N12<513886665 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

74. Jahrgang · Heft 1 · 1999

ABHANDLUNGEN

Bruno Niederbacher S. J.
Zur Epistemologie des theistischen Glaubens.
Gotteserkenntnis nach Alvin Plantinga 1

Hermann Josef Sieben S. J.
Von angeblich oder wirklich gefälschten,
von erfundenen und vorfabrizierten Konzilien 17

Christian Illies
Blind vor Gott? Zu einem zentralen Problem der Wahl
in Kierkegaards theonomer Ethik 48

Fernando Inciarte
Natur und Übernatur. Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac 70

BEITRÄGE

Theresia Hainthaler
Zum Werk von Alois Kardinal Grillmeier S. J. (1910–1998) 84

Marc-Aeilko Aris
Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert 97

Robert E. Maier
Monotheismus und Menschenliebe 109

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Ge
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 und Sylvia Theel, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

BRUNO NIEDERBACHER S.J.	Rennweg 12e A-6020 Innsbruck
PROF. DR. HERMANN JOSEF SIEBEN	Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt a. M.
DR. CHRISTIAN ILLIES	Universität Essen Universitätsstraße 12 45117 Essen
PROF. DR. FERNANDO INCIARTE	Wilhelms Universität Domplatz 23 48143 Münster
DR. THERESIA HAINTHALER	Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt a. M.
DR. MARC-AEILKO ARIS	Akademie der Wissenschaften Domfreihof 3 54290 Trier
DR. ROBERT E. MAIER	Universität Regensburg 93040 Regensburg

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) s
senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 60599 Frankfurt a. M., Offen
Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich i
fang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 78,– DM, der Jahrgang kostet 272,– DM. Zu
hen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Her
Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freibu

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

74. Jahrgang · 1999

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:
Sylvia Theel, Frankfurt a. M.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 74. Jahrgangs

Abhandlungen

Faber, Eva-Maria, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie 481
Hohmann, Rainer, Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie 204
Illes, Christian, Blind vor Gott? Zu einem zentralen Problem der Wahl in Kierkegaards theonomer Ethik 48
Inciarte, Fernando, Natur und Übernatur. Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac 70
Lee, Kyung-Soo Raphael, Hegel und der Pantheismus 338
Liske, Michael-Thomas, Individuation 371
Niederbacher S. J., Bruno, Zur Epistemologie des theistischen Glaubens. Gotteserkenntnis nach Alvin Plantinga 1
Rager, Günter, Das Bewußtsein und seine neurobiologische Erklärung 183
Ricken S. J., Friedo, Aristoteles und die moderne Tugendethik 391
Römpp, Georg, Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts 527
Rütsche, Johannes, Widerstand und Wirklichkeit. Wilhelm Diltheys psychologisch-historische Realitätsphilosophie 504
Sander, Hans-Joachim, Das Wort vom Anfang. Die Rede von Gott vor dem Urknall 161
Sieben S. J., Hermann-Josef, Von angeblich oder wirklich gefälschten, von erfundenen und vorfabrizierten Konzilien 17
Szaif, Jan, Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum 321

Beiträge

Aris, Marc-Aeilko, Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert 97
Ehlen S. J., Peter, Begegnung durch Selbsterschließung. Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S. L. Franks 236
Hainthaler, Theresia, Zum Werk von Alois Kardinal Grillmeier S. J. (1910–1998) 84
Kinnaman, Theodore, „Ein großer Philosoph hat behauptet": Der Einfluß Berkeleys auf Hamanns Kantkritik 405
Maier, Robert E., Monotheismus und Menschenliebe 109
Splett, Jörg, Freiheitsgrund und Transzendenz 545
Splett, Jörg, Zur personalen Identität 230
Wuchterl, Kurt, Pragmatisches Wissen und Heilsgewißheit 565
Zürcher, Markus Daniel, Alter Wein in neuen Schläuchen? Kommunitarismus und katholische Soziallehre. Unterschiede und Gemeinsamkeiten 557

Besprechungen 116 248 413 575

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Anglis Noah, P. de (Hrsg.). 584
Apel, K. O. 433
Apponius 262
Arendt, H. 452
Arnold, M. 597
Aymans, W. 313
Azéma, Y. (Hrsg.) 583

Balzer, Ph. 471
Barsanuph 584
Baumann, Kl. 625
Bayer, O. (Hrsg.) 123
Baynes, K. 434
Beck-Gernsheim, E. 154
Beckmann, P. 470
Beierwaltes, W. 117
Bendemann, R.v. 283
Beutler, J. (Hrsg.) 609
Bexel, P. 287
Biemer, G. (Hrsg.) 627
Boeck, B. 122
Boeglin, J.-G. 618
Boekholt, P. (Hrsg.) 316
Böhler, D. 575
Bohman, J. (Hrsg.) 433
Bonaventura 593
Bordt, M. 413
Bos, A. 419
Bresch, C. (Hrsg.) 616
Breuer, Th. 270
Brüske, G. 472
Buc, Ph. 589
Buckley, M. 305
Burckhardt, J. 121

Cancik, H. 579
Casper, B. 306
Coriando, P.-L. (Hrsg.) 455
Crossan, J. D. 252

Daecke, S. M. (Hrsg.) 616
Dalferth, I. U. 609
Dalzell, Th. 291
Davies, R. 116
Disse, J. 137, 146
Dodel, F. 261
Dreyer, M. (Hrsg.) 468
Dufrasse, R. 121

Eigeldinger, F. S. (Hrsg.) 123
Engel, H. 248
Engelhardt, W. (Hrsg.) 124
Erbrich, P. 127
Erler, A. (Hrsg.) 319
Ertl, W. 429
Evagrius Ponticus 581

Fédou, M. 619
Feil, E. 273
Fleischhauer, K. (Hrsg.) 468
Fuchs, M. 469

Gasser, R. 443
Géhin, P. (Hrsg.) 581
Geissmar-Brandi, Chr. (Hrsg.) 311
Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.) 434
Goethe, J. W. v. 124
Graf, F. W. 280
Gregor d. Große 585
Guillaumont, C. (Hrsg.) 581
Guillaumont, A. (Hrsg.) 581
Gutmann, M. 464

Habermas, J. 433
Hadot, P. 422
Hamesse, J. (Hrsg.) 591
Hammerstein, N. 120
Harak, S. (Hrsg.) 151
Hausberger, K. 281
Hegel, G. F. W. 434
Heidbrink, H. 152
Heidegger, M. 449, 452
Heine, S. 609
Heitsch, E. (Hrsg.) 413
Helting, H. 126
Herrmann, F. W. v. (Hrsg.) 449
Herzog, M. 597
Hess, G. (Hrsg.) 270
Höhn, J. 609
Honneth, A. 434
Höppler, G. 630
Hossenfelder, M. 116
Humboldt, W. v. 439
Hünermann, P. 282
Hütter, R. 304

Jakob, E. 132
Janßen, H.-G. (Hrsg.) 308
Jenkins, J. 594

Kämper, B. (Hrsg.) 317
Kancik, H. (Hrsg.) 579
Kanzian, Chr. 458
Kästner, K.-H. 318
Kaufmann, E. (Hrsg.) 319
Kerber, W. 155
Kiesslings, R. 122
Kilmartin, E. 268
Klauck, H.-J. 250
Klemens v. Alexandrien 256
Klenner, H. (Hrsg.) 439
Knoepffler, N. 432
Krämer, M. 580
Kranz, G. 270
Kuhn, D. (Hrsg.) 124
Kuld, L. (Hrsg.) 627
Kunz, E. (Hrsg.) 609

Lanzerath, D. 469
Larcher, G. (Hrsg.) 309
Le Boulluec, A. 256
Léon-Dufour, X. 253
Lévinas, E. 129
Lichtenberger, H. (Hrsg.) 579
Liebhart, W. 120
Lindgren, U. 121
Lisska, A. 424
Lohner, A. 298
Louden, R. B. (Hrsg.) 421
Louis, E. (Hrsg.) 311
Ludz, U. (Hrsg.) 452
Luthe, H. 318
Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) 433

Marré, H. (Hrsg.) 317
Mathieu, A. 597
McCarthy, Th. 434
Menke, K.-H. 141
Michalski, Chr. (Hrsg.) 142
Möde, E. (Hrsg.) 307
Mörsdorf, Kl. 313
Moses, St. (Hrsg.) 446
Müller, C. W. (Hrsg.) 413
Müller, R. (Hrsg.) 120
Murken, S. 474

Nethöfl, W. 625
Neubrand, M. 254
Neufeld, K.-H. 622
Neyrand, L. 262
Neyte, F. (Hrsg.) 584
Novak, M. 477

O'Callaghan, P. 620
Ollig, H.-L. (Hrsg.) 611
Oppermann, Th. 318

Patricius 582
Patzig, G. 617
Petrus von Cava 585
Pieper, A. (Hrsg.) 476
Platon 413
Postman, N. 478

Radice, R. 116
Raffelt, A. 294
Rahner, K. 294, 622
Rainer, M. J. (Hrsg.) 308
Reale, G. 419
Reheis, F. 156
Rey, A. L. (Hrsg.) 582
Ricken, F. 469
Ricœur, P. 143
Riedel-Spangenberger, I. (Hrsg.) 316
Riedlinger, H. 617
Rippe, K. P. 471
Rosen, S. 143
Runggaldier, E. 458, 460

Sandherr, S. 612
Santiago-Otero, H. (Hrsg.) 592
Schaber, P. 471
Schaeffler, R. 609
Schäfer, P. (Hrsg.) 579
Scharfenecker, U. 282
Schiwy, G. 617
Schmidt, G. 632
Schmitz-Moormann, K. 148
Schnakenberg, J. 616
Schollmeier, P. 421
Schulz, M. 301
Schumann, J. 121
Schümmelfeder, D. (Hrsg.) 317
Schuster, J. 149, 611
Schwedt, H. 181
Sesboüé, B. 257
Sieben, H.-J. 274, 586
Siebenrock, R. (Hrsg.) 627
Siller, H. P. 318
Simnacher, G. 120
Söder, J. 426
Spaemann, R. 145
Spee, F. 271
Speer, A. (Hrsg.) 593
Spierling, V. 441
Stahl, A. 616
Stark, Th. 447
Stickelbroeck, M. 587
Stinglhammer, H. 292
Striet, M. 141
Studer, B. 259
Swinburne, R. 466
Szaif, J. 417, 468

Taylor, Ch. 144
Theiss, P. 118
Theodoret von Kyros 583
Thurnherr, U. 476
Tiedemann, P. 625
Tillette, X. 146
Torres Queiruga, A. 295
Trennert-Helwig, M. 128
Trousson, R. (Hrsg.) 123

Unger, F. (Hrsg.) 307

Verweyen, H. 602
Vogüé, A. de (Hrsg.) 585
Vollmer, G. 617
Vorderholzer, R. 600
Vregille, B. de 262

Wagner, J.-P. 286
Wagner, H. (Hrsg.) 140
Weber, W. 121
Weber, H. (Hrsg.) 271
Weigand, R. 588
Weiß, O. 280
Werkmüller, D. (Hrsg.) 319
Werneke, M. 314
Wiedebach, H. (Hrsg.) 446
Wieland, G. (Hrsg.) 463
Wiertz, O. (Hrsg.) 611
Wildfeuer, A. G. 469
Winkler, D. 263
Wlodek, S. (Hrsg.) 596
Wohlmuth, J. 614
Wolf, H. (Hrsg.) 279
Wolterstorff, N. 606
Woschitz, K. M. (Hrsg.) 307
Wyder, M. 436

Zeidler, K. W. 134
Zimmermann-Acklin, M. 628
Zöller, M. 267
Zsifkovits, V. 623

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anzulewicz, H. 118–20
Aris, M.-A. 97–108

Berndt, R. 267–268, 587–588, 589–591, 591–592, 592–593, 593–594, 596–597
Beutler, J. 252–253, 253–254, 579–580
Bordt, M. 116, 422–424
Bormann, F.-J. 149–151, 424–426
Braulik, G. 586–587
Brieskorn, N. 120–123, 439–441
Brüntrup, G. 458–460, 466–468

Damast, Th. 123, 152–154, 478–480
Disse, J. 129–132
Domínguez, F. 295–298

Ehlen, P. 236–247
Engel, H. 250–252

Faber, E.-M. 481–503

Grom, B. 474–476

Haeffner, G. 126–127, 449–452, 452–455, 455–458
Hainthaler, Th. 84–96, 263–267
Heesch, M. 443–446
Heimbach-Steins, M. 155–156
Helmrath, J. 274–279
Hengsbach, F. 156–158, 477–478
Hercsik, D. 286–287, 287–290, 600–602
Hoffmann, T. 426–429
Hofmann, P. 124–126, 436–439
Hohmann, R. 204–229

Illies, Chr. 48–69
Inciarte, F. 70–83

Kellermann, U. 575–578
Kinnaman, Th. 405–412
Knauer, P. 597, 625
Koltermann, R. 127–128, 128–129, 148–149, 616–618
Kummer, Ch. 464–466

Lee, K.-S. 338–370
Liske, M.-Th. 371–390
Löser, W. 268–269, 283–286, 291–292, 292–293, 301–303, 304–305, 305–306, 618–619, 619–620, 620–621

Maier, R. E. 109–115
Meier, Th. 447–449

Nagl, L. 142–146
Naimer, E. 270–271
Niederbacher, B. 1–16, 594–596

Ollig, H.-L. 132–134, 134–137, 446–447, 463–464

Rager, G. 183–203
Ricken, F. 116–117, 117–118, 151–152, 417–419, 419–421, 421, 476, 628–630
Römpp, G. 527–544
Rütsche, J. 504–526

Sander, H.-J. 161–182
Sans, G. 429–431
Schatz, Kl. 279–283
Schmidt, A. 248–250
Schöndorf, H. 432–433, 433–434, 441–442
Sebott, R. 294–295, 313–314, 314–316, 316–317, 317–319, 319–320, 580–581, 588–589, 622–623, 623–624, 630–632, 632–633, 634
Seidel, J. 254–256
Sieben, H.-J. 17–47, 256–257, 257–259, 259–261, 261–262, 262–263, 581–582, 582–583, 583–584, 584–585, 585–586
Sievernich, M. 271–272
Splett, J. 123–124, 140–142, 146–148, 230–235, 270, 273–274, 306–307, 307–308, 308–309, 309–311, 311–313, 434–436, 468–470, 472–474, 545–556, 609–610, 611–612, 612–614, 614–615, 627–628
Szaif, J. 321–337, 413–417

Trampota, A. 460–463

Veauthier, F. 298–301
Vorner, I. 597–600

Wiertz, O. 602–606, 606–609
Wuchterl, K. 565–574
Wulf, C. M. 625–627

Zaborowski H. 137–140, 471–472
Zürcher M. 557–564

Zur Epistemologie des theistischen Glaubens

Gotteserkenntnis nach Alvin Plantinga

Von Bruno Niederbacher S. J.

Bertrand Russell wurde einmal gefragt, was er sagen würde, wenn er nach seinem Tod vor Gott gebracht und gefragt würde, warum er nicht geglaubt habe. Russell antwortete: „Ich würde sagen ‚Nicht genug Beweismaterial, Gott! Nicht genug Beweismaterial!'"[1] Demgegenüber hat die klassische Religionsphilosophie und Apologetik von den Anfängen bis herauf zu Richard Swinburne zu zeigen versucht, daß das Beweismaterial für die Existenz Gottes hinreichend ist. Russell und die Apologeten gelangten zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen. Aber etwas teilten sie miteinander: die Voraussetzung, daß theistischer Glaube nur rational, gerechtfertigt, legitim sei, wenn es Argumente, hinreichende Gründe, für die Existenz Gottes gibt. Diese Position wird oft als „Evidentialismus" bezeichnet.

Andere lehnen eine derartige Vorgehensweise ab. Sie gehe am Wesen des religiösen Glaubens vorbei. Gläubige glaubten doch nicht aufgrund von Argumenten, Hypothesen, Wahrscheinlichkeiten! Es sind oft Philosophen im Gefolge Wittgensteins, die behaupten, daß man religiösen Glauben mißversteht, wenn man ihn an Kriterien mißt, die nicht aus der religiösen Lebensform selbst stammen. Religionsphilosophen dieser Richtung haben zweifelsohne Licht auf die Eigenart des religiösen Glaubens geworfen. Andererseits wurde beanstandet, daß manche Ausprägungen solcher „fideistischer" Zugänge das Selbstverständnis des Glaubens verfälschen[2].

Wieder andere versuchen einen Weg zwischen Evidentialismus und Fideismus anzusteuern. Sie behaupten, daß theistischer Glaube, d.h. ein Glaube, der Eigenschaften und Taten Gottes zum Inhalt hat, zwar nicht das Ergebnis von Argumenten, aber trotzdem rational oder gerechtfertigt sei und, sofern er wahr ist, den Status von Wissen habe. Hauptvertreter dieser zur Zeit besonders einflußreichen und vieldiskutierten Strömung, die manchmal auch „*Reformed Epistemology*" genannt wird, sind William P. Alston, Nicholas Wolterstorff und Alvin Plantinga. Ich werde in diesem Artikel Plantingas Position vorstellen und diskutieren.

---

[1] Entnommen aus: *A. Plantinga*, Reason and Belief in God, in: *A. Plantinga* und *N. Wolterstorff* (Hrsg.), Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Notre Dame 1983, 16–93, hier 17–18.

[2] Siehe z.B. *G. Gutting*, Religious Belief and Religious Skepticism, Notre Dame 1983, 34–49. Gutting kritisiert D.Z. Phillips's Behandlung von Fürbittgebet und dem Verständnis der Unsterblichkeit als phänomenverfälschend.

Plantingas Position

Um Plantingas Zugang zu verstehen, ist einiges Hintergrundwissen aus der Erkenntnistheorie erforderlich. Der Großteil der zeitgenössischen angelsächsischen Erkenntnistheoretiker bestimmt propositionales Wissen als Glaube[3], der nicht nur wahr, sondern auch begründet ist. Eine Person, Peter vielleicht, weiß, daß p dann und nur dann, wenn

(i) p
(ii) Peter glaubt, daß p, und
(iii) Peters Glaube, daß p, gerechtfertigt (begründet, legitimiert) ist.

In den letzten Jahrzehnten ist vor allem Bedingung (iii) eingehend diskutiert worden. Hans Albert hat schon vor längerer Zeit darauf hingewiesen, daß jeder Begründungsprozeß zu einem Trilemma führt: entweder man argumentiert zirkulär, oder man fällt in einen unendlichen Regreß, oder man bricht das Verfahren willkürlich und dogmatisch ab[4]. Nicht alle teilen Alberts Sicht und die Konsequenzen, die er daraus zieht. Manche behaupten, daß es sich nicht um einen *circulus vitiosus* handelt, sondern um einen *circulus virtuosus*, und vertreten eine Kohärenztheorie der Rechtfertigung. Wieder andere behaupten, daß der Regreß in Meinungen endet, die ihrerseits nicht der Begründung durch weitere Meinungen bedürfen, in Meinungen also, die epistemisch privilegiert sind. Gemäß dieser Theorie der Rechtfertigung, *Foundationalism* genannt, gibt es zwei Weisen, Meinungen zu rechtfertigen:

(i) indirekt, durch andere gerechtfertigte Meinungen
(ii) direkt, durch etwas anderes als Meinungen.

