilbringer" bezeugt, der die Bedingung der Möglichkeit einer realen Gotteserfahrung in Raum und Zeit bietet. (230 ff.) – „Das konkrete Subjekt ist Prinzip als Ort der transzendentalen (und durch transzendente Absolutheit bedingten) Konstitution von Gegenständlichkeit und ineins damit Faktum des konkreten raumzeitlich-leiblich gebundenen Vollzugs transzendentaler Geltung in einer ihm widerständigen Welt. Entsprechend ... schreibt Karl Rahner, daß der ‚Mensch als Geist und als raum-zeitliches Wesen eine absolute Einheit ist', die nur durch nachträgliche Reflexion in diese zwei Aspekte geschieden werden kann." (441)

H. stellt zwei theologische Denkweisen gegeneinander, nämlich die von Matthias Joseph Scheeben, einem Dogmatiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts und die Karl Rahners. – H. benutzt sowohl die Vorteile einer mengentheoretischen als auch die einer intensionslogischen Darstellungsweise, um die unterschiedlichen Theologietypen klar zu unterscheiden. Dabei verliert er sich nicht in logischen Detailproblemen, sondern interpretiert immer theologisch. Die Nutzung des logischen Instrumentariums erlaubt es, die Brüche in Scheebens theologischem Denken sachlich ebenso klar zu rekonstruieren wie die Entwicklungslinien im Gesamtwerk Karl Rahners. H. kommt dadurch zu sehr differenzierten und aufschlußreichen Aussagen über den wissenschaftlichen Theologietypus vor dem Vaticanum II und danach. Sehr schön wird die Abhängigkeit Scheebens von den im 19. Jahrhundert herrschenden Wissenschaftsformen deutlich (395–410). „So reduziert sich die Aufgabe des Theologen auf eher unpersönliche, das heißt aber auch

die Zeugnisqualität der Theologie ausklammernde Arbeiten. Er ist Logiker und empirisch Forschender ... Legt der Naturwissenschaftler in der Natur Gegebenes gemäß allgemeinen Gesetzen aus, so tut dies den allgemeinen Denkgesetzen entsprechend der Theologe im Bereich der Übernatur. Gegenüber dem ultramontanistischen Primat des Papstes in der Kirche reduziert sich das Individuelle theologischer Reflexion zum Störfaktor." (405) H. zeigt allerdings auch die weiterführenden Momente in Scheebens Theologie, aus denen dieser jedoch, im Gegensatz zu Karl Rahner, keine Konsequenzen zieht. – Rahner geht von einer epochal neuen menschlichen Grundsituation aus. Während frühere Theologen vor allen Dingen im Bereich der Moral von einer prinzipiellen Sündhaftigkeit (Konkupiszenz) des Menschen sprechen, ist für Rahner das 20. Jahrhundert durch eine „gnoseologische Konkupiszenz" geprägt, „d. h. des Faktums, daß heute kein Mensch mehr ernsthaft behaupten kann, er habe eine einheitliche und in sich stimmige ‚Weltanschauung', die alles umgreift und gliedert, was gewußt werden kann." (415 vgl. 492 f., 527, 544)

Diese neuartige Situation eines nicht mehr aufhebbaren Pluralismus der Weltbilder und Lebensformen hat weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihres Dogmenverständnisses. Ausgehend von den Überlegungen Rahners zu den Aussagen des Vaticanum II (Lumen Gentium) zeigt H. wie ein neues zeitgemäßes Denken über Kirche, Amtsverständnis, Interkonfessionalität und Dogma aussehen könnte. Er faßt dieses neue Denken als „suchende theologische Erkenntnislehre auf sapientialer (M. Seckler) Grundlage" (509 f.). Kirche und Theologie können sich unter den Bedingungen gnoseologischer Konkupiszenz nicht mehr eindeutig im unmittelbaren Besitz der Wahrheit wähnen, sondern sind als „suchende Christologie" (447 f.) und „suchende Ekklesiologie" (473 vgl. 480) auf dem Weg zu einer sapientialen, d. h. „gestaltmäßig-begriffliche[n] Erfassung des Ganzen" (609). Im Unterschied zu Scheeben ist hier „Erkennen ... ‚gestaltmäßig' verfaßt und läßt sich in seiner Genese logisch nur rekonstruieren, nicht durch das Hilfsmittel der Logik entwerfen und steuern." (596) Sowohl die Definitionen der Kirchenämter als auch die Definition der Laien sind demzufolge zeitabhängige „Suchbegriffe" (539–546 f. vgl. 552). – Gegen den Scheebenschen Kirchen- und Amts-„Triumphalismus" (549), läßt sich ein zeitgemäßes Kirchen- und Amtsverständnis nur als „Weisung", die „Lebenskommunikation" ermöglicht, vernünftig begründen (551) H. entwickelt mit Hilfe mengentheoretischer Darstellungsbilder und der Freytag-Löringhoffschen intensionalen Logik ein vernünftig nachvollziehbares Modell der katholischen Kirche, in dem die Lebensweisheit der sogenannten Laien einen adäquaten Ort in der Wahrheitsfindung kirchlicher Aussagen erhält. (629) Er macht dabei deutlich, daß auch ein Dogma, wie jedes menschliche Wort aufgrund der „gnoseologisch-konkupiszenten Situation" ... „die Signatur der Schuld und Sünde" (631) trägt und das andererseits seit dem Vaticanum II auch Laien und andere Religionsgemeinschaften als wahrheitsfähig im Bezug auf christliche Gehalte gelten. (526 ff., 534, 536 f., 642–647)

Somit ermöglicht die Arbeit H.s die Bedingungen der Möglichkeit für eine lebendige Kommunikation innerhalb der Kirche und im interkonfessionellen Dialog zu rekonstruieren. Diese Bedingungen sind vielfältig, z. T. kompliziert, aber unterhalb dieses Niveaus kann die Suche nach einer lebendigen Wahrheit am Ende des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich wohl nicht mehr gelingen. I. Gniosdorsch

Dictionnaire critique de théologie. Publié sous la direction de *Jean-Yves Lacoste*. Paris: Presses universitaires de France 1998. XXXII/1298 S.

Der Herausgeber dieses neuen theologischen Lexikons rechnet im Vorwort mit Lesern, die sich nicht nur mit einzelnen Art., sondern mit mehreren im Zusammenhang beschäftigen, um sich so in ganze Bereiche des theologischen Wissens, z. B. in die biblische Theologie, einzuarbeiten. Der Rez. versteht das als Wink mit dem Zaunpfahl, der eigenen Beurteilung des neuen Nachschlagewerkes nicht alle Art. von A bis Z – über 500 an der Zahl! –, sondern bloß eine Auswahl zugrundezulegen, näherhin Art. die sich mehr oder weniger mit der Alten Kirche und den Kirchenvätern (= KV) beschäftigen. Das sind zunächst einmal solche, die *Personen* betreffen. Folgende 16 KV werden in einem

eigenen Art. behandelt: Ambrosius *(Salamito)*, Athanasius *(Kannengiesser)*, Augustinus *(Vannier)*, Basilius *(Sesboüé)*, Cyprian *(Salamito)*, Cyrill von Alexandrien *(Langevin)*, Gregor der Gr. *(G. R. Evans)*, Gregor von Nazianz *(Vinel)*, Gregor von Nyssa *(Vinel)*, Hilarius *(Perrin)*, Irenäus *(Fantino)*, Johannes Chrysostomus *(Salamito)*, Maximus Confessor *(Dalmais)*, Origenes *(Junod)*, Pseudo-Dionysius Areopagita *(Andia)* und Tertullian *(Braun)*. Auswahl war notwendig, die hier getroffene läßt sich rechtfertigen, natürlich auch hinterfragen. Warum fehlt z. B. Hieronymus, dem im Art. ‚Alte Bibelübersetzungen' lediglich ein winziger Abschnitt gewidmet ist? Die Bearbeiter, durch einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesene Fachleute, präsentieren den betreffenden Kirchenvater nicht in der Art der patristischen Handbücher, also z. B. mit vollständigem Werkeverzeichnis, sondern als Porträts mit möglichst individuellen Zügen. Bei Johannes Chrysostomus wird z. B. abgehoben auf Definition des christlichen Lebens, Konzeption des Priestertums, sozialer Gedanken und Polemik gegen judaisierende Christen und Juden. Cyprian wird unter den Stichworten Gefallenenfrage, „eine bestimmte Idee der Kirche", Kontroverse über die Taufe der Häretiker und Schismatiker, Eucharistielehre vorgestellt. Weiteren KV wird zwar nicht die Ehre eines Einzelart. zuteil, sie werden jedoch im Kollektiv (‚Apostolische Väter', ‚Apologeten') bzw. im Zusammenhang anderer Begriffe behandelt. Ein Verweis an der betreffenden Stelle des Lexikons macht auf sie aufmerksam. Freilich gibt es auch KV, die nicht einmal einen solchen Verweis erhalten und die nur im allgemeinen Register aufgeführt sind (Cyrill von Jerusalem). Im Unterschied hierzu wird die Bedeutung eines Augustinus dadurch unterstrichen, daß dem Art. ‚Augustinus' ein eigener Art. ‚Augustinismus' an die Seite gestellt ist, der uns übrigens besonders gelungen erscheint. *G. Madec* charakterisiert hier in einem 1. Abschnitt den ‚esprit Augustinien', zunächst zu Lebzeiten Augustins, dann in der Epoche der friedlichen Rezeption seiner Lehren, bevor er in einem 2. auf die verschiedenen Krisen des sog. Augustinismus auf dem Gebiet der Gnaden- und der Erkenntnislehre im Laufe der Geschichte näher eingeht (108–114). Als Einführung in diese 1. Gruppe von altkirchlichen Art. empfiehlt sich der Art. ‚KV' *(de Durand)*. Er informiert über den Ursprung, die ‚Kanonisation' und die heutige Verwendung dieser Bezeichnung und hat, wenn er schließlich vor der Überbewertung eines einzelnen unter den KV warnt, den gerade erwähnten Augustinus im Visier. – Eine 2. Gruppe stellen die 8 von der römischen Kirche anerkannten ökumenischen Konzilien dar. Bearbeiter sind hier *Kannengiesser, Sesboüé, Langevin, Fédou, Daley, Lethel, Conjourdon, Boespflug/Vinel*. Natürlich fehlt auch hier nicht ein Gesamtart. ‚Konzil' *(Beinert)*. – Recht umfangreich ist schließlich eine 3. Gruppe ausgefallen, nämlich die der altkirchlichen Häresien: Adoptianismus, Apolinarismus, Arianismus, Doketismus, Donatismus, Gnosis, Manichäismus, Marcionismus, Messalianismus, Modalismus, Monophysitismus, Monotheletismus, Nestorianismus, Novatianismus, Pelagianismus, Subordinationismus und Traduzianismus. – In eine 4. Gruppe lassen sich für die Alte Kirche typische Phänomene einordnen, ob diese nun bis heute weiterbestehen oder nicht. Dazu gehörten Art. wie ‚Alexandrinische' – hier übrigens weiter verstanden als sonst üblich – *(Vinel)* bzw. ‚Antiochenische *(Vinel)* Exegetenschule', ‚Aszese' *(Louth)*, ‚Mönchtum' *(de Vogué)*, ‚Martyrium' *(Louth)* usw. Begrüßenswerterweise hat man dem Art. ‚christlicher Platonismus' *(Stead)* einen entsprechenden über ‚Aristotelismus' *(Brague)*, ‚Stoizismus' *(Lagrée)* und ‚Skeptizismus' *(Carraud)* an die Seite gestellt, jeweils mit deutlichem Akzent auf den KV. In diesem Zusammenhang sei besonders auf den Art. ‚Hellenisierung des Christentums' hingewiesen. *M. Gitton* bietet darin nicht nur einen informativen Überblick über die verschiedenen Phasen des Phänomens (Faktum und Bewertung), vom hellenisierten Judaismus über die Anfänge des Christentums, die Zeit der Patristik und Renaissance bis zu den metaphysikkritischen Positionen von Metz und Habermas, sondern bezieht auch in der Sache selber entschieden Stellung: die sog. Hellenisierung des Christentums sei ein gelungenes Modell einer Inkulturation des Evangeliums (525). – In einer 5. Gruppe kann man solche Art. zusammenfassen, die entweder zur Gänze sich auf altkirchliche Begriffe wie ‚Anhypostasie' *(Daley)*, ‚Consubstantiel' (Homoousios: *Kannengiesser)*, ‚Spuren' (vestigia: *Vannier)* beziehen oder die Begriffe behandeln, in denen die KV besonders ausführlich zu Wort kommen (‚apocatastase', ‚circumincessio', ‚unio hypostatica'). Da im Grunde in allen zentralen theologischen Begriffsart. dem

systematischen ein historischer Teil vorausgeht und hier der patristische Abschnitt in der Regel umfangreicher ist als die übrigen, dürfte der Schwerpunkt der KV-Berücksichtigung dieses neuen Lexikons gerade in dieser 5. Gruppe von Art. liegen. Stellvertretend für zahlreiche andere Begriffe seien hier nur drei genannt. Der Art. ‚Anthropologie' *(Behr)* geht sehr ausführlich auf den Beitrag der KV ein, besonders auf Gregor von Nyssas *De opificio hominis.* Im Art. ‚Trinität' sind gar 12 von 14 Spalten des historischen Teils *(Wolinski)* den KV gewidmet! In Fällen wie den genannten ergibt sich der starke Akzent auf den KV in etwa noch vom behandelten Thema her, es finden sich jedoch auch solche Art., wo der Leser eigentlich einen anderen Schwerpunkt erwartet, aber der betreffende Bearbeiter sein Thema fast ausschließlich auf die KV konzentriert. So stellt *Paul Beauchamp* in seinem äußerst anregenden Art. ‚Schriftsinn' den Beitrag der KV ganz in den Mittelpunkt seiner Darlegungen und erwartet von ihrer Vorgehensweise, Altes und Neues Testament aufeinander zu beziehen (Typologie) entscheidende Wegweisung auch für das heutige Verstehen der Bibel. Ganz auf die Alte Kirche beschränkt bleibt auch der Art. ‚Rom', der die entscheidenden Phasen des Wandels der Stadt vom biblischen Babylon zur *Roma christiana* nachzeichnet, übrigens ganz im Geiste des großen Werkes von Charles Pietri mit eben diesem Titel. – Nichts Menschliches ist vollkommen. Folgende Mängel oder Fehler sind uns aufgefallen: Es gibt Art., die uns eher verunglückt erscheinen, z. B. der Art. ‚Aszese'. Man trifft völlig unbefriedigende Zitationsweisen an (im Art. ‚Ambrosius' erfolgen Stellennachweise durch Band- und Seitenzahlen, z. T. nach einer italienischen Gesamtausgabe!). Nicht immer ist der derzeitige Forschungsstand wirklich erreicht (im Art. ‚Apostolische Väter' fehlt bei Ignatius von Antiochien ein Hinweis auf die seit Jahren geführte Diskussion über die Echtheit der Briefe; bei dem Art. ‚KV' wird noch die Meinung vertreten, daß die Akten des Lateran-konzils von 649 zunächst auf lateinisch existierten und dann ins Griechische übersetzt wurden). Novatians *De trinitate* wird als „erster Traktat in lateinischer Sprache über die Trinität" (815) bezeichnet, als ob es Tertullians *Adversus Praxean* nicht gäbe. Im Art. ‚Nicaea I' überrascht die Auskunft, die Akten seien verloren gegangen. Bisher galt es als offene Frage, ob es überhaupt ein Protokoll gegeben hat. Manchmal sind die Literaturangaben nicht korrekt (die Überschrift aus Ratzingers Prinzipienlehre müßte S. 895 lauten: „Die Bedeutung der Väter im *Aufbau* des Glaubens"). Der Kampf gegen den Druckfehlerteufel wurde nicht entschieden genug geführt (vgl. die Lebensdaten von G. M. de Durand im Mitarbeiterverzeichnis). Besonders bedauerlich sind gerade in einem Lexikon die verrutschten Kolumnentitel (511–514 ‚Guérison' über ‚guerre' und 775–779 ‚Mystère pascale' über ‚Mystique'). – Auf die naheligende Frage, was eigentlich mit dem Beiwort ‚kritisch' im Titel des Lexikons gemeint sei, gibt der Herausgeber in seinem Vorwort leider keine klare und eindeutige Antwort. Die Vermutung, es werde damit angedeutet, daß sich das neue Lexikon als solches keiner einzelnen der christlichen Konfessionen verpflichtet weiß, wird durch die Beobachtung genährt, daß diejenigen Art., in denen sich die Gretchenfrage der konfessionellen Zuordnung besonders deutlich stellt, also vor allem solche aus dem Bereich der Ekklesiologie, auf Autoren der verschiedenen christlichen Konfessionen verteilt sind. So bringt der sehr wichtige Art. ‚Kirche' *(U. Kühn)* bei allem ökumenischen Entgegenkommen im entscheidenden Punkt der Ämterfrage protestantische Position zur Geltung. Andererseits ist bei dem Art. ‚Papst' *(Legrand)* das katholische Profil – sicher aus ökumenischer Motivation – zwar niedrig gehalten, aber immer noch erkennbar. – Bei Stichproben außerhalb des von uns näher beachteten Ausschnitts stießen wir auf eine Fülle vorzüglicher Art. Stellvertretend für zahlreiche andere seien hier nur die Art. ‚Sakramente' *(Chauvet)* und ‚Rechtfertigung' *(Williams)* genannt. Alles in allem stellt das neue aus Frankreich kommende, in breiter internationaler und interkonfessioneller Zusammenarbeit entstandene, deutlich ökumenisch ausgerichtete Lexikon ein informatives, zuverlässiges, sehr übersichtlich angelegtes und angenehm zu lesendes wissenschaftliches Nachschlagewerk dar, das nicht zuletzt auch über den derzeitigen Stand der französischen Theologie interessanten Aufschluß gibt. Diese Brückenfunktion ist heute um so wichtiger, als der direkte Kontakt zwischen den Theologien beider Länder seit einer Reihe von Jahren aus verschiedenen Gründen deutlich zurückgegangen ist.

H. J. Sieben S. J.

Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Hrsg. *Klaus Müller* in konzeptioneller Zusammenarbeit mit *Gerhard Larcher*. Regensburg: Pustet 1998. 459 S.

1980 haben R. Latourelle und G. O'Collins von der Gregoriana den Band *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* herausgegeben (1982 aktualisiert); dessen deutsche Ausgabe, von J. Bernhard redigiert, erschien 1985 im St. Benno-Verlag (siehe ThPh 56 [1981] 610f.). Inzwischen „ist das ganze Koordinatensystem der Fundamentaltheologie in Turbulenz geraten" (14). Darum dies neue Unternehmen „einer einigermaßen umfassenden Standortbestimmung unter Einbezug einer Grobskizze zukunftsfähiger Forschungsperspektiven" (13), wobei der Wandel sich schon an der neuen Gliederung und der Zuordnung der zwanzig Beiträge zu den vier Teilen des Sammelwerks ablesen läßt.

I. Selbstverständigungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie. *Georg Essen* beginnt mit einer Reflexion auf ‚Neuzeit' als Thema der Fundamentaltheologie. Neuzeit besagt Autonomie, und diese „Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht" (24). Katholische Theologie mit eigenem Gespür für ihre Unzeitgemäßheit akzentuiert hier besonders den Offenbarungsbegriff, freilich instruktionstheoretisch. Die scholastische Opposition wandelt sich erst in unserem Jh. – Die wissenschaftstheoretische Selbstreflexion behandelt *Hans Günther Türk*. Hauptnamen: Pannenberg, Bayer, Seckler, Dalferth, Schwager/Niewiadomski. – *E. Arens* ergreift die Gelegenheit zu polemischer Propagierung seiner Handlungstheorie, die die Gott-Rede an eine bestimmte Praxis bindet (65): Glaube als Beitrag „zum ‚Abenteuer menschlichen Zusammenlebens' (69). Statt daß sie „einer metaphysischen Überhöhung" „frönt" (70), dient sie sich nicht allein als „Fegefeuer" an (71, dazu 77[3]), sondern in aller Bescheidenheit geradezu als das Heil der von Zersplitterung bedrohten Theologie (72f.). – Wieviel Vernunft braucht der Glaube?, überschreibt *Klaus Müller* seinen Beitrag angesichts von Zeitgeist-Thesen wie „Religion darf Unsinn sein" (77 – G. Kehrer). „Fundamentalistisch" heißt inzwischen ja nicht bloß der fideistische Verzicht auf Begründung, sondern gerade ein profiliertes Bemühen darum. In Deutschland ist das „Münchhausen-Trilemma" zur stehenden Redewendung geworden, in Frankreich regiert F. Nietzsche; doch selbst bei Ratzinger stößt M. auf das Münchhausen-Bild (81). Nietzsche indes markiert auch für M. die Situation: „Steht der Generalverdacht gegen die Vernunft einmal in der Welt, kann er nicht mehr aus der Welt geschafft werden" (93). Doch hätte man ihm – à la Othello – die Ehre ernsten Gehörs zu erweisen? (Zum Farbensehen *nego paritatem:* Röte ist die „objektive Eigenschaft der Wirklichkeit" in ihrem Begegnen mit mir; Kummer hat hier nur, wer sie sehen will, wie sie aussieht, ohne daß er/jemand sie sieht.) Unklar bleibt mir M.s Strategie, einerseits unter Berufung auf den Glaubensstandpunkt der Theologie die *Theologia naturalis* preiszugeben (94), anderseits doch auf philosophische Letztbegründungen zu verweisen (Verweyen, Pröpper, M. selbst), ohne erneut anzusprechen, inwiefern nun ausgerechnet diese den Verdacht – auf dessen Boden – entkräften, zumal sie (jedenfalls letztere) bloß „hypothetisch" (100), bzw. kantisch postulatorisch auftreten. – Schließlich zur Theodizee *Gerd Neuhaus*. Rechtens weist er Moralisierung, Ästhetisierung und Instrumentalisierung des Leidens zurück, schwächt dies jedoch leider durch ungute Argumente. Zur ‚Allmacht' begegnet wieder einmal (103) der nicht zu hebende Stein (recte: Jeden Stein, den Gott schaffen kann, kann er heben; die doppelte Verneinung zeigt so wenig eine Grenze seiner wie [so Anselm] Achills Unbesieglichkeit eine dessen), und was schlösse Logik aus (als wäre ein viereckiger Kreis etwas [sei's nur Gedachtes] – außer einem *flatus vocis* bzw. *manu scriptum,* was Gott selbstverständlich schafft, wie hier zu sehen)? Des weiteren setzt Freiheits-Schöpfung zwar (vermutlich) die Möglichkeit zum Bösen (104), aber keineswegs schon dessen Wirklichkeit, erst recht nicht deren Leidensfolgen (ebensowenig hebt die Erbsündenlehre die Unterscheidung von *malum morale* und *physicum* auf). Und inwiefern muß sittliche Verantwortung sich dem „tödlichen Preis von Opfern" verdanken (105)? Sodann wird auch hier die unverzichtbare ontologische privatio-These (107 – Gott schafft das Böse nicht) ontisch mißverstanden, als nähme sie Last und Wirklichkeit des Bösen nicht ernst (= der Pervertierung des Guten, nach deren Zulassung Ps 22 fragt). Etwas anderes, an Theologen gerade, wäre die Frage, inwiefern die Perfektionierung des Tötens auch eine neue innere Qualität des Bö-

sen besage. Dem Protestatheismus nun wird vorgehalten, er wurzele in der gleichen Instrumentalisierung der Opfer; denn nach wie vor (siehe ThPh 69 [1994] 610ff.; Rez. zu *Mit Gott streiten* folgt. Man könnte eine Wolke von Zeugen berufen, nicht erst seit Newman und nicht bloß bis Levinas) unterläßt N. es, den biographisch ausgestalteten Gewissensspiegel oder gar die Selbstgerechtigkeit des Protestierenden von der Erfahrung des sittlichen Anspruchs als solchen zu unterscheiden. Angesichts solchen Selbstwiderspruchs muß, will er leben, der Mensch Gott postulieren (113 – statt daß er ihn im Gewissen erführe). Dies ist das Fundament für die Erzählung von Jesus: seiner Durchbrechung des Sündenbock-Zwanges.

II: Hermeneutische Debatten. *Heinz-Günther Stobbe* kritisiert die katholische Gadamer-Rezeption: das Mißverständnis der „Wirkungsgeschichte", die Umdeutung der Tradition zur Arbeitshypothese; Kunsterfahrung als Paradigma, Gesprächsmodell des Verstehens ... Vor allem fordert er die theologische Notwendigkeit universaler Geltungsansprüche ein – aus einem Gespräch weniger mit dem Text als in Antwortsituation vor dem ansprechenden Gott. – Von ihm übernimmt *Knut Wenzel* die Stafette, indem er Sartre, Blanchot, Starobinski, Greisch und vor allem Ricoeur einbringt; doch verspielt er nicht zugleich den Gewinn, indem er wieder ganz auf den Text setzt, dessen „Sache ... nicht hinter ihm verborgen" liege (169)? – Sodann *Hansjürgen Verweyen* (einem Symposion zu seinem Ansatz ist das Buch-Projekt als ganzes entsprungen): Dem Zusammenbruch bewegender Traditionen stellt er das Zeugnis als Ort authentischer *traditio* entgegen. Einzig hier begegnet göttliche Unbedingtheit in geschichtlicher Kontingenz: in der Rückhaltlosigkeit, mit der Jesus aus erlittenem Ikonoklasmus auch des „abba"-Bildes auf das nackte Du hin „aushaucht" (191). – Den (offenen) Schluß dieses Teils bildet die Frage *Saskia Wendels* nach Möglichkeiten postmoderner Theologie. Anknüpfungspunkt für Brückenschläge – nach Begriffserklärungen und einem Rückblick auf den Gegensatz von Theologie und Postmoderne – ist deren Rezeption jüdischer Mystik und negativer Theologie (199), mit den sattsam bekannten Vorwürfen an „Theismus" und Christentum: Imperialismus, Totalitarismus, was es im „Jüdischen" nicht gebe (202 – während etwa L. Irigaray für einen Gott ist, weil Frauen ihn für ihre Kommunikation untereinander brauchen, allerdings samt neuer, nun weiblicher, Inkarnation). Auch D. Tracy liegt an einer letzten Wirklichkeit, um die Pluralität vor „bloßer Gleichgültigkeit und Beliebigkeit" zu bewahren (205 – nur erst davor? Waren die Götter der Völker je gleichgültig und beliebig?). W. hält schließlich, bei aller Offenheit für die Anstöße, doch Distanz. Sie beruft Fichtes Bild-Begriff sowie Inkarnation und Trinität gegenüber Heterogenitätsthese und Subjekt-Kritik und besteht auf Begründung gegenüber fideistischem Erzählen.

III. Interdisziplinäre Horizonterweiterungen. *Jürgen Mannemann* klagt Kritik als zentrales Glaubensmoment ein: Gesellschaftskritik als „Fundament einer praktischen Fundamentaltheologie" (218 – und deren Maßstab?). Mit nicht unkritischer Sympathie stellt M. vor: Theologie der Revolution, Politische Theologie (224[28]: „Sie erlaubt nicht im Freund-Feind-Schema zu denken, denn sie gebietet als ‚Feindesliebe'..." wie das?), Theologie der Befreiung, Feministische Theologie (hier kommt die Antijudaismus-Debatte zur Sprache; doch warum kein Wort zur Abtreibungsfrage?). Schließlich: Gesellschaftskritik heute, in der Krise des Politischen, unter der Rede von Posttraditionalität. Wie prophetisch sein? J. Taubes (241) hat bemerkt, „daß Apokalyptik entsteht, wenn Prophetie scheitert, und Gnosis, wenn Apokalypsis scheitert". – Mit kontextuellen Theologien befaßt sich *Michael Bongardt*. Sie sind ein Plädoyer für Wandlungsfähigkeit; doch wie (eine Rückfrage auch an den Vortext) bewahren sie die christliche Wahrheit? Zu den Formal-Kriterien Dialogbereitschaft, Widerspruchsfreiheit, liturgische und praktische Bewährung muß der Rückbezug auf Jesus Christus kommen, „nicht zufällig" (252) gerade von evangelischen Theologen eingebracht, nach Erfahrung mit der Kontextualität der „Deutschen Christen" (Müßte man wirklich – 256[37] – für den asiatischen Raum auf das Widerspruchsprinzip verzichten? Sagt nicht auch dort der Zen-Meister auf das Gedicht hin, ob einer das Satori erreicht hat oder nicht?) – Um den Bezug zu den Naturwissenschaften geht es bei *Reinhold Esterbauer* (daß diese für den Wissenschaftsbegriff paradigmatisch seien, muß man ja nicht akzeptieren). Teilhard, Prozeßtheologie, Evolutionsbiologie, Chaostheorien und „Selbstorganisation" sind einschlägige Themen; der Zeitbegriff rückt ins Zentrum. Treffend charakterisiert E. den naturwissenschaftlichen

Anspruch: „Reduktionismus, Beerbung der Metaphysik, Behauptung theologischer Kompetenz" (271). Die Theologie antwortet mit Differenz-, Identitäts-, Mediationsmodellen. Wahrscheinlich bedarf es in der Tat einer natürlichen Theologie (277); ob allerdings über die Vereinbarkeit im gläubigen Menschen hinaus „differente Methoden [als solche] zu verknüpfen" seien (278), möchte Rez. bezweifeln. (Ist die vielgewünschte Interdisziplinarität wirklich zwischen Wissenschaften möglich [in welcher gemeinsamen Sprache?] und nicht grundsätzlich „nur" als Austausch unter Wissenschaftlern – qua Menschen?) – Komplementär dazu die drei folgenden Wortmeldungen. *Christian Wessely* befaßt sich mit den neuen Medien. Das Problem ist die „strukturelle Gewalt" medialer Omnipräsenz. Wem sind die Informationsverluste bei Digitalisierung bewußt? Ihr Trostangebot travestiert Transzendenz, und ihr Angebot von Freiheit und Macht verschleiert dem Konsumenten dessen Konditionierung (stimmen die Überschriften zu 6 u. 7?). – Um Annäherungen an Kunst und Ästhetik bemüht sich *Gerhard Larcher.* Dem Auseinanderdriften von Theologie und Moderne stehen Selbstkorrekturprozesse gegenüber, an die anzuknüpfen wäre im Kontext von Sinnfrage und Kunsterfahrung. Das Werk als symbolischer Transzendenzindikator, Ort antizipatorischer Präsenz, Anruf dazu, „Bild des Unbedingten" zu werden, ruft auch aus Historisierung zu einem neuen Bewußtsein von Memoria und Gegenwärtigung (bzgl. v. Balthasars – 316 – stehen wohl doch Abhebungen zu Kunst, christlicher und sakral/liturgischer Kunst an). In der Tat sind die Künste wichtigste Zeitindikatoren; nicht selber – wie mitunter zu lesen – die Botschaft, aber deren Kontext (das Buch 318[55] hat G. Haeffner geschrieben). – Zuletzt stellt *Reinhold Zwick* das Kino als „christologisches Laboratorium" vor: Jesus von Montreal, Die letzte Versuchung. D. Jarmans The Garden (zu Wissen, Glaube, Zweifel [331]: peto distinctiones; auf Endzeit-Horror statt [335] des Hl. Jahres möchte ich lieber verzichten); Tarkowskijs Filme; den Szene-‚Kult' Regisseur A. Ferrara. Für die Diskrepanz zwischen Jesus als Rebell und Ketzer und dem Christus des Dogmas (paßt nicht auch hier Z.s Schlußwort ‚Jesus' besser in den Titel?) wird auf die Literatur hingewiesen (vor allem die Trilogie von P. Roth). Rez. läse doch gern einen eigenen Beitrag dazu, nicht zur Information, die bietet Kuschel, aber für eine vertieft genuin theologische Antwort.

IV. Ekklesiologische Verschiebungen. *Bertram Stubenrauch* behandelt die Religionstheologie: von Antike und Mittelalter zu Aufbruch und Durchbruch im Zweiten Vatikanum, mit vertiefenden Kontroversen bei evangelischen wie katholischen Systematikern. In den 70er Jahren dann die (Hick) „kopernikanische Wende" zum (Knitter) „Schritt über den Rubikon". Hier sollte statt von Theozentrik von Theiozentrik die Rede sein; denn die Grundvorentscheidung fällt bzgl. Gottes Personalität. Eine apersonale Realität kennt keinen absolut privilegierten Zugang, während personale Freiheit sich in einem ihrer Worte als dem Wort zusagen könnte. Und wie auch nur theiozentrisch sind Thesen, die explizit statt Christus und Gott das Heil zum Absoluten erklären? (Warum die Schriftverträglichkeit von Knitters Thesen offen lassen? [364] Welche These hielte nicht irgendwer für plausibel?) Überzeugend der Hinweis auf ein kenotisches Verständnis von Inkarnation. – Mit Recht gesondert wird das Verhältnis zu Israel thematisch. *Lydia Koelle* stellt es unter das Wort Röm 11,17f. (wozu das Celan-Gedicht wenig beiträgt; nicht, erst im Folgebeitrag zitiert wird 1 Kor 1,23). Christen, und besonders deutsche, stehen hier tatsächlich noch mitten in einem Umdenkungsprozeß, wofür K. die Zitate häuft; aber der hat neue Gefahren (Stichwort ‚Philosemitismus'). Der Konzilstext löse sich nicht von der christentumsbezogenen Sicht (372): soll/darf er das christlich? Wir Christen seien „die ‚zweite Wahl'" – als ginge es um eine Religion „Christentum" und nicht um Jesus Christus, Gott von Gott! Immer wieder ist von „Christen und Juden" die Rede: kein Gedanke an jüdische Christen bzw. christliche Juden? Wie überhaupt verhält sich das „theologische" Israel zum politischen sowie zur areligiösen Judenheit in der Diaspora (die ihre Identität nicht auf Dauer vom Antisemitismus beziehen kann – M. Wolffsohn)? Für K. selbst (386) ist „das Judentum nicht nur Religion, sondern auch Volk"; doch ohne die mindeste Frage bzgl. der vorher gebrachten theologischen Texte, vom Titel an. Dabei ruft eben dies nach Klärung, kann man doch nicht für eine Volks-Religion plädieren (gegen solches Heidentum, das auch in der Christenheit noch fortlebt, steht die ganze Bibel). Und die Shoah: gewiß unumgänglich; doch was droht mittlerweile der Anspruch einer „-logie nach Auschwitz" daraus zu machen?

(Metz warnt – 384[60] – vor einer hierdurch nicht veränderten Theologie; was indes mit einer, die erst davon aufgeschreckt würde, nicht von den Strömen Blutes seit Abel, vom Verlassenheitsschrei Jesu Christi, ja vom verstummenden Hungergewimmer eines einzigen Kindes [womit erst das Leiden benannt ist, noch nicht – 1 Joh 3, 15 – Schuld/Sünde – Mt 24, 40]?). – Gedanken zur „unmöglichen Institution" Kirche steuert *Jürgen Werbick* bei, in Erinnerung an den prophetischen Protest S. Kierkegaards, an Solowjews Antichrist, der „um des lieben Friedens willen ... die Wahrheit des Glaubens auf dessen Akzeptierbarkeit reduziert", schließlich Nietzsches Kritik. Heute steht Kirche zwischen Individualisierung (der „Auswahlreligiosität" nicht mehr als defizitär gilt) und Apokalyptik (mit drohendem Dualismus); die gewagte Zielvorstellung: Institutionalisiertes Zeugnis. (Rez.: heißt ‚unmöglich' nicht auf theologisch ‚Gnade'?). – Mit sprachlogischen Reflexionen schließt sich *Josef Meyer zu Schlochtern* an: Ist von Kirche in Begriffen, Metaphern oder im Sinn von „Kirchenverständnis" zu reden? Beachtlich die „Modell-Methode" von A. Dulles. (Ob allerdings erst die Metapher – 426 – die Analogielehre verdrängt? Tut dies nicht eben, seit Duns Scotus, der Begriff? Wäre sie nicht umgekehrt von der Metapher her neu zu gewinnen, vertieft, nämlich als – anstatt Ähnlichkeit – Entsprechung?) – Der Schlußtext von *Harald Wagner* gilt der Ökumene, als nicht nur Aufhebung von Trennungen, sondern „Wiederfinden der nicht völlig zerstörten Einheit" (429): Communio-Ekklesiologie. Schöpfungstheologie öffnet sodann auf die „größere" Ökumene, erst zum Judentum, doch bis zum „Säkularökumenismus". Für eine eigentlich „ökumenische Fundamentaltheologie" verweist W. auf Tillich, dem nun ich K. Rahner weniger gesellen als entgegensetzen würde (obwohl es genügend Anhalte für die andere Sicht – und so für Anfragen an seine „Transzendentaltheologie" gibt): statt daß der Mensch fragt, um von der Theologie korrellierte Antworten zu erhalten, findet er als „Hörer" sich gefragt und zur Antwort gerufen. Wie indes, wenn eben solche wahre Theozentrik auch das wahre Fundament für alle Ökumenik wäre?

Namen-, Sachregister und Autorenbiogramme beschließen den Band. Sicher kein so repräsentatives Handbuch wie der Vorgänger seinerzeit, unvermeidlicherweise in der heutigen Umbruchs-Situation. Mit ihm präsentiert sich, obzwar nicht ausschließlich, doch recht deutlich eine „Schule", aber mit einem Anliegen und einer Aufgabenstellung über Schulgrenzen hinweg, umfassend und anspruchsvoll. (Druckfehler sind mir kaum begegnet; nicht verzichtet sei auf mein *Ceterum censeo* zum falschen Dativ nach ‚als': 41 [16 v. u.], 91 [8 v.u.], 209 [Abs. 2, 3 v.u.], 286 [Abs. 1, 4], 303 [7] – Die Herausforderung steht (und nicht zuletzt an die Autoren selbst). J. Splett

Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Hg. *Perry Schmidt-Leukel.* Antwort auf: *Edgar Dahl* (Hg.): *Die Lehre des Unheils.* Paderborn: Bonifatius 1995. 294 S.

1993 erschien der von Edgar Dahl herausgegebene Sammelband „Die Lehre des Unheils. Eine Fundamentalkritik am Christentum", in dem auf zum Teil hohen argumentativen Niveau (laut Klappentext) die These vertreten wird, Glaube und Vernunft seien miteinander unvereinbar. Das zu besprechende, von Perry Schmidt-Leukel herausgegebene Buch „Berechtigte Hoffnung" ist vom Herausgeber als eine Antwort auf Dahls Veröffentlichung gedacht. – Der erste Teil setzt sich mit den theoretischen Fragen einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens auseinander, während im zweiten Teil die „praktische Vernunft des Glaubens" im Vordergrund steht und Fragen z. B. nach der jesuanischen Ethik, der Intoleranz des Christentums oder dem Kirche-Staat-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland behandelt werden. Ich werde mich im Folgenden auf den ersten Teil konzentrieren, der von einem Beitrag *A. Lochingers* zum Verhältnis von Glaube und Vernunft eröffnet wird (15–48). L. hält die These, daß Glaube und Vernunft einander ausschließen angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage für zumindest voreilig. Er unterscheidet in der gegenwärtigen (analytischen) Religionsphilosophie zwei Wege der rationalen Rechtfertigung religiösen Glaubens. Eine Richtung, die u. a. durch Richard Swinburne vertreten werde, versuche anhand kumulativer Argumente die hohe Wahrscheinlichkeit des religiösen Glaubens nachzuweisen. Ein alternativer Ansatz, für den v. a. John Hick stehe, begnüge sich mit der rationalen