Erstere werden inferentielle Meinungen genannt. Sie sind das Ergebnis induktiven, deduktiven oder abduktiven Schlußfolgerns. Letztere sind grundlegende Meinungen, Basismeinungen. Sie konstituieren ein epistemisch ausgezeichnetes Fundament, auf dem das ganze Wissensgebäude einer Person beruht.

Die entscheidende Frage lautet nun: Welche Meinungen sind grundlegend? Die klassische Sicht war, daß all das, aber auch nur das grundlegend ist, was durch sich selbst gewußt wird, z.B. mathematische Wahrheiten (2+1=3) oder logische Wahrheiten, und was jemand durch die Sinneswahrnehmungen weiß, z.B. *Dort steht ein Baum.* Da Sinnestäuschungen vorkommen, sind Philosophen in der cartesianischen Tradition etwas vorsichtiger. Ihnen zufolge ist nicht die Meinung *Dort steht ein Baum* grundlegend, sondern *Mir scheint, daß dort ein Baum steht.* Meinungen, die diese Bedingungen nicht erfüllen, sind nicht grundlegend und müssen, um gerechtfer-

[3] Es handelt sich um die sogenannte *Justified-true-belief-theory of knowledge*. „Belief" wird hier mit „Glaube" oder „Meinung" wiedergegeben. Meinungen sind Zustände einer Person, Zustände mit semantischem Informationsgehalt, der eine propositionale Form hat: Peter hat die Meinung, daß p der Fall ist.

[4] *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968, 13.

tigt zu sein, von grundlegenden Meinungen hergeleitet werden können. Plantinga bringt das Prinzip (P) der klassischen Sicht folgendermaßen auf den Punkt:

(P) A proposition p is properly basic for a person S if and only if p is either self-evident to S or incorrigible for S or evident to the senses for S[5].

(P) zufolge würde theistischer Glaube nicht rechtmäßigerweise grundlegend sein. Soll theistischer Glaube gerechtfertigt sein, muß er von Meinungen herleitbar sein, die die Bedingungen von (P) erfüllen. (P) ist die Voraussetzung, die Atheisten und theistische Apologeten oft teilen. Plantinga teilt diese Voraussetzung nicht. Er lehnt (P) aus zwei Gründen ab: Erstens gibt es eine Reihe von Gegenbeispielen. Propositionen wie etwa, daß ich heute morgen gefrühstückt habe, oder daß Emma zornig ist, beruhen nicht auf anderen Propositionen, aber sie erfüllen auch nicht die oben genannten Bedingungen. Trotzdem sind sie rational, gerechtfertigt, und konstituieren oft Wissen. Zweitens hält es Plantinga für inkonsistent (P) anzunehmen: Entweder (P) läßt sich aus Basismeinungen herleiten, oder es ist selbst eine Basismeinung. Eine Basismeinung kann (P) nicht sein, da (P) selbst keine der genannten Bedingungen erfüllt. Bleibt nur mehr, daß man (P) aus Basismeinungen herleiten kann. In Plantingas Sicht hat aber bis jetzt noch niemand ein derartiges Argument geliefert. Wenn dem so ist, dann verletzen Vertreter der klassischen Sicht ihr eigenes Prinzip (P)[6].

Was hat Plantinga anstelle von (P) anzubieten? Er skizziert zwar eine Methode zur Erlangung von Kriterien[7], nach denen beurteilt werden kann, ob eine Meinung gerechtfertigterweise grundlegend ist oder nicht, führt selbst aber ein derartiges Projekt nicht aus. Er nennt keine notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Basismeinungen. Um einem uferlosen Relativismus vorzubeugen, behauptet Plantinga aber, daß Basismeinungen ihrerseits durch bestimmte Umstände[8] gerechtfertigt sein müssen und formuliert die These, daß Peter unter bestimmten Umständen berechtigt sein kann, Propositionen mit theistischem Inhalt, z. B. *Gott spricht zu mir*, *Gott hat das alles geschaffen*, *Gott vergibt mir*, als grundlegend anzunehmen, ebenso wie Propositionen der Art *Dort ist ein Baum*, *Ich habe heute morgen gefrühstückt*, *Emma ist zornig*, unter bestimmten Umständen gerechtfertigter-

[5] *Plantinga* 1983, 59. Wenn Plantinga von „*classical Foundationalism*" spricht, bezieht er sich auf eine Position, die er auf Aristoteles, Thomas von Aquin, aber auch auf Descartes, Locke, Hume u. a. zurückführt.

[6] Alston wirft Plantinga vor, er habe zu wenig getan, um die Behauptung zu begründen, daß der klassische *Foundationalism* „self referentially incoherent" sei. Siehe: *W. P. Alston*, Plantinga's Epistemology of Religious Belief, in: *J. E. Tomberlin* und *P. van Inwagen* (Hrsg.), Alvin Plantinga, Dodrecht 1985, 289–311, hier 298–299. Quinn macht einen Versuch, (P) aus Basismeinungen, die die Bedingungen von (P) erfüllen, herzuleiten. Siehe: *P. L. Quinn*, The Foundations of Theism again: A Rejoinder to Plantinga, in: *L. Zagzebsky* (Hrsg.), Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology, Notre Dame 1993, 14–47.

[7] *Plantinga* 1983, 76. Ich werde weiter unten auf Plantingas Vorschlag zur Kriteriengewinnung und dessen Problematik eingehen.

[8] Plantinga spricht von „grounds", „conditions" oder auch „circumstances".

weise zu Peters grundlegenden Meinungen zählen. Nun fragt man sich: Erstens, mit welchem Begriff der epistemischen Rechtfertigung arbeitet Plantinga? Zweitens, was versteht Plantinga unter „Umständen", und wie können Umstände Meinungen epistemisch rechtfertigen?

Zum ersten: In der Rechtfertigungsdebatte stehen sich zwei Parteien gegenüber, Internalisten und Externalisten. Internalisten behaupten – vereinfacht gesprochen – daß jenes Element, das Peter rechtfertigt, p zu glauben, für Peter kognitiv zugänglich sein muß. Peter ist dann und nur dann berechtigt, p zu glauben, wenn er gute Gründe für p angeben kann. Externalisten bestreiten, daß diese Bedingung für die Rechtfertigung einer Meinung notwendig ist. Internalisten verwenden bevorzugt ethische Begriffe: sie sprechen von epistemischen Pflichten und Rechten, die Peter erfüllen bzw. haben muß, um p gerechtfertigterweise zu glauben. Externalisten hingegen sprechen von Zuverlässigkeit oder richtigem Funktionieren. Ein Thermometer, das richtig funktioniert, zeigt die Temperatur an, die im Raum ist. Ein Herz, das richtig funktioniert, schlägt so-und-so oft mal pro Minute. Peter, dessen kognitive Vermögen richtig funktionieren, bildet eben die Meinung *Dort ist ein Baum*, wenn er sich in bestimmten Umständen befindet. Obwohl Plantinga in seinen früheren Artikeln noch deontologische Begriffe verwendete[9], nahm er bereits dort eine externalistische Position ein. Er behauptete z. B., es sei hinreichend für die Rechtfertigung von Peters Meinung *Dort ist ein Baum,* daß bestimmte Bedingungen erfüllt sind; daß Peter weiß oder glaubt, daß die Bedingungen erfüllt sind, sei nicht notwendig[10]. In den letzten Jahren hat sich Plantinga ganz dem Externalismus zugewandt. Auf der Suche nach jener Eigenschaft, die eine wahre Meinung in Wissen verwandelt, hat er neuerdings anstelle des Begriffs *justification* den Begriff *warrant* eingeführt. Laut Plantinga sei der Begriff *justification* vor allem mit internalistischen Konzepten von Rechtfertigung verbunden, z. B daß Peter seine epistemischen Pflichten erfüllt oder fähig ist, seine Meinung, daß p, zu begründen. Dies sei jedoch weder notwendig noch hinreichend für Wissen. *Warrant* hingegen hänge wesentlich vom richtigen Funktionieren der Erkenntnisvermögen ab[11]. Ich werde Plantingas komplexe Theorie über *warrant* hier nicht im einzelnen vorstellen. Diese kurze Kennzeichnung wird für unsere Zwecke ausreichen.

---

[9] *Plantinga* 1983, 79. Siehe auch: *A. Plantinga*, Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God, in: *R. Audi* und *W. J. Wainwright* (Hrsg.), Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion, Ithaca 1986, 109–138, hier 119.

[10] *Plantinga* 1983, 86.

[11] *A. Plantinga*, Warrant and Proper Function, Oxford 1993:46–47. Er faßt seine Sicht von *warrant* folgendermaßen zusammen: „[...] a belief has warrant for me only if (1) it has been produced in me by cognitive faculties that are working properly [...] in a cognitive environment that is appropriate for my kinds of cognitive faculties, (2) the segment of the design plan governing the production of that belief is aimed at the production of true beliefs, and (3) there is a high statistical probability that a belief produced under those conditions will be true. Under those conditions, furthermore, the degree of warrant is an increasing function of degree of belief [...]".

Zum zweiten: Was versteht Plantinga unter „Umständen", und wie können Umstände Meinungen epistemisch rechtfertigen? Bevor die Frage im religiösen Kontext behandelt wird, soll Plantingas Analyse des Verhältnisses von Umständen und Meinungen im nicht-religiösen Kontext dargestellt werden. Ich beschränke mich hier auf Sinneswahrnehmung, Erinnerung und Fremd-Zuschreibung von mentalen Zuständen.

Beginnen wir mit der Sinneswahrnehmung. Peters Meinung *Dort steht ein Baum* ist unter anderem dadurch gerechtfertigt, daß Peter jene Sinneserfahrung macht, die mit der Wahrnehmung eines Baumes einhergeht. Die Rechtfertigung seiner Meinung geschieht nicht dadurch, daß Peter eine Schlußfolgerung vollzieht: Mir scheint, daß dort ein Baum steht, und, wenn ich eine derartige Sinneserfahrung habe, ist es wahrscheinlich, daß dort ein Baum steht. Es ist die Erfahrung als solche, die Peters Meinung rechtfertigt. Plantinga schreibt: „[...] ordinarily when I perceive a tree I do not believe (or entertain) any proposition about my experience. Hence I do not believe that I see a tree on the basis of such propositions; I take that proposition as basic; I believe it in the basic way."[12] In seiner neuen Theorie über *warrant* begründet Plantinga die Behauptung, Wahrnehmungsmeinungen seien grundlegend, folgendermaßen: „[...] this sort of belief formation under that sort of circumstance is dictated by our design plan. When our perceptual faculties function properly, when they function in accordance with our design plan, we form *that* sort of belief in response to *that* way of being appeared to."[13] Meinungen, die auf Sinneswahrnehmung beruhen, sind zwar epistemisch privilegiert, da sie nicht durch andere Meinungen begründet sein müssen, um gerechtfertigt zu sein. Dennoch sind sie nicht unfehlbar oder unkorrigierbar. Die Rechtfertigung geschieht – so behauptet Plantinga – nur *prima facie* und nicht *ultima facie*, das heißt: sie kann außer Kraft gesetzt werden. Wenn eine vertrauenswürdige und kompetente Person Peter mitteilt, daß viele der Bäume in der Umgebung Attrappen sind, dann ist seine Meinung *Dort steht ein Baum*, nicht mehr gerechtfertigt. Oder wenn Peter weiß, daß er einer der wenigen Menschen ist, die an der heimtückischen Krankheit leiden, auch dort baumartige Erscheinungen zu haben, wo keine Bäume sind, ist er nicht mehr berechtigt zu glauben, daß dort ein Baum steht.

Ähnlich ist es mit Erinnerungen. Wenn Peter sich erinnert, daß er heute morgen gefrühstückt hat, dann ist seine Meinung *Ich habe heute morgen gefrühstückt* gerechtfertigt. Natürlich hat er Spuren hinterlassen, und wenn er zu Mittag heimkommt, sieht er noch das schmutzige Geschirr im Waschbecken und die Brotbrösel auf dem Tisch. Aber dies ist es nicht, was seine Meinung *Ich habe heute morgen gefrühstückt* rechtfertigt. Die Umstände, die Erinnerungen rechtfertigen, sind schwer zu beschreiben. Es ist eine cha-

[12] *Plantinga* 1986, 114.
[13] *Plantinga* 1993, 99.

rakteristische Art von Erfahrung, die mit der Erinnerung einhergeht; eine Erfahrung, die die Neigung enthält, die entsprechende Meinung zu haben, und ein Gefühl von Vergangenheit. Sei dem wie auch immer. Worauf Plantinga hinauswill, ist zu zeigen, daß Erinnerungen normalerweise nicht das Produkt von Argumenten oder Schlußfolgerungen sind, sondern zu den Basismeinungen gehören, und daß Erinnerungen gerechtfertigt sind, wenn das Erinnerungsvermögen funktioniert, wie es soll.

Dasselbe behauptet Plantinga im Fall der Fremdzuschreibung von mentalen Zuständen. Peter glaubt, daß Emma Schmerzen hat. Zu den Umständen gehört in diesem Fall, daß Peter ein typisches Verhalten wahrnimmt. „Again, I do not take the displayed behavior as evidence for that belief; I do not infer that belief from others I hold; I do not accept it on the basis of other beliefs." [14] Die Umstände können auch andere Meinungen beinhalten, z. B. Peters Meinung *Ich sehe Emma*. Aber – und darauf kommt es Plantinga an – Peter akzeptiert die Meinung *Emma hat Schmerzen* nicht aufgrund der Meinung *Ich sehe Emma*. „The foundationalist, accordingly, can sensibly hold that a belief A can be part of the warrant-conferring condition for a belief B, even if B is not accepted on the basis of A – even if, indeed, B is properly basic." [15]

Zusammenfassend könnte man Plantingas Theorie der Basismeinungen folgendermaßen charakterisieren:

Erstens, Peters Meinung, daß p, ist grundlegend, wenn er zu p nicht aufgrund von anderen Propositionen gelangt, wenn p nicht das Produkt argumentativen oder schlußfolgernden Denkens ist. Freilich ist nicht ausgeschlossen, daß Peter nicht auch über Argumente zu p gelangen könnte. Worauf Plantinga hinauswill, ist lediglich die Behauptung, daß Peter auch ohne Argumente berechtigt oder rational ist, p als grundlegend anzunehmen.

Zweitens, Peters Meinung, daß p, ist nur unter bestimmten Umständen gerechtfertigterweise grundlegend. Um gerechtfertigterweise p zu glauben, braucht Peter weder Meinungen über die Umstände, noch über die rechtfertigende Relevanz dieser Umstände zu bilden. Die Umstände können zwar andere Meinungen beinhalten. Entscheidend ist aber, daß jenes Element, das Peter rechtfertigt, p anzunehmen, nicht selbst wiederum eine Meinung ist.

Drittens, die Rechtfertigung geschieht *prima facie*; sie kann durch stichhaltige Gründe außer Kraft gesetzt werden.

Viertens, Grundlagen sind Personen- und Zeit-relativ. Was für Peter grundlegend ist, kann für Emma nicht grundlegend sein; oder was für Peter zur Zeit t_1 nicht grundlegend ist, kann zur Zeit t_2 durchaus grundlegend für ihn sein [16].

---

[14] Ebenda 79.

[15] Ebenda 185.

[16] In *Plantinga* 1983, 50 behauptet er: „Furthermore, a belief can easily change status from nonbasic to basic and vice versa. *Now* the proposition that 21x21=441 is not basic for me; I accept it on the basis of the belief that I have just calculated it, and that is how it came out. Later however, I

Nun haben wir das nötige Rüstzeug, um Plantingas erkenntnistheoretische Position im religiösen Kontext zu verstehen. Plantinga konzentriert sich auf den theistischen Glauben, d.h. auf die traditionelle Vorstellung von Gott, wie sie für Christentum, Judentum und Islam charakteristisch ist: Gott als eine allmächtige, allwissende, gute, immaterielle Person, die die Welt geschaffen hat und weiterhin in ihr handelt. Weiters verwendet er „Glaube an Gott" als Kurzformel für „Glaube, daß Gott existiert", wohlwissend, daß ersteres Elemente des Vertrauens, der Übergabe des Lebens an Gott, etc. enthält, die letzteres nicht enthält. Aber Glaube an Gott setzt den Glauben, daß Gott existiert, voraus. Peter kann nicht sinnvollerweise Gott für die Berge danken oder Gott vertrauen und Gott sein Leben schenken, wenn er nicht glaubt, daß Gott existiert. Plantingas These lautet nun, daß Peter berechtigt sein kann zu glauben, daß Gott existiert, ohne angemessene Gründe zu haben, ja sogar ohne irgendwelche Gründe zu haben. Auf dem Hintergrund des *Foundationalism* gesprochen lautet die These: Belief in God is properly basic.

Plantinga spricht von Meinungen wie z.B. *Gott hat das alles geschaffen*, *Gott spricht zu mir*, *Gott vergibt mir* und behauptet, daß Peter derartige Meinungen gerechtfertigterweise als grundlegend annehmen kann, wenn er sich in bestimmten Umständen befindet. Solche Umstände sind etwa Peters Betrachten des gestirnten Himmels, Lesen der Bibel, Beichte und Umkehr.

> „[...] there is in us a disposition to believe propositions of the sort *this flower was created by God* or *this vast and intricate universe was created by God* when we contemplate the flower or behold the starry heavens or think about the vast reaches of the universe. [...] Upon reading the Bible, one may be impressed with a deep sense that God is speaking to him. Upon having done what I know is cheap, or wrong, or wikked, I may feel guilty in God's sight and form the belief *God disapproves what I have done*. Upon confession and repentance I may feel forgiven, forming the belief *God forgives me for what I have done*. [...] There are therefore many conditions and circumstances that call forth belief in God: guilt, gratitude, danger, a sense of God's presence, a sense that he speaks, perception of various parts of the universe." [17]

Unter derartigen Umständen gelangt Peter nicht über Argumente zum Glauben *Gott hat das alles geschaffen*, *Gott spricht zu mir*, *Gott vergibt mir*, sondern diese Umstände lösen den entsprechenden Glauben einfach aus. Plantinga fügt hinzu, daß – streng genommen – nicht die Meinung *Gott existiert* grundlegend sei, sondern *Gott hat das alles geschaffen*, *Gott spricht zu mir* etc.. Letztere implizieren jedoch die Existenz Gottes. Darin würden sich theistische Meinungen nicht von Wahrnehmungsmeinungen oder Meinungen über mentale Zustände anderer unterscheiden; denn auch dort seien ja nicht Meinungen wie *Es gibt Bäume* oder *Es gibt andere Personen* grundlegend, sondern die Meinungen *Ich sehe einen Baum* oder *Diese Person ist zufrieden*. Letztere implizieren aber erstere.

---

may remember that 21x21=441 and forget that I calculated it. In that case I will simply remember it and no longer believe it on the basis of other beliefs; it will be basic for me".

[17] Ebenda 80–81.

Drei problematische Aspekte

Plantingas Zugang ist ein erfrischender Beitrag zur Epistemologie des theistischen Glaubens. Er versucht, dem traditionellen Gottesverständnis treu zu bleiben. Er vermeidet einen emotiven oder moralischen Reduktionismus der Religion und hält daran fest, daß religiöser Glaube auch einen kognitiven Aspekt hat. Weiters steht er in der reformierten Tradition mit ihrer eher ablehnenden Haltung gegenüber der natürlichen Theologie. Er trägt dem Faktum Rechnung, daß Argumente für den theistischen Glauben bei vielen nicht zur Akzeptanz des theistischen Glaubens führen; und daß viele nicht deshalb den theistischen Glauben akzeptieren, weil sie ein überzeugendes Argument dafür gefunden hätten. Er berücksichtigt, daß für viele theistischer Glaube ein Geschenk ist, das in gewissen Erfahrungen wurzelt. Plantinga spricht hier von Umständen, die den theistischen Glauben auslösen und rechtfertigen.

Als Theorie dient ihm ein gemäßigter *Foundationalism*. Wir haben gesehen, daß Plantinga den klassischen *Foundationalism* ablehnt. Dennoch vertritt er eine Variante des *Foundationalism*, die er auf den schottischen Aufklärungsphilosophen Thomas Reid zurückführt. Mit dem klassischen *Foundationalism* hält Plantinga am Bild vom Wissensgebäude, bestehend aus Fundament und Überbau, fest. Plantingas *Foundationalism* unterscheidet sich von der klassischen Form vor allem in drei Punkten: Erstens, es werden keine notwendigen und hinreichenden Bedingungen für rechtmäßigerweise grundlegende Meinungen angegeben. Zweitens, der Anspruch, daß Basismeinungen unkorrigierbar oder unfehlbar sind, wird fallengelassen. Drittens, die Beziehung zwischen Erfahrung und Meinung wird unterschiedlich gedeutet: Damit Peters Meinung *Dort ist ein Baum* gerechtfertigt ist, ist es nicht notwendig, daß er eine Meinung über seine Erfahrung bildet, z. B. *Mir scheint, daß dort ein Baum ist*, die seine Meinung *Dort ist ein Baum* argumentativ stützt; seine Meinung ist gerechtfertigt, wenn sie unter bestimmten Umständen akzeptiert wird.

Diese Theorie hat jedoch einige Schwachpunkte, an denen sich meines Erachtens die epistemische Abhängigkeit des theistischen Glaubens von anderen Meinungen, Gründen oder Argumenten zeigt. Ich möchte im folgenden drei problematische Aspekte ansprechen.

1. Verschiedene Autoren haben darauf hingewiesen, daß Plantingas Theorie zu relativistischen Konsequenzen führt[18]. Sie erlaube zuviel, gebe kein Kriterium zur Unterscheidung, welche Meinungen gerechtfertigterweise grundlegend sind und welche nicht. Daher sei die Theorie auch für die Rechtfertigung des theistischen Glaubens nicht von großem Wert. Leute, die an Satan glauben oder an die Überlegenheit der Arischen Rasse, könnten

[18] Siehe z. B. *A. Kenny*, What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion, Oxford 1992: 13–14. *Ch. Schwöbel*, God: Action and Revelation, Kamper 1992, 144. *M. D. Grube*, Religious Experience after the Demise of Foundationalism, in: RelSt 26 (1995) 37–52, hier 43.

ja auch behaupten, sie hätten eine „natürliche Disposition", in bestimmten Umständen die entsprechenden Meinungen als grundlegend anzunehmen. Plantinga hat verschiedene Strategien, um diese Einwände zu entkräften.

Eine erste Strategie besteht darin, zu bestreiten, daß die Ablehnung der klassischen Kriterien einen Alles-geht-Relativismus zur Folge hat. Ein philosophiegeschichtlicher Vergleich soll Plantingas Sicht erklären helfen: In den Tagen des frühen logischen Positivismus wurden aufgrund des Verifikationskriteriums viele Sätze als sinnlos betrachtet. Wenn man das enge Kriterium der Positivisten ablehnt und statt dessen kein neues formulieren kann, heißt das noch lange nicht, daß man folgenden Satz nicht als sinnlos bezeichnen kann:

SWar schummricht, und die Wolper kreisen
Gar bohrlich morgelnd Wurzelmoos[19].

Ebenso, wenn Plantinga die klassischen Kriterien für das, was gerechtfertigterweise grundlegend ist, ablehnt, und keine neuen anbieten kann, heißt das nicht, daß man nicht sinnvollerweise urteilen kann, ob jemand unter den Umständen U berechtigt ist, die Proposition p anzunehmen. Die Methode, um zu Kriterien zu gelangen, ist daher induktiv:

> „We must assemble examples of beliefs and conditions such that the former [examples of beliefs] are obviously properly basic in the latter [conditions], and examples of beliefs and conditions such that the former are obviously not properly basic in the latter. We must then frame hypotheses as to the necessary and sufficient conditions of proper basicality and test these hypotheses by reference to those examples. Under the right conditions, for example, it is clearly rational to believe that you see a human person before you: a being who has thoughts and feelings, who knows and believes things, who makes decisions and acts. It is clear, furthermore, that you are under no obligation to reason to this belief from others you hold; under those conditions that belief is properly basic for you."[20]

Plantinga gibt zu, daß dieses Vorgehen nicht fähig ist, unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Kriterien für Basismeinungen, aufzulösen. Wenn Theisten und Nicht-Theisten mit verschiedenen Beispielen arbeiten, werden sie zu verschiedenen Kriterien gelangen, und deshalb werden diese Kriterien einen Streit darüber, was unter welchen Umständen gerechtfertigterweise grundlegend ist, nicht beilegen können. Das impliziert nicht, daß nicht eine der Parteien recht hat, wohl aber, daß die Parteien in der Diskussion sich höchstens auf den Standpunkt einigen können, nicht einer Meinung zu sein.

Die Frage lautet, ob Plantingas induktive Kriteriengewinnung nicht voraussetzt, was zu zeigen war, nämlich, daß theistischer Glaube gerechtfertigterweise grundlegend ist[21]. Ein akzeptables Verfahren wäre es, wenn die streitenden Parteien von Beispielen ausgehen, wo Übereinstimmung dar-

---

[19] Aus: *L. Carroll*, Alice im Spiegelland. Übersetzt von B. Teutsch, Hamburg 1990, 29.

[20] *Plantinga* 1983, 76.

[21] Siehe dazu: *Quinn* 1993, 20. Auch: *R. Grigg*, The Crucial Disanalogies between Properly Basic Beliefs and Belief in God, in: RelSt 26 (1990) 389–401, hier 401.

über herrscht, ob p in U gerechtfertigterweise grundlegend ist oder nicht. Anhand solcher Beispiele werden dann allgemeine Kriterien formuliert. Und die umstrittenen Meinungen müßten dann an diesen Kriterien gemessen werden. Wenn jedoch, wie Plantinga es vorschlägt, die Parteien von den umstrittenen Fällen ausgehen, ist das Verfahren nutzlos und endet in Willkürlichkeit[22].

Plantinga kann auf den Relativismusverdacht mit einer zweiten Strategie antworten. Er wird behaupten, daß jemand nur *prima facie* berechtigt sei, p in U anzunehmen, und daß eine solche Rechtfertigung durch andere Gründe außer Kraft gesetzt werden kann. Peter mag zwar scheinen, daß dort ein Baum steht. Wenn ihm aber Paul erzählt, daß viele Bäume in der Gegend Attrappen sind, ist seine Meinung *Dort ist ein Baum* nicht mehr gerechtfertigt, obwohl ihm immer noch scheint, daß dort ein Baum steht. Nun könnte es ja sein, daß Paul Leute gerne auf den Arm nimmt, und die Geschichte mit den Attrappen einfach erfunden hat. Emma entlarvt Paul als Witzbold. Dann ist Peters Meinung wieder gerechtfertigt, und – was entscheidend ist – Peters Meinung bleibt grundlegend. Angewandt auf den theistischen Glauben: Peter befindet sich manchmal in den Situationen, in denen er einen grundlegenden theistischen Glauben bildet. Nun kommt Paul daher und behauptet, daß die Existenz Gottes mit der Existenz des Bösen in der Welt logisch nicht vereinbar sei. Peters theistischer Glaube wäre nicht mehr gerechtfertigt, selbst wenn er sich wieder einmal in einer Situation befände, in der ihm scheint, daß Gott zu ihm spricht. Später liest er Plantingas Verteidigung des freien Willens und entdeckt, daß Pauls Argument fehlerhaft ist. Infolgedessen ist er wieder berechtigt zu glauben, daß Gott zu ihm spricht, wenn er sich in der entsprechenden Situation befindet. Daraus geht hervor, daß Argumente eine Funktion in der Rechtfertigung des theistischen Glaubens haben. Es kommt nun auf die genaue Bestimmung der Funktion von Argumenten an. Die Funktion von Argumenten im Zusammenhang mit dem theistischen Glauben kann auf zweierlei Weise bestimmt werden:

(i) Die Argumente stützen den theistischen Glauben, so daß theistischer Glaube letztlich auf einer Schlußfolgerung beruht, und deshalb nicht mehr grundlegend ist. Dies möchte Plantinga vermeiden. Johann Calvin folgend, behauptet Plantinga, daß ein Christ aufgrund von Argumenten weder glauben muß noch darf. Argumente hätten dann nicht die Funktion, den Glauben der Gläubigen zu begründen. Ihre Rolle wäre folgende:

(ii) Die Argumente entkräften Einwände gegen den theistischen Glauben.

[22] Diesem Problem entkommt man auch mit der Theorie der richtig funktionierenden Erkenntnisvermögen nicht. Der Theist müßte zum Schluß kommen, daß Ungläubige sich entweder nie in den Umständen befinden, in denen theistischer Glaube entsteht, oder aber, daß deren Erkenntnisvermögen nicht so funktionieren, wie sie sollten. Atheisten oder Agnostiker würden freilich den Spieß umdrehen und behaupten, daß die Erkenntnisvermögen der Theisten nicht in Ordnung sind, daß sie nicht auf Wahrheit, sondern auf Wunschdenken ausgerichtet sind.

Plantingas Absicht war es zu zeigen, daß theistischer Glaube grundlegend und daher gerechtfertigt ist, ohne auf Argumenten zu basieren. Beruhte er auf Argumenten, dann müßte Peter, um gerechtfertigt zu bleiben, ständig die philosophischen Journale durcharbeiten, um zu überprüfen, ob vielleicht nicht doch jemand einen tödlichen Einwand gegen sein bevorzugtes Argument für die Existenz Gottes gefunden hat. Sein theistischer Glaube wäre ständig bedroht. Nun scheint es aber, daß Plantinga, der diese Bedrohung ausschließen wollte, sie doch bei der Hintertür wieder hereinläßt, und zwar in Form von Argumenten oder Gegengründen (*„defeaters"*), die eine *prima facie* Rechtfertigung von Basismeinungen außer Kraft setzen können. Solange unklar bleibt, wie der Spalt zwischen *prima facie* und *ultima facie* Rechtfertigung von Basismeinungen überbrückt werden kann, wird Peter weiterhin, ängstlich um seinen theistischen Glauben, über den philosophischen Zeitschriften schwitzen müssen[23]. Mit diesem zweiten Schachzug hat Plantinga den Relativismusvorwurf zwar zurückweisen können, sich aber zugleich in eine Position hineinmanövriert, die seiner ursprünglichen Intention zuwiderläuft[24]. Nun ist die Rechtfertigung von Peters grundlegendem theistischen Glauben doch epistemisch abhängig von anderen Argumenten.

Einen weiteren Anlauf kann man in „The Foundations of Theism: A Reply" finden[25]. Plantinga schlägt dort vor, daß Peters grundlegender theistischer Glaube hinreichend sein kann, um Einwände abzuwehren. Man stelle sich vor, daß mir vorgeworfen wird, ich habe einen für mich peinlichen und rufschädigenden Brief gestohlen. Das ganze Beweismaterial weist auf mich: Ich hatte ein Motiv, die Gelegenheit dazu und bin bekannt dafür, öfters etwas gestohlen zu haben. Das Faktum aber ist, daß ich den Brief nicht gestohlen habe, sondern zur Tatzeit allein im Wald spazieren gegangen bin. Ich erinnere mich klar daran, daß ich allein im Wald spazieren ging und den Brief nicht gestohlen habe. Die Erinnerung setzt also in diesem Fall das Beweismaterial gegen mich außer Kraft, und die Erinnerung basiert nicht auf Argumenten. Sie ist grundlegend und gerechtfertigt. Dieser Vergleich zeigt klar, worauf Plantinga hinaus möchte. Wenn Emma grüne Marsmännchen gesehen hat, nicht nur einmal, sondern immer wieder, und wenn diese Männchen sie sogar ab und zu auf einen Sonntagsausflug ins All einladen, und sie freudig zusagt und mitfliegt, dann kann es noch so viele Argumente gegen die Existenz von grünen Marsmännchen geben. Wenn Emmas kognitive Vermögen richtig funktionieren, ist sie berechtigt, an Marsmännchen zu glauben, allein aufgrund der Umstände, in denen sie sich immer wieder befindet. Dies setzt für Emma alle Argumente außer Kraft. Plantinga gibt folgendes Beispiel: „When God spoke to Moses out of the burning bush, the

[23] Siehe auch *Grube* 1995, 41.

[24] Siehe: *D. J. Hoitenga*, Faith and Reason from Plato to Plantinga. An Introduction to Reformed Epistemology. New York 1991, 209.

[25] *A. Plantinga*, The Foundations of Theism: A Reply, in: FaPh 3 (1986) 298–313.

belief that God was speaking to him, I dare say, had more by way of warrant for him than would have been provided for its denial by an early Freudian who strolled by and proposed the thesis that belief in God is merely a matter of neurotic wish fulfillment."[26]

Diese dritte Strategie scheint zunächst attraktiv zu sein, weil sie erlaubt, Einwände gegen den theistischen Glauben abzuwehren, ohne sich in Argumente und Gegenargumente zu verwickeln. Peter braucht weder aufgrund von Argumenten zu glauben, noch Gegenargumente erfolgreich zu entkräften; sein theistischer Glaube verliert auch nicht den Status einer gerechtfertigten Basismeinung. Aber letztlich führt auch diese Strategie nicht aus dem Relativismusproblem hinaus. Auch auf diesem Weg gelangt man nicht weiter als zur Feststellung, daß für mich der theistische Glaube ein größeres Maß an Rechtfertigung hat als alle mir bekannten Einwände gegen die Existenz Gottes. Ein anderer kann das Gegenteil behaupten, und wiederum wird jemand recht haben, aber diese Theorie wird es nicht erlauben, zu entscheiden, wer recht hat.

Mir scheint, daß Plantinga nicht beides haben kann: Eine Antwort auf den Relativismusvorwurf und die epistemische Unabhängigkeit theistischer Basismeinungen von Argumenten. Einen Ausweg aus dem Relativismusproblem sehe ich nur darin, wenn man in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen grundlegenden und inferentiellen theistischen Meinungen das „Entweder-Oder" durch ein „Sowohl-als-Auch" ersetzt. Beide spielen eine Rolle, wenn es um die epistemische Situation des Menschen im Fall Gottes geht.

2. Der Relativismusverdacht hat sich aus der Frage ergeben, wann Meinungen gerechtfertigterweise grundlegend sind. Daß es grundlegende theistische Meinungen geben kann, haben wir bis jetzt einfach vorausgesetzt. Wir wollen nun Plantingas Begriff der grundlegenden Meinung näher unter die Lupe nehmen. Um Basismeinungen zu charakterisieren, greift Plantinga zu Formulierungen, wie z.B. „I do not reason", „I do not take the proposition on the basis of other propositions", „I do not infer the belief from others I hold". Diese Formulierungen sind jedoch unscharf. Wenn Peter des Nachts um's Haus geht und sieht, daß aus Emmas Zimmer Licht strahlt, wird er vielleicht die Meinung bilden: *Emma ist noch wach*. Er hat Emma nicht gesehen, sondern nur Licht, das durch ihr Fenster scheint. Peters Meinung *Emma ist noch wach*, ist – epistemologisch betrachtet – eine Hypothese, eine inferentielle Meinung, die auf einer ganzen Reihe von Hintergrundannahmen beruht. Er nimmt z.B. an, daß dies das Fenster von Emmas Zimmer ist, daß Emma kleinlichst Energie spart und niemals das Licht brennen läßt, wenn sie es nicht braucht etc. Peter würde vielleicht bestreiten, daß er gerade eben eine Hypothese aufgestellt, eine Schlußfolgerung vollzogen hat, und – psychologisch betrachtet – müßte man ihm recht geben. Seine Meinung *Emma ist noch wach* war spontan erzeugt und nicht das Ergebnis

[26] Ebenda 312.

einer von ihm bewußt vollzogenen Schlußfolgerung[27]. Die Frage lautet nun, ob theistische Meinungen epistemologisch oder bloß psychologisch grundlegend sind. Die Entscheidung dieser Frage wird uns deshalb nicht leicht gemacht, weil Plantingas Beschreibung der Umstände, in denen theistischer Glaube gebildet wird, sehr dürftig ist. Er spricht z. B. vom Betrachten einer Blume oder des gestirnten Himmels, von Gefühlen von Schuld, Vergebung, Dankbarkeit, Befinden in großer Gefahr, Lesen der Bibel mit einem Sinn dafür, daß Gott spricht. Es bleibt unklar, ob Plantinga an Erfahrungen mit speziell religiösem Inhalt denkt, oder ob z. B. das Betrachten des gestirnten Himmels alles ist, was er mit Umständen meint. Wenn er an letzteres denkt, kann man fragen, warum fast alle, die eine baumartige Erscheinung haben, zur Meinung gelangen können, daß dort ein Baum steht, während Leute, die den gestirnten Himmel betrachten, offensichtlich ganz unterschiedliche Meinungen entwickeln[28]. Paul bildet vielleicht die Meinung *Ich sehe viele Sterne*. Wenn Peter den gestirnten Himmel betrachtet, findet er plötzlich die Meinung in sich *Gott hat das alles geschaffen*. Hier wäre überhaupt nicht mehr einzusehen, welchen Zusammenhang es zwischen den Umständen und Peters Meinung gibt. Peters theistischer Glaube stünde in keiner epistemischen Beziehung zu den Umständen, in denen er sich befindet; er hätte diesen Glauben genauso am Frühstückstisch bilden können. Sein theistischer Glaube wäre rein zufällig unter den Umständen entstanden, in denen er sich befindet. Es wäre nicht einzusehen, wie die Umstände hier Meinungen rechtfertigen können. Nun könnte man sagen: Es war einmal eine Zeit, in der Peter beim Betrachten des gestirnten Himmels eine Art kosmologisches Argument entwickelt hat. Aber heute löste der gestirnte Himmel in Peter einfach den theistischen Glauben aus. Meines Erachtens wäre dann Peters Meinung bloß psychologisch grundlegend; epistemologisch betrachtet hätte sie jedoch den Status einer Hypothese, zu deren Rechtfertigung es einer Reihe anderer Meinungen bedarf.