Verteidigung der auf religiöse Erfahrung zurückgehenden Glaubensannahmen gegen kritische Anfragen. L. kommt im Anschluß an Hick zu dem Ergebnis, daß „der religiös Glaubende – solange nichts entschieden dagegen spricht – *vernünftigerweise* dazu berechtigt ist, die Wirklichkeit religiös zu erfahren ... und von diesem Gottesbezug her das eigene Leben zu verstehen und zu bewältigen." (48) Die von L. genannten Exponenten der beiden Ansätze kommen in drei, bereits veröffentlichten, Artikeln selbst zu Wort. *J. Hick* thematisiert das Wesen und die Zuverlässigkeit religiöser Erfahrung (85–98). Religiöse Erfahrungen entstünden aus einer Begegnung mit der göttlichen Realität, die durch menschliche Begriffe vermittelt werde. Da die gesamte Wirklichkeit religiös zweideutig sei, d. h. sowohl religiös als auch naturalistisch interpretiert werden kann, könnten auch religiöse Erfahrungen rein naturalistisch erklärt werden. Da gegenwärtig beide Weisen der Interpretation der Wirklichkeit gerechtfertigt seien, sei es sowohl für den Naturalisten vernünftig, einen transzendenten Bezug religiöser Erfahrungen prinzipiell zu leugnen als auch für den religiösen Menschen rational möglich, seinen religiösen Erfahrungen zu trauen. *R. Swinburne* gibt eine Kurzfassung seiner bekannten kumulativen Argumentation zugunsten der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes (71–83). Er versucht nachzuweisen, daß die Addition von induktiven Argumenten die Existenz Gottes wahrscheinlicher macht als dessen Nichtexistenz. S. präsentiert ein kosmologisches, zwei Varianten des teleologischen Argumentes, Argumente aus dem Bewußtsein und dem Wunder und das Argument aus der religiösen Erfahrung, das letztlich ausschlaggebend ist. Die Rolle des Argumentes aus der religiösen Erfahrung zeigt deutlich, daß S. nicht einfachhin als Rationalist bezeichnet werden kann, wie es in Deutschland üblich ist. Gemeinsam ist S.s Argumenten (bis auf das aus der religiösen Erfahrung) der Ansatz bei Phänomenen, die eine Erklärung verlangen, sie aber nur unter der Bedingung zulassen, daß Gott existiert. S.s Argumente haben zwei Prämissen: daß wir für alle Dinge nach Erklärungen suchen sollen und daß Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit, d. h. die einfachste Theorie die wahrscheinlichste ist. Gleich wie man zu diesen Prämissen und zu Swinburnes Argumentation für die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes im Einzelnen steht, ist sein kumulativer Gottesbeweis ein Zeichen dafür, daß die Tradition der natürlichen Theologie, wenn auch im modernen Gewand, immer noch lebendig ist und auf einem hohen argumentativen Niveau beachtenswerte Ergebnisse hervorbringt. In seinem Beitrag „Das Problem des Übels" (111–121), der auf einen Vortrag an der Hochschule für Philosophie/München zurückgeht, versucht *Swinburne* zu zeigen, daß das Problem des Übels nicht entscheidend gegen die Rationalität des christlichen Glaubens spricht. Grundlage seiner Argumentation ist die „free will defence", nach der die Möglichkeit des Menschen, große Übel hervorzubringen eine logisch notwendige Folge des großen Gutes der freien und verantwortlichen Entscheidungsmöglichkeit der Menschen ist. S. weitet diese Argumentationsfigur auch auf die Rechtfertigung der Möglichkeit von natürlichen Übeln aus, indem er nachzuweisen versucht, daß natürliche Übel dazu beitragen, daß Menschen eine bedeutsame Entscheidungsfreiheit haben. Auch *A. Kreiner* widmet sich in „Theodizee und Atheismus" dem Theodizeeproblem (99–110), setzt sich allerdings v. a. mit der Frage der Legitimität einer theoretischen Beschäftigung mit dem Problem des Übels auseinander. Er vertritt – gegen eine breite Strömung in der Theologie der Gegenwart – die Position, daß erstens eine theoretische Auseinandersetzung mit dem theoretischen Aspekt des Problems des Übels unverzichtbar ist und man zweitens argumentativ zeigen kann, daß Gott zwar die Macht hätte, leidverursachende Faktoren zu unterbinden, aber um höherer Güter willen darauf verzichtet. Insofern das Übel durch diese Ermöglichung höherer Güter „kompensiert" werde, bleibe die Kohärenz und Plausibilität des christlichen Glaubens auch angesichts des Übels in der Welt gewahrt. In einem weiteren Beitrag versucht *Kreiner* die „religionskritische Relevanz der neuzeitlichen Naturwissenschaft" zu klären (49–70). Er lehnt den einfachen Weg der Entschärfung des Verhältnisses von Naturwissenschaften und Religion durch die Zuordnung zu völlig voneinander getrennten Bereichen ab, da dies mit einer kognitivistischen Sicht des christlichen Glaubens unvereinbar sei. Naturwissenschaften und Religion stünden vielmehr in einer Erklärungskonkurrenz. Zwar gehe es Religion nicht primär um Erklärung, sondern um Erlösung, aber wenn die Religion nicht zur Erklärung eines Phänomens beitragen könne, werde sie auch nicht zu einem

erlösenden Umgang mit ihm finden. In dem Maß, in dem die „theistische Hypothese" aber eine Erklärungsfunktion für Phänomene habe, die auch Objekte der Naturwissenschaften seien, zögen Veränderungen im wissenschaftlichen Weltverständnis durch den Schöpfungsbegriff vermittelt Veränderungen im religiösen Selbstverständnis nach sich. Wenn das Christentum sich wieder auf eine engere Verbindung mit der wissenschaftlichen Weltanschauung einlassen wolle, um seine Anschaulichkeit und Relevanz zu behalten bzw. wiederzugewinnen, müsse es sich damit abfinden, ständig mit der Frage nach seiner Identität konfrontiert zu werden. – Den vorgestellten Texten gelingt auf zum Teil eindrucksvolle Weise der Nachweis, daß christlicher Glaube und Vernunft keineswegs so eindeutig unvereinbar sind, wie oft behauptet wird und daß Rationalität und präzise Argumentation nicht nur Kennzeichen naturwissenschaftlichen Arbeitens sind.

O. Wiertz

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposions des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" vom 20.–23. 11. 1996 an der Universität Bonn.. Hrsg. *Heinz Robert Schlette* (Begegnung 7). Bonn: Borengässer 1998. VI/217 S.

Ein in der Tat wenig behandeltes Thema. Nach Vor- und Grußworten zählt Hrsg. einschlägige Fragen auf: 1. Es geht um Ausstellungen seitens einer Religion an anderen, explizit wie unausdrücklich. 2. Es gibt ein religionswissenschaftliches und ein spezifisch christliches Interesse an der Thematik, schließlich ein politisch-interkulturelles. 3. Brisant ist die Frage nach Kriterien der Kritik (wie einer Kritik ihrer selbst). Schlußfrage: „... ob die Religionen bereit sein können, sich in gewissen Punkten einer interkulturellen Religionskritik zu unterwerfen. Da sich diese im Namen des Humanum und um des Humanum willen ohnehin nicht auf den jeweiligen religiösen Zentralbereich selbst beziehen kann ..." (10).

Eigentlich noch vor dem Rahmen liegt *G. Penzos* Darstellung von Religionskritik und philosophischem Glauben bei Karl Jaspers. Die Wandlungen christlicher Religionskritik zeigt aus katholischer Sicht *H. Waldenfels* in drei Phasen: Juden- und Heidenkirche (mit den beiden Fragen nach dem wahren Gott und dem Heil), Kirche und Welt (Heilsoptimismus, „anonyme Christen", „legitime Religionen"), neue Versuche (pluralistische Religionstheorie, Weltethos); aus evangelischer *R. Bernhardt:* von der Reformation zur ‚dialogischen Wende'; jüngste Vergangenheit und Gegenwart. „Wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld" (Jer 10,5) überschreibt *C. Frevel* sein Referat aus dem AT; man könne von „Wagenburglogik" sprechen, an sich aber geht es um „Werbung für YHWH" (74). Historisch noch: Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum (*H. J. Klimkeit);* und dann die Gegenwart: Buddhistische Christentums-Kritik im modernen Japan (*H. Fukasawa);* neo-hinduistische Kritik (*W. Gantke* – er findet den „Mangel an wirklicher Offenheit für fremde Überzeugungen und Erfahrungen ... an vielen ... Stellungnahmen zum Christentum grundsätzlich kritisierenswert" 113). Zur islamischen Zoroastrismus-Kritik bietet *M. Stausberg* einen Forschungsbeitrag. *Metz* wiederholt seine These vom Leidens- statt Schuldbezug im Universalismus biblischer Gottesrede (Mk 2,1–12? – und gilt die Gerichtsrede Mt 25 [143] nicht gerade den Völkern, die den Namen des Heiligen und sein Gesetz nicht kennen?). Der Religionsfreiheit als ältestem Menschenrecht widmet sich *C. Tomuschat.* Im Weltmaßstab gibt es Probleme (zum Recht auf Religionswechsel), und hierzulande mit einer gewissen Hilflosigkeit in der Bestimmung von Religion wie in der Diskussion um „negative" Religionsfreiheit. *V. Bölls* Beitrag zur Frau als Religions-Opfer beginnt mit „Sie ist schwarz" und mündet bei M. Dalys Ablehnung der „Wahrheitsfrage" als „dem christlichen Patriarchat zugehörig" (169 – Wozu man dann wohl am besten schweigt). *C. Amery* beschwört gegen „neo-kannibalische Borniertheit" (182) auf der Richtbank des Jüngsten Tages „die Delphine, die Wale, die Wölfe und Gazellen, die tausend und abertausend Gedanken Gottes ..., die wir aus Raffgier, Blutdurst oder reiner Gedankenlosigkeit vernichtet haben". Substanziell dann wieder *R. Ohashi* über das Lachen: bei Nietzsche als Kritik am Christentum, als großes Lachen im Zen, zur Frage zwischen Christentum und Zen bzgl. ihrer Stellung zur Geschichte. Mit schließlich *J. Waardenburg* wird wieder der Rahmen

verlassen. Er plädiert für Aufklärung als vernünftigen Umgang mit Religion. Interreligiöse Kritik kann er sich offenbar nur aus „Sorge um das Weiterbestehen" (204), „der Angst auf Identitätsverlust" (207) erklären; gänzlich undenkbar, daß es um Namen und Ehre des lebendigen Gottes gehen könnte. – Auf Ausblick und Dank des Hrsg. folgen die Biogramme. J. Splett

Waldenfels, Hans, *Gottes Wort in der Fremde.* Theologische Versuche II (Begegnung 5). Bonn: Borengässer 1997. VI/25 S.

Die 27 Arbeiten dieses neuen Bandes gesammelter Schriften (I: *Begegnung der Religionen* erschien 1990) sind in fünf Teilen zusammengefaßt. – I. *Sprachen als Brücken in die Fremde.* In den ersten neun Kapiteln geht es um interkulturelle Hermeneutik (wobei vom Sprachenlernen auch noch in Kap. 24 die Rede sein wird), die Vermittlung des Unaussprechlichen (denn davon zu schweigen verbietet sich), Mythos und Logos (nicht ohne berechtigte Rückfragen zu des ersteren Wiederkehr), um Kontextualität natürlich (im Bewußtsein, daß die „zentrale Überzeugung von der Einzigartigkeit der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth ... selbst bei vielen Christen [verblaßt], wenn sie nicht gar ausgelöscht ist" 108), um Sprache als Thema und Medium der Theologie, Metapher und Gleichnis (erhellt an asiatischer Schriftgestalt, vor deren Preisgabe Verf. warnt [auch 446 ff.]; der Normalleser ruft hier freilich nach weiteren Hilfen: was bedeuten 136 die Zeichen rechts? 137 ‚unwahr/laut' läßt sich lesen; doch der Zusatz bei ‚gut/lieb'? Und auf das Zwischen [138: *ningen*] trifft er erst im letzten Drittel des Buchs); schließlich um meditative Philosophie – Philosophie als Weisheit. Zur Sache ließe sich wohl bereden, aufgrund welcher Vorentscheidung Nishitani das Auge deswegen Nicht-Auge nennt, weil es sich selbst nicht sieht (ähnlich wie Pieper das Licht unaustrinkbar – offenbar, weil er es [„eigentlich"] trinken möchte?). Ebenso, in welchem Sinn ein Haiku (ist Hausmanns Fassung nicht auch beim Frosch-Sprung noch zu stimmungs- und wortreich?) (k)ein Gleichnis sei. Zur Philosophie als Weisheit aber (gegenüber dem Science-Paradigma) gehört vielleicht gerade, daß sie weder positiv noch negativ „Sinn-gebung" ist, sondern dankbare Antwort auf dessen Sich-Geben?

II. *Der uns fremde Buddhismus.* Der Bogen der zweiten Enneade reicht vom Gedenken an H. de Lubac und K. Nishitani bis zu Fragen um Tod und Weiterleben im Buddhismus. Zentral das Gegenüber von christlicher und buddhistischer Kenotik. „Es war eine aufregende Entdeckung, daß der Grundbegriff *anātman* (jap. *muga)* in der doppelten Bedeutung von Nicht-Ich und Selbstlosigkeit verstanden werden kann" (217). Bei Nishitani steht am Ende Franz von Assisi; im Gespräch mit M. Abe verweist Waldenfels erneut auf K. Rahner. Festzuhalten ist der Hinweis, daß es (selbstverständlich) auch in buddhistischer „Mystik" und „Nicht-Erfahrung" eine Unterscheidung der Geister gibt – und wäre sie nicht auch zum „Ochsen" anzuwenden (also nach der achten Stufe – abgründig anders als Teresas sechste Wohnung! – gerade für die letzten beiden)? Dem Klischee purer Weltflucht tritt Verf. dankenswert klar entgegen (auch 293 bzgl. des heiklen Themas Frieden); anderseits gilt christlich (279, just zur Gottesfrage) eben nicht „die einzige Sorge" dem Heil der Unwissenden (bzw. besser: derer ohne Licht – 434[33]), sondern auch und gerade darin Gott und seiner Ehre. (Sollte weiters – 247 – das Leiden Gottes für sich schon als Antwort auf den Klageschrei des Menschen gelten? Während der Hinweis auf den Amida-Buddhismus – 274 f. – Hisamatsu doch wohl eher korrigieren als interpretieren will?) Zum Tod kommt Verf. uns nach den schwierigen Texten Dōgens mit dem Hinweis auf die Todesmeditation des Samuarai Suzuki Shōsan entgegen.

III. *Spirituelle Kreuzungen*: Hier sind vier Arbeiten zusammengefaßt, die weniger stark fokussiert sind: Reinkarnation und Auferstehung, das Heilige als Grundkategorie, kosmische und metakosmische Frömmigkeit, Quellen der Spiritualität einer Weltgesellschaft (gleichsam in Resonanz auf den Eröffnungstext des Bandes: Zeitansage vor der Jahrtausendwende). Die Eingangs-Fußnote zur ersten Arbeit gilt für den ganzen Band: zum Thema habe Verf. sich „mehrfach, allerdings eher apologetisch, geäußert" (335). Hier steht vor allem Information und Vermittlung an – zudem, scheint Rez., in gewisser Annäherung an japanische Gepflogenheiten, wonach „die fremden Kinder ... lieb, klug, fleißig, die eigenen Nichtsnutze, dumm und ungezogen sind" (135, was man ja nicht

bloß höflich, sondern auch ungerecht [gar undankbar?] finden könnte. So wird zum Heiligen zwar auf das Heil abgehoben; doch wäre das Heilige ambivalent anstatt vielmehr das „Numinose" bzw. das Verständnis seiner als Sakralität? Ist nicht das Heilige – vor jeder explizit sittlichen Konnotation – die Wirklichkeit, der Anbetung gebührt?).

Einigermaßen entschieden demgegenüber – in fünf Kapiteln – Teil IV: *China – der Bewährungsfall.* Es geht um die Spannung zwischen – wie man früher sagte – „Patriotischer" und „Untergrundkirche", nunmehr weniger emotionalisiert: „offizieller" und „nicht offizieller Kirche". Ein Bewährungsfall ist dies für interkulturelle Begegnung überhaupt, des näheren für jene mit den Religionen Ostasiens; aber auch für ein menschenwürdiges und christgemäßes Zueinander von Lokal- und Universalkirche. Einerseits gehört zur neutestamentlichen Botschaft eine Distanzierung gegenüber Volks- und Nationalbindung [was übrigens sogar innerchristlich ein Thema „schwesterlicher" Anfrage darstellt: an Kirchen der Reformation wie der Orthodoxie], und das gilt auch China gegenüber – zumal hier die Bildzeichen u. a. auch für eine gewisse Lern- und Wandlungsunfähigkeit stehen (448 ff.); anderseits gibt es nicht bloß Loyalitäten „dem Kaiser" gegenüber bzgl. dessen, „was sein ist", sondern auch ekklesiologisch Gründe wie für Einheit und Verbundenheit der Kirchen so auch für eine gebotene Eigenständigkeit (Stichworte: Mündigkeit des Christen, Prinzip Ortskirchlichkeit). In der Tat wichtig und ermutigend, daß solche Überlegungen „selbst in den römischen Dikasterien ... als hilfreich eingeschätzt werden" (478). Darf man – bei allem Realismus – auf Schritte zu einem „*spiritual sharing*" (508) auch über solche Gräben hinweg hoffen?

Ein Namen- und ausführliches Sachregister vervollständigen – vor den Quellennachweisen – den reichhaltigen Band. „Östlich" wirkt außer dem Angemerkten auch mitunter eine gewisse Andeutungshaftigkeit und „Umwegigkeit" in den Wortmeldungen (gegenüber westlich dezidierter Direktheit). Nicht bloß fern hinwieder, obgleich nötig (also naheliegend), erscheint Rez. jedoch der wiederholte Hinweis, der auch hier am Schluß stehen soll, daß – wie beim Ignatianischen Exerzitienbuch (215^{22}) – ein Bezug bloß auf Lektüre völlig ungenügend wäre. J. Splett

Knowledge and belief in America. Enlightment traditions and modern religious thought. Hrsg. von *William N. Shea* und *Peter A. Huff* (Woodrow Wilson Center Series). Washington, D. C. und Cambridge: Woodrow Wilson Center Press und Campbridge University Press 1995. 360 S.

Totgesagte leben länger. Die Aufklärung verkündet seit langem den Tod der Religion, und die Postmoderne verkündet neuerdings den Tod der Aufklärung. Dennoch lebt die Aufklärung, und ebenso lebt die Religion, vor allem in den USA, „that most religious and most modern of nations" (4). Der vorliegende Band geht zurück auf eine Tagung des Woodrow Wilson International Center for Scholars, die drei Fragen diskutierte: In welcher Form begegnet uns die Aufklärung in Amerika? Ist sie vorüber, und wenn ja, was kam danach? Was waren und was sind die Beziehungen zwischen religiösem Glauben und Aufklärung in Amerika? – Der Band ist in drei Teile gegliedert. Der erste befaßt sich mit dem Verhältnis der verschiedenen religiösen Traditionen zur Aufklärung. *James T. Kloppenberg* gibt einen Überblick über die neueren historischen Forschungen zum Verhältnis von Aufklärung und Religion im öffentlichen Leben der USA seit der Kolonialzeit, *Giles Gunn* verfolgt das Thema in der amerikanischen Belletristik, und in den folgenden drei Kapiteln wird das Verhältnis dargestellt aus der Sicht eines Protestanten *(Mark A. Noll),* eines Katholiken *(Patrick W. Carey)* und eines Juden *(Jacob Neusner).* Teil II geht auf repräsentive Gestalten ein: Edwards und Franklin *(John E. Smith),* Emerson *(Stanley Cavell),* Lincoln *(Andrew Delbano),* James, Santayana und Dewey *(Henry Samuel Levinson),* Wallace Stevens und T. s. Eliot *(Denis Bonoghue).* Der abschließende Teil bringt die Antwort zweier Theologen *(Schubert M. Ogden, David T. Tracy)* und eines Philosophen *(Richard J. Bernstein)* auf die Frage nach dem Ende der Aufklärung.

Der Beitrag von *Carey* bietet einen informativen Überblick über die Geschichte und die gegenwärtige Situation des amerikanischen Katholizismus und der katholischen Theologie in den USA. Die Aufklärung kann unterschiedlich gesehen werden: als Propagierung der Würde der menschlichen Freiheit und Vernunft oder als religiöser Indif-

ferentismus, Rationalismus und Agnostizismus. Umstritten war unter den amerikanischen Katholiken, welche Elemente der Aufklärung nicht nur positiv zu bewerten seien, sondern darüber hinaus eine innere Beziehung zur katholischen Tradition hätten. Die Akzeptanz der positiven sozialen und politischen Wirkungen der Aufklärung, z. B. des konstitutionellen Staates, der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche, durch den amerikanischen Katholizismus stand in scharfem Gegensatz zu den entsprechenden päpstlichen Verurteilungen. Der Einfluß der Aufklärung zeigte sich in der vom Cartesianismus bestimmten katholischen Apologetik, die nach dem Vatikanum I offizielle Lehre wurde. Carey weist auf deren Gefahren hin: ihren Individualismus, ihren cartesianischen Dualismus, ihr extrinsisches Verständnis der Offenbarung, die Reduzierung des Glaubens auf die intellektuelle Zustimmung und die einseitige Betonung der externen Autorität der Kirche. Damit erwies diese Apologetik sich als troianisches Pferd: Sie wollte die Aufklärung bekämpfen, während sie tatsächlich deren Individualismus, Säkularismus und Rationalismus den Boden bereitete. Als Gegenbewegung bildete sich seit der Mitte der 40er Jahre des 19. Jhdts. ein „romantischer Katholizismus", der an den (vor allem durch Emerson repräsentierten) amerikanischen Transzendentalismus und die amerikanische Oxfordbewegung anknüpfte. Seit Mitte der 80er Jahre bis zum frühen 20. Jhdt. war der amerikanische Katholizismus gespalten in die Konservativen und die quasi modernistischen „Americanizer", deren Forderung, die Kirche solle sich der amerikanischen Kultur anpassen und Einfluß auf die modernen Wissenschaften nehmen, 1889 zur Gründung der Catholic University of America in Washington, D. C. führte; historische Kritik, Soziologie und Psychologie fanden Eingang in die Ausbildung des Klerus. Die konservativen Gegner sahen in der Antimodernistenenzyklika Pius' X *Pascendi dominici gregis* (1907) eine an die „Americanizer" gerichtete Warnung. Damit beginnt in den USA der bis Ende der 50er Jahre dauernde Neothomismus, bei dem Carey drei Perioden unterscheidet: Von 1895 bis in die frühen 20er Jahre steht der Dialog mit den empirischen Wissenschaften im Mittelpunkt; es folgt bis in die Mitte der 30er Jahre eine extrem antimodernistische Welle; schließlich entwickeln die Neothomisten unter dem Einfluß von Jacques Maritain eine positive Sicht der modernen freien und pluralistischen Gesellschaft. In der nachkonziliaren amerikanischen Theologie zeichnen sich drei Lager ab. Eine konservative Richtung, für die James Hitchcock steht, beklagt den Verlust des Übernatürlichen und den Ausverkauf an die Moderne. Avery Dulles SJ repräsentiert einen gemäßigten Reformismus, der sich der historischen und soziologischen Bedingungen der Theologie bewußt ist. David Tracy, auf den unten einzugehen ist, bezeichnet die von ihm vertretene Richtung als „revisionistisch". Aber in allen drei Formen versteht die katholische Tradition sich als kritische und schöpferische Alternative zu einer zeitgenössischen Welt, die zu ausschließlich auf Zweckrationalität und Konsum setzt.