Wenn Plantinga spezielle „religiöse Erfahrungen" im Auge hat, – und ich neige eher zu dieser Interpretation – kann er durchaus behaupten, daß Leute mit einer „religiösen Erfahrung" *prima facie* berechtigt sind, einen entsprechenden religiösen Glauben zu bilden. Wenn es Peter z. B. scheint, daß Gott zu ihm spricht und ihn tröstet, dann beruht sein Glaube *Gott spricht zu mir* auf dieser Erfahrung; dann gibt es einen Zusammenhang zwischen den Umständen und der Meinung, die Peter bildet. Wenn Plantinga dies im Auge hat, wäre es nötig gewesen, die spezielle Phänomenologie solcher Erfahrungen herauszuarbeiten.

---

[27] Siehe auch: *R. Audi*, Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief, in: *Audi und Wainwright* 1986, 139–166, hier 143. Audi unterscheidet zwischen „psychologisch direkt" und „epistemisch direkt".

[28] Siehe dazu: *R. Grigg*, Theism and Proper Basicality: A Response to Plantinga, in: IJPR 14 (1983) 123–127, hier 126. Ebenso: *M. S. McLeod*, Rationality and Theistic Belief. An Essay on Reformed Epistemology, Ithaca 1993, 131–152.

3. Selbst wenn Peter „religiöse Erfahrungen" macht, kann man immer noch fragen, ob es die Erfahrung sein kann, die seinen theistischen Glauben rechtfertigt. Mit dieser Frage rühren wir an den Nerv des *Foundationalism*. Es kann hier unmöglich auf die umfangreiche Diskussion des *Foundationalism* und seiner Alternative, der Kohärenztheorie der Rechtfertigung, auch nur annähernd zufriedenstellend eingegangen werden. Was folgt sind einige Anfragen an den *Foundationalism*, die geklärt werden müssen, um Plantingas These von der direkten Rechtfertigung theistischer Meinungen halten zu können.

Foundationalism steht und fällt mit der Doktrin, daß Meinungen durch ein gegebenes, d.h. rein phänomenales, vor-propositionales Element in der Erfahrung gerechtfertigt werden können. Wäre die Erfahrung, oder allgemeiner ausgedrückt, die Basis, auf der grundlegende Meinungen beruhen, nicht rein phänomenal, sondern involvierte sie immer auch andere Meinungen, dann könnte es direkte Rechtfertigung von Meinungen, wie der *Foundationalism* sie voraussetzt, gar nicht geben. Dann müßte jede Meinung, zumindest teilweise, durch weitere Meinungen gerechtfertigt werden. Es wird also postuliert, daß es kognitive Zustände gibt, die Meinungen rechtfertigen können, ohne selbst rechtfertigungsbedürftig zu sein. *Foundationalisten* werden behaupten, es sei eine Sache, mit geschlossenen Augen vor einem Baum zu stehen, sich einen Baum vorzustellen und eine Meinung über einen Baum zu bilden; und eine andere Sache, den Baum zu sehen und aufgrund dessen eine Meinung über den Baum zu bilden. Dieses einfache Beispiel zeige deutlich, daß etwas gegeben sei, und daß es dieses Gegebene sei, das die Meinung *Dort steht ein Baum* rechtfertigt. Doch dies ist nicht unumstritten. Hier wird nicht unterschieden zwischen dem Ereignis, das eine Erfahrung hervorruft und der Erfahrung dieses Ereignisses. Ohne eine gänzlich antirealistische Position zu beziehen, kann behauptet werden, daß die Erfahrung eines Ereignisses von Konzeptualisierung und Hintergrundwissen nicht unabhängig ist[29]. Wenn dem so ist, kann es eine unmittelbare Rechtfertigung von Meinungen durch „Erfahrung" allein nicht geben.

Wir haben gesehen, daß Plantinga nicht ausschließt, daß die Umstände auch andere Meinungen beinhalten; wohl aber behauptet er, daß man genau trennen kann zwischen einem vor-propositionalen Element, das die entsprechende Meinung allein rechtfertigt, und einem propositionalen Element (andere Meinungen), das zwar in die Formierung der entsprechenden Meinung involviert ist, aber keinerlei rechtfertigende Relevanz hat. Es bleibt aber unklar, wie eine solche Trennung möglich ist. Plantinga spricht auch von Fällen, die teilweise grundlegend sind und teilweise durch andere Mei-

[29] Bagger spricht in diesem Zusammenhang von einer Verwechslung: „[...] the minimal foundationalists in their direct realism continue to confuse the causal antecedents to knowledge with an attempt to justify knowledge". Siehe: *M. C. Bagger*, The Miracle of Minimal Foundationalism: Religious Experience and Justified Belief, in: RelSt 29 (1993) 297–312, hier 307–308.

nungen gerechtfertigt werden müssen[30]. Es ist jedoch nicht einsichtig, anhand welcher Kriterien die Grenzlinie zwischen reinen und gemischten Fällen gezogen werden soll.

Schließlich, selbst wenn man annimmt, daß es rein phänomenale Aspekte in der Erfahrung gibt, ist immer noch ungeklärt, wie etwas ohne propositionalen Gehalt als Rechtfertigung für Propositionen dienen kann.

Schlußbemerkungen

Wenn es stimmt, daß Plantingas Zugang mit den angegebenen Schwierigkeiten behaftet ist, stellt sich die Frage, welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind.

1. Dem Relativismusproblem könnte leichter beigekommen werden, wenn man zuläßt, daß auch Argumente, also inferentielle Meinungen, eine notwendige Funktion in der Rechtfertigung des theistischen Glaubens innehaben. Daraus folgt nicht, daß der Evidentialist recht hat. Damit wird die epistemische Situation des Menschen vis-à-vis Gott nicht auf das epistemische Muster schlußfolgernden Denkens reduziert. Die Möglichkeit eines direkten epistemischen Zugangs zu Gott muß nicht bestritten werden. Wohl aber können im umstrittenen und schwer faßbaren Bereich des Religiösen andere Gründe und Argumente den theistischen Glauben stützen oder als Kontrolle gegen Täuschungen oder willkürliche Behauptungen dienen[31].

2. Auch das Psychologismusproblem muß nicht einen evidentialistischen Reduktionismus zur Folge haben. Durch die Präzisierung der Beschreibung der Umstände kann dieses Problem ausgeräumt werden.

3. Schließlich wurden einige Bedenken gegen die These der direkten Rechtfertigung von Meinungen durch rein phänomenale Elemente in der Erfahrung geäußert. Die Problematik ist komplex, und ich werde hier nicht mehr als eine Vermutung andeuten. Aus den genannten Bedenken folgt nicht, daß man sich an eine Kohärenztheorie der Rechtfertigung anschließen muß. Meines Erachtens muß man einen Schritt hinter beide Theorien, *Foundationalism* und Kohärenztheorie, zurückgehen. Alles hängt von der Definition von Wissen ab. Der Wurm steckt vielleicht darin, daß propositionales Wissen einheitlich als wahrer gerechtfertigter Glaube (mit einigen Klauseln, um Gettier-Fälle auszuschließen) definiert wird. Warum soll man

---

[30] So schreibt er z.B in *Plantinga* 1993, 100–101: „[...] do I, once I have learned how to perceive a tree or a dolphin or a mountain goat on a distant crag, make those perceptual judgments in the basic way? Or do I make them on the evidential basis of propositions about what such things as trees, dolphins, and mountain goats look like? Well, perhaps it isn't important to have an answer. Perhaps the thing to say is that such judgements as *That tree is at least 100 feet tall* are *partially* basic; they aren't formed *solely* on the evidential basis of other beliefs, but are formed partly on the basis of present perception and partly on the basis of beliefs about what trees at least 100 feet tall look like."

[31] Einen Entwurf der epistemischen Beziehung zwischen Meinungen, die sich aus einem direkten Zugang zu Gott ergeben, und inferentiellen theistischen Meinungen findet man in: *W. P. Alston*, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca 1991, 286–307.

Wahrnehmungswissen, zum Beispiel, als wahren gerechtfertigten Glauben analysieren? Peter schaut aus seinem Fenster und sieht den Baum im Garten. Weiß er, daß dort ein Baum steht? Ja! (Wenn es unter normalen Umständen auch eigenartig wäre, eine solche Frage zu stellen). Die Rede von „gerechtfertigtem Glauben" scheint hier fehl am Platz. Damit Peter weiß *Dort ist ein Baum* ist es in diesem Fall hinreichend, daß er sich in einem Zustand kognitiven Kontakts zum Baum im Garten befindet. Mit einem solchen Zugang braucht auch nicht bestritten zu werden, daß bei Peters Wahrnehmung des Baumes Begriffe und Hintergrundwissen involviert sind. Trotzdem ist es möglich, ein derartiges epistemisches Muster direkten Kontakts zur Wirklichkeit von dem eines wahren gerechtfertigten Glaubens sinnvoll zu unterscheiden, wo aufgrund von Wahrnehmung auf etwas geschlossen wird, das nicht wahrgenommen wird. Meine Vermutung ist, daß man den oben aufgezeigten Engpässen entkommt, wenn nicht eine einheitliche Definition des Wissens vorausgesetzt wird[32].

[32] Baxter hat z. B. eine religiöse Epistemologie entworfen, die auf mehreren, aufeinander nicht reduzierbaren epistemologischen Mustern aufbaut. Siehe: *A. Baxter*, Knowledge, and Our Position Regarding God, in: HeyJ 34 (1993) 137–159. *A. Baxter*, Can One be Cognitively Conscious of God?, in: HeyJ 38 (1997) 15–34.

ThPh 74 (1999) 17–47

Von angeblich oder wirklich gefälschten, von erfundenen und vorfabrizierten Konzilien

Von Hermann Josef Sieben S. J.

In nicht wenigen Bereichen des Lebens kommen Fälschungen vor. Man fälscht Urkunden, literarische Texte, Kunstwerke, Markenartikel usw. Gemeinsam ist allen diesen trügerischen Nachahmungen ein falscher, vorgetäuschter Ursprung. Ein weites Feld stellen gerade auch die literarischen Fälschungen dar. Wir begegnen ihnen eher in der Vergangenheit, aber es gibt sie auch in der Gegenwart. Man denke nur an die Fälschung der Hitler-Tagebücher, die vor einigen Jahren großes internationales Aufsehen erregt hat. Was die literarischen Fälschungen der Vergangenheit angeht[1], so gibt es zwischen dem heidnischen und christlichen Altertum eine ungebrochene Tradition. Inbesondere um den Kernbereich der für den christlichen Glauben grundlegenden echten Quellen hat sich ein breiter Hof von Texten angesiedelt, die eine literische Urheberschaft vorgeben, die in Wirklichkeit nicht zutrifft. Hier stellt sich freilich das besondere Problem der Abgrenzung zwischen Fälschung und Pseudepigraphie[2]. Sehen wir von diesem Bereich der alt- und neutestamentlichen Pseudepigraphie einmal ab und wenden wir uns den folgenden Jahrhunderten zu, so ist festzustellen, daß im Grunde fast alle sich gegenseitig bekämpfenden kirchenpolitischen Parteien mit Fälschungen gearbeitet haben. Gewiß, Adolf von Harnacks Generalverdacht und entsprechende Warnung gegenüber dem Schrifttum dieser Zeit ist übertrieben[3], aber es ist doch zuzugeben, daß nahezu kein literarisches *genus* von Fälschungen verschont blieb. Man fälschte Rechtsurkunden, theologische Traktate, Predigten, Briefe allgemein, Papstbriefe im besonderen und natürlich auch Konzilsquellentexte.

---

[1] Vgl. vor allem *W. Speyer*, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung, München 1971; *dens.*, Fälschung, literarische, in: RAC 7 (1969) 236–277 (Zusammenfassung der vorgenannten Studie); vgl. auch *H. Leclercq*, Faux, in: DACL 5,1 (1922) 1213–1246; *G. Bardy*, Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, in: RHE 32 (1936) 5–23, 275–302. Für das Mittelalter vgl. *H. Fuhrmann*, Die Fälschungen im Mittelalter, in: HZ 197 (1963) 529–601; *dens.*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, SMGH 24,1, Stuttgart 1972, I, 64–136; *W. Hartmann*, Fälschungsverdacht und Fälschungsnachweis im frühen Mittelalter, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986, SMGH 33,2, Hannover 1988, 111–127; *G. Schmitz*, Die Waffe der Fälschung zum Schutz der Bedrängten? Bemerkungen zu gefälschten Konzils- und Kapitulartexten, ebd. 79–110.

[2] Vgl. hierzu die beiden Arbeiten von *Speyer*, außerdem *N. Brox*, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (Stuttgarter Bibelstudien 79), Stuttgart 1975.

[3] „... wenn man die Urteile, Ängste und Verdachtsäußerungen der Zeitgenossen jener Kämpfe überschlägt, kann man sich der Befürchtung nicht erwehren, daß die heutigen Historiker immer noch zu vertrauensselig jener ganzen Literatur gegenüberstehen, und die Unsicherheiten, die beim Studium gerade der wichtigsten Veränderungen in der Dogmen- und Kirchengeschichte der byzantinischen Zeit nachbleiben, erwecken notwendig den Verdacht, daß wir fast überall mehr oder weniger hilflos einer systematisch gefälschten Tradition gegenüberstehen." (Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, Tübingen 1909, 64).

Da diesem letzteren Bereich, den gefälschten Konzilstexten, bisher, wenn wir recht sehen, kaum nähere Aufmerksamkeit geschenkt wurde, wollen wir uns im folgenden mit ihm befassen. Um das Phänomen der gefälschten Konzilstexte genauer in den Blick zu bekommen und abzugrenzen, beziehen wir eine Reihe von verwandten Phänomenen in unsere Untersuchung ein. Wir schauen uns zunächst nach ausdrücklichen Fälschungsvorwürfen im Bereich des Konzilswesens um. In einem zweiten Schritt stellen wir eine Reihe von historisch sicheren Fälschungen, sei es ganzer Konzilien, sei es von Teilen von ihnen, vor. In einem dritten Schritt befassen wir uns mit einem Fälschungen verwandten Phänomen, nämlich mit Konzilien, für die zwar keine Texte fingiert werden, deren Abhaltung jedoch fälschlicherweise behauptet wird. Wir nennen sie im folgenden erfundene Konzilien. Wir runden unser Thema schließlich in einem vierten Schritt ab durch den Hinweis auf Konzilien, die zwar nicht im strengen Sinn des Wortes gefälscht sind, die aber andererseits auch wiederum nicht in der Form stattgefunden haben, die die Akten suggerieren[4]. Wir bezeichnen sie als vorfabrizierte Konzilien.

I. Fälschungsvorwürfe

Man war in der Alten Kirche relativ schnell bei der Hand, Texte, speziell auch Konzilsquellentexte, als Fälschungen zu verdächtigen. Sabinus von Herakleia in Thrakien hatte eine relativ umfangreiche Sammlung von Synodalakten (συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν) zusammengestellt, die sich vom Konzil von Nicaea bis wenigstens 373 erstreckte[5]. Als ganze ist die Sammlung leider verloren gegangen, zahlreiche Auszüge hat jedoch der Kirchenhistoriker Sokrates erhalten. Dieser erhebt nun in seiner Kirchengeschichte, also vor 439, gegen Sabinus den Vorwurf, er habe „einiges absichtlich weggelassen, anderes gefälscht (παρατρέπειν), alles jedoch auf sein eigenes Ziel hin gedeutet“[6]. Der Kirchenhistoriker bringt an unserer Stelle keinen konkreten Beleg für seinen Fälschungsvorwurf. Welchen genaueren Sachverhalt er dabei im Auge hat, dürfte sich jedoch aus einer anderen Stelle ergeben, an der es heißt: „Sabinus indes, der Anhänger der makedonianischen Häresie, den wir weiter oben schon erwähnt haben, hat seiner Konzilsaktensammlung die von (Papst) Julius stammenden Briefe nicht beigegeben, obwohl er den Brief der in Antiochia Versammelten an Julius nicht weggelassen hatte.

[4] Zu Konzilsakten allgemein und zum Unterschied zwischen Beschlußprotokollen nichtgerichtlicher Synoden und Verlaufsprotokollen von Synoden mit gerichtlichem Verfahren vgl. *E. Chrysos*, Die Akten des Konzils von Konstantinopel, in: Romanitas/Christianitas, FS J. Straub, hrg. von *G. Wirth*, Berlin/New York 1982, 426–435; *dens.*, Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jh., in: AHC 15 (1983) 30–40.

[5] *H.-D. Hauschild*, Die antinizänische Synodalaktensammlung des Sabinus von Herakleia, in: VigChr 24 (1970) 105–126, stellt richtig, daß Sabinus kein Fälscher, sondern ein Publizist war, der für die eigene homöusianische Partei Konzilsquellen zusammenstellte, so wie das ein Athanasius mit seinen Sammlungen für die Homousianer getan hatte.

[6] h. e. I,8,25; GCS NF 1, 21,16–17.

So ging er gewöhnlich vor; ja, Synodalbriefe, die das ὁμοούσιος verschwiegen oder zurückwiesen, nahm er eifrig in die Sammlung auf, die entgegengesetzten überging er absichtlich."[7] Der Fälschungsvorwurf ist hier also cum grano salis zu nehmen. Sokrates wirft dem Bischof von Herakleia keine grobe Manipulation an den zitierten Texten vor, sondern parteiische Auswahl der vorliegenden Quellen[8], also ein Verfahren, das auch andere große Publizisten dieser Zeit, zum Beispiel ein Athanasius von Alexandrien angewandt haben.

Etwa um die selbe Zeit, jedenfalls nach 438, dem Datum der Promulgation des *Codex Theodosianus*, erhebt ein anderer ‚Häretiker', diesmal ein Semiarianer, einen Fälschungsvorwurf gegen einen Konzilstext. Bischof Maximinus, gebürtiger Gote, ist vor allem bekannt als Gegner Augustins in der Disputation von Hippo im Jahre 427/8[9]. Er hat jedoch auch zu dem ersten uns mehr oder weniger vollständig überlieferten Konzilsprotokoll überhaupt, nämlich demjenigen der Synode von Aquileia aus dem Jahre 381[10], einen sehr polemischen Kommentar verfaßt[11], in dem er gegen die für die Veröffentlichung des Protokolls Verantwortlichen u. a. den Vorwurf der Fälschung erhebt. Das ihm vorliegende und von ihm kommentierte Konzilsprotokoll sind *falsa gesta*, gefälschte Akten, schreibt Maximinus, weil sie die – in den Augen des Arianers – auf Sabellianismus hinauslaufende Position der Nicaener um Ambrosius von Mailand unterschlagen und nicht zu klarem Ausdruck bringen[12]. Der hier erhobene Fälschungsvorwurf ist freilich noch weniger berechtigt als im vorausgegangenen Fall. Das Protokoll gibt an der inkrimierten Stelle die Verhandlung korrekt wieder; der von Maximinus vermißte Begriff *solus ingenitus* aus dem dem Verfahren zugrundeliegenden Ariusbrief wird in der Verhandlung von Ambrosius selbstverständlich nicht wie das *verus deus* und das *sempiternus deus* auf den Sohn angewandt; denn damit hätte er sich in der Tat den Vorwurf des Sabellianismus zugezogen[13].

Bleiben wir noch in etwa der gleichen Zeit! Der Monophysit Eutyches war, bevor er auf der Räubersynode (449) rehabilitiert wurde, auf dem Konstantinopler Konzil von 448 verurteilt worden. In einem Beschwerdebrief an den Kaiser erhebt er den Vorwurf, die Akten dieses Prozesses gegen ihn

---

[7] h.e. II,17,10–11; ebd. 110,16–21.

[8] Im Zusammenhang der erstgenannten Stelle findet sich ein interessantes Zeugnis für den im 4. Jh. sich festigenden Glauben an die von Gott garantierte Irrtumslosigkeit der Konzilien. I,9,28, ebd. 33,10–15 hält Sokrates Sabinus vor, die in Nicaea zusammengekommenen Bischöfe als Stümper (ἰδιώται) zu betrachten und als Leute, die von theologischen Fragen keine Ahnung hätten, um dann fortzufahren: „und er bedenkt nicht, daß, falls die Teilnehmer der Synode Stümper waren, sie von Gott und der Gnade des Heiligen Geistes erleuchtet wurden und keineswegs die Wahrheit verfehlen konnten".

[9] Collatio cum Maximino, PL 42,709–742.

[10] Neueste Ausgabe SC 267, 330–382.

[11] Ebd. 204–262.

[12] SC 267, 232: Denique nec publica adsertione hoc scribere ausi fuerunt, sicut eorum falsa gesta testantur, quae nos ideo ref(...), ut ex ipsis convincantur ut tanti piaculi auctores ...

[13] Vgl. die Erläuterung des Herausgebers zu dieser Stelle in SC 267, 233, Anm. 2.

seien gefälscht: „Ich habe das von dem ehrwürdigsten Bischof Flavian gegen mich gefälschte (σκαιωρηθέν) Protokoll gestern gelesen und fand das in dem Schriftwerk Festgehaltene im Widerspruch zum Ablauf der Verhandlung. Denn weder verzeichnete man in dem Protokoll das, was er gegen mich sagte, noch das, was ich sagte."[14] Der Kaiser ordnete daraufhin eine Überprüfung der Akten an. Sie wurde in einer Sitzung vom 13. April 449 in der Weise vorgenommen, daß das Protokoll der Konstantinopler Konzilsverhandlung vorgelesen und auf seine Zuverlässigkeit geprüft wurde. Wo die Vertreter des Eutyches Einwände gegen den Wortlaut machten, suchte man durch Befragung der Zeugen die ursprünglichen Aussagen beider Seiten zu ermitteln. Die Notare des Prozesses von 448 waren dabei bestrebt, das von ihnen Niedergeschriebene zu rechtfertigen. Zurecht wiesen sie dabei auf die grundsätzliche Schwierigkeit hin, daß bei einer Versammlung wie der in Frage stehenden nicht schlechterdings alle Äußerungen der Anwesenden festgehalten werden können. Das Protokoll dieses Überprüfungsverfahrens gibt einen sehr lebendigen Einblick in das damalige Verfahren der Protokollierung von Konzilssitzungen[15]. Alles in allem endete die Überprüfung des Protokolls des Eutychesprozesses wie das Hornberger Schießen, man kam nicht zu einer Schlußsentenz, und so konnte denn Eutyches weiterhin die Behauptung aufstellen, die Akten des Konzils von Konstantinopel seien gefälscht[16].

Ein sehr sprechendes Zeugnis dafür, wie schnell man damals bereit war, Konzilsakten für gefälscht zu halten, liefert ein Brief Papst Gregors des Gr. aus dem Jahre 595 an den Comes Narses. In einem dem Papst übersandten Schriftstück wird von einer Reihe von Leuten behauptet, sie seien auf dem Konzil von Ephesus verurteilt worden. Gregor fand deren Namen jedoch nicht in seinem römischen Exemplar des Konzils und erklärt kurzerhand: „So wie das Konzil von Chalcedon an einer Stelle von der Konstantinopolitanischen Kirche verfälscht wurde[17], geschah es auch bei der Synode von Ephesus. Euer Gnaden forsche in den ganz alten Codices der genannten Synode nach, schaue zu, ob sich etwas derartiges dort findet und schicke mir eben diesen Codex, der gefunden wurde. Sobald ich ihn eingesehen habe, schicke ich ihn wieder zurück. Neuen Codices schenke Euer Gnaden ganz allgemein keinen Glauben". Gregor fügt hinzu: „Die römischen Codices sind viel zuverlässiger als die griechischen; denn wie wir eure Schläue nicht haben, so haben wir auch keine Fälschungen."[18]

Der nächste Fälschungsvorwurf hat mehr Gewicht als die vorausgehen-

[14] ACO II,1,1; 152,24–27.

[15] ACO II,1,1; 148–179. Einzelheiten der Überprüfung ausführlich bei *C. J. Hefele*, Conciliengeschichte, II, Freiburg 1875, 340–348; vgl. auch *G. May*, Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448, in: AHC 21 (1989) 1–61, hier 55–58.

[16] ACO II,1,1; 95,22–24 u. 181,13–16.

[17] Gemeint ist hier Kanon 28 mit der von den römischen Legaten abgelehnten Gleichsetzung des konstantinopler mit dem römischen Stuhl.

[18] Ep. VI,14; CCL 140, 383,32–384,41.

den[19]. Er wird nämlich im Rahmen einer Konzilssitzung erhoben. In der 3. Sitzung des 3. Konzils von Konstantinopel, das den Monotheletismus verurteilte, unterbrachen die Abgesandten des Papstes die Verlesung der Akten des 5. allgemeinen Konzils mit dem Zwischenruf: „Allerfrömmster Herr, die hier vorgetragenen Akten des fünften Konzils sind gefälscht (*falsatus*). Der dem Menas zugeschriebene Brief an Vigilius darf nicht zur Verlesung kommen, denn er ist erfunden (*fictus*). Ordne vielmehr eine genaue Untersuchung dieser Akten an!“[20] Die Legaten begründeten ihren Einspruch damit, daß der fragliche Text des Menas keineswegs schon von der 5. Synode selber stammt, sondern erst später, nach Beginn des monotheletischen Streites, den Akten beigefügt worden sei. Die daraufhin erfolgende nähere Untersuchung des Codex ergab in der Tat, daß man dem ersten Buch der Akten des 5. Konzils drei nicht numerierte Quaternionen vorangestellt hatte. Auch die Handschrift dieser vorangestellten Hefte war eine andere. Als bei der weiteren Verlesung der Akten des 5. allgemeinen Konzils schließlich von zwei Briefen des Papstes Vigilius an den Kaiser die Rede war, legten die Legaten nochmals Protest ein: „Da sei Gott vor, Herr, Vigilius hat nicht von *einem* Wirken gesprochen, es handelt sich nicht um Briefe des Vigilius. Auch dieses zweite Buch der Akten ist gefälscht wie der Anfang des ersten hier vorliegenden Buches der fünften Synode.“[21] Und wieder wurde eine Untersuchung angeordnet[22].

In der 14. Sitzung befaßte man sich nochmals mit der Frage der Echtheit der Akten des 5. allgemeinen Konzils an den von den römischen Legaten diskrimierten Stellen[23]. Man verglich mehrere Codices miteinander und bestimmte, welcher von ihnen echt und welcher gefälscht war. Ausführlich beschäftigte sich das Konzil dann mit dem Zustandekommen der Fälschungen und ließ entsprechende Zeugen vor dem Konzil auftreten und aussagen. Schließlich wurde über die interpolierten Briefe und die in ihnen enthaltenen falschen Lehren der Bannfluch ausgesprochen. Auch der Fälscher wurde dabei eigens gedacht: *Anathema simul qui falsaverunt acta sancti et universalis quinti concilii*[24].

Der mit David von Paphlagonien wohl identische Nicetas David erhob in der zwischen 907 und 909 verfaßten *Vita* des 861 durch ein Konzil abgesetzten Patriarchen von Konstantinopel, Ignatius, gegen Photius den Vorwurf der Fälschung zweier Konzilien. Der Biograph äußert diesen Vorwurf im Zusammenhang seiner hochdramatischen Schilderung einer Polizeiaktion,

---

[19] Vgl. hierzu auch *A. Alexakis*, Codex Parisinus Graecus 1115 and its archetype, Washington DC 1996, 23–34.

[20] ACO ser. sec. II,1; 41,18f.

[21] ACO ser. sec. II,1; 43,22f.

[22] Zu weiteren Einzelheiten vgl. *Hefele*, III, 265–266.

[23] ACO, ser. sec. II,2; 639–655. – Vgl. die treffende Charakterisierung dieses Konzils durch *Harnack*, II, 433: „Man kann sie (d.h. die Synode von 680/1) das Konzil der Antiquare und Paläographen nennen.“

[24] ACO, ser. sec. II,2; 655,12f.

durch die Photius, nach seiner plötzlichen Absetzung durch den Kaiser, daran gehindert wird, wichtige Akten verschwinden zu lassen[25]. Einer der beiden Säcke mit Akten, die Photius in ein Versteck bringen lassen wollte, „enthält die sieben Synodensitzungen gegen Ignatius, die es gar nicht gibt oder gegeben hat, sondern fälschlicherweise von einem elenden Geist erdichtet (ἀναπλάττειν) worden sind“[26]. In dem zweiten versiegelten Sack steckten übrigens die Akten der von Photius gegen Papst Nikolaus abgehaltenen Synode von 867. Der Fälschungsvorwurf ist wohl absichtlich undeutlich formuliert. Er suggeriert, daß die Akten zur Gänze erfunden sind. In Wirklichkeit wird es so gewesen sein, daß Photius das Protokoll der Synode, durch die er Ignatius im Mai 861 hatte absetzen lassen, überarbeitet hat[27].

Gehen wir in Sachen Fälschungsvorwurf noch einmal in eine Konzilsaula, und zwar in die Debatte zwischen Griechen und Lateinern über den *Filioque*-Zusatz auf dem Konzil von Florenz! Nach Auffassung der Griechen war derselbe durch eine Bestimmung des Konzils von Ephesus verboten. Näherhin ging der Streit um die Auslegung dieses Verbots. Nach Meinung der Griechen wurde durch das *alia fides* jede abweichende Formulierung, in der Sicht der Lateiner jede inhaltliche Änderung des Symbols untersagt. Zur Rechtfertigung ihrer Position legten die Lateiner nun in der 3. und 5. Sitzung u.a. einen Codex des Zweiten Nicaenums vor, in dem das Glaubenssymbol mit dem *Filioque*-Zusatz versehen war. Wenn das genannte Konzil, so folgerten die Lateiner, diesen Zusatz enthält, ist unsere Auslegung des Ephesus-Verbots die richtige und damit das *Filioque* im Text des Constantinopolitanums rechtens. Weder die lateinischen[28] noch die griechischen Akten[29] halten zwar den Fälschungsvorwurf der Griechen diesem Codex gegenüber expressis verbis fest, aber er muß von der griechischen Seite ausgesprochen worden sein. Das ergibt sich sowohl aus der Reaktion der Lateiner, die den besagten Codex sofort wieder aus dem Verkehr ziehen, als auch aus dem ausdrücklichen Zeugnis des Unionsgegners Sylvester Syropulos. Dieser berichtet in seinem Memoirenwerk über das Konzil von Florenz von Diskussionen der Griechen über die Echtheit der von den Lateinern beigezogenen Beweistexte und erhebt in diesem Zusammenhang ausdrücklich den Vorwurf, die lateinische Seite habe ein gefälschtes (νενοθευμένον) Glaubenssymbol des siebten allgemeinen Konzils vorgelegt[30].

---

[25] Mansi 16, 257–261. Vgl. auch *J. Hergenröther*, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, II, Regensburg 1867, 20; *Hefele*, IV, 359–360.

[26] Mansi 16, 260A.

[27] Der Bericht über das beschlagnahmte Aktenkonvolut ist übrigens von kunstgeschichtlichem Interesse; denn Nicetas beschreibt nicht nur sieben Karikaturen des Ignatius auf den Deckblättern des Synodenprotokolls, sondern nennt auch den Namen des Künstlers, der sie hergestellt hat, nämlich Gregor Asbesta. Zu diesem Anhänger des Photius und seinen Karikaturen vgl. The Oxford Dictionnary of Byzantium, Oxford 1991, I, 202–203.

[28] CFl 6; 45,18–19.30–31.

[29] CFl 5; 85,14–26; 87,23–31 und 122,5–15; 123,27–32.

[30] Cfl 9; 440,27; vgl. auch ebd. 330,22–332,9; 334,24–335,2.7–9.

Wir kommen zu einigen Fälschungsvorwürfen aus späterer Zeit. Wir machen einen Sprung vom Konzil von Florenz ins 16. Jh. Zu den damals entdeckten Konzilsquellentexten gehörten nicht wenige, die für die jeweilige Religionspartei kompromittierend waren. Der Fälschungsvorwurf bot sich da oft als am schnellsten wirkende Abwehr an. So erklärt der den Jesuiten nahestehende Kölner Verfasser einer mehrbändigen Konzilssammlung, Severin Binius[31], die Pariser Synode von 825, in der die Franken massiv gegen die Verehrung der Bilder Stellung genommen haben, kurzerhand zu einer *pseudosynodus*, d. h. zu einem Konzil, das in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat, sondern gefälscht wurde. Der Kalvinist Jean-François-Marie Bongars (bzw. Bongard) hatte 1596 die Akten dieser Synode veröffentlicht[32]. Robert Bellarmin verfaßte sofort eine Gegenschrift, in der er bestreitet, daß es sich um eine wirkliche Synode gehandelt hat[33]. Binius druckt leider nur diese Gegenschrift[34] und nicht die Akten der Synode ab[35]. Als *pseudosynodus*, die auch gleichzeitig ein *conciliabulum* ist, qualifiziert Binius auch die berüchtigte Synode von St. Basle de Verzy bei Reims (991)[36], auf der Gerbert von Auriac, der spätere Silvester II., zum Erzbischof von Reims erhoben wurde, und die den damaligen Niedergang des Papsttums auf krasseste Weise beleuchtet. Nachdem schon die Zenturiatoren die Akten dieses Konzils in extenso *in odium Romanae ecclesiae* veröffentlicht hatten[37], war der Text im Jahre 1600 nochmals separat in Frankfurt publiziert worden[38]. Binius druckt auch diesen äußerst interessanten Quellentext leider nicht ab[39]. Schweres Kopfzerbrechen bereitete den Katholiken auch die 1549 erfolgte Entdeckung des zweiten Kanons des Konzils von Frankfurt (794)[40], der in aller Ausdrücklichkeit die Rezeption des zweiten Konzils von Nicaea und seiner Bilderlehre verweigert, und damit einen Akt setzt, der einem partikularen Konzil gegenüber einem ökumenischen nicht zusteht. Bevor man sich andere Abwehrstrategien ausdachte, nahm man zum Fälschungsvorwurf seine Zuflucht, so z. B. der bekannte Kölner Karthäuser

[31] Vgl. *H. J. Sieben*, Zur Entstehung und Eigenart der von Jesuiten geförderten und im Geist der Gegenreformation konzipierten Konziliensammlung des Severin Binius (1. Auflage, Köln 1606), in: AHC 30 (1998).

[32] Caroli Magni Imperatoris et synodi Parisiensis scripta de imaginibus. Editio ad fidem veterum exemplarium J. Tilii et Pithoei, Frankfurt 1596.

[33] Vgl. Opera omnia, Paris 1870, VII, 5–10.

[34] Binius, Concilia generalia et provincialia, Köln 1606, III, 529–531.

[35] Ebd. 529a: Acta pseudosynodi, quae incerto et innominato auctore anno Domini 1596 nulla facta mentione loci, ubi inventa vel unde accepta fuerint, in lucem prodierunt, tamquam spuria et illegitima vel saltem de fide suspecta nequaquam huic editioni inserenda esse putavi.

[36] Zu dieser Synode vgl. S. Vacca, Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo dell' assioma fino al decreto Graziano, MHP 61, Rom 1993, 61–63.

[37] Historiae ecclesiasticae, t. III, Basel 1624, 246–280.

[38] Synodus ecclesiae Gallicanae habita Duro Cortori Remorum, sub Hugone archiepiscopo et Roberto Francorum rege cum Apologia eiusdem synodi scripta a Gerberto tum Remensi archiepiscopo, postea Romano pontifice, Frankfurt 1600.

[39] Concilia IV, 1072b: ... non tam acta synodalia Rhemensis concilii, quam scriptum quoddam et opus Gerberti in ipsa acta synodalia pro arbitratu illius emissum ...

[40] MGH.Conc 2 suppl. 165, 26–30.

Laurentius Surius in seiner 1567 erschienenen Konziliensammlung[41]. Auch die beiden Jesuiten Franz Suarez und Gabriel Vasquez haben in ihrer Abwehrstrategie die Tendenz, die Echtheit des genannten Kanons zu leugnen[42].

Die Gegenseite griff ebenfalls zur Waffe des Fälschungsverdachtes. So hält der radikale Gallikaner und Bellarmin-Kritiker Edmond Richer[43] die *Relatio* des Konzils von Chalcedon an Leo den Großen[44] für „sehr fälschungsverdächtig“[45], beim kaiserliche Einberufungsschreiben[46] zum zweiten Konzil von Nicaea an den damaligen Papst ist er sogar sicher, daß es sich um eine Fälschung handelt[47].

In das Kapitel Fälschungsvorwürfe gegenüber Konzilsquellen in der Zeit der konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jh.s gehört natürlich auch die Bestreitung der Echtheit der Pseudoisidorischen Dekretalen durch die Magdeburger Zenturiatoren im Jahre 1559[48]; denn ein guter Teil dieser „kühnsten und großartigsten Fälschung kirchlicher Rechtsquellen, die jemals unternommen worden ist“[49], besteht ja aus fiktiven Konzilstexten[50].

In den beiden letzten Jahrhunderten ist man zwar nicht mehr so schnell mit dem Fälschungsvorwurf zur Stelle, aber er kommt doch immer noch vor. So hielt im 19. Jh. Aloisio Vincenzi, Professor für hebräische Sprache am römischen Archigymnasium, die Erwähnung des Origenes unter den vom 2. Konzil von Konstantinopel verurteilten Häretikern[51] für interpoliert und läßt viel Tinte fließen, um seinen Fälschungsvorwurf zu begründen[52].

Ein weiteres Beispiel aus dem letzten Jahrhundert! Die älteren Konzilsausgaben bieten im Glaubensbekenntnis des Konzils von Chalcedon als Pendant zu *in duabus naturis* nicht ἐν δύο φύσεσιν[53], sondern die auf Mo-

---

[41] Vgl. Mansi 13, 913–914. – Weitere Einzelheiten hierzu bei *H. J. Sieben*, Das Frankfurter Konzil (794) in theologischen Auseinandersetzungen des 16.–18. Jahrhunderts, in: *R. Berndt* (Hrg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Mainz 1996, 409–446.

[42] Einzelheiten bei *Sieben*, Frankfurter Konzil 433 und 436.

[43] Näheres zu Richers wohl 1613/4 verfaßte *Historia conciliorum generalium* bei *H. J. Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 257–273.

[44] ACO II,3,3; 93ff.