In welcher Form begegnet uns die Aufklärung in Amerika? *Levinsons* Vergleich zwischen Kant und drei der klassischen amerikanischen Pragmatisten führt ins Zentrum dieser Frage. Nach Levinsons Interpretation zeigt vor allem die Religionsschrift die Grenzen der Kantischen Transzendentalphilosophie; sie kann auf die Fragen des radikalen Bösen, der sittlichen Wiedergeburt des Menschen und nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit keine Antwort geben. Hier können die Pragmatisten an Kant anknüpfen. Levinson zeichnet eine prägnante Skizze ihrer Religionsphilosophie. Mit seiner Theorie des „subliminal self" gibt James eine letztlich metaphysische Erklärung der religiösen Erfahrung. Dagegen ist für Santayana Religion ausschließlich ein kulturelles und ästhetisches Phänomen, Dichtung, die über die Tatsache hinwegtäuscht, daß sie Dichtung ist. Dewey unterscheidet zwischen „religious" und „religiousness". Während Religion seiner Ansicht nach unvermeidlich mit Fanatismus und Aberglauben verbunden ist, ist Religiosität (religiousness) die Qualität einer Erfahrung, welche den Einsatz für ein Ideal trotz drohender persönlicher Verluste begleitet. Der Graben, welcher die Pragmatisten von Kant trennt, ist die Epistemologie. Sie dekonstruieren die „transzendentale Maschine" der *Kritik der reinen Vernunft* und setzen an deren Stelle eine von Darwin beeinflußte fallibilistische Erkenntnistheorie.

Ist die Aufklärung vorbei und das Zeitalter der Postmoderne angebrochen? Die Antwort ist ein differenziertes, aber klares Nein. Religion und Aufklärung sitzen nach Og-

den in einem Boot. Religion ist die Wahrheit über die menschliche Existenz; ihre Autorität beruht auf ihrem Wahrheitsanspruch. Wenn sie wahr ist, dann ist sie in demselben Sinn wahr wie alles andere wahr ist, und das heißt, daß sie durch die normale menschliche Erfahrung und die Vernunft muß verifiziert werden können. Bernstein weist auf die für die Europäer wichtige Tatsache hin, daß die Aufklärung in Amerika zwar antidogmatisch, aber niemals antireligiös war. Er entwickelt eine „Dialektik der Postmoderne". Die postmoderne Kritik ist insofern methodologisch selbstwidersprüchlich, als sie einen essentialistischen Begriff der Aufklärung voraussetzt, welcher dem differenzierten historischen und sachlichen Tatbestand nicht gerecht wird. Auch die Postmoderne argumentiert im Horizont der Aufklärung, für die, wie ihre Rezeption im Fallibilismus der Pragmatisten zeigt, die skeptische Einstellung wesentlich ist. Ambivalenz und Schattenseiten der Aufklärung werden damit in keiner Weise bestritten.

Die meisten positiven Ansätze für Religionsphilosophie und Theologie bietet die Antwort von *Tracy*. Der eine der beiden ungangbaren extremen Wege der Philosophie ist Rortys relativistischer Kontextualismus, der die Demokratie nur ethnozentrisch begründen kann und der zum Thema Religion schweigt. Ihm steht als letzter, aber nach wie vor gewichtiger Vertreter einer ahistorischen Vernunft der Positivismus gegenüber. Er ist für Tracy bereits deshalb eine unannehmbare Position, weil er keine Möglichkeit an die Hand gibt, die Fragen nach dem guten Leben, dem Glück und dem Sinn, die im Mittelpunkt des Denkens der großen Pragmatisten stehen, rational zu diskutieren. Für die Theologie ist der religiöse Fundamentalismus keine intellektuell ernstzunehmende Option. Tracy plädiert deshalb für eine Verbindung zwischen einer revidierten Form der Hermeneutik und einer revidierten Form des Pragmatismus. Er sieht in ihr nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine gesellschaftliche Notwendigkeit, weil alle emanzipatorischen Traditionen immer mehr unter die Herrschaft des techno-ökonomischen Gesellschaftssystems geraten; nur eine mit einer solchen Hermeneutik arbeitende nichtfundamentalistische Theologie sei imstande, die Errungenschaften der amerikanischen Aufklärung zu verteidigen. Der Postmoderne bleibt als einzige Aufgabe die Opposition gegen die Selbstgefälligkeit der Moderne und jede Form des ahistorischen Bewußtseins. Das Beste, was sie in ihrer theologischen Form leisten kann, ist, an die mystischen Traditionen in den Religionen zu erinnern. – Der Gewinn dieses Bandes liegt darin, daß er über die amerikanische Situation hinaus grundsätzliche Fragen über das Verhältnis von Religion und Aufklärung stellt. F. Ricken S. J.

Houston, John, *Reported Miracles.* A critique of Hume. Cambridge: Cambridge University Press 1994. XII/264 S.

Ziel des vorzustellenden Buches ist eine Widerlegung von Humes berühmter Kritik an der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten im zehnten Kapitel seiner „Enquiry Concerning Human Understanding". Gegen Hume vertritt Houston (H.) die These, daß Wunderberichte nicht prinzipiell unglaubwürdig sind, sondern einen Beitrag zur Verteidigung religiöser Überzeugungen leisten können. H. glaubt, daß die Widerlegung der Kritik Humes den Weg für eine neue theologische Integration von Geschichte und Glaube freimachen und Impulse zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft geben kann (256 f.). – In den ersten fünf Kapiteln seines Buches gibt H. einen Überblick über historische Stationen der Diskussion über Wunder (Augustinus, Thomas von Aquin, Locke, Hume, Bradley und Troeltsch). Ergebnis dieses Teils ist u. a. die Feststellung, daß Humes Definition von ‚Wunder' als „Übertretung eines Naturgesetzes durch einen besonderen Willensakt der Gottheit oder durch Vermittlung eines unsichtbaren Handelnden" zwar nur eine unter mehreren möglichen ist, aber alle behandelten Autoren darin übereinstimmen, daß Wunder eine offensichtliche Ausnahme von dem regulären Naturverlauf sind. Viele Theologen/-innen der Gegenwart hätten aber gerade diesen Kern des traditionellen Wunderbegriffs kritisiert, da er den Ergebnissen der modernen Exegese der neutestamentlichen Wunderberichte und dem modernen Weltbild widerspreche. In den Kapiteln sechs und sieben versucht H., einen kohärenten Wunderbegriff zu erarbeiten. Er kommt in Kapitel sechs zu dem Ergebnis, daß ein Großteil der theologischen Kritik am traditionellen Wunderbegriff auf der Position Humes, Brad-

leys und Troeltschs gegenüber Wundern beruht und wenig überzeugend ist. Besonders aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist H.s Rechtfertigung des Rechtes und der Pflicht der rationalen Rechtfertigung religiösen Glauben gegen Bultmanns und Kierkegaards Einwände. In Kapitel sieben verteidigt H. den traditionellen Wunderbegriff zum einen gegen die Kritik Schleiermachers und Leibniz, ein Eingreifen Gottes in den Naturverlauf impliziere eine Unvollkommenheit in Gott bzw. seiner Schöpfung, und zum anderen gegen den Einwand, die Rede von der Durchbrechung wirklicher Naturgesetze sei selbstwidersprüchlich. H. kommt zu dem Ergebnis, daß weder theologische noch philosophisch-wissenschaftstheoretische Gründe gegen den Kern des traditionellen Wunderbegriffes sprechen. – Die folgenden drei Kapitel sind einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Humes Argument gewidmet. Hume führe gegen die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten die Evidenz für die Naturgesetze an, die durch Wunder verletzt würden. Da Naturgesetze hervorragend bestätigt seien, handle es sich bei Wundern notwendig um prinzipiell sehr unwahrscheinliche Ereignisse. Weil die Wahrheit der Berichte von unwahrscheinlichen Ereignissen sehr unwahrscheinlich sei, folge, daß die Wahrheit von Wunderberichten von vornherein sehr unwahrscheinlich sei. H. bestreitet diese These, da im Kontext des Wunderproblems die Evidenz für die Naturgesetze nicht per se gegen Wunder spreche und die Unwahrscheinlichkeit eines Ereignisses qua Ereignis einer bestimmten Art nicht einfachhin die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit der Berichte über es bestimme. Die entscheidende Schwäche in Humes Wunderkritik liege darin, daß sie nur eine ganz bestimmte Art von apologetischen Argumenten im Blick habe, die ein Fundament des apologetischen Arguments, in diesem Fall eine Verletzung von Naturgesetzen, voraussetze, das völlig unabhängig von dem zu verteidigenden religiösen System sei. Ausgehend von diesem Fundament solle, mit Hilfe anderer Prämissen, geschlossen werden, daß Gott die Ursache dieser Naturgesetzverletzung sei und deswegen Gott existieren müsse. D. h. der Apologet geht von dem wunderbaren Ereignis p aus, um die religiöse Hypothese q zu beweisen. Da p die Wahrheit von q voraussetze, folge aus p die Wahrheit von q. H.s Argument hat dagegen eine andere Struktur: es geht nicht von einem Ereignis mit einer eindeutigen Bedeutung aus, sondern von einem Ereignis, das interpretations- und erklärungsbedürftig ist. H. beansprucht, mit der Interpretation dieses Ereignis als Folge eines besonderen Handelns Gottes, d. h. als Wunder, die beste Erklärung des Ereignisses zu geben. Wenn die theistische Erklärung des berichteten Wundereregnisses und der Entstehung und Überlieferung des Wunderberichtes am besten mit dem sonstigen relevanten Wissen (z. B. über die Naturgesetze oder den Charakter der Zeugen/-innen des Wunders oder die Absichten Gottes) zusammenpasse, mache sie die Annahme der Verursachung eines bestimmten Ereignisses durch ein besonderes Handeln Gottes wahrscheinlich. In einem solchen Argument ist das Beweismaterial bzw. dessen Interpretation nicht fest vorgegeben, sondern die Interpretation des Beweismaterials ist Aufgabe des Argumentes, das die Einschätzung der Bedeutung des Materials und seines apologetischen Nutzens, selbst zu leisten hat. Epistemologische Einwände gegen ein solches Vorgehen versucht H. im elften Kapitel zu entkräften. Er zeigt unter Bezug auf die epistemologische Foundationalism-Diskussion, daß völlig uninterpretierte Erfahrungen nicht Fundament von Überzeugungen bzw. Argumenten sein können, es also kein vorgegebenes völlig „objektives" Fundament von Argumenten gibt. Im letzten Kapitel zieht H. die Konsequenzen seiner Humekritik für die theologische Behandlung der Wunderfrage und kritisiert die weitverbreitete Tendenz in der gegenwärtigen Theologie, von vorneherein Wunderberichten Wahrheit im literalen Sinn abzusprechen. – Das fundamentaltheologisch relevante Ergebnis von H.s Arbeit ist die philosophische Rechtfertigung der These, daß Wunder(-berichte) nicht rein objektive Gegebenheiten und deshalb nicht letztes objektives Fundament der Rechtfertigung der Rationalität religiöser Überzeugungen sind. Wunder können also nicht die Funktion erfüllen, die ihnen in der Philosophie bzw. Apologetik der Neuzeit und der Neuscholastik zugeschrieben wurde. Aber trotzdem können sie einen Beitrag zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen leisten. Allerdings hätte H. stärker beachten sollen, daß weder Thomas v. Aquin noch Locke und auch nicht Hume das Wunderargument als einen Gottesbeweis behandelten, sondern es ihnen um die Möglichkeit der Rechtfertigung von Offenbarungsansprüchen geht. In der Terminologie der traditionellen Fundamentaltheologie ausgedrückt: Das

Wunderargument hat seinen Ort nicht in der demonstratio religiosa, sondern in der demonstratio christiana. H.s Ziel dagegen scheint die demonstratio religiosa, die Unterstützung der theistischen Hypothese der Existenz eines Gottes mit bestimmten Eigenschaften zu sein (158). Trotzdem handelt es sich bei „Reported Miracles" um ein empfehlenswertes Buch, das nicht zuletzt einen interessanten Einblick in die lebhafte Diskussion über den epistemischen Wert von Wunderberichten in der zeitgenössischen englischsprachigen Religionsphilosophie bietet. Es weckt zumindest den Verdacht, daß manche theologischen Ausführungen zur Wunderthematik zweifelhafte philosophische Prämissen voraussetzen und könnte so den Anstoß zu einer neuen systematischen theologischen Auseinandersetzung mit der Wunderproblematik geben. O. Wiertz

Rusecki, Marian, *Funkcje cudu.* Sandomierz-Lublin: Selbstverlag 1997. 352 S.

Die Wunderfrage, die immer ein Objekt eines regen Interesses der christlichen Gedankenwelt war, ist auch heute einer der wichtigen Aspekte der Fundamentaltheologie. Deshalb entstand anfangs des 20. Jahrhunderts zusammen mit einem neuen Verständnis der Apologetik als Fundamentaltheologie auch ein neues Verständnis des Wunders. Der Anstoß zu einem neuen Verständnis der Fundamentaltheologie ergab sich durch folgende Änderungen: (a) durch jene, die durch den Einfluß von philosophischen Strömungen wie Phänomenologie, Existentialismus und Personalismus verursacht wurden; (b) und auch diejenigen, die sich innerhalb der Theologie im Zusammenhang mit der Rückkehr zu den biblischen Quellen und der Entwicklung der Bibel-Wissenschaft vollzogen. – Die Veränderungen waren auch die direkte Ursache für das Erarbeiten der Zeichenkonzeption des Wunders. Diese Konzeption knüpft an das biblische Verständnis des Wunders an und betont seinen Zeichen-Charakter. Danach ist das Wunder ein Zeichen Gottes, das eng mit der göttlichen Offenbarung verbunden ist. Dabei ist das Wunder keine externe Tatsache, sondern geht in die Struktur der Offenbarung hinein. Dieser erneuerte Blick auf das Wunder hat zur Folge, daß die Wunderfrage heute nur aus der theologisch-biblischen bzw. existenziell-biblischen Perspektive vorgestellt wird (vgl. J. Imbach, Eine existenzielle Auslegung Würzburg 1995; J. Zink, Die sieben Zeichen. Die Wunder im Johannesevangelium als Zeichen zum Heilwerden, Freiburg 1996; H. J. Blum, Biblische Wunder – heute. Eine Anfrage an die Religionspädagogik, Stuttgart 1997). Selten erscheinen Bücher (wie z. B. von K. Berger, Darf man an Wunder glauben?, Stuttgart 1996), die sich mit der Theorie des Wunders befassen. Das Buch von R. (Funktionen des Wunders), beleuchtet die Wunderliteratur von der Seite der Theorie des Wunders. Der Verfasser, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität in Lublin, setzt sich in seiner Arbeit das Ziel, die Evolution im Verständnis der Motivierungsfunktion des Wunders, sowie anderer Funktionen des Wunders zu zeigen.

Das vorliegende Buch besteht aus fünf Kapitel. In der etwas längeren Einleitung (9–45) stellt der Autor u. a. die wichtigsten Wendepunkte im Wunderverständnis, wie das Wunderverständnis in der Urkirche, bei Augustinus, bei Thomas von Aquin, beim Vaticanum I dar. Das erste Kapitel *Objawieniowa funkcja cudu* (47–100) zeigt, daß das Wunder begriffen als Zeichen Gottes, einen theophanischen Charakter hat und eine Art der göttlichen Offenbarung ist. Das Wunder, das ein Element der Offenbarung ist, wird dann zum Motivierungswert, wenn man es insgesamt mit der ganzen Offenbarung betrachtet, also mit der wörtlichen Offenbarung und mit Werken Gottes, die vollbracht wurden in der Heilsgeschichte, vor allem im Hinblick auf die Person Jesu Christi. Im zweiten Kapitel *Chrystologiczna funkcja cudu* (101–149) weist der Verfasser auf das Wunder als Zeichen der göttlichen Mission Christi hin. Aus den Erwägungen in diesem Kapitel ist zu ersehen, daß die biblischen Wunder, besonders in den Evangelien, alle auf Christus (Messias) und seine göttliche Mission ausgerichtet sind. Deswegen kann man sagen, daß sie einen messianischen Charakter und Sinn haben. Im dritten Kapitel *Soteryczna funkcja cudu* (150–202) wird der Heilscharakter des Wunders dargestellt. R. geht von der Verbindung zwischen dem Wunder und den Paschaereignissen aus und zeigt, daß Wunder nicht nur auf die Paschaereignisse hinweisen, sondern auch zu ihnen führen und sie vergegenwärtigen. Wunder, die völlige Erlösung ansagen und sie zu Beginn realisieren, beglaubigen sie gleichzeitig. Der Inhalt des vierten Kapitels *Eklezjotwórcza*

funkcja cudu (203–248) schildert die Verbindung zwischen Wunder und Kirche. Der Autor weist auf die ekklesialen Aspekte der Wunder hin, die wenig in der Fachliteratur bearbeitet sind. In der gegenwärtigen Fundamentaltheologie wird das Bündnis der Wunder mit der Kirche innerlich aufgefaßt, weil die Wunder im gewissen Maß zum Bau der Kirche als Gottes Heilsmilieu sowie zum ekklesialen Glauben beigetragen haben. Das fünfte Kapitel *Wiarotwórcza funkcja cudu* (249–300) stellt das Wunder in der Glaubensfunktion dar. Es wird die Entwicklung der Problematik der Wunderfunktion im Verhältnis zum christlichen Glauben gezeigt. In dieser Funktion erscheint das Wunder als eines von vielen Motiven des Glaubens, als Aufforderung zum Glauben. Ganz zum Schluß dieses Buches (301–308), werden nochmals die wichtigsten Ergebnisse dargestellt, ebenso einige Anregungen zur weiteren Forschung gegeben.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Arbeit von R. nicht nur wertvolle Einblicke in die Problematik der Funktionen des Wunders, vor allem seine Motivierungsfunktion bietet, sondern auch das gesamte Wunderverständnis von der theologisch-biblischen Seite aus vertieft. Es ist zu betonen, daß es keine Publikationen gibt, die sich direkt mit dem Problem der Funktionen des Wunders befassen. Nur sehr allgemein werden die Funktionen des Wunders von einigen Fundamentaltheologen wie z. B. H. Fries, J. B. Metz, G. Teissen, L. Monden, J. Imbach erwähnt. Das Buch ist zu empfehlen nicht nur für Fachleute, sondern auch für alle, die das Wunderverständnis vertiefen wollen.

A. Anderwald

Claret, Bernd J., *Geheimnis des Bösen.* Zur Diskussion um den Teufel (Innsbrucker theologische Studien 49). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1997. 437 S.

Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt". Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. Zweite, völlig überarbeitete Auflage. Offenbach: PHV Verlag 1998. 140 S.