[45] Historia conciliorum generalium, I, Köln 1681, 235.

[46] ACED 4,21–24.

[47] Historia I, 330.

[48] Historiae ecclesiasticae II,7;147. – Vgl. *Fuhrmann*, Einfluß I, 5–22 (Überblick über den Verlauf der Diskussion vom konfessionellen Zeitalter an).

[49] *E. Seckel*, Pseudoisidor, in: RE 16 (1905) 265–307, hier 265.

[50] Näheres hierzu bei *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984, 203–211.

[51] ACO 4,4; 218.

[52] Vigilii pontificis Romani, Origenis Adamantii, Justiniani imperatoris triumphus in synodo oecumenica quinta, IV, Rom 1865, 78–85. – In der Sache selber hatte der Italiener freilich gar nicht so unrecht mit seiner These, Origenes sei 553 nicht als Häretiker verurteilt worden. Zu Einzelheiten und zum neueren Stand der Frage vgl. *H. Crouzel*, Origène, in: DSp 11 (1982) 933–961, hier 957–958.

[53] So jetzt ACO II,1,2; 129,30.

nophysitismus hindeutende Fassung ἐκ δύο φύσεων[54], die freilich der eigentlichen Zielsetzung des Konzils von Chalcedon überhaupt nicht entspricht. Adolf von Harnack bemerkt zu dieser Variante kurzerhand: „Ein bloßes Versehen ist natürlich jene griechische Textfassung nicht, sondern eine alte Fälschung."[55]

Gegen die Akten des Konstantinopler Konzils von 879/80[56], durch das Photius nach dem Tode des Ignatius rehabilitiert wurde, insbesondere gegen die 6. und 7. Sitzung dieser Synode[57], wurde wiederholt der Vorwurf der Fälschung erhoben, zuletzt von dem bekannten Byzantinisten Vitalien Laurent[58].

II. Gefälschte Konzilien

In der Verfertigung ihrer Produkte gehen die Fälscher verschiedene Wege. Die einen begnügen sich damit, echte Konzilsquellentexte an entscheidender Stelle zu manipulieren. Andere treiben einen größeren Aufwand und erfinden Schriftstücke, die sie entweder einem echten oder einem von ihnen erfundenen Konzil zuschreiben. Am fleißigsten und gründlichsten sind, wenn man so sagen kann, diejenigen Fälscher, die nicht nur Teile von Konzilien, sondern komplette Konzilien mit Briefen, Verhandlungsprotokollen und Kanones herstellen. Wir halten uns bei den im folgenden vorgelegten Beispielen an die von den Fälschern selber fingierte Chronologie der Konzilien.

Wir beginnen mit den Interpolationen in echte Texte. Der Synodalbrief der Orientalen vom Konzil von Sardika aus dem Jahre 343 liegt in einer Fassung vor, nach der Donatus zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes rechtmäßiger Bischof von Karthago ist[59]. Schon Augustinus bezweifelte die Echtheit dieses Briefkopfes[60].

Als zweites Beispiel für Interpolation in einen echten Konzilsquellentext kann der in unserem ersten Abschnitt aufgeführte, von der lateinischen Seite auf dem Konzil von Florenz vorgelegte Codex des zweiten Konzils von Nicaea genannt werden, in dem der Symbolzusatz *Filioque* vorkommt. Mit

---

[54] ACED 2,455/6.

[55] Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 395, Anm. 1. – Vgl. die ausführliche Stellungnahme zu dieser Variante bei *Hefele*, II, 470, Anm. 1, ferner *I. Ortiz de Urbina*, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: *A. Grillmeier* und *H. Bacht* (Hrg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, I, Würzburg 1951, 389–418, hier 390–391. – Vgl. auch *Denzinger/Hühnermann*, Enchiridion symbolorum, Freiburg 1991, 143, Anm. 1.

[56] Mansi 17, 373–524.

[57] Vgl. Mansi 17, 512, wo vor der Fälschung gewarnt wird.

[58] Les actes du synode Photien et Georges Metochites, in: EO 37 (1938) 100–106. – Der letzte Forscher, der sich intensiv mit diesem Konzil befaßt hat, geht dagegen von einer substantiellen Echtheit der Akten aus, vgl. *J. Meijer*, A successful council of union. A theological analysis of the Photian synod of 879–880, Thessaloniki 1975, 49–56.

[59] Hilarius, Fragment 3,23; CSEL 65, 48,12–16 mit Varianten. – Vgl. *H. Achelis*, Eine donatistische Fälschung, in: ZKG 48, NF 11 (1929) 344–353. – *G. Bardy*, L'occident et les documents de la controverse arienne, in: RevSR 20 (1940) 47, Anm. 2, äußert sich zurückhaltend gegenüber der von Achelis vorgetragenen Fälschungsthese.

[60] Contra Cresconium 4,44 und 3,34; CSEL 52,550.445.

ihm stellt der Fälscher der lateinischen Seite ein starkes Argument gegen die Griechen zur Verfügung.

Ein sehr interessantes Beispiel, diesmal nicht für die Interpolation nur eines einzigen Wortes, sondern für die Abänderung eines Konzilsquellentextes an zahlreichen Stellen, sind die koptischen Akten des Konzils von Ephesus[61]. Die nicht wenigen Eingriffe in den Text der echten Urkunden des genannten Konzils haben alle dies gemeinsam, daß sie einen Mann, nämlich den Apa Viktor aus dem Kloster Pbav und seinen Auftraggeber, Cyrill von Alexandrien, in den Mittelpunkt des ganzen Geschehens stellen, einen Mann, den alle anderen uns überlieferten Quellen mit Schweigen übergehen[62]. Wie der Fälscher näherhin bei der Überarbeitung der offiziellen Quellen vorgeht, zeigt besonders ein Briefkopf, wo er kurzerhand den Namen des Archimandriten Dalmatius streicht und durch Apa Viktor ersetzt. Dadurch erreicht er, daß der genannte Abt, der nach seiner Darstellung ständig in Cyrills Namen mit dem Kaiser verhandelt, auch im genannten Brief als Vermittler in Erscheinung tritt[63].

Eine andere Art von Fälschung, sagten wir, besteht in der Fabrikation ganzer Texte, die echten stattgehabten Konzilien zugeschrieben werden. Eine solche stellt das Glaubensbekenntnis gegen Paul von Samosata dar, das bald dem Konzil von Nicaea bald der Antiochenischen Synode von 268 zugeschrieben wird[64]. Die Zuschreibung an das erste ökumenische Konzil ist dabei wohl die ursprünglichere. Die Korrektur dürfte von jemand vorgenommen worden sein, der wußte, daß das Konzil von Nicaea keine Aussagen gegen Paul von Samosata gemacht hat. Die Fälschung stammt übrigens aller Wahrscheinlichkeit nach von einem Apollinaristen. Ihr kam sogar die Ehre zu, in die Akten des Konzils von Ephesus aufgenommen zu werden[65].

Kein Konzil der Alten Kirche ist mit dem Bestand seiner echten Texte auf wichtige Fragen späterer Zeit die Antwort so sehr schuldig geblieben wie das erste ökumenische Konzil von Nicaea. Dazu gehören vor allem Fragen wie die nach dem Verhältnis zwischen dem Konzil und dem römischen Bischof. Hat dieser das Konzil, wie das spätere Recht vorsieht, einberufen, geleitet, bestätigt? Wie war überhaupt der Verlauf der Versammlung? Es liegt bekanntlich keine Mitschrift der Verhandlungen vor, wie das seit dem Konzil von Ephesus bei den ökumenischen Konzilien gang und gäbe ist. Die hier angezeigte Lücke in den echten Quellen füllten schon sehr früh Fälscher aus.

So fabrizierte man einen Brief des Konzils von Nicaea an Papst Silvester

---

[61] *W. Kraatz*, Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Übersetzung und Untersuchungen, TU 26,2 (1904) 4–132.

[62] *Kraatz* 148. Ebd. 157–161 Gründe dafür, daß „der Mönch jene im koptischen Bericht ihm zugeschriebene, erfolgreiche Rolle nicht gespielt haben kann, sondern sie nur fälschlich, eben um sein Ansehen zu mehren, beigelegt erhalten hat …"

[63] Ebd. 40 und 159–160.

[64] Text des Symbols bei *C. P. Caspari*, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1870, IV, 163–164, ebd. 164–171 ausführliche Besprechung des Symbols.

[65] ACO I,1,5; 6,10–7,3.

mit der Bitte, er solle eine römische Synode berufen, die das Konzil von Nicaea bestätigt, ferner ein entsprechendes Reskript des genannten Papstes an das Konzil von Nicaea, das die erbetene Bestätigung enthält[66]. Ein zweiter Brief Papst Silvesters an das Konzil von Nicaea beinhaltet neben anderen Gegenständen ebenfalls eine förmliche Annahme des Nicaenums durch den römischen Stuhl[67]. Ein anderer Fälscher geht gründlicher zu Werk: er fälscht nicht nur einen Briefwechsel zwischen Rom und Nicaea, sondern das Protokoll eines von 275 Bischöfen besuchten römischen Konzils unter Papst Silvester, das wiederum neben anderen Gegenständen eine förmliche Bestätigung des Nicaenums enthält[68].

Weiter, in den Pseudoisidorischen Dekretalen findet sich der Bericht über ein römisches Konzil[69], das auf den Rat Kaiser Konstantins hin „zur gleichen Zeit" wie das Nicaenum stattgefunden, 67 Bischöfe versammelt und auch seinerseits neben anderen Häretikern Arius verurteilt haben soll. Gleich zu Beginn dieses Berichts wird eigens auf die Einberufung des Nicaenums durch Papst Silvester abgehoben[70].

Die genannten Texte stammen zwar aus alten Handschriften in Rom und Köln usw., gelten aber vor allem seit den Arbeiten des Mauriners Pierre Coustant, des berühmten Herausgebers der Papstbriefe, auch auf katholischer Seite als Fälschungen. Nach dem gelehrten Benediktiner sind alle diese Dokumente im 6. Jh. im Zusammenhang der Symmachianischen Wirren gefälscht worden[71]. Einheitliches Ziel der Fälschungen ist es, die Prärogativen des päpstlichen Amtes, seine grundsätzliche Überordnung auch über die Konzilien als Datum ältester, gerade auch konziliarer Tradition darzutun[72].

---

[66] Mansi 2, 719–720.

[67] Mansi 2, 721–722.

[68] Mansi 2, 1081–1083.

[69] Mansi 2, 615–617 = Decretales Pseudoisidorianae, Ausg. *P. Hinschius*, Leipzig 1863, 449–451: Excerpta quaedam ex synodalibus gestis sancti Silvestri papae.

[70] Ebd.: Factum est magnum concilium in Nicaea Bithyniae et congregati sunt regulariter eiusdem Silvestri papae vocatione …

[71] Zum Gesamt der Symmachianischen Fälschungen vgl. jetzt *P. Landau*, Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian, in: Fälschungen im Mittelalter (vgl. Anm. 1), II, 11–49, hier 16–20 über den Bestand von insgesamt neun zu diesen Fälschungen gehörenden Texten. Ebd. 16: „Die Texte sind zu einer Zeit fabriziert worden, als bereits die Rechtssetzung durch Konzilien und päpstliche Dekretalen im Westen anerkanntes Prinzip war und soeben durch Dionysius Exiguus ein umfassemdes Corpus des Konzilsrechts und des Dekretalenrechts redigiert wurde. Das Neue an den Symmachianischen Fälschungen besteht nun zunächst darin, daß Prozesse früherer Päpste und Bischöfe erfunden werden, um die Haltung der Symmachianischen Partei im Verfahren gegen Symmachus zu rechtfertigen. Die Fälle werden erfunden, um bestimmte Verfahrensregeln, die dem bisherigen Recht unbekannt oder zumindest nicht juristisch ausgeformt waren, im Recht der Kirche zu verankern … Ohne daß hier auf Einzelheiten der symmachianischen Fälschungen eingegangen werden kann, läßt sich jedenfalls soviel feststellen, daß es sich hier um apokryphe Texte mit normativer Intention handelt, die eindeutig die Fiktion eines Ursprungs durch rechtssetzende Instanzen wie Konzilien und Päpste in früherer Zeit behaupten und die schließlich materiell eine Veränderung des Rechts der Kirche zum Zweck haben, auch wenn sie in gewissem Umfang auf der gelasianischen Doktrin von der päpstlichen Gewalt aufbauen".

[72] An welchen Details, meist in die Augen springenden Anachronismen, die Fälschungen als solche erkannt werden können, faßt im Anschluß an Coustant *Hefele*, I, 438–441, zusammen.

Die weiter oben genannten Pseudoisidorischen Dekretalen enthalten außer dem soeben genannten Bericht über die römische Parallelsynode zum Nicaenum unter Silvester noch mehrere Texte, die von den oder dem Fälscher in den Zusammenhang des Konzils von Nicaea verwiesen werden, darunter vor allem Briefe des Athanasius von Alexandrien an die Päpste Marcus[73], Silvester[74] und Felix[75]. Im Brief an Papst Markus bittet der Alexandrinische Patriarch um ein Exemplar der durch die Arianer vernichteten Akten des Konzils von Nicaea. In seiner Antwort bestätigt der Papst, daß sich die Akten unversehrt im römischen Archiv befinden. Schicken könne er jedoch nicht das von den Teilnehmern der Synode unterzeichnete Original, sondern lediglich eine Kopie[76].

Von besonderer historischer Nachwirkung ist das Antwortschreiben von Papst Liberius[77]. Es enthält nämlich einen Passus, der der lateinischen Seite auf dem Konzil von Florenz sehr gelegen kam. In der Tat, wie weiter oben schon angedeutet, stritt man sich auf dem genannten Konzil um die nähere Auslegung des vom Konzil von Ephesus aufgestellten Verbots eines „anderen Glaubens". Im Brief des Liberius an Athanasius findet sich nun die eindeutige Aussage, daß schon das Nicaenum dieses fragliche Verbot eines „anderen Glaubens" aufgestellt hat[78]. Dieser Text war natürlich ein Argument, das die griechische Position ins Mark traf. Denn nach Nicaea hatte es Neuformulierungen des Glaubens gegeben; also war die westliche Interpretation des ‚anderen Glaubens' die richtige[79]. Auf Markus Eugenikus, den Wortführer der griechischen Seite, machte der Liberius-Brief übrigens keinen großen Eindruck. Er verlangte vor einer endgültigen Stellungnahme den Nachweis der Existenz des fraglichen Briefes auch auf griechischer Seite. Im übrigen baute er vor: der Liberiusbrief allein genüge nicht als Beweis für die Aufstellung des genannten Verbots schon in Nicaea. Es müßte auch in den Akten oder Kanones dieses Konzils bezeugt sein[80]. Auf andere griechische Theologen des Konzils scheint der gefälschte Liberius-Brief jedoch wie ein Schock gewirkt zu haben bis dahin, daß man in der Frage des Symbolzusatzes schließlich nachgab[81].

Vom Konzil von Nicaea sind bekanntlich keine eigentlichen Akten überliefert. Diesem Mangel suchten die beiden Kirchenhistoriker Gelasius von Caesarea und Gelasius von Cycicus abzuhelfen. Wie weit vor allem der letz-

---

[73] Decretales pseudoisidorianae, Ausg. *Hinschius* 451–464.
[74] Ebd. 474–476.
[75] Ebd. 478–483.
[76] Ebd. 453.
[77] Ebd. 476–483.
[78] Ebd. 477,1: Igitur praedictum sanctum ... concilium definivit Nicaenum, aliam fidem nulli licere proferre aut conscribere vel componere aut sapere vel docere aliter ...
[79] CFl 6; 112,29–31 und 113,2–10.
[80] CFl 6; 113,27–30. – Weitere Einzelheiten bei *H. J. Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 340–345.
[81] Vgl. neben *H. J. Marx*, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum, Steyl 1977, 226–228, *Sieben*, Apostelkonzil 340–345.

tere von beiden dabei in seiner kurz nach 475 verfaßten Kirchengeschichte Texte frei erfand oder doch auf sonst unbekannte Traditionen zurückgreifen konnte, so auf ein Buch des Dalmatius von Cycicus und auf Informationen eines Priesters namens Johannes, wie er zu Beginn seiner Kirchengeschichte glauben machen will, ist immer noch nicht geklärt[82]. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang ein langer Passus[83], der sich als Mitschrift eines Streitgesprächs zwischen einem Philosophen mit Namen Phaidon und verschiedenen Vätern des Konzils von Nicaea ausgibt. Gegen Versuche, diesen Text als echtes Protokoll oder wenigstens als „stilisierte Nachbildung einer zu Nicaea wirklich geführten Debatte" zu erweisen[84], nimmt ein Kenner wie Otto Bardenhewer Stellung: „Jene Disputation zwischen dem Philosophen und den Bischöfen dürfte unter allen Umständen, auch wenn sie von Gelasius, so wie sie lautet, einer älteren Quelle entlehnt worden ist, ein Phantasieerzeugnis sein."[85]

Zu unserer zweiten Kategorie von Fälschungen! Die fingierten Texte werden hier nicht bekannten echten, sondern ebenfalls fingierten Konzilien zugeschrieben. Zu dieser Gruppe gehören gleich die neun Kanones des sog. Apostelkonzils von Antiochien[86]. Der vierte Kanon wurde auf dem zweiten Konzil von Nicaea in abgekürzter Form als Argument zugunsten der Bilderverehrung zitiert: „Die Gläubigen sollen keinen Götzendienst mehr betreiben und sollen stattdessen das gottmenschliche, unbefleckte Standbild unseres Herrn Jesus Christus abbilden."[87] Dem Argument wurde auf dem genannten Konzil nicht widersprochen, offensichtlich galten die Kanones zu dieser Zeit als ein echter, von den Aposteln stammender Text[88]. Daß es in Antiochien ein Apostelkonzil gegeben hat, weiß übrigens schon zu Beginn des 5. Jh.s Papst Innocenz I.[89]. Verantwortlich für das Aufkommen dieser Tradition ist wahrscheinlich ein Irrtum des Origenes. In seinem *Contra Celsum* behauptet er nämlich, das Apg 15 bezeugte Apostelkonzil habe in Antiochien stattgefunden[90].

---

[82] Vgl. *F. Winkelmann*, Die Quellen der Historia ecclesiastica des Gelasius von Cycicus (nach 475). Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea, in: BySla 27 (1966) 104–130.

[83] Gelasius von Cycicus, Kirchengeschichte 14–24; GCS 28,64,11–102,3.

[84] Vgl. *G. Loeschke*, Das Syntagma des Gelasius von Cycicus, Bonn 1906.

[85] Geschichte der altkirchlichen Literatur, IV, Freiburg 1924, 147. – Zum Ganzen vgl. *Sieben*, Apostelkonzil 14–16, ebd. weitere Literatur.

[86] *P. de Lagarde*, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae (1856), reproductio phototypica, Osnabrück 1967, 18–20.

[87] Mansi 12, 1018C.

[88] Eingeleitet werden die neun Kanones durch folgende Bemerkung: „Nach der Auferstehung und Himmelfahrt unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus nannten die damaligen Menschen die an ihn Glaubenden Galiläer. Nun kamen die Apostel im syrischen Antiochien zusammen und beschlossen, die Galiläer vor allem ‚Christen' zu nennen und ‚heiliges Volk', ‚königliches Priestertum' gemäß des Namens der Heiligen Taufe" (*Lagarde* 18–19).