I. Was die Freiburger Dissertation auszeichnet, ist die Verbindung von ungemeiner Umsicht und Behutsamkeit, method(olog)ischer Reflexion, differenzierendem Scharfsinn und Mut zur Entschiedenheit. Entschieden wird so gleich eingangs die Basis der Untersuchung benannt (mit einer Formulierung des Doktorvaters Greshake): „Gott als der Heilige will das Böse absolut nicht" (13). Kapitel 1 zeichnet den lebensweltlichen Horizont, den Plausibilitätsverlust der kirchlichen Lehre vom Teufel in einer entzauberten Welt, anderseits die Wiederkehr der Engel, neue Okkultismen bis zum Satanismus. Kap. 2 gilt dem Beginn der theologischen Diskussion in Deutschland mit Christian Duquocs Artikel „Satan – Symbol oder Person?" (ThG 1966; im Original LV[L]: Symbole ou réalité?; die Fundstelle des Baudelaire-Worts [61]: Spleen de Paris XXIX [der Teufel selbst zitiert dort einen Prediger]). Über 100 Seiten beansprucht sodann das 3. Kapitel über H. Haags „Abschied vom Teufel". Erstaunlich, wie C. auch für die ihrerseits erstaunlichsten Sätze des Alttestamentlers noch eine *benigna interpretatio* zu finden sucht; anderseits hält er dem Kritiker „verfestigter" Anschauungen begründet dessen eigene Verfestigung vor und übernimmt Balthasars Kennzeichnung „Vulgär-Entmythologismus" (178f.).

Tatsächlich stirbt der Mythos, wenn er zur Doktrin ausgepreßt wird, so daß deren Zerbrechen not tut; dies aber gerade im Dienst der Befreiung des Mythos. Und diesen Zweit-Schritt, zu dem Haag sich bislang nicht versteht (186), unternimmt C. nun in der zweiten Hälfte seiner Arbeit. Kap. 4: Ursprung des Bösen aus systematisch-theologischer Sicht. Zwar hält Haag an der Gutheit der Schöpfung und der Verantwortung des Menschen für das Böse fest, vertritt aber doch eine so „bestürzende Anfälligkeit" seiner, daß sich anthropologisch wie theologisch fragwürdige Konsequenzen ergeben: „Die Sünde/das Böse verliert ihren/seinen absurden und gottwidrigen Charakter" (194). Gott erscheint als Mitverursacher des Bösen. (195: „Wenn jeder Bauarbeiter vom Gerüst fällt, ist am Gerüst etwas nicht in Ordnung." Ein Beispiel übrigens für die Bedenklichkeit „narrativen" und „bildhaften" Argumentierens; es nötigt zu Gegengeschichten, die sich schwerer finden als Argumente. Verf. bringt eine von C. S. Lewis: Prüfungsresultate einer faulen Schulklasse.) Unmißverständlich 1980: „Allein der Gott des Alten Testaments kann auch das Böse in der Welt erklären; der Gott des Neuen Testaments ist dafür ungeeignet" (197). Im Ernst kommt weder eine monistische noch eine dualistische Antwort

auf die Frage „unde malum?“ in Betracht; so ist das „personale“ Denkmodell unersetzlich. Wäre demnach der Mensch satanisch? Hierfür zieht C. Begegnungen mit dem „eminent Bösen“, vor allem nach Dostojewski, heran. Und damit hat Rez. ernstliche Probleme. Einmal droht im Gewitterlicht des Spektakulären die Banalität des Bösen unterzugehen (dies auch zum späteren Rekurs auf Auschwitz); sodann erscheint es hier aus der Opferperspektive; und so sehr ein Leiden ungleich quälender ist, wenn es zudem der Ungerechtigkeit, dem Haß entspringt, ist doch der eigentliche Ort des Bösen der Täter. Da aber dessen Beschuldigung wichtige Grenzen kennt (Mt 7,1 – hält Verf. sie ein? [z. B. 245 unten (dazu schon 247 Abs. 2); 251, Abs. 2]), liegt innerhalb des Bösen nun der Punkt seiner Erkenntnis im Bekenntnis (es erscheint 266 f., doch nicht entfernt so dominant wie m. E. geboten). Volle Zustimmung indes zum Ergebnis: daß beim eminenten Bösen von einem „versklavten Willen“ zu sprechen sei (251). Das ist das Stichwort für die Aufnahme von P. Ricoeurs Beitrag zur *Symbolique du mal* (Kap. 5). Die Symbole der Verfehlung werden in den Mythen interpretiert, und unter diesen interessiert hier vor allem der Adam-Mythos. Darin symbolisiert die Schlange eine Vorgängigkeit des Bösen, in der das Wahrheitsmoment der tragischen Weltsicht Platz findet. Nicht der Mensch erfindet das Böse; er „gibt“ – als (unbestreitbar) Täter zugleich Opfer – „nach“.

Damit kann nun das Zielkapitel 6 die Frage nach dem Teufel und dem *mysterium iniquitatis* selbst angehen, auf der Basis von 1 Joh 4,8.16 („Gott ist Liebe“) sowie der Weigerung, den Menschen zu verteufeln (hilfreich wäre eine Fußnote zu Kants „radikalem Bösen“, das zwar im Menschen verwurzelt“, doch in sich keineswegs so „radikal“ [= böse] ist, wie oft vermutet). Als eine Schwäche des bewundernswert sorglichen Vorgehens und des „Ausredenlassens“ des Gegners empfindet Rez. dabei, daß er seine Ungeduld oft lange zügeln muß, bis der Verf. Unklarheiten löst, teils ohne Rückbezug (vgl. 3 u. 387 zu Gottes Nichtwollen des Bösen; oder 307[4] zu P. L. Berger: fehlende Differenzierung von Tat und Täter, die Hölle als Strafe; die Subsumtion des Leids unter das Böse [310] wird 311 problematisiert, doch ungenügend, weil mit der Alternative „notwendig, letztlich sinnvoll“; Klärung bringt dann 312[19]; 211 [nicht nur] vermisse ich die Unterscheidung zwischen Verantwortung [Gottes] und Schuld; erst 318 wird von der Unbegreiflichkeit des trinitarischen Mysteriums die Unverständlichkeit des Geheimnisses der Bosheit abgehoben; zur Frage „bona vero unde?“ [320] nötigt vor der Hoffnung die Dankpflicht. Ähnlich steht es bzgl. der Rede von der *privatio boni* [bei metaphysischen Wesensbestimmungen darf man nie stehen bleiben, anderseits besagt der Fortgang von der metaphysischen Einsicht, daß das Böse kein Seiendes = nicht gott-geschaffen ist, zur moralischen der Positivität des Bösen ungleich mehr als im Fall physikalischer Komplementarität] sowie der „unvermeidbare[n] Redeweise von einer ‚Zulassung des Bösen‘“. 325[72]: und der Quäler? Zu ihm 389 f. 378 endlich [nach Vorblicken 233, 328] erscheint, doch auch jetzt noch eher beiläufig, die Frage nach der Existenz übermenschlicher Geistwesen überhaupt). Bzgl. der unschuldigen Leiden in Natur und Geschichte gesteht Rez. den Teufel weniger zu „brauchen“ als Oeing-Hanhoff; aber zentral ist der Ausschluß monistischer wie dualistischer Lösungsvorschläge zum „Vernunft[- und Freiheits]ursprung“ des Bösen (331). Dankenswert deutlich warnt Verf. vor einem Mißbrauch der Rede vom Teufel als „Un-Person“, gemeint ist eine „Perversion des Personseins“ (352). Während der Welt-Katechismus vom Teufel als Person spricht, ist seine These, dies eher nur als Notbehelf zu verstehen, in „symbolischem“ Sinn – „le symbole donne à penser“. Und zum Denken steht hier bleibend an (355): Realität und Macht des Bösen, seine Kontingenz, sein Freiheits-Charakter und die nicht selten bei ihm zu beobachtende Logik und Raffinesse; zugleich doch die Widerstandsmöglichkeit ihm gegenüber seitens des Menschen; schließlich die Unbegreiflichkeit seines Ursprungs. Bei all dem ist die Rede vom Teufel als frohe Botschaft vorzutragen: im Horizont von Hoffnung, Vergebung, gottgeschenkter Befreiung (wie wir im Credo statt bloß die Sünden deren Vergebung bekennen). Dies das seinerseits befreiende Fazit des Buchs. In eben diesem Sinn erlaubt sich Rez. zurückzufragen, ob das erfordert, vom Teufel als dem „Bösen in Person“ zu sprechen. 382 (mit Anm. 277) bringt C. selbst ein, daß er nicht die „reine Essenz von Bosheit“ sei. Gibt die Frage nach der Personalität des Bösen nicht auch dies zu denken, ob es vielleicht wirklich nur „das Böse“ gibt (als Kollektivbegriff für [die Qualität von] Verhaltensweisen, Taten, Strukturen, nämlich deren Pervertiert-

heit), nicht aber eigentlich „den Bösen"? Der wäre vielmehr stets ein böse(gewordene)r, sich zerstören(-wollen)der Seiender (= Guter [ens et bonum ...])? Und dürfte/sollte ich – obwohl zum Geist und Freiheitswesen (auch zum „hamartiologisch ohnmächtigen" Menschen!) die Möglichkeit unwiderruflichen Selbstverschlusses gehört – nur für den Menschen hoffen, daß diese Möglichkeit schließlich doch niemand realisiere? Warum nicht auch für den Teufel? (Der wäre dann freilich anders zu denken als vom Aquinaten: im Bösen – trotz dessen „Positivität" – dennoch eher [Augustinus] *de*-statt *effizient*. Oder entfällt umgekehrt dies Problem hier, insofern der Teufel „nur ein Symbol" ist?)

II. Ein Hauptzeuge des akademischen Werks, G. Marcel, erscheint nicht bloß im Titel der allgemeinverständlichen Schrift, die Verf. im Anschluß daran aus Einzelpublikationen erstellt hat. Sie ergänzt die Voten des Philosophen der Hoffnung und Treue durch Stimmen aus Leben und Literatur, vor allem durch die V. Frankls, im Blick auf Menschen, denen der Halt im Glauben entgleitet. „Zerbrochene Welt" meint den Widerruf von Kindeserfahrung (Genitivus subiectivus wie obiectivus): Gleichgültigkeit, (Verlokkung zum) Verrat, Verzweiflung. Für den Liebenden ist es unmöglich, im Antlitz des anderen, der Kinder vor allem, nur eine „sinnlose Grimasse im Idiotenantlitz der Materie" zu sehen. Christen ist mehr geschenkt: Erlösung heißt, im Blick auf den Gekreuzigten die Einladung zum Leben zu erhalten (das Kreuz steht im Mittelpunkt, im Sinn von C.s „Chef" K. H. Menke, obwohl nicht so ausschließlich wie dort – 100 ff.: Begegnung mit dem Auferstandenen). So können Christen – als Kirche wie als Einzelne – zum Stachel im Fleisch einer gleichgültigen Welt werden. Auch dazu glaubwürdige Zeugnisse. Sie geben zu denken – und mehr.

J. Splett

Biesinger, Albert/Braun, Gerhard, *Gott in Farben sehen.* Die Symbolische und religiöse Bedeutung der Farben. München: Kösel 1995. 232 S.

„Statt einer Einleitung" wird dem Leser der Regenbogen nahegebracht, Gottes Zeichen in den Wolken. Die Informationsbreite reicht vom Physikalisch-Physiologischen bis ins Symbolische; Goethe und Grünewald sind die Hauptnamen, dazu J. Itten. Dann werden nacheinander die Farben im einzelnen „beleuchtet": ihre Syntax (substantiell Erscheinung als Licht- wie Malfarbe, ihre physiologische Produktion im Auge, Beziehung zu anderen Farben ...), ihre Semantik (was sie vergegenwärtigen und in Bild und Wort symbolisieren) wie ihre Pragmatik (ihr Einsatz in Liturgie, Kunst, Design, Therapie ...). Die Kapitelfolge: Schwarz und Weiß, Rot, Blau, Gelb, Grün, Violett, Orange, Gold, Grau. Wiederholt betonen die Verf. – gegenüber Farbpsychologen – die Ambivalenz der Farben und die Fragwürdigkeit allgemeiner Zuordnungen, auch die bezeichnende Differenz zwischen Antworten auf die Frage nach Farbvorlieben und der faktischen Umgang damit in Kleidung wie Wohnung. Der biblischen und liturgischen Symbolik wird breiter Raum gegeben, Literatur- und Bildhinweise sind eingestreut. Mitunter entfernen sich die Überlegungen einigermaßen von der Farbe (so etwa beim Rot zu „... das ist mein Blut" oder beim Gold, zu dem Fort Knox in anderer Beziehung steht als zu Purpur oder Lapislazuli deren aufwendige Gewinnung). Bedenkenswert die Rolle des Grün (der Farbe Hildegards) zwischen Grund- und Mischfarbe. Es ist tatsächlich eigenständiger als Violett oder Orange; physiologisch zählt es zu den vier Grundfarben; und bei den Lichtfarben verdrängt es seit Young und Helmholtz sogar das Gelb aus der Trias (so auch im TV-System). Zu schlecht kommt Rez. das Grau weg, obwohl er nicht zu den knapp 1 % zählt, die es als ihre Lieblingsfarbe nennen, und andererseits die Autoren selber bemerken, daß trotz „grauem Alltag" und mehr als alltäglichem „Grauen" ein graues Abendkleid schick gefunden und graue Einrichtungsgegenstände als besonders schön empfunden werden. („Grau – mein Herz liebt diese Farbe, wenn der Vorgang sich rührt im entstehenden Morgen ...", oder man nehme F. Sieburgs Preislied auf – in Paris – „das farbigste Grau der Welt, das sowohl an Rosa wie auch an Samtschwarz grenzt ... aus unzähligen Tönen gemischte"). Hängt es damit zusammen, daß zwar außer dem Gelb eigens das Gold, aber nicht das Silber Behandlung erfährt (das oft genug nobler auftritt als jenes)? Nicht bloß ruft die Sonne van Goghs nach dem Mond C. D. Friedrichs – wie Goethes, sondern auch innerhalb des Grau Picassos lastendes Guernica nach Botticellis Paradiso-Zeichnungen. – Was aber ohne Erklärung fehlt, ist

das Braun. Dreimal wird es immerhin genannt (abgesehen vom Namen des Co-Autors, zu seinen Graphiken; doch nicht im Goldkapitel [dort nur einmal ‚ocker']); aber wo – beim Violett – auf die Einsilbigkeit unserer deutschen Farbnamen abgehoben wird (161), ergänzen die Verf. zwar Goethes Aufzählung „Gelb, Blau, Rot, Grün" durch „Schwarz, Weiß und Grau"; aber das Braun wird geradezu dröhnend verschwiegen. Erst im Resümee „Gott in Farben sehen" (ehe dann noch etwas zur Praxis gesagt wird: Einsatz von farbigen Tüchern in meditativem Spiel bei der Kommunionvorbereitung oder Malen des Gottesverhältnisses in Schulklassen wie Erwachsenenbildung), als die Farben nochmals kurz aufgeführt werden (ohne Violett und Orange), erscheint es zwischen Grün und Gold: „Braun – von uns nicht ausdrücklich als Kapitel behandelt [? überhaupt nicht!] – ist die Farbe der Erde, aus der selbst eine Reihe brauner Farbstoffe gewonnen werden. So drückt die Farbe das, was als Teil der Schöpfung materiell ist, aus" (216). Zwar findet sie sich nicht im Regenbogen; doch worüber wölbt sich dieser? Stünde nicht eben hier an, gegen eine weithin herrschende Materie-„Distanziertheit" in der Welt des Religiösen wie auch in (klassisch)moderner Kunst (zugleich auch gegen „wilde" Schmutzverherrlichung in Reaktion hierauf) ein unterscheidend Biblisch-Christliches zur Sprache zu bringen? (Natürlich wäre dabei auch vom Kot zu reden, doch mehr von Acker und Brot – wie von der Wüste, von Pferd und Reh sodann, vom Teddybär, von Honig und Bernstein ... I. Riedel zitiert G. Trakl; Rez. möchte an Nietzsche erinnern: an die braune Nacht Venedigs und erst recht den „alten braunen Tropfen goldenen Glücks" in Zarathustras Mittagsstunde ...). Dringende Ergänzungsbitte! Gerade weil das Buch Empfehlung verdient. J. Splett

Entgegen. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst. Hrs. *Alois Kölbl/Gerhard Larcher/Johannes Rauchenberger.* Ostfildern-Ruit: Cantz 1997. 271 S.

Zur II. Europäischen Ökumenischen Versammlung, 23.–29. Juni 1997 in Graz, sollte das in Deutschland auf Kirchentagen begonnene Gespräch mit der zeitgenössischen bildenden Kunst fortgesetzt werden, in erweitertem Kontext: „So steht die orthodoxe Ikonentradition neben katholischem Barock, calvinistische Bilderabstinenz neben evangelikaler Bilderfeindschaft" (13, *Rauchenberger/Kölbl).* 44 in Europa lebende Künstler waren beteiligt, darunter S. Anzinger, J. Beuys, B. J. Blume, G. Brus, V. Export, A. Kapoor, M. Lassing, R. Opalka, W. Pichler, R. Schwarzkogler, D. v. Windheim, L. Zogmayer: im „musealen Kulturhaus", einigen kleineren Galerien, im ehemaligen Jesuitenkollegium und jetzigen Priesterseminar, dem angrenzenden Mausoleum sowie einigen Innenstadtkirchen. Doch soll hier nicht auf die Bilder, Objekte, Installationen eingegangen werden, sondern auf den Essayteil.

Leider wird gleich eingangs Front gemacht gegen „Christliche Kunst" (ebd.), als gäbe es nicht legitime Aufgaben im engeren kirchlichen und liturgischen Bereich, und als wäre individualistische „Autonomie" eine notwendige, gar hinreichende Bedingung für Qualität. Warum den Doppelsinn von „Entgegen" (Widerstand und Auf-einander-Zugehen) nicht auch hier einbringen? Vielleicht jedoch braucht es gerade dazu jenen „unerhörten Mut", den Larcher beiden Miteditoren bescheinigt – indem nämlich der Provokation der Gläubigen durch die Künstler deren Provokation durch jene entspräche. – Die drei Begriffe des Untertitels sollen in verschiedenen Verschränkungen gelesen werden: Religionsgedächtnis (postmodern), Gedächtnisreligion (biblisch), Körperreligion, Religionskörper, Gedächtniskörper, Körpergedächtnis ... (einschlägig hierzu, daß die Möglichkeit unserer Sprache im Entgegen von ‚Leib' und ‚Körper' ungenutzt bleibt).

Nach einem differenzierten Rückblick *Larchers* – „Brüche und Wandlungen" (er weist rechtens „das schnelle Verdikt vom ‚Verlust der Mitte'" ab, bestätigt indes das Faktum im „Staunen über den weithin vorhandenen Respekt vor der freigehaltenen und vielleicht [heimlich] ersehnten Mitte" – 24) und theologischen Museumsgedanken *A. Stocks* (vgl. ThPh 67 [1992] 622–624) behandelt *P. Strasser* die Aktualität der Frage nach der Kunst (= die Rede von ihrem Ende), im Blick besonders auf A. Warhol und A. C. Danto. Zwar folgt m. E. aus dessen Thesen nicht, daß (35) der Künstler nicht wisse, ob er Kunst oder Verpackungsmaterial mache; doch wem außer dem Philosophen die Frage nach der Unterscheidung des Ununterscheidbaren stellen? In der Tat gibt S.

selbst eine philosophische Antwort. Er wagt es allerdings, die Brillo-Kartons eine Versuchung zu nennen und gegen individuelle Willkür – „it had all been done" (Colacello [31/37]) – für einen ästhetischen Normativismus im Licht der Schönheit zu plädieren (36f.). Religionskritik im Bild stellt *G. Rombold* vor (M. Ernst, Picasso, Hrdlicka), ohne Anbiederung, mit dem Fazit: Genau hinschauen, wem sie gelte (übt Picassos Kreuzigung sie überhaupt?]. Über mystische Tendenzen zwischen Religions- und Kunstbetrieb schreibt – etwas laut – *R. Volp (myéomai* heißt übrigens: eingeweiht werden, schließen = *myo).* Er bezieht sich auf E. Schumacher, Tàpies, Willekens ... Katase, Kapoor. Nach übernommenen Beiträgen von *W. Hofmann* zu W. Pichler (den Grenzgänger trage die Ungewißheit wie den Fisch das Wasser – 56) und *F. Mennekes* zum Kreuz bei Beuys (leider ohne Diskussion seiner „Transformation" [oder Umfunktionierung?] zum Symbol für Denken im Sinn der These: jeder ein Künstler) bedenkt anhand von Videos *M. Leisch-Kiesl* mit Derrida die „Durchlässigkeit der Körper" bei schwindenden Identitäten. Vielleicht stellt doch Identität – jenseits von KörperBildern wie Gedanken-Experimenten (75) – eine ursprünglich ethische Kategorie dar? Das fragt sich auch zu *F. Rötzers* Reflexionen über Zweit- und Drittkörperlichkeit, ist Körper (als Leib) doch nicht bloß „Schnittstelle mit der Welt und Maschinen" (83), sondern Medium der Interpersonalität, gegenüber dem Cyber-Angebot einer „Selbstpreisgabe ohne Zwang zur Authentizität" (77). Etwas davon erscheint im „nicht domestizierten Blick" der Bilder von M. Dumas, denen sich *S. Eiblmayer* widmet. Zähmungsabwehr männlich in H. Nitschs Exzessen? Dazu wurde eine Auslegung von *A. Rohsmann* übernommen.

Die folgenden drei Essays gelten dem Gedächtnis. *K.-U. Hemken* befaßt sich mit den Archiv-Projekten A. Sanders, der Neuen Realisten und Spurensicherer bis zu den organischen Archiven A. Oppermanns und S. Sigurdsons; *J. B. Metz* beschwört gegen kulturelle Amnesie (Enzensberger: „Speichern heißt vergessen" [103]) die Shoa; *K. M. Woschitz* denkt über Zeit und Apokalyptik nach, d. h. über den Menschen im Schnittpunkt von Geschichte und göttlicher Ewigkeit. Der Spannungsbreite und Mehrdeutigkeit der sprachlichen Bilder im letzten Buch der Bibel (der Löwe aus Juda = das Lamm) korrespondiert die Vielheit und Gegensätzlichkeit der Interpretationen (Angst und Hoffnung, Dekadenz, Protest) bis zu den späten Engeln Klees und H. Boeckhs Fresken in Seckau. Das führt erneut in ethische Reflexionen: zu „vorläufige[n] Erkundungen" von *J.-P. Wils* des Areals Kunst, Moral, Religion („der Wunsch, ein anderer zu sein, leitet jede wirkliche Rezeption" [118]) und Thesen *S. Wendels* zur Konstellation von Ethik und Ästhetik. Dem Nacheinander von passiver Erschütterung und aktiv „kognitive[r] Aufarbeitung" (117) würde ich gern ein „mediales" Sich-Ergreifen-lassen entgegenhalten. (In welchen Werken hier uns – G. Steiner – Hierophanie angehe, hat nicht Rez. zu beurteilen [er erlaubt sich den Hinweis auf A. Kapoor, L. Zogmayer und A. Graf]). Steht hier das Erhabene im Vordergrund, so votiert Wendel für eine Ethik als Reflexion gelingender Lebensführung, um so Kunst und Lebenskunst enger zu verbinden, bei Betonung des Wahrheitsbezugs in beidem (auch in der Kunst nicht mimetisch, sondern im modus der „apparition" [Adorno], so daß auch ohne Trennung der Bereiche die Nicht-Darstellbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt).

Schließlich wird die Ökumene thematisiert. *M. Richter* führt nach eigenen Reflexionen ein Gespräch mit W. Ivanov über die Bilderfrage. *T. Beljajewa* informiert über junge Kunst Rußlands. (Das „Entgegen" zwischen *istina* und *pravda* im Titel dürfte sich aus dem Text dem Normalleser kaum erschließen; hier hätte der Bearbeiter mit einer Fußnote einspringen sollen, gerade weil die Sache nicht einfach auf den Begriff zu bringen ist). *S. Mehnert* berichtet über Tendenzen in osteuropäischen Ländern. Dann zwei evangelische Pfarrer und Ausstellungsmacher: *H. A. Müller* (Junge Kunst in alten Kirchen) merkt dankenswert an, daß Kunst im Sakralraum anderen Gesetzen unterliegt als im Galerien- und Museumsbetrieb (147) und verteidigt andererseits Th. Lehnerers ungebundener Kunstreligion gegenüber die Freiheit des Christen (149). Haben sich indes wirklich (148) die Künstler im Mittelalter „zu Dienstmägden der Theologie instrumentalisieren" lassen (148)? Und wie muß man Theologie, vor allem Offenbarung, verstehen, um zustimmend zu referieren, heutige Künstler sähen ihren Zugriff „gleichursprünglich zu dem der Theologen"? Der Streit um dem Kirchenraum angemessene Bilder setze das alttestamentliche Bilderverbot in Kraft (150)? In der Tat (und katholisch

angesichts der Realpräsenz im Tabernakel und auf dem Altar erst recht zu bedenken). Aber auch bei der Kürze des Beitrags verblüfft es, dazu von einem Theologen nur zu erfahren, statt daß es einfach verbiete, leite es vielmehr dazu an, überkommene Bilder zu überschreiten. *I. Witsche* beschreibt die Ausstellung im Grazer Kulturhaus – unabhängig von kirchlichen Geldern und so „unabhängig von kirchlichen Erwartungen und differenzierter konzeptioneller Binnendiskussion" inszeniert (153). Einige Differenzierungen hätte man sich tatsächlich gewünscht; als Beispiel nur die Bemerkung zu Rainers Teddybär-Applikation „Christus": „als ironischer Kommentar zu christlichen Sujets innerhalb des Rainerschen Werkes ... und darüber hinaus. Einspruch gegen den vorschnellen kirchlichen Rainer Vereinnahmungs-Trend" (154). Was das zweite angeht, fragt man sich, wie man es „kirchlich" dem Herrn recht machen soll: kritisiert man Rainer, ist man gestrig; nimmt man ihn nicht auf, ist man banausisch (siehe die Diskussion um sein Weinkreuz); läßt man sich dankbar auf ihn ein und sich von ihm herausfordern, dann ist das Einvernahme – und natürlich nicht bloß einfach so, sondern dann auch gleich „vorschnell". Zum ersten aber: wer nimmt sich heraus, die ernste Auseinandersetzung Arnulf Rainers mit dem Kreuz und Jesu Christi Antlitz bedürfe eines ironischen Kommentars, ausgerechnet von theologischer Seite? Auch ohne einerseits das Werkstück selbst zu interpretieren (Farbabbildung: 183) und anderseits das Thema klerikaler Jesus-Aggression zu vertiefen (B. Hellinger 1993), weise ich den Vorwurf der Vereinnahmung nicht bloß, sondern gebe ihn ausdrücklich zurück. Im Blick auf die Kunst wie Religion/Kirche/Theologie, oder genauer: auf die Künstler wie auf religiöse und näherhin christusverbundene Menschen.

Doch selbstverständlich hat weder Rainers Arbeit noch haben andere überzeugende Arbeiten eine Verteidigung nötig; sie behaupten sich selber, oder besser, mit Celan gesagt, anstatt sich aufzudrängen, setzen sich aus: sich selbst und eben so ihr Gegenüber selbst. – Wem? Die Antwort darauf wird nicht eindimensional ausfallen dürfen – und tut dies, wie dem Referat der Wortmeldungen zu entnehmen, auch in diesem Band nicht.

J. Splett

4. Praktische Theologie

Siedlaczek, Kornelia, *Die Qualität des Sittlichen.* Die neuscholastische Moraltheorie Viktor Cathreins in der Spannung von Norm und Natur (Frankfurter Theologische Studien 52). Frankfurt/M.: Knecht 1997. X/278 S.

Vorliegende Untersuchung zu zentralen Themen der neuscholastischen Moraltheorie Viktor Cathreins wurde 1994 als Dissertation von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M. angenommen. Nach einer informativen Einführung zu Person und Werk Cathreins (4–53) folgen die drei zentralen Kapitel: 2. Die Vernunftnatur des Menschen als norma honestatis (54–89), 3. Die Lehre von den Quellen der Moralität (90–135) und 4. Gesetz und Gewissen 8136–182). Das 5. Kapitel „Die Moraltheorie Viktor Cathreins in Konkretion" rekonstruiert die Mausbach-Cathrein-Kontroverse über die *norma honestatis* (183–198), erörtert den bekannten Vorwurf an den Jesuitentheologen, der Zweck heilige die Mittel (198–211), und endet mit der Darlegung des Probalismusstreites im Kontext der Moraltheorie Cathreins (211–235). Mit einer zusammenfassenden Würdigung schließt die Arbeit (6. Kapitel: 236–243).

Bei ihrer Vorstellung von Person und Werk Cathreins legt S. Wert auf die Feststellung, daß es sich im Werk Cathreins um Moral*theologie* und nicht -philosophie handele, weil ohne die theologischen Voraussetzungen dieser neuscholastische Entwurf seine Plausibilität verliere. (Warum wird dem Leser dieser wichtige Hinweis „nur" in einer Fußnote – Anmerk. 4/Seite 1 – mitgeteilt? Kritisch bleibt zu fragen, ob im Verständnis Cathreins statt von theologischen eher von metaphysischen Voraussetzungen zu sprechen wäre, die auf einer theistischen Position basieren!) Neben biographischen Daten und der Präsentation des breiten literarischen Wirkens wird Cathrein im ersten Kapitel als Neuscholastiker, Jesuitentheologe und Anti-Kantianer vorgestellt. Für den interessierten Leser dürfte vor allem die Darstellung des verwickelten und nicht ganz durch-

sichtigen Verhältnisses von Thomismus und Suarezianismus erhellend sein, zumal dadurch dem gängigen Vorurteil begegnet werden kann, die Neuscholastik stelle in sich einen monolithischen Block einheitlichen Systemdenkens dar. – Cathreins Anti-Kantianismus reiht sich in den *main-stream* der damaligen neuscholastischen wie lehramtlichen Stellungnahmen zu Kants Moralphilosophie ein. Die Autonomie der praktischen Vernunft bzw. des sittlichen Subjekts wie der kategorische Imperativ als Moralprinzip, Eckpfeiler der Moralphilosophie Kants, werden als aufklärerisch gegen das Autoritätsprinzip und als antidogmatisch gegen die Lehre der Kirche gerichtet abgelehnt.

In den drei Kapiteln des Hauptteils der Arbeit geht S. mit Sorgfalt den zuweilen sehr verzweigten Pfaden scholastischer Distinktionslust nach, um ihrem Autor gerecht zu werden. Cathrein bestimmt die Vernunftnatur des Menschen als *norma honestatis.* Zum Verständnis dieser formalen Aussage erläutert S. zunächst die Unterscheidung zwischen subjektiver (formaler) und objektiver (materialer) Sittlichkeit (55–61). Sittlichkeit besteht aus zwei Elementen: „1. daß die Vernunft die Handlung, die man zu vollbringen im Begriffe steht, nach ihrer Beziehung zur Sittenregel beurteile; 2. daß der Wille im Lichte dieser Erkenntnis sich frei zur Tat entschließe." (Zit. bei S. Seite 58) Sittlichkeit im strikten Sinne kommt nur dem handelnden Subjekt zu, denn sie hat die freie Entscheidung der Person zu ihrer notwendigen Voraussetzung. Insofern der Willensakt des Handelnden aber sittlich gut wird durch den Gegenstand des Wollens, wenn dieser der Vernunftnatur des Menschen entspricht, und schlecht, wenn er der Vernunftnatur des Menschen widerspricht, ist von objektiver Sittlichkeit im abgeleiteten Sinne die Rede. In der Tat gibt diese Unterscheidung Probleme auf: Cathrein scheint nicht hinreichend klar zwischen Wert- und Verpflichtungsurteil zu unterscheiden, zwischen der sittlichen Güte der Gesinnung, des Willensaktes, des Charakters auf der einen Seite und der sittlichen Richtigkeit der Handlung auf der anderen Seite. Maßstab des Sittlichen ist die Natur des Menschen als vernünftige. Um das Moralprinzip verständlich zu machen, untersucht S. Bedeutung und Funktion zentraler Begriffe im Umfeld der *norma honestatis: bonum, ratio, inclinationes naturales,* vernünftige Menschennatur, die Relation zwischen *natura humana* und letztem Ziel und schließlich die Hinordnung auf Gott (65–83). In der Bestimmung des Guten nimmt Cathrein mit der Tradition eine kognitivistische Position ein. Das Werturteil „gut" steht allem zu, was der Natur des Begehrenden angemessen ist. Ontologische Aussagen über die Natur des Guten wechseln mit Werturteilen ab, so daß es für eine sachgerechte Interpretation nicht immer leicht ist, die Dimensionen theoretischer und praktischer Vernunft, Ist- und Wertaussagen, voneinander zu unterscheiden. Cathrein scheint dem Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft offensichtlich keine so große Bedeutung beizumessen (diese Feststellung gilt für die Neuscholastik um die Jahrhundertwende generell). S. moniert (Seite 66 f.) die nicht genügende Unterscheidung zwischen dem *bonum honestum* (dem sittlich Guten) und dem *bonum utile* bzw. dem *bonum delectabile.* In der Tat besteht zwischen dem *bonum honestum* und den übrigen *bona* eine axiologische Differenz, insofern die übrigen *bona* sich gegenseitig begrenzen können und gegenüber ihrem Gebrauch indifferent sind. – Das Hauptinteresse Cathreins bei dem Element *ratio* gilt der Relation von „rechter Vernunft" und Gewissen: Die „rechte Vernunft" ist bedeutungsgleich mit dem sicheren Urteil des Gewissens über den sittlichen Charakter individueller Handlungen. Wie für Thomas von Aquin so ist auch für Cathrein das kluge Urteil des Gewissens die unmittelbare Regel für das Handeln. Zu beachten bleibt freilich, daß *recta ratio* und Gewissen nicht schlechthin bedeutungsgleich sind, denn dann könnte das Gewissen niemals irren, sondern nur das irrtumsfreie Gewissen ist identisch mit der rechten Vernunft (vgl. 70). Irrtumsfrei ist das Gewissen im Sinne der thomanischen Synderesis als Bewußtsein der obersten moralischen Prinzipien, nicht aber in der Anwendung auf spezifizierte Handlungen. – Ist schon das Verhältnis von praktischer Vernunft und *inclinationes naturales* bei Thomas von Aquin nicht befriedigend geklärt, wofür der Streit der Interpretationen in dieser Frage bis zur Gegenwart ein Beleg ist, so bietet auch Cathrein für dieses Problem thomanischer wie neuscholastischer Moralphilosophie und -theologie keine überzeugende Lösung. Nach S. bleibt bei Cathrein das Verhältnis von Natur und Norm, von Vernunft und Geschichte, von Partikularität und Universalität im unklaren. Sie weitet ihre Kritik aus auf die Bestimmung der *norma honestatis* überhaupt:

Cathreins „Ausführungen zur norma honestatis bleiben seltsam diffus, was genau ‚vernünftige Menschennatur' heißen soll, ist noch nicht eindeutig erkennbar" (74). Bei ihrer weiteren Suche nach einer präziseren Bedeutung für „vernünftige Menschennatur" zitiert S. folgenden Passus: „*Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist,* und zwar in den konkreten Verhältnissen, in welche ihn die Vorsehung hineingestellt hat. [...] *Er soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken.*" (Zit. bei S. Seite 75) Es handelt sich um eine formale Bestimmung, die bereits mit positiven sittlichen Wertungswörtern operiert. Im Sinne der Unterscheidung zwischen Metaethik und normativer Ethik gehören die Ausführungen Cathreins zur Metaethik. Wenngleich Cathrein diese Unterscheidung noch nicht bekannt war, hilft sie, seine Ausführungen zur *norma honestatis* einschließlich der Kontroverse mit Mausbach richtig einzuordnen. S. läßt bei ihrer kritischen Würdigung von Cathreins Moralprinzp der vernünftigen Menschennatur keinen Zweifel daran, daß Kants Moralprinzip des Kategorischen Imperativs gegenüber dem Prinzip der vernünftigen Menschennatur der Vorzug gebührt. Auch das Lehrstück von den Quellen der Moralität (vgl. 90–135) bedarf der kritischen *relecture,* weil der Stellenwert und das Verhältnis der drei *fontes* – Objekt, Ziel und Umstände – zueinander nicht befriedigend geklärt ist. Bei diesem Lehrstück handelt es sich im strikten Sinne um eine ethische Handlungstheorie, also um die Antwort auf die Frage, welche Elemente einer Handlung an moralischen Normen zu messen sind und so die Sittlichkeit der Handlung bestimmen. Würden handlungstheoretische und normtheoretische Fragen bei der Erörterung dieses Lehrstücks stets gewissenhaft unterschieden, wäre für die Diskussion schon sehr viel gewonnen. – S. folgt auch in der Rekonstruktion dieses Lehrstücks ihrem Autor akribisch bis in Detailfragen. Das gilt sowohl für die Ausführungen zur Willensfreiheit, wie für die Analyse der drei Quellen. Beim *obiectum* stellt sich das immer wieder diskutierte Problem des Verhältnisses von *finis operis* und *finis operantis.* Cathrein unterscheidet zwischen einem *actus internus,* dem Willensakt, und einem *actus externus,* der äußeren Tat. Bei letzterem fallen *obiectum* und *finis operis* zusammen, während beim Willensakt das Formalobjekt der *finis operantis* ist. Auf der Objektseite spricht Cathrein in diesem Kontext von „Zweck", dem „subjektiv" die „Absicht" entspricht. S. arbeitet das Problem klar heraus: Was qualifiziert auf der Objektseite eine Handlung als moralisch gut? Das physische Objekt kann keine „Quelle" moralischer Beurteilung sein (vgl. hierzu das eindeutige Zitat zugunsten dieser Aussagen Seite 134). Doch S. kritisiert mit guten Gründen, daß Cathrein diese Position nicht schlüssig durchhält (vgl. 112–115, 134f.). Neben *finis* und *circumstantiae* als „Quellen" behandelt S. zum Abschluß des Kapitels noch die Frage nach den moralisch indifferenten Akten und der Bedeutung des *actus externus* für die moralische Bewertung. Das letzte Kapitel des Hauptteils handelt über das Thema „Gesetz und Gewissen". In der Anordnung des Stoffs zum Thema „Gesetz" folgt Cathrein dem lex-Traktat der *Summa theologiae* (I-II 90–105) des Thomas von Aquin und dessen Rezeption bei Suarez. Zu den für die Interpretation dieses Traktates strittigen Themen gehört u. a. die Frage nach dem systematischen Stellenwert der *lex aeterna:* Hat das ewige Gesetz in der Konzeption des Thomas „lediglich" eine metaphysische Begründungsfunktion oder ist seine Inhaltlichkeit als Norm erkennbar und damit auch verpflichtend? Was bedeutet das Definitionselement der Promulgation für die *lex naturalis?* Sind die *inclinationes naturales* unmittelbar normativ oder bezeichnen sie moralisch relevante Sachverhalte? Bei Cathrein stellen sich die genannten Probleme erneut ein. Er spricht z. B. von der *lex aeterna* im engeren Sinne als von Geboten, Verboten und Räten. Eine solche „Positivierung" des ewigen Gesetzes kann sich nicht auf Thomas stützen. Allerdings folgt Cathrein Thomas in der Bestimmung der *lex naturalis* als Partizipation des Menschen an der *lex aeterna:* „lex naturalis und lex naturalis sind *ein* Gesetz in *verschiedenen* Modi" (145). Das natürliche Sittengesetz erkennen wir aber als Gesetz Gottes erst, „wenn wir das Dasein Gottes erkannt haben, der uns unsere Natur mit ihren Anlagen und Neigungen gegeben hat" (Cathrein, zit. bei S. Seite 145). Merkwürdig ist allerdings die unterschiedliche Weise der Partizipation von Vernunft und Wille an der *lex aeterna:* die Vernunft in der Weise der *lex naturalis* und der Wille im Modus der *inclinationes naturales.*

S. sieht in dieser Zuordnung eine „mangelnde Abgrenzung des Sittlichen von den Ebenen des Naturalen" (146). Sie weitet ihre Kritik ins Prinzipielle aus: „Das spezifisch Menschliche – die Freiheit des sittlichen Subjekts –, die bewiesen werden soll, wird vom Ansatz her negiert." (Ebd.) Müssen naturalistische Bestände einer Moraltheorie zu einer Negation der Freiheit führen? Diese starke Feststellung ist nach Auffassung des Rez. einer kritischen Nachfrage wert, die hier nur angezeigt werden kann. – Weitere wesentliche Merkmale der *lex naturalis* sind, daß sie durch die Vernunft promulgiert wird, jedenfalls die Prinzipien und unmittelbaren Konklusionen, und daß die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes universal gelten und unveränderlich sind. Treten *prima facie* Änderungen auf, so haben diesen ihren Grund in einer *mutatio materiae* (vgl. 161–166). Das Gewissen ist für Cathrein jenes Vermögen, das die moralischen Prinzipien auf entscheidungs- und handlungsrelevante Situationen anwendet. Neben der kurzen Charakterisierung der unterschiedlichen Gewissensfunktionen (vorhergehendes und nachfolgendes Gewissen) wird die Frage des Verpflichtungscharakters des irrenden Gewissens ausführlicher erörtert (177–182). Cathrein bezieht sich auf den bekannten Artikel 5 der Quaestio 19 der Prima Secundae der *Summa theologiae*, in dem Thomas der Frage nachgeht, ob der Wille, wenn er von der sich irrenden Vernunft abweicht, schlecht sei? Thomas stellt klar, daß diese Frage identisch ist mit der nach dem Verpflichtungscharakter des irrenden Gewissens. Und dieser Verpflichtungscharakter ist nicht nur bezüglich sogenannter indifferenter Handlungen gegeben, sondern gilt für das unüberwindlich irrende Gewissen prinzipiell. Das Hauptinteresse Cathreins gilt aber nicht dem Gewissen, sondern dem Gesetz als objektiver Norm des Gewissens. Die „Konkretion in Kontroversen" – Gegenstand des 5. Kapitels – bieten zu den Themen Moralprinzip (Kontroverse Mausbach-Cathrein), der Zweck heiligt die Mittel und Moralsystem „Probabilismus" eine Fülle moralgeschichtlicher Hinweise, die eine aufmerksame Lektüre verdienen. Statt einer ausführlicheren Würdigung beschränkt sich Rez. auf einige Bemerkungen: (1) S. stellt zur Debatte um die *norma honestatis* abschließend fest, daß Cathreins Lösung – die Vernunftnatur des Menschen – kein Sittlichkeitsprinzip darstelle, „da sie lediglich den Bereich der ‚objektiven Sittlichkeit' erfaßt" (198). Richtig ist, daß Cathrein ein rein formales Kriterium der Moralität benennt. Doch diese Feststellung liegt auf einer anderen Ebene als die Divisio zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit. Dem Rez. bereitet die Verwendung dieser Unterscheidung im Kontext der Frage um die *norma honestatis* Probleme. (2) Daß bei der sachgemäßen Beantwortung der Frage, ob der Zweck die Mittel heilige, handlungstheoretische Überlegungen von zentraler Bedeutung sind, steht außer Frage (vgl. 207), daß sie aber „nur von der fontes-moralitatis-Lehre her zu beantworten" (ebd.) ist, sei bezweifelt. Um die Bedeutung des Wortes „Mittel" in diesem Kontext zu klären, sind handlungstheoretische Analysen erforderlich. Ebenso wichtig sind Fragen der Axiologie, d. h. der Unterscheidung zwischen sittlichem und außersittlichem Wert, und Fragen der angemessenen Theorie normativer Ethik. – In ihrer abschließenden Würdigung und Zusammenfassung (236–243) bündelt S. den Ertrag ihrer Analysen zu Cathreins Moraltheorie und bietet so dem Leser ein übersichtliches Gesamtbild ihrer Arbeit.