[89] Ep. 24,1; PL 20, 447–448.

[90] Contra Celsum 8,29; SC 150, 236: „Weil aber dieser Gegenstand eine gewisse Dunkelheit an sich hat, wenn er keine genauere Auslegung erhält, so ‚beschlossen die Apostel Jesu und die Ältesten', die zu *Antiochien* versammelt waren, und, wie sie selber sich ausdrückten, ‚der Heilige

Gehen wir von der Zeit der Apostel jetzt zum Ende des 2. Jh.s! An einem unbekannten Ort in Griechenland läßt hier ein Fälscher eine Synode stattfinden, zu der er den angeblich von den Patriarchen des Westens verfaßten Synodalbrief erstellt hat[91]. Darin wird kundgetan, daß die Synode dem Erzbischof von Seleucia in Babylonien das Patriarchalrecht über ganz Assyrien, Medien und Persien übertragen hat. Allem Anschein nach stammt die Fälschung von nestorianischer Seite[92].

Auf das Jahr 198 datieren ältere Konzilssammlungen das sog. Konzil von Caesarea in Palästina über die Berechnung des Ostertermins[93]. Das Protokoll der angeblichen Versammlung existiert in verschiedenen Versionen[94]. Die vermutlich im 7. Jh. in England entstandene Fälschung hat zum Ziel, die dortige, damals vom römischen Brauch abweichende Berechnung des Ostertermins zu verteidigen. Der Fälscher hat eine auffallend deutliche Vorstellung vom römischen Primat. Er knüpft dabei geschickt an die durch Eusebius' Kirchengeschichte gesicherte Nachricht an, daß Papst Viktor über die Frage des Ostertermins die Abhaltung von Konzilien verlangte und gibt diesem Führungsanspruch des Papstes über die Synoden im vorliegenden Protokoll einen etwas umständlich formulierten, aber in der Sache klaren Ausdruck[95].

Im Jahre 303, also fünf Jahre nach dem angeblichen Konzil von Caesarea in Palästina, soll die Synode von Sinvessa in Italien stattgefunden haben[96]. In den Akten dieses angeblich mitten in der Diokletianischen Verfolgung stattfindenden Konzils ist festgehalten, daß die versammelten Bischöfe Papst Marcellinus zwar des Glaubensabfalls überführten, sich aber gleichzeitig weigerten, ihn zu verurteilen. Der entscheidende Satz des fingierten Synodenprotokolls lautet: „Zurecht wurde er durch seinen eigenen Mund verurteilt und in seinem Herzen nahm er, Maranatha, den Bannfluch entgegen, denn durch seinen eigenen Mund wurde er verurteilt. Niemals nämlich

---

Geist', an die gläubig gewordenen Heiden einen Brief zu richten, der ein Speiseverbot nur für das, wie sie es nannten, ‚unbedingt Notwendige' enthält". – Weitere Einzelheiten bei *Sieben*, Apostelkonzil 8–9.

[91] Mansi 1, 705–709.

[92] Auf einige der offensichtlichen Anachronismen der Fälschung weisen *J. A. Fischer* und *A. Lumpe*, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums, Paderborn 1997, 103 hin. Ebd. weitere Literatur zur genannten Synode.

[93] Vgl. Mansi 1, 709–712, ferner PL 90, 607–610.

[94] *A. Wilmaert*, Analecta Regiensia, II, Reg. Lat. 39. Un nouveau texte du faux concile de Césarée sur le comput pascal, StT 59, 19–27; ebd. 20–27 ist der neue Text in Parallele gesetzt zu demjenigen der Edition von *B. Krusch*, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 306–310.

[95] *Wilmaert* 21,38: Hoc elegit tunc Victor, Romanae urbis episcopus, ut daret auctoritatem ad Thiophilum Caesariensi Palestinae provinciae episcopum ... Accepit itaque auctoritatem. Ad se recta et quid sibi operis fuerit iniunctum patefecit. – Zum ganzen vgl. auch *P. Grosjean*, Recherches sur les débats de la controverse pascale chez les Celtes, AnBol 54 (1946) 200–244, bes. 225–244.

[96] Mansi 1, 1253–1257. – Zu dieser Synode vgl. neben *Hefele*, I, 143–145 und *Vacca*, 61–63, *Sieben*, Reformation 243–244 und 251–253 mit Informationen über die Behandlung dieser Synode durch die Zenturiatoren und Baronius.

hat jemand einen Pontifex verurteilt und kein Vorsteher (*praesul*) seinen Bischof, denn der erste Sitz wird von niemanden verurteilt werden."[97] Die Synode von Sinvessa gehört zum Komplex der sog. Symmachianischen Fälschungen, geht in ihrer Grundannahme, dem Glaubensabfall des Papstes Marcellinus, jedoch auf ein von den Donatisten verbreitetes unwahres Gerücht zurück[98]. Ziel des Fälschers ist der historische Nachweis der Immunität des Bischofs von Rom: Der Papst kann von keinem Konzil, selbst wenn er schuldig ist, verurteilt oder abgesetzt werden. Durch Papst Nikolaus I., der den entscheidenden Passus der Synode in einem Brief an den griechischen Kaiser zitiert, gelangt das Axiom von der Immunität des ersten Sitzes über verschiedene andere Kirchenrechtssammlungen schließlich in das *Decretum Gratiani* (dist. 21,7), also in das *Corpus Iuris Canonici*[99].

In den Pontifikat des Papstes Silvester, also in die Zeit nach der Synode von Sinvessa, fällt das fingierte Religionsgespräch zwischen dem genannten Papst und einer Abordnung von Juden[100]. Wir haben es hier also nicht mit der Fälschung eines Konzils im strengen Sinn des Wortes zu tun. Der Text gehört in den weiteren Komplex der sog. *Acta Silvestri*[101]. Als die Kaiserinmutter Helena ihren Sohn Konstantin dafür tadelte, daß er statt der jüdischen die christliche Religion angenommen habe, veranstaltete dieser in der Lateranbasilika eine Disputation zwischen zwölf Rabbinern und Silvester, in der dieser seine Überlegenheit nicht nur durch Argumente, sondern auch durch ein erstaunliches Wunder unter Beweis stellte.

Über die Echtheit der Akten keines der hier vorgestellten Konzile wurde so heftig gestritten wie über diejenigen der Kölner Synode vom 12. Mai 346, auf der Euphrates, der zweite namentlich bekannte Bischof von Köln als Ketzer abgesetzt worden sein soll[102]. Das Konzil der vierzehn gallischen und germanischen Bischöfe fand angeblich unter Leitung des Maximin von Trier statt. Weitere zehn Bischöfe gaben der ausgesprochenen Verurteilung ihre briefliche Zustimmung. Nachdem H. C. Brennecke Ende der 70er Jahre der Echtheitsfrage eine gründliche Studie gewidmet hat[103], in der er ausgehend von der fehlenden Bezeugung des Konzils bei allen alten Schriftstellern die chronologischen, dogmengeschichtlichen und historischen Gründe gegen die Echtheit der Akten wirksam zur Geltung bringt, scheint sich heute die Waagschale endgültig zuungunsten der Echtheit gesenkt zu

---

[97] Mansi 1, 1257B: prima sedes non iudicabitur a quoquam.

[98] Näheres hierzu bei *Fischer/Lumpe* 505–507.

[99] Zum weiteren Weg des Axioms vgl. *Vacca* 79–247 und *Sieben*, Reformation 244.

[100] Der Text befindet sich u. a. in *B. Mombritius*, Sanctuarium seu vitae Sanctorum, 2. Aufl. Paris 1910, II, 508–531, hier 516–531.

[101] Vgl. dazu *W. Pohlkamp*, Silvester, in: Lexikon des Mittelalters 7 (1995) 1905–1908, ferner *A. Ehrhardt*, Constantine, Rome, and the Rabbis, in: BJRL 42 (1959/60) 288–312; *R. J. Loenertz*, Actus Silvestri, in: RHE 70 (1975) 426–439, bes. 434–435.

[102] CChL 148, 26–29.

[103] Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates, in: ZKG 90 (1979) 176–200. Ebenda neben dem Nachweis der Unechtheit auch ein ausführlicher Überblick über die vorausgegangenen Diskussionen.

haben[104]. Das Kölner Konzil ist eine Fälschung des 10. Jh.s, die wohl von der im 8. Jh. in Trier entstandenen *Vita Maximini* abhängt. Die dort zum ersten Mal behauptete Absetzung des Euphrates durch den Trierer Erzbischof Maximinus ist im Zusammenhang der damaligen Auseinandersetzungen zwischen Köln und Trier um den kirchlichen Vorrang im Frankenreich zu sehen. Mit der Behauptung, der erste Kölner Bischof sei ein Häretiker gewesen, suchte Trier den Plan des Reformers Bonifatius zu durchkreuzen, Köln zum Metropolitansitz des fränkischen Reiches zu machen. Die im 10. Jh. erneut ausgebrochene Rivalität zwischen Köln und Trier ist dann wohl der unmittelbare Anlaß zur Fälschung des Kölner Konzils gewesen. Die im Protokoll verzeichneten Namen sind zumindest mittelbar von der *Apologia secunda* des Athanasius von Alexandrien abhängig und bezeichnen wahrscheinlich die Teilnehmer einer tatsächlich zum genannten Zeitpunkt stattgehabten gallischen Synode. Das dortige Fehlen des Namens des Euphrates machte diese Liste für den Fälscher um so geeigneter[105].

Eine weitaus größere geschichtliche Nachwirkung als das angebliche Konzil von Köln hatte die heute unter dem Namen *Decretum Gelasianum* bekannte Konzilsfälschung[106]. Zwar wurde der genannte Text später auch in Form einer päpstlichen Dekretale[107] verbreitet, der Fälscher selbst, wohl ein gelehrter Privatmann des anfangenden 6. Jh.s, eher nicht in Rom, sondern sonstwo in Italien oder in Südfrankreich[108], gab seiner losen Reihe von Stellungnahmen zu aktuellen Fragen seiner Zeit die Gestalt eines Synodenprotokolls: *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei*[109]. Die drei Beschlüsse dieser angeblichen römischen Synode unter Papst Damasus (366–384) sind jeweils durch ein *dictum est* eingeleitet. Das seit dem 7. Jh. breit rezipierte ‚Konzil' behandelt folgende Gegenstände: den Heiligen Geist, den Bibelkanon und die außerkanonischen Autoritäten des katholischen Glaubens, d.h. den römischen Primat, die anerkannten und die zu verwerfenden Konzilien und Väterschriften. Insbesondere die Ausführungen über den römischen Primat und die klare Scheidung zwischen in der Kirche rezipierten und apokryphen Schriften war dabei von großer historischer Nachwirkung. Denn die zunächst noch unbeachtet gebliebene Fälschung wurde schließlich als Verlautbarung einer römischen, also päpstlichen Synode verbreitet und gelangte in mehrere wichtige Kanonessammlungen, so in das *Decretum Gratiani*[110].

---

[104] Vgl. *E. Dassmann*, Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit, Stuttgart usw. 1993, 111–114.

[105] *Brennecke* 41–47.

[106] Ausg. *E. Dobschütz*, TU 38,4; 21–61.

[107] Auch sie beruft sich für ihr Zustandekommen auf eine Versammlung von 70 Bischöfen, trägt also auch einen synodalen Charakter.

[108] So *E. Schwartz*, Zum Decretum Gelasianum, in: ZNW 29 (1930) 161–168, der es übrigens für „mindestens wahrscheinlich" hält, daß c. 1–3 auf Damasus zurückgehen.

[109] *Dobschütz* 21.

[110] Weitere Einzelheiten bei *Dobschütz* 334–357, vor allem zur Geschichte der Kritik des Textes

Mit der im folgenden, auf das Jahr 499 datierten Bischofsversammlung von Lyon, der *Collatio episcoporum praesertim Aviti Viennensis episcopi coram rege Gundebaldo adversus Arianos*[111], hat es eine besondere Bewandtnis im Vergleich zu allen übrigen hier vorgestellten Konzilien oder konzilsähnlichen Veranstaltungen. Die Fälschung stammt nicht aus einer Zeit, in der das Fälschen gang und gäbe war, sondern aus der Mitte des 17. Jh.s! Ihr Autor ist der vom Kalvinismus zur katholischen Kirche konvertierte Oratorianer Jérôme Vignier (1606–1661), der auch bei seiner sonstigen schriftstellerischen Tätigkeit vor Fälschungen nicht zurückschreckte[112]. Entlarvt wurde die einfühlsame und gekonnte Fingerübung des humanistisch gebildeten Genealogikers und Numismatikers erst 1885 durch J. Havet[113], so daß sie sich noch als *authenticum* in dem 1883 erschienenen Band der *Monumenta Germaniae historica* befindet, freilich mit der Bemerkung: *Mirum est rei tantae monimenta apud scriptores omnes antiquos nulla existere ...* [114]. Zum Inhalt hat die Fälschung eine großangelegte Diskussion zwischen Katholiken mit ihrem Wortführer, dem Bischof Avitus von Vienne, auf der einen und den Arianern mit ihrem Sprecher Bonifatius auf der anderen Seite, und zwar im Königreich der Bourgogne in Gegenwart des Königs Gundebald[115]. Von Avitus heißt es bezeichnenderweise, daß er wie ein *alter Tullius* bei seinem Auftritt wirkte[116]. Zahllose Details der 1661 publizierten Fälschung[117]sind angeregt durch Angaben der Briefe des Bischofs von Vienne, die im Jahre 1643 erstmals veröffentlicht worden waren.

Mehrmals war vorstehend von Fälschungen aus dem Umfeld der Symmachianischen Wirren die Rede. Die genannten Fälschungen haben zum Ziel, Rechtsvorstellungen ihrer Zeit in der älteren kirchlichen Tradition, vor allem in dem berühmten Konzil von Nicaea zu verankern. Die Pseudoisidorischen Dekretalen verfolgen das gleiche Ziel, wenn sie jetzt ihrerseits zwei römische Synoden fingieren und in die Zeit des Papstes Symmachus verlegen[118]. Sie werden in den älteren Konziliensammlungen als 5. und 6. römische Synode unter Papst Symmachus gezählt[119]. Carl Josef von He-

---

ebd. 334–338 und 340–348.

[111] MGH.AA 6,2; 161–164.

[112] Vgl. *J. Madey*, Vignier, Jérôme, in: BBKL 12 (1997) 1387–1388. – Vignier ist auch der Fälscher des sog. Theonasbriefes; vgl. hierzu *Bardenhewer*, II, 251–252; ferner *H. Rahner*, Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier, Freiburg 1935.

[113] Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 46 (1885) 233–250, wieder abgedruckt in: Oeuvres I, 1896, 46–51.

[114] MGH. AA 6,2; 161 im Apparat. Ebd. der Hinweis auf die ‚Quelle' und die ‚Erstveröffentlichung': Hieronymus Vignier in schedis manuscriptis ordine chronologico Galliae episcoporum seriem et historiam complectentibus ad a. 499 , ex quibus collationem edidit d'Achery Spicilegii vet. ed. tom. V p. 583, nov. ed. III p. 305 sq.

[115] Ausführliches Referat der Verhandlungen der beiden Parteien bei *Leclercq* 1227–1231.

[116] MGH.AA 6,2; 163,30.

[117] *D'Achery*, Spicilegium V, 110, Neuedition III, 304.

[118] Zu den pseudoisidorischen Fälschungen vgl. *Landau* 20–22.

[119] Mansi 8, 295–302 und 309–316. Die beiden Synoden befinden sich auch in den Pseudoisidorischen Dekretalen, vgl. Ausg. *Hinschius* 675–684.

fele erkennt sie offensichtlich noch als echte Texte an[120], obwohl auch er schon auf einige Ungereimtheiten in den Unterschriftenlisten hinweist. Seit den Untersuchungen von P. Hinschius gelten sie als Fälschungen[121]. Inhaltlich geht es in beiden Synoden, in Anlehnung an die in den echten Synoden bezeugten Vorgänge um Papst Symmachus, u.a. um die Bestätigung vorgeblich alter Bestimmungen, die die Immunität des Papstes zum Gegenstand haben. Dabei verdient vor dem Hintergrund der weiteren Entwicklung das Verbot, den Papst zu „tadeln" unser Interesse. Ausdrücklich ist hier nämlich der Fall der Häresie bzw. eines von ihm begangenen „Unrechts" ausgenommen[122]. Der Passus erinnert deutlich an die berühmte Dekretale *Si papa*[123], über die im Zusammenhang mit der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Vergangenheit viel geschrieben wurde[124]. Was die genannten Unterschriften angeht – es sind für die erste der beiden 240, für die zweite 122 – so hat es sich der Fälscher sehr leicht gemacht. Beim Konzil von 503 hat er, mit einer Ausnahme, die Namen der italienischen Bischöfe einfach der Unterschriftenliste der echten Synode von 502 und die Namen der orientalischen Bischöfe, mit Ausnahme von neun, der entsprechenden Liste des Chalcedonense entnommen. In der Synode von 504 wendet er die gleiche Methode noch konsequenter an. Die italienischen Bischofsnamen stammen samt und sonders aus den echten Synodalakten des Konzils von 501, die orientalischen ohne Ausnahme aus denjenigen des Chalcedonense[125].

Das 8. bis 10. Jh. ist für uns unter doppelter Hinsicht interessant. Es ist nicht nur eine Zeit, in der Konzilstexte gefälscht werden, sondern darüber hinaus auch eine Periode, in die die Fälscher nicht wenige ihrer fingierten Konzilien verlegen. Der betreffende Band der *Monumenta Germaniae historica* führt eine ganze Reihe von ihnen hintereinander auf.

Beginnen wir mit dem auf den 29. April 710 gelegten Konzil von Lüttich[126]! Zwei ihrer 10 kirchendisziplinarischen Kanones enthalten beherzigenswerte Bestimmungen über die Einrichtung und Ausstattung des Kirchenraumes[127].

---

[120] Vgl. Conciliengeschichte II, 645–647.

[121] Vgl. *F. Stöber*, Quellenstudien zum Laurentianischen Schisma, SAWW. PH 112 (1886) 269–347 (auch als Separatdruck, Wien 1886), hier 290 (24).

[122] Decretales Pseudoisidorianae, Ausg. *Hinschius* 676,8: Est enim a multis antecessoribus nostris synodaliter decretum atque firmatum, ut oves quae pastori suo commissae fuerunt eum nec reprehendere, nisi a recta fide exorbitaverit, praesumant, nec ullatenus pro quacumque re alia, nisi pro sua iniustitia accusare possunt, quia pastoris actus gladio oris non sunt feriendi, quamquam rite reprehendendi aestimantur ...

[123] Decretum Gratiani, c. 6, dist. 40; Ausg. *E. Friedberg*, Leipzig 1922, 146.

[124] Weiteres hierzu bei *Sieben*, Apostelkonzil 484.

[125] Vgl. *W. von Pölnitz*, A propos des synodes apocryphes du pape Symmaque. Les prétendus évêchés de Literum et de Gravisca, in: RHE 32 (1936) 81–88.