Die Sorgfalt ihrer Analysen, die Bereitschaft zur Kritik, wo es ihr angebracht scheint, wie auch die Beschränkung in der Auswahl der Schwerpunkte machen die Untersuchung von S. für alle lesenswert, die an Viktor Cathrein und/oder an einem Beispiel neuscholastischer Moraltheorie interessant sind. Es handelt sich um ein Studienbuch, nicht um ein einfaches Lesebuch! Daß die Arbeit ihrerseits zu Rückfragen und kritischen Anmerkungen anregt, die nicht an die Adresse Cathreins gehen, mindert nicht ihre Qualität.

J. Schuster S. J.

Rouco Varela, Antonio / Corecco, Eugenio, *Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?* (Kirchenrecht im Dialog 1). Paderborn: Bonifatius 1998. 91 S.

Libero Gerosa und *Ludger Müller* haben als Herausgeber mit diesem Bändchen eine neue Reihe eröffnet, die das Ziel verfolgt, wissenschaftliche Gespräche über Fragen des kanonischen Rechts zu protokollieren. Dabei ist sowohl an kanonistische Grundlagenfragen als auch an Fragen aus der aktuellen kirchenrechtlichen Praxis gedacht.

Das erste Heft dieser Reihe ist die Übersetzung eines 1971 in italienischer Sprache veröffentlichten Gesprächs zwischen Antonio Rouco Varela und Eugenio Corecco über die grundlegenden Fragen einer Theologie des kanonischen Rechts. Ausgehend von der Beobachtung einer völligen Infragestellung des kanonischen Rechts, wie sie Ende des 19. Jahrhunderts von Rudolph Sohm vorgenommen wurde und zu der Zeit, in der das hier wiedergegebene Gespräch geführt wurde, einen bislang nicht gekannten Höhepunkt erreichte, wenden sich die Autoren der Frage zu, ob die Kirche aus den inneren Erfordernissen ihres theologischen Wesens und ihrer Heilssendung heraus des Rechts bedarf. In einem Durchgang durch die verschiedenen zur Begründung des Kirchenrechts vorgetragenen Positionen, angefangen mit der Lehre des „Ius Publicum Ecclesiasticum", über Wilhelm Bertrams, George Phillips, die Tübinger Schule, Klaus Mörsdorf und die neueren Antworten der protestantischen Theologie gelangen sie zu dem Ergebnis, daß es nur in die Irre führen kann, den ontologischen Ausgangspunkt des Kirchenrechts außerhalb des theologischen Wesens der Kirche anzusetzen. In der Frage nach der Natur des Kirchenrechts heben sie einerseits hervor, daß es sich um Recht im eigentlichen Sinn handelt. Andererseits wird betont, daß sich das Kirchenrecht als theologische Wirklichkeit im Dienst der kirchlichen Communio nicht nur in seiner Begründung, sondern auch in seiner inhaltlichen Ausprägung vom weltlichen Recht unterscheidet. Die Autoren warnen vor einer positivistisch verkürzten Sicht des Kirchenrechts. Seine religiöse Dimension, seine – entsprechend den verschiedenen Rechtsbereichen freilich unterschiedlich weitgehende – Heilsbedeutsamkeit werde nur dann erkennbar, wenn man das Kirchenrecht begreift als die geschichtlich-konkrete Gestalt des Anspruchs, der dem Wort und Sakrament Christi innewohnt. – Die von den beiden Gesprächspartnern eingenommenen Positionen bauen weitgehend auf Klaus Mörsdorf auf. An Aktualität haben sie bis heute nichts verloren. Die Übersetzung des Gesprächs ins Deutsche ist gut gelungen.

Man muß den Herausgebern bescheinigen, daß sie für den Start ihrer neuen Reihe mit der Auswahl des vorgelegten Gesprächs eine glückliche Hand bewiesen haben. Auf die Behandlung der am Ende des Heftes angekündigten drei geplanten Themen (Religionsunterricht; Kirchenrechtswissenschaft heute; Meinungsbildung in der Kirche) darf man gespannt sein.

U. Rhode S. J.

Christliche Sozialethik interdisziplinär. Hrsg. *Hans-Joachim Höhn*. Paderborn u. a.: Schöningh 1997. 339 S.

Wiederholt wurde bei Vertretern der Christlichen Sozialethik ein Nachholbedarf festgestellt, sich mit den gegenwärtigen einflußreichen Ansätzen der philosophischen und theologischen Ethik auseinanderzusetzen. Der ist jedoch in den letzten Jahren durch Untersuchungen jüngerer Fachvertreter verringert worden, so daß die theologisch-ethische Reflexion Anschluß an die sozialphilosophische und politische Diskussion in der pluralen Gesellschaft gefunden hat. Der besondere Wert der von den Nachwuchswissenschaftlern publizierten Untersuchungen lag darin, daß sie der christlichen Sozialethik ihren Ort in der sozio-kulturellen Auseinandersetzung zwischen „Moderne und Postmoderne" angewiesen haben; ihre Schwäche war, daß die Bearbeitung konkreter sozialethischer Problemstellungen zurücktrat.

Diese Schwäche soll durch den von *Hans-Joachim Höhn* herausgegebenen Sammelband behoben werden. Im ersten Teil: „Grundlagen" (13–142) wird das frühere Anliegen, die methodischen Koordinaten der christlichen Gesellschaftsethik neu zu setzen, indem sie über die sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen Rechenschaft ablegen, sich mit der zeitgenössischen philosophischen Ethik auseinandersetzen und den eigenen theologischen Denkhorizont ausleuchten, fortgeführt und ausgeweitet. *Hans-Joachim Höhn* fragt nach der Möglichkeit, wie moderne, durch Individualisierung und funktionale Ausdifferenzierung gekennzeichnete Gesellschaften mit Hilfe der Moral integriert werden können, und verortet seine Position im Dreieck von Sozialtheorie, Moralphilosophie und theologischem Denkhorizont. Sein Beharren auf der philosophisch-ethischen Dimension ist um so mehr verständlich, als der Dialog mit der Philosophie häufig durch einen sozialwissenschaftlichen und theologischen Kurzschluß ersetzt wird

(13–39). *Gerhard Kruip* belegt überzeugend, daß die jüngeren Neuansätze der Christlichen Sozialethik bevorzugt in der Diskursethik ihre Wurzeln haben (41–58). *Thomas Hausmanninger* entwickelt das Konzept einer Strukturethik und spannt dazu einen breit angelegten Vermittlungsbogen zwischen der Systemtheorie von Niklas Luhmann, einem existentiellen Personalismus und einer naturrechtlich an Seins- und Sollensprinzipien orientierten katholischen Soziallehre (59–88). Den interdisziplinären Dialog, der von Höhn für das Verhältnis von Theologie und philosophischer Ethik reklamiert worden war, weitet *Peter Rottländer* auf die empirische Sozialforschung aus, die nicht bloßes Instrument, sondern ein formender Bestandteil der Sozialethik ist. Zugleich verortet er diese bei den einfachen Leuten als ersten Subjekten ethischer Reflexion (89–104). Die Frage nach dem Subjekt sozialethischer Urteilsbildung spitzt *Konrad Hilpert* auf die Institution und Glaubensgemeinschaft „Kirche" zu. Anschaulich schildert er die fünf Inspirationslinien, denen die traditionelle katholische Soziallehre ihr erneuertes Gesicht verdankt (105–142).

Der zweite Teil (143–336) enthält unter der Überschrift „Perspektiven" neun Anwendungsdiskurse, die ein kultur-, umwelt- und rechtsethisches Terrain erschließen und den Zugang zu den „neuen" sozialen Problemen mit einer Grundlagen- und Methodenreflexion verknüpfen. *Walter Lesch* markiert in zwei Beiträgen die Konturen einer Philosophie der Kultur (145–159) und einer Ethik der Migration, Staatsbürgerschaft und demokratischen Herrschaft (291–307). In einer erlebnishaften Darstellungsform gelingt es *Kurt Remele*, die Suche nach dem schönen Leben als Merkmale einer Erlebnis- und Therapiegesellschaft zu veranschaulichen (161–176). *Thomas Hausmanninger* betritt sozialethisches Neuland auf der Suche nach einem Beurteilungsmaßstab für Gewaltdarstellungen in den Medien (177–205). Sein differenziertes, abwägendes Urteil wirkt überzeugend, wenngleich die optimistische Wirkungsdiagnose der ästhetischen Gewalt-Transfiguration nicht bei allen Altersgruppen und Bevölkerungsschichten zutreffen wird. Der wirtschaftsethische Beitrag von *Michael Schramm* spiegelt eine ungewöhnliche Form des Dialogs zwischen Sozialforschung und Sozialethik (205–222). Aus der Wirtschaftstheorie ist wohl mehr neoklassischer Modellplatonismus übernommen worden, um die Arbeitslosigkeit und die Krise sozialer Sicherungssysteme zu erklären, als eine nüchterne Analyse der real existierenden kapitalistischen Marktwirtschaft. Die kritischen Anfragen an eine ökonomische Ethik, wie sie von Karl Homann angedacht ist, bescheinigen indessen das eigenständige Urteil des Autors. Sein zweiter Beitrag zur Ethik des Politischen wirkt wie ein thesenartiges Positionspapier (223–237). *Konrad Hilpert* klärt über den Begriff, die Verfahren und Anwendungen der Biotechnik auf, über die Verschränkung ihrer Erforschung, Anwendung und Vermarktung sowie die gesellschaftliche „Einbettung" von Problemen, die zunächst als technische Komplikationen oder individuelle Konflikte im Primärbereich erscheinen; dabei verteidigt er den eindeutigen Vorrang der personalen Dimension vor der biotechnischen (239–261). *Hans-Joachim Höhn* zeichnet den Paradigmenwechsel von der sozialen zur ökologischen Frage nach, unterzieht verschiedene Formen der Risikoabschätzung von Eingriffen in die Natur einem sozialethischen Urteil und ermittelt den systematischen Ort einer ökologischen Sozialethik (263–289). *Gerhard Kruip* beschreibt den neuen Realismus in der entwicklungspolitischen Debatte seit 1989 in den Zeiten der Globalisierung, skizziert die historische Wiedergutmachung, das wohlverstandene Eigeninteresse und die universelle Solidarität als drei sozialethische Begründungsmodelle und sieht in der Armutsbekämpfung, im nachhaltigen Wirtschaften und in einer globalen Ordnungspolitik die leitenden Perspektiven der Entwicklungszusammenarbeit (309–336).

Die in diesem Band versammelten Beiträge, die diskurs- und existentialethisch, verfahrens- und systemtheoretisch sowie kommunitaristisch eingefärbt sind, scheinen sich der sozio-ökonomischen Überlast entledigt zu haben, die für die Forschung und Lehre mancher öffentlichkeitswirksamer Vertreter der kirchlichen Soziallehre kennzeichnend war. Sie schalten sich dafür stärker in kulturethische Diskurse ein. In der Wechselwirkung mit den Sozialwissenschaften und der philosophischen Ethik erarbeiten sie die Grundvoraussetzungen pluraler, demokratisch verfaßter Gesellschaften und leuchten den biblisch-theologischen Horizont der christlichen Sozialethik theoretisch aus. – Manchmal wirkt das Profil dieser Beiträge jedoch schillernd. Nicht alle Autoren treten

aus dem Schatten einer existentialistisch und personalistisch verengten christlichen Anthropologie heraus. Einige stülpen ihren präzise ermittelten empirischen Daten eine traditionelle Prinzipienlehre über. Andere überlassen sich dem Hauptstrom sozialtheoretischer Paradigmen, die nicht weniger idealistisch und modellplatonisch sind, als es die Ordnungsethik der katholischen Soziallehre war. Hin und wieder wird der theologische Horizont der christlichen Gesellschaftsethik mit bibeltheologischen oder dogmatischen Formeln verwechselt, die in sozialphilosophische Aporien hinein buchstabiert werden, deren Sprachspiel ihnen jedoch fremd ist. Der theologische Horizont einer christlichen Gesellschaftsethik wird zwar wortreich behauptet, aber es fällt schwer, diese Dimension argumentativ zu präzisieren. Erst recht fehlen konzeptionelle Aufbrüche, die christliche Gesellschaftsethik als eigenständigen Bestandteil einer theologischen Handlungstheorie neben Dogmatik und Exegese zu begründen. So hinterlassen einige der Beiträge einen „praktischen weißen Fleck". Welcher Praxis und wessen Praxis sind sie auf der Spur? Der Lebens- und Dialogkontext des akademischen Wissenschaftsbetriebs in einem reichen, aber gespaltenen Land kann kein Ersatz für die Glaubenspraxis jener Christen sein, die sich im Verbund mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren politisch engagieren. Vielleicht ist an der Lebenslage von abhängig Beschäftigten, Arbeitslosen, allein erziehenden Frauen und Asylbewerbern eindeutiger abzulesen, welche Standards von Gerechtigkeit und Fairneß in einer wohlhabenden gespalteten Gesellschaft gelten, als an den plakativ in Szene gesetzten Kulturbrüchen zwischen Moderne und Postmoderne.

F. Hengsbach S. J.

Bourdieu, Pierre et al., *Das Elend der Welt.* Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: Universitätsverlag 1997. 848 S.

Ein Team von 17 Forscherinnen und Forschern unter Leitung des Professors für Soziologie am Collège de France in Paris dokumentiert persönliche Zeugnisse von über 50 Menschen, die am unteren Rand der französischen Gesellschaft leben und an ihr leiden. Die Lebenszeugnisse sind in fünf großen Abschnitten angeordnet. Der Abschnitt: „Position und Perspektive" (15–156) vermittelt Einblicke vorwiegend in den Stadtteil oder das Wohnumfeld etwa eines Arbeiterviertels, das um einen jetzt stillgelegten Industriebetrieb errichtet war, in eine Eigenheimsiedlung am Stadtrand oder einen sozialen Brennpunkt. Während der Abschnitt: „Ortseffekte" (157–204) Reflexionen über den physischen und sozialen Raum, die aggressive und zersetzende Dynamik des Kapitalismus, die den sozialen Raum spaltet, sowie ein Interview vergleichbarer Lebenslagen in den USA enthält, belegt der Abschnitt: „Die Abdankung des Staates" (205–304) das Dilemma der kleinen Beamten und Angestellten des öffentlichen Dienstes, in jenen Lebenswelten am Rand der Gesellschaft, aus denen sich die staatliche Ordnungs- und Regelungskompetenz weithin zurückgezogen hat, dem Gesetz des Dschungels zu wehren. Der umfangreichste Abschnitt: „Abstieg und Niedergang" (305–523) öffnet den Blick für die Arbeitsbedingungen in der Fabrik, die Belastung der Nachtarbeit, die ungewisse Zukunft von Landwirten und die Arbeitsmarktrisiken von Selbständigen. Der Abschnitt: „Die intern Ausgegrenzten" (525–647) schildert die unerbittlichen Auslesever-fahren und unterschwelligen Prioritäten innerhalb des Schulsystems, nachdem die äußeren Zugangsbarrieren, die in der Vergangenheit galten, niedergerissen sind. Im Abschnitt: „Widersprüche des Erbes" (649–778) sind vorwiegend Eltern-Kind-Beziehungen thematisiert, insbesondere die Spannung zwischen den hohen Erwartungen der Eltern und den tatsächlichen Beschränkungen der nachwachsenden Generation, die meist durch die Familienverhältnisse und das Schulsystem markiert sind. – Der Kern von 35 Interviews ist literarisch aufbereitet; die Personen und deren Lebenswelt sind einleitend ausführlich dargestellt. Außerdem finden sich in den genannten fünf Abschnitten etwa zwölf sehr anschauliche Lebens- und Situationsbeschreibungen. Strukturdiagnosen darüber, wie die Medien mit den Lebenszeugnissen am gesellschaftlichen Rand umgehen und auf ihren Unterhaltungswert umdeuten (75–86), über die Desinformation von Meinungsumfragen (251–258), das liberale Dogma vom schlanken Staat (207–215), die Beziehungen zwischen Kernbelegschaften und Leiharbeitern (307–319) sowie die dramatischen Veränderungen im Schulsystem (527–533) leiten die Abschnitte

ein oder sind auf diese verteilt. Sie wirken indessen wie ein punktuell ausgeleuchteter Horizont, der sich nur vage mit den plastisch ausgemalten Lebensgeschichten verknüpfen läßt.

Die Eigenart der Forschungsmethode erschließt B. ansatzsweise in der einleitenden Reflexion des Abschnitts: „Position und Perspektive" (17–19) und ausführlich in dem letzten Abschnitt: „Verstehen" (799–822). Schwierige Orte sind schwierig zu beschreiben; die Perspektive des unbeteiligten Beobachters ist unmöglich und untauglich. Vielmehr muß die Vielfalt der Perspektiven, die in der Nachbarschaft, Schule und Fabrik aufeinanderprallen, respektiert werden. So spiegelt B. die Lebenszeugnisse des arbeitslosen Jugendlichen, der Einwanderin, der Familie im sozialen Brennpunkt und des Jungen, der die Schule abgebrochen hat, in den Leidensgeschichten der Lehrerin, des Strafrichters, der Polizeikommissarin, des Hausmeisters und der Kioskhändlerin. Der Interviewer tritt in eine soziale Beziehung des aktiven und methodischen Zuhörens mit dem Ansprechpartner ein. Deshalb konnten sich die Interviewer die Adressaten aus einem gesellschaftlichen nahen und vertrauten Bekanntenkreis auswählen. Sie versetzen sich gedanklich und meditativ an den Ort, den die Befragten im Sozialraum einnehmen. Sie bemühen sich um eine Konversion des Blicks, damit die sozialen Bedingungen, das Selbstverständnis und das Problembewußtsein der Befragten ihre eigenen werden. – B. und sein Forschungsteam haben die alltäglichen Leidensgeschichten einfacher Leute, die in den Medien meist verzerrt und instrumentalisiert werden, ergreifend zur Sprache gebracht und damit die öffentliche und politische Wand des Schweigens durchbrochen. Die Untersuchung erschüttert und macht wütend. Sie lehrt aber auch, daß der Zustand einer Gesellschaft an der Lebensqualität derer ablesbar ist, die am äußersten Rand leben: der Ausländer, der Straßenkinder, der arbeitslosen Jugendlichen und der Obdachlosen. Eindrucksvoll ist der tiefe Respekt vor der persönlichen Lebensgeschichte. Diese wirkt komplex wie ein Knäuel, in das individuelle Erfahrungen und Entscheidungen sowie zufällige Ereignisse verstrickt sind. Sie ist ebenso von wirtschaftlichen Großwetterlagen, politischen Fehlentscheidungen und psychosomatischen Vorgaben wie vom Zusammenprall der Kulturen auf engstem Raum, von widersprüchlichen Rollenerwartungen, Familienbindungen und dem Zusammenprall der Generationen durchmischt.

Auch wenn sich die geschilderten Leidensbiographien einer eindeutigen und vorschnellen Strukturanalyse oder politischen Bewertung entziehen, verleitet die Untersuchung nicht zur Resignation, als wäre das alltägliche Leiden der Menschen eine Naturkatastrophe. Da dieses jedoch als „Leiden an der Gesellschaft" gekennzeichnet und die offene und latente Gewaltstruktur der Gesellschaft ansatzweise benannt wird, wäre zu wünschen, daß in der Untersuchung eindeutiger belegt würde, welcher Leidensanteil psychosomatischen Defekten, nervlichem Versagen oder der übereilten Wahl eines Partners und welcher Leidensanteil den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen zuzuordnen ist. Inwieweit leiden die einfachen Leute an sich selbst und ihren Partnern, inwieweit leiden sie an der Gesellschaft? Und wenn die real existierende Gesellschaft nicht nur ein kybernetisches System, sondern sowohl das bewußte und intendierte als auch das undurchschaute und unbeabsichtigte Resultat kollektiver Entscheidungsprozesse ist, müßte plausibler demonstriert werden, welcher Leidensanteil der Demontage von Solidaritätsformen, die staatliche Entscheidungsträger mutwillig oder fahrlässig betrieben haben, und welcher Leidensanteil den gleitenden zivilgesellschaftlichen Veränderungen zuzuschreiben ist, die den Normalitäten eines umweltbedrohlichen Vollbeschäftigungswachstums und lebenslanger Partnerschaften ein Ende bereitet haben. Diese politischen Entscheidungen und gesellschaftlichen Umbrüche, die den Makrokosmos bilden, könnten dann auch präziser nach ihren Folgen im Mikrokosmos beurteilt werden, nämlich welche alltäglichen Leiden sie verursacht haben. Gleichzeitig ließe sich überzeugend prüfen, welche Alternativen es gibt, die unvermeidbaren Leiden an der Gesellschaft zu heilen, die vermeidbaren dagegen zu verringern oder gar nicht erst entstehen zu lassen.

F. Hengsbach S. J.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Hrsg. *Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp.* München: Bernward bei Don Bosco 1997. 285 S.

Seitdem das gemeinsame Wort der Kirchen im Februar 1997 veröffentlicht wurde, sind sechs Arbeitshilfen und fünf Kommentare dazu erschienen. Unter ihnen weist der von *Heimbach-Steins* und *Lienkamp* herausgegebene und geschriebene ein einzigartiges Profil auf. Dies besteht *erstens* in einer beispiellosen Nähe zum Text. Die Autoren haben im zweiten Teil des Werkes (55–263) den einzelnen numerierten Abschnitten des Kirchenworts ihre Erläuterungen unterlegt – mit einem förmlichen Respekt vor dem Wort der Kirchenleitungen, als handle es sich um ein Konzilsdokument. In jedes der sechs Kapitel wird zu Beginn summarisch und knapp eingeführt. Die zahlreichen Verweise zwischen den Diagnosen im zweiten Kapitel und den Therapien im fünften Kapitel sowie von den ethischen Reflexionen im dritten bzw. vierten Kapitel zu jenen Diagnosen und Therapien sind eine willkommene Hilfe, das Dokument im Zusammenhang zu verstehen. Sie laden unmittelbar zum Querlesen des Textes ein. – Diese Textnähe hat jedoch ihren Preis, daß sich beispielsweise das ordnungspolitische Gefälle des gemeinsamen Wortes, das sich in der Hochschätzung gewachsener Institutionen äußert, auf das Kommentieren überträgt. Nur so ist beispielsweise zu erklären, daß die Autoren die „Entdeckung der Gesellschaft" zwar als einen der vier roten Fäden des Kirchenwortes anerkennen (43), aber weder der Gewerkschaftsbewegung noch den neuen sozialen Bewegungen, also der Frauen-, Umwelt- und Friedensbewegung als Subjekten moralischer Lernprozesse und politischer Reformen einen besonderen gesellschaftlichen Ort zuweisen. Ebensowenig gelingt es den Autoren, sich in ihren Analysen der Arbeitslosigkeit und der Globalisierung von den Vorgaben des kirchlichen Dokuments zu lösen. – Das besondere Profil dieses Kommentars zeigt sich *zweitens* darin, daß die Autoren den Zusammenhang zwischen dem Kirchenwort und dem Konsultationsprozeß ausdrücklich herstellen. Dies geschieht regelmäßig im Verlauf der einzelnen Erläuterungen entlang dem Text, aber auch in den summarischen Einführungen zu Beginn der jeweiligen Kapitel und besonders in der Einführung zum ersten Kapitel (82 f.). Außerdem ist dem Kommentarteil eine ausführliche Einleitung vorgeschaltet (11–54), die, bevor Aufbau und Struktur des gemeinsamen Wortes erläutert (34–39) und dessen vier Grundaussagen nach dem Urteil der Autoren systematisiert werden (40–48), unter der Überschrift: „Eine kleine Revolution" die Chronologie der Entstehung des Kirchenwortes bietet (11–33). Dieser Kalender der Ereignisse ist äußerst aufschlußreich für das Verständnis des gemeinsamen Wortes, das ohne den Konsultationsprozeß so nicht geschrieben worden wäre. Die Autoren weisen nach, daß es insgesamt vier redaktionelle Anläufe und drei Konsultationsphasen gegeben hat. – Das Bemühen, die Konsultationsphasen und die Redaktions-Schichten nachzuzeichnen, dient nicht immer dem plausiblen Nachweis der Redaktions-Geschichte, die vermutlich späteren Arbeiten überlassen werden soll. An der Nahtstelle zwischen dem Textentwurf, den die zweite Redaktionsgruppe im August 1996 vorgelegt hatte, und der Textarbeit der „Redaktionskommission", die mit männlichen Vertretern der Kirchenleitungen besetzt und von „last-minute-Eingaben" unter Ausschluß der Öffentlichkeit begleitet war, hätte man sich jedoch etwas mehr Einblick in den Ablauf dieser „begrenzten Konsultationsphase" (27) gewünscht. Zum anderen wäre es interessant gewesen, nach welchen inhaltlichen Diskussionen und über welche redaktionellen Kanäle die Trias des endgültigen Titels: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" zustande gekommen ist.

Ein *drittes* Profilmerkmal dieses Kommentars ist darin zu sehen, daß der Zusammenhang des gemeinsamen Wortes mit der „sozialethischen Tradition der Kirchen" (7) aufgezeigt wird. Dazu eignet sich vor allem das dritte Kapitel des Kirchenworts, nach Auffassung der Autoren „das theologische Zentrum des Gemeinsamen Wortes", „eine kleine Skizze der systematischen Grundlagen christlicher Sozialethik" (126). Der laufende Kommentar, der sich gleichwohl behutsam von der Vorlage des Dokuments zu lösen traut, sucht drei Schritte dieses Kapitels systematisch nachzuzeichnen. Im ersten Schritt wird eine Grundfrage jeder Ethik nach dem Menschen gestellt. Im zweiten Schritt wird sie beantwortet – erstens mit Hilfe der biblisch orientierten christlichen Anthropologie, die als zentrale Aussage enthält, daß jeder Mensch persönlich in die Verant-

wortung gerufen ist. Da die menschliche Existenz anthropologisch grundlegend auf Gemeinschaft hingeordnet ist, ist Verantwortung immer eine „gemeinsame Sache" (130). Zweitens ist das Volk Gottes eine solche Verantwortungsgemeinschaft auf Grund der Erfahrung, daß Gott Israel aus Ägypten befreit und zum Bund mit sich berufen hat. Und drittens ist das Volk Gottes/die Kirche eine Nachfolgegemeinschaft Jesu auf Grund seiner Praxis und seiner Botschaft, seines Todes und seiner Auferstehung. In einem dritten Schritt werden daraus grundlegende ethische Perspektiven gefolgert. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird zur „Grundnorm christlicher Ethik" (127) bzw. zum „Fundament des christlichen Ethos" (135) erklärt. Das universale Gebot der Nächstenliebe ist nach Meinung der Autoren die biblische Fassung des „moralischen Standpunktes" (die Entscheidung, das eigene Handeln an ethischen Kriterien zu orientieren). Sie fundiert ein Ethos der Solidarität, enthält aber auch eine strukturelle Dimension, die der Gerechtigkeit (136, 139). Als Kriterien der Gerechtigkeit werden dann die Option für die Armen, die Solidarität, die Subsidiarität und die Nachhaltigkeit genannt (127). – Vermutlich ist die Einschätzung der Autoren, daß im dritten Kapitel des Sozialworts die systematischen Grundlagen christlicher Sozialethik skizziert seien, angesichts der dort lose aneinander gereihten ethischen Schlüsselbegriffe voreilig. Zwar deuten sie an, daß diese Einschätzung unter einem systematischen Vorbehalt steht, indem sie selbst die Leitideen der Gerechtigkeit und der Option für die Armen umgekehrt zum Kirchenwort zuordnen. (127). Aber die erwartete systematische Skizze ist den Autoren des Kommentars auch nicht gelungen. Sie könnten sich entschuldigen, indem sie vorbringen, daß der Kommentar die enge Anbindung an den Text nicht habe aufgeben dürfen. Da sie sich jedoch in den übrigen Kapiteln eine kritische Distanz zum Wort der Kirchen erlaubt haben (60, 63, 117, 120, 218, 242), überrascht das große Einverständnis mit dem Text in diesem Kapitel. Folglich sind die folgenden Anfragen an die Begründung und Methodik einer christlichen Gesellschaftsethik an die Autoren selbst gerichtet.

Zuerst stellt sich die Frage, ob eine existentialistische Anthropologie, die auf Behelfsbrücken wie „Strukturen der Sünde" oder „Verantwortung als gemeinsame Sache" angewiesen ist, um die soziale Dimension des Menschen zu rekonstruieren, überhaupt eine überzeugende Antwort auf die Frage der Ethik nach dem Menschen sein kann. Wenn dagegen der Glaube nicht existentialistisch sondern praktisch begriffen würde, nämlich als gemeinsame Nachfolge unter dem Eindruck der eschatologischen Gottesherrschaft, könnte von einem solchen theologischen Horizont aus der Anschluß an die zwei Dimensionen einer sozialen Strukturethik und einer individuellen Tugendethik leichter gefunden werden. Der nicht nur im Kirchenwort sondern auch im Kommentar zu beobachtende Subjektwechsel zwischen „dem" Menschen, der mit theologisch konstitutiven Merkmalen ausgestattet wird und „den" Menschen, die sich an religiös-geschichtliche Erfahrungen erinnern, hätte dann vermieden werden können. Eine weitere Frage bezieht sich darauf, inwieweit ein Wechsel der Sprachspiele zulässig ist, wenn biblisch-theologischen Kategorien wie „Nächstenliebe", „Option für die Armen", „Gerechtigkeit" („Erbarmen/Barmherzigkeit" hätte auch dazugehört), die selten losgelöst von philosophischen Vorentscheidungen definiert sind, zusätzlich Begriffe unterlegt werden, die fremden Milieus und Epochen entstammen, wie etwa „Soziale Gerechtigkeit", „Solidarität", „Subsidiarität" und „Nachhaltigkeit"; dabei muß dann wohl auch die Trennschärfe jener zwei Dimensionen des theologischen Horizonts und der sittlichen Orientierungen verloren gehen. Ähnlich skeptisch ist beispielsweise der gleitende Übergang von der persönlichen Einstellung, solidarisch bzw. gerecht zu handeln, zu Solidaritätsstrukturen bzw. zur Strukturnorm der Gerechtigkeit zu beurteilen. Dabei hätte die ursprüngliche Verzahnung des dritten Kapitels, das Handlungsorientierungen der christlichen Lebenswelt auslegt, mit dem vierten Kapitel, das sowohl lebensweltliche (bundesdeutsche) Orientierungen als auch allgemein verbindliche Normen enthält, einen Anlaß geboten, die Reflexionsformen einer Ethik des guten Lebens und einer Ethik des richtigen Handelns, das Verhältnis eines partikularen Ethos und einer Handlungsregel gemäß dem „ethischen Gesichtspunkt" (the moral point of view), nämlich der „Übernahme der Perspektive des generalisierten Anderen" zur Sprache zu bringen. Die Hinweise des Kommentars auf die antike Tradition, das Gerechtigkeitsdreieck bei Thomas, die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß, die Auszeichnung der Beteiligungsge-

rechtigkeit durch die US-amerikanischen Bischöfe sowie die diffuse Verwendung des Begriffs der Solidarität sind keine hinreichende Antwort auf die oben gestellte Frage und lassen die Fragestellerinnen und Fragesteller ratlos. – Eine letzte Frage gilt der gesellschaftsethischen Relevanz des praktischen Standpunkts für die sozialwissenschaftliche Analyse und das normative Urteil. Im Kommentar wird das Anliegen der Kirchenleitungen erwähnt, gegenüber dem Konsultationsprozeß die Selbständigkeit des gemeinsamen Wortes zu wahren (83). Anderseits wird den Kirchenleitungen vorgehalten, daß sie sich im sechsten Kapitel an konkreten Selbstverpflichtungen vorbeimogeln und den Standpunkt von Arbeitgebern und Vermögenseigentümern einnehmen (242–245). Dennoch wird das Wort der Kirchenleitungen durchweg als „Kirchenwort" bezeichnet und kaum geprüft, inwieweit im Kirchenwort sich eine Gesellschaftsanalyse aus der Sicht der Arbeitslosen, der Armen, der abhängig Beschäftigten in den Betrieben und der sozialen Bewegungen oder eine aus der Sicht der kirchlichen Führungskräfte durchsetzt. Ebensowenig ist der Hinweis, daß jede Gesellschaftsanalyse von bestimmten Werturteilen abhängig sei und daß das Bekenntnis zur sozialen Marktwirtschaft beispielsweise auf einem Menschenbild aufruhe, das wesentlich durch biblische und christliche Traditionen bestimmt ist (128), eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach der Korrespondenz von drittem und viertem Kapitel, sowie nach der Kohärenz der ethischen Reflexion dieser beiden Kapitel mit den Analysen und Therapien der übrigen Kapitel.

Von den Autoren des Kommentars zum dritten und vierten Kapitel des gemeinsamen Wortes darf angesichts des zeitlichen Drucks, unter dem sie standen, und wegen der starken Textanbindung nicht erwartet werden, daß sie eine systematische Skizze christlicher Gesellschaftsethik vorlegen. Aber dafür, daß sie die Diskussion um deren Begründung und Methode neu anstoßen, verdienen sie volle Anerkennung. Noch mehr ist anzuerkennen, daß aus ihrem Vorhaben, wichtige Begriffe und Kernaussagen des gemeinsamen Wortes im Kontext zu erläutern und darüber hinaus auf den Zusammenhang des Textes mit dem Konsultationsprozeß und der sozialethischen Tradition der Kirchen aufmerksam zu machen (7), ein Kommentar mit einem unverwechselbaren Profil geworden ist.

F. Hengsbach S. J.

Geiselhart, Helmut, *Das Managementmodell der Jesuiten.* Ein Erfolgskonzept für das 21. Jahrhundert. Wiesbaden: Gabler 1997. 168 S.

Auf dieses Buch bin ich aufmerksam geworden durch eine längere Besprechung in der Telekom-Zeitschrift DIGITS. Dort werden neben dem Buch auch die Jesuiten über den grünen Klee gelobt. Es handelt sich um ein Bändchen von 168 Seiten in relativ großem Druck, für das ein Käufer den stolzen Preis von DM 68,00 auf den Ladentisch legen muß. Der Autor ist der Überzeugung, es sei dem Jesuitenorden gelungen, „was noch keinem Unternehmen über einen so langen Zeitraum hinweg gelungen ist, nämlich den eigenen Bestand zu sichern, sich bei kontinuierlicher Identität der sich verändernden Umwelt immer neu anzupassen und an Selbsterneuerungskraft nicht nachzulassen." (50) Als das Geheimnis dieses Erfolgs benennt er „die Institutionalisierung von Metareflexion in der Organisation, die Philosophie der Suche nach der besseren Lösung, die große Sorgfalt in der Personal- und Führungskräfteauswahl, außerdem die lange Aus- und Weiterbildung, die wissenschaftliche Qualifikation und die weltweite Orientierung" (ebd.). „Von den Anforderungen an Führungsqualitäten, den persönlichen Verhaltens- und Vorgehensweisen des Ignatius von Loyola, von den Organisationsprinzipien des Jesuitenordens, aber vor allem von seiner Methode der Selbsterneuerung in den Geistlichen Übungen versprechen wir uns Hinweise auf andere Wege, die auch Unternehmen in unserer Zeit beschreiten können, um Krisen zu meistern und neue Energien zu gewinnen." (59). In ungefähr dieser Allgemeinheit verbleiben die meisten Aussagen dieses kleinen Buchs. In der Sicht des Autors ist dem Jesuitenorden und den wirtschaftlichen Unternehmen der Wunsch gemeinsam, „ihren Bestand für die Zukunft zu sichern" (19); dabei produzieren „Unternehmen Gewinn, der Jesuitenorden Religion im weitesten Sinne" (21). Der dem Jesuitenorden vom Autor unterstellte Religionsbegriff läuft darauf hinaus, „daß die Evolution die Geschichte der Entfaltung eines Geistes ist, der im Christentum die Gestalt eines persönlichen Gottes annimmt" (35). Es gehe um

Mitwirkung „an der Vergeistigung der Welt" (42). Das „Göttliche" wird dann jeweils zur Bestätigung instrumentalisiert (vgl. 65f., 122ff.). Von S. 58 bis S. 156 offeriert der Autor Meditationsanweisungen, die angeblich den ignatianischen Geistlichen Übungen entsprechen. Hier geht alles durcheinander: Roland Barthes, Bilder von Edvard Munch und Joseph Beuys, Gandhi, Jesus, Moses, Teilhard de Chardin und alle möglichen Bibeltexte. „Uns beschäftigt hier aber nicht ihre autorisierte theologische Auslegung, sondern wir interessieren uns für sie, weil sie von unserem menschlichen Wesen handeln wie auch andere Texte der Weltliteratur." (129) Wirklich grober Unfug sind die Psychologisierungen zu Moses nach Ex 2–3 (97–107); in diesem biblischen Text geht es darum, daß das Gewissen (es nicht ertragen zu können, daß anderen Menschen Unrecht geschieht) weder auf Erziehung oder Klassenzugehörigkeit noch auf Blutsbande noch auf Nützlichkeitserwägungen zurückführbar ist, sondern als absoluter Anspruch gegenüber jedem Versuch, es wegzuerklären, resistent ist (dafür das Bild des brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbuschs); so verweist es auf die Absolutheit Gottes. Der Autor macht daraus bei Moses „die ungeläuterte Liebe zur Prinzessin, eine unvollzogene Trennungsarbeit von seiner Mutter und Haß gegen den Vater" (103), welche seine Entwicklung blockierten (107). Später habe Mose jedoch eine „eindrucksvolle Managementleistung" vollbracht (ebd.). Der Umgang des Autors mit den ignatianischen Quellen ist ähnlich fragwürdig, äußerst vage und ungenau (vgl. das Zitat des Fundaments S. 73, „von unserer Seele" statt „von unserer Seite"), fast immer eher aus zweiter Hand. Der Autor läßt Ignatius in das Zeitalter von Cervantes, „Calderon" und „Velasquez" hineingeboren werden (52); er habe Studienjahre (55) in Salamanca verbracht, sei der alleinige (29) Verfasser der Konstitutionen, schreibe (35) in seiner Biographie, habe etwa 7000 Briefe geschrieben (56) usw. Es wären viele weitere Dinge aufzuzählen, die so nicht zutreffen, ebenso Fehler im Literaturverzeichnis. Außer der Tatsache, daß Obere unterhalb des Ordensgenerals ihr Amt immer nur sechs Jahre lang bekleiden (32), erfährt man so gut wie nichts Konkretes über die Organisationsprinzipien des Ordens. Die Beschreibung der ignatianischen Methode, zu guten Entscheidungen zu gelangen (65ff.), läuft auf das Gegenteil von selbstverantworteter Entscheidung hinaus und wird m. E. den ignatianischen Texten durchaus nicht gerecht. Was ist der Sinn dieses Buches? Geht es darum, in einem sehr vagen Sinn „fromme" Erwägungen auch in Unternehmerkreisen zu verbreiten oder die „Geistlichen Übungen" angeblich als Weg zu unternehmerischem Erfolg gewinnmaximierend zu vermarkten? Vielleicht eine nicht ganz glückliche Kombination von beidem.

P. Knauer S. J.