[126] MGH.Conc 2, 816–817. – Zum Aufweis der Fälschung und zu etwaigen Angaben über den Fälscher vgl. jeweils die Einleitungen zu den einzelnen Synoden, für die Lütticher Synode von 710, a.a.O. 816.

[127] Ebd. 817: Ecclesiae mundae sint et altaria ornata decenter, cum in iis Deus habitet non solum

Durch die angebliche Mainzer Synode von 745 – die Fälschung stammt vielleicht von dem bekannten kalvinistischen Polyhistor und Editor Michael Goldast – wird Mainz immerhin zur „Metropole und Hauptstadt ganz Deutschlands" erhoben[128].

Ein römisches Konzil vom Januar 753 stattet ein Kloster in Modena mit Privilegien aus und weist ihm Reliquien des hl. Silvester zu[129].

Im Jahre 770 soll, so versichert im 15. Jh. ein gewisser Peter Van der Heyden, in Worms ein Konzil gefeiert worden sein, das einige Disziplinarkanones aufgestellt hat, über deren Herkunft jedoch nichts Sicheres auszumachen ist[130].

Auf der nach der Ankunft Karls des Gr. in Rom 774 abgehaltenen Lateransynode soll es um alles andere als um Quisquilien gegangen sein. Die stattliche Versammlung, bei der auch das „ganze römische Volk" zugegen war, übertrug nach sorgfältiger Erörterung der zur Entscheidung stehenden Frage, nämlich der zukünftigen gedeihlichen Zusammenarbeit der beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, dem Kaiser zunächst alle eigene Gewalt, dann in Sonderheit das Papstwahlrecht und die Investitur der Erzbischöfe und Bischöfe in seinem Reich[131]. Das sog. *Decretum Hadriani I. de investituris*, auch *Lex regia* genannt, ist vermutlich im 11. Jh. zur Zeit Heinrichs IV. von einem Anhänger des Gegenpapstes Klemens III. gefälscht worden[132].

Auch die in Narbonne am 27. Juni 788 in Beisein des Kaisers Karl in Sachen des Adoptianismus abgehaltene Synode[133], durch die der Streit über die Grenzen der genannten Diözese beigelegt worden sein soll, ist eine Fälschung. Das aufgestellte Dekret ist von Felix von Urgel, einem des Adoptianismus geziehenen Häretikers, unterschrieben!

821/2 versammelten sich die Erzbischöfe Aistulf von Mainz, Hadabald von Köln, Hetti von Trier und Ebbo von Reims zusammen mit ihren 32 Suffraganen zu einer Synode in Thionville/Diedenhofen, die vom Kaiser strengere Bestrafung von Vergehen gegen Geistliche verlangte. Ein entsprechendes *Capitulare* wurde aufgestellt[134]. Anlaß der Fälschung waren die im 10. Jh. sich häufenden Ermorderungen, Verstümmelungen, Entmannungen von

---

Spiritus, sed et homo factus (VII). Ita tamen, ut id, quod oculos intrantis ab oratione potest avellere, non reperiatur in eis aut curiositas oculorum; sed sapiant universa et singula ignem immitendum in cor fidelis, adorare et orare venientis.

[128] Ebd. 818, 37.

[129] Ebd. 820.

[130] Ebd. 821–822.

[131] Ebd. 824–828, bes. 827, 5–22.

[132] Ebd. 823.

[133] Ebd. 829–830.

[134] MGH.Cap 1, 359–362: Concilium et Capitulare de clericorum percussoribus. – Vgl. zu diesem *spurium G. Schmitz*, Die Waffe der Fälschung zum Schutz der Bedrängten? Bemerkungen zu gefälschten Konzils- und Kapitularientexten, in: Fälschungen im Mittelalter (vgl. Anm. 1), II, 79–110, hier 94–110, u. a. über die Geschichte der Aufdeckung der Fälschung (Baronius, Melchior Goldast, Jakob Gretser, Georg Phillips usw.).

Geistlichen[135]. Die Fälschung entstand wohl nach der Koblenzer Synode von 922 vermutlich in der Erzdiözese Mainz. Daß Burkard von Worms den Text fabriziert hat, wurde zwar behauptet, ist aber alles andere als sicher[136].

Die Synode von Quierzy im Jahre 838 – sie verurteilte den ‚Liturgiker' Amalar von Metz wegen Abweichungen von der Tradition – hätte eigentlich weiter oben, unter den echten Konzilien, denen von Fälschern Texte zugeschrieben wurden, behandelt werden sollen. Wir reihen sie hier aus Bequemlichkeitsgründen ein. Die ihr zugeschriebene Entscheidung des Streites zwischen dem Bischof Aldrich von Le Mans und den Mönchen des Klosters Anisol zuungunsten der Mönche ist nur durch *spuria* belegt. Da die Mönche die ihnen auferlegte Buße nicht annahmen, wurden sie mit dem Exil bestraft[137].

In einer auf den 12. Mai 839 datierten Synode in St. Benoit-sur-Loire bei Fleury (*Concilium Floriacense*) geht es um Klosterprivilegien, die in der vom Fälscher unterstellten Art nicht im 9., sondern im 12. Jh. üblich waren[138]. Einen ähnlichen Gegenstand behandelt ein zu Saint-Omer am 20. Juni 839 versammeltes Konzil[139], wenn mit der Inzise *presente universali sinodo*[140] überhaupt ein Konzil im eigentlichen Sinn des Wortes gemeint ist.

Beschließen wir unseren Überblick über gefälschte Synodalquellen vom 8. bis 10. Jh. mit dem römischen Konzil von 850 oder 853, in dem in Anwesenheit von Papst Leo IV. und Kaiser Ludwig II. der Jahrhunderte währende Rechtsstreit zwischen den Diözesen Arezzo und Siena um einige kirchlich zu Arezzo gehörende, aber auf dem Boden von Siena liegende Kirchen zugunsten von Siena entschieden wurde[141]. Nach Verlesung der einschlägigen Dokumente spricht sich der Kaiser gegen Arezzo aus. Auf Anweisung des Papstes, der kaiserlichen Vertreter und des gesamten Konzils verzichtet Bischof Petrus von Arezzo schließlich in aller Form auf die strittigen Kirchen[142].

Unsere beiden letzten gefälschten Synodalurkunden führen uns nach Spanien einerseits, nach Konstantinopel andererseits. Die auf 1063 datierte Synode von Jaca in Aragonien trägt in einer älteren Kirchenrechtssammlung

---

[135] Vgl. *Schmitz* 106–108.

[136] *Schmitz* 106. – Ebd. 108: „Was hier versucht wurde, ... war eine Schutzmaßnahme, es ging um die Sicherstellung von Leib und Leben, um Schutz vor körperlicher Mißhandlung ... So gesehen blieb dem Fälscher kaum etwas anderes übrig als – sicherheitshalber – kirchliche *und* weltliche Strafbestimmungen mit einem Beglaubigungspomp zu erdichten, wie wir ihn von echten Kapitularien eben nicht oder nur in den seltensten Fällen kennen. Und wie die doch beachtliche Rezeption zeigt, traf der Falsifikator den Nerv der Zeit ... Die Fälschung wird hier, in der Tat, zu einer Waffe in der Hand von Bedrängten."

[137] MGH.Conc 2, 836–853. – Vgl. auch *Hefele*, IV, 96–97.

[138] Ebd. 854–858.

[139] Ebd. 859–860.

[140] Ebd. 860,7.

[141] Mansi 15, 29–34.

[142] Zu den Einzelheiten des Fälschungsnachweises vgl. *M. Polock/H. Schneider*, Die gefälschte Synodalurkunde von Rom 850(?), in: MGH.Conc 3, 495–502.

die Überschrift *Concilium Jaccatanum, in quo abrogatus ritus precandi Gothicus, Romanus introductus*[143]. Auf der genannten Synode soll also die Einführung des römischen an Stelle des ostgotischen Ritus vorgenommen worden sein, eine für die spanische Kirche freilich grundlegende Reform. Vom Liturgiewechsel ist jedoch in den sog. *Acta* der von König Ramirez I. einberufenen Synode nicht ausdrücklich die Rede, sondern von der Gründung des Bistums Jaca und einigen anderen Angelegenheiten, so von der Abgabe des Zehnten zu Ehren des Hl. Petrus, des Schutzpatrons der neuen Bischofskirche[144]. Für spätere Kirchenhistoriker, so für Baronius, war der Wechsel des Ritus jedoch in der von Gregor VII. angestoßenen und von der Synode in Angriff genommenen Reform der Kirche von Aragón mitenthalten. Die Synode von Jaca galt bis zur Mitte unseres Jahrhunderts als echt, erst A. Duran Gudiol hat die zahlreichen Ungereimtheiten der sog. *Acta* zu einem Nachweis der Unechtheit ausgebaut[145].

Die auf dem Konzil von Florenz im Jahre 1439 geschlossene Kirchenunion zwischen Byzanz und Rom war bekanntlich nicht von Dauer. Eine unter dem letzten griechischen Kaiser, Konstantin XI., in Beisein von drei Patriarchen abgehaltene Synode in der Sophienkirche von Konstantinopel soll nun förmlich diese Kirchenunion im Jahre 1450 aufgehoben haben[146]. Das jedenfalls ist der Hauptinhalt der Kopie eines Synodenprotokolls, das Leon Allatios im 17. Jh. von der Insel Chios mit nach Rom brachte[147]. Den Nachweis der Fälschung legte der gelehrte Theologe und Humanist in seinem Hauptwerk, *De ecclesiae occientali et orientali perpetua consensione*, vor[148]. Das von sachlichen und chronologischen Unrichtigkeiten und Unstimmigkeiten wimmelnde Machwerk ist offensichtlich aus verschiedenen gegen die Lateiner gerichteten Schriften des Georgios Gemistos Plethon, Georgios Amirutzes, Georgios Scholarios (Gennadios II.) geschöpft. Der durch Allatios vorgelegte Fälschungsnachweis überzeugte jedoch den Patriarchen Dositheos von Jerusalem, die führende Gestalt in der theologischen Neubestimmung und Reform der griechisch-orthodoxen Kirche im 17. Jh., nicht, er veröffentlichte die genannten Akten in einer freilich von den gröbsten Fehlern und Unrichtigkeiten gereinigten und gekürzten Version in sei-

[143] Mansi 19, 931–934. – Vgl. auch die auf der Basis der Handschriften vorgelegte Edition von *F. Balaguer*, Los limites del obispado de Aragón y el concilio di Jaca de 1063, in: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, vol. IV, Zaragoza 1951, 69–138, hier 135–138.

[144] Weitere Einzelheiten bei *F. M. Tulla*, Art. Jaca, concilio di 1063(?), in: Dizionario dei concili, hrg. von *P. Palazzini*, Rom 1964, II, 204–206, und *Hefele*, IV, 849.

[145] La Iglesia en Aragón durante el s. XI, ebd. 7–68: *ders.*, La Iglesia de Aragón, in: Anthologica Annua 9, Rom 1961, 85–277. – Vgl. die Zusammenfassung der Argumente durch *Tulla*, ebd. 206 weitere Literatur.

[146] Vgl. *J. Darrouzès*, Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I, Les actes des Patriarches, fasc. 7, Paris 1991, 62 (nr. 3403).

[147] Mansi 32, 99–108. – Vgl. den Überblick über die einzelnen Sitzungen der Synode bei *Hefele*, VIII, 56–58.

[148] Köln 1648, 1380–1395.

nem berühmten Τόμος καταλλαγῆς[149] und sucht ihre Authentizität in seiner Geschichte der Patriarchen von Jerusalem[150] zu verteidigen. Aus dem von da an bestehenden Konsens der griechischen Theologie brach erst gegen Ende des 19. Jh.s Chr. Papaioannou aus[151]. Dieser griechische Gelehrte führte nicht nur erneut den Fälschungsnachweis[152], sondern glaubt auch den Fälscher namhaft machen zu können. In der Tat, als zu Beginn des 17. Jh.s die lateinische Seite massiv darauf insistierte, daß die Union von Florenz niemals offiziell aufgehoben worden sei[153], habe Georgios Koressios († um 1641)[154] zum ersten Mal auf die Existenz dieser Synode in der Sophienkirche im Jahre 1450 hingewiesen[155]. Dafür, daß der erste Zeuge für die Existenz dieser Akten gleichzeitig auch ihr Fälscher war, spricht nach Papaioannou vieles. Mit seiner Fälschung habe der genannte Kontroverstheologe der lateinischen Argumentation den Wind wirksam aus den Segeln nehmen wollen[156].

III. Erfundene Konzilien

In älteren und neueren Konziliengeschichten finden sich meist Abschnitte mit der Überschrift „Angebliche Synoden" oder ähnlich. Bei einem Teil von ihnen handelt es sich um Konzilien, deren Akten und Dokumente heute als gefälscht gelten. Von ihnen war vorstehend die Rede. Es gibt jedoch noch eine zweite Kategorie von „angeblichen Synoden", solche nämlich, zu denen zwar keine Akten oder sonstige Quellen gefälscht wur-

[149] Iassi 1692, 457–521.

[150] Bukarest 1715, 914–917.

[151] ‚Die Akten der sogenannten letzten Synode in der Sophienkirche (1450) und ihr historischer Wert', Konstantinopel 1896 (Patriarchaldruckerei). Vgl. die Zusammenfassung der Argumentation durch den bekannten Byzantinisten und Herausgeber der Zeitschrift *Echos d'Orient*, *L. Petit*, in der Rezension der genannten Schrift, in: EO 4 (1900) 127–129. Nach Papaioannou lebten mehrere der nach den Akten auftretenden Personen zum Zeitpunkt der Synode überhaupt nicht mehr. Auch ihre nähere Charakterisierung sei voller historischer Ungereimtheiten.

[152] *L. Petit*, hält in der Rezension der oben genannten Schrift von Papaioannou (EO 4, 1900, 129) den Fälschungsnachweis als solchen für gelungen. Er meint jedoch, auch wenn die genannten Akten nachweislich gefälscht sind, kann dennoch zum genannten Zeitpunkt ein Konzil in der fraglichen Angelegenheit stattgefunden haben. Der Text, den der französische Gelehrte zugunsten dieser Annahme vorlegt, ist jedoch nach *J. Gill*, The council of Florence, Cambridge 1959, 376, Anm. 3, nicht beweiskräftig.

[153] Tatsächlich wurde die Union auf einem Konstantinopler Konzil 1484 offiziell aufgehoben, vgl. *Gill* 410/1.

[154] Über diesen kämpferischen „Amateurwissenschaftler, Arzt und Theologen" vgl. *G. Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, 183–190, und *dens.*, Koressios, Georgios, in: LThK 6 (1997) 377–378.

[155] Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως, CII § γ.

[156] Halten wir aus der Fälschung einen Passus fest, in dem das *Filioque* u. a. unter Hinweis auf die Verfassung der Kirche abgelehnt wird: „Ein Papst, der rechtgläubig ist, konstituiert zusammen mit den vier Patriarchen ein ökumenisches Konzil. Er überragt die anderen hinsichtlich der Reihenfolge (τάξει), nicht jedoch hinsichtlich der Amtswürde (ἀξιώματι), als ob diese seinen Gesetzen unterworfen wären. Vielmehr stellt allein die ökumenische Synode Gesetze auf (κανονίζειν), und nicht der Papst wie ein Alleinherrscher (μονάρχης)."

den, von denen aber behauptet wird, daß sie stattgefunden haben, obwohl dies in Wahrheit nicht der Fall ist. Von ihnen soll jetzt die Rede sein. Dabei gibt es Autoren, die sich mit der ‚Erfindung' einer einzigen solchen Synode begnügten, andere haben gleich ganze Serien von Konzilien in die Welt gesetzt. Mit letzteren wollen wir beginnen.

Das wohl um 432/440 in Rom von einem Anhänger des Julian von Ecclanum, also einem Gegner der Augustinischen Gnadenlehre, verfaßte polemisch-dogmatische Pamphlet *Praedestinatus*[157], wie es gemeinhin nach seinem ersten Wort benannt wird, behandelt in seinem ersten Buch insgesamt 90 christliche Häresien. Bei der Mehrzahl von ihnen beschränkt sich der anonyme Verfasser nicht auf die Kennzeichnung der betreffenden Häresie, sondern geht auch auf ihre Bekämpfung von kirchlicher Seite ein. In zahlreichen Fällen begnügt er sich hier mit der Nennung einer Persönlichkeit, die die Irrlehre zur Strecke gebracht haben soll. Aber er stellt auch eine ganze Reihe von Irrlehren vor, die nicht von einem einzelnen Bischof oder Theologen, sondern von Konzilien verurteilt wurden. Hier fällt wiederum in einigen Fällen ganz ausdrücklich der Begriff *synodus*, in anderen wird ein Sachverhalt geschildert, mit dem nichts anderes als die Abhaltung eines Konzils umschrieben wird. Zur ersten Kategorie gehört z.B. die 23. Häresie, diejenige des Gnostikers Kerdon. Ausdrücklich ist hier von der Durchführung eines Konzils gegen den Häretiker die Rede: „Gegen ihn trat der heilige Bischof der Korinther, Apollonius, auf und verurteilte ihn mit der östlichen Synode ..."[158] Ähnlich formuliert der Anonymus bei den Häresien des Colorbasus[159], Valesius[160], Aetius[161], Apollinarius[162] und der Messalianer[163]. Bezüglich der Häresie des Herakleios ist sogar ein ganzer Instanzenzug von Konzilien angedeutet[164].

Bei einer Reihe anderer Häresien fällt nicht ausdrücklich der Begriff Synode, aber die gemeinte Sache ist deutlich bezeichnet. So lesen wir bei der Verurteilung der Kainiten: „Diese wurden von 32 Bischöfen, die in Antiochien zusammen mit dem Bischof dieser Stadt, Theodor, versammelt waren, auf der Stelle widerlegt und verurteilt."[165] Von Marcus heißt es ähnlich, nämlich daß er „vor allem Volk in der Kirche" als Häretiker aufgedeckt

[157] PL 53, 587–672.

[158] PL 53, 594 D; vgl. *Fischer/Lumpe* 100.

[159] nr. 15, ebd. 591 D: Hunc sanctus Theodotus de Pergamo episcopus habita synodo septem episcoporum anathematizavit. – Vgl. *Fischer/Lumpe* 99.

[160] nr. 37, ebd. 593 D: Hi a synodo sunt damnati Achaiae.

[161] nr. 54, ebd. 606 C: Contra hos synodus 20 episcoporum egit in Achaia.

[162] nr. 55, ebd. 606 D: Egit contra hunc synodus in Antiochia.

[163] nr. 57, ebd. 607 A: inter haereticos sunt a sancta synodo confutati.

[164] nr. 16, ebd. 592 B: Contra hunc susceperunt episcopi Siculorum, Eustachius Lilybaeorum et Panormeorum Theodorus. Quique omnium qui per Siciliam erant episcoporum synodum exorantes gestis eum audire decreverunt et universas assertiones eius dirigentes ad sanctum Alexandrum Urbis episcopum, rogaverunt ut ad eum confutandum aliquid ordinaret.

[165] nr. 18, ebd. 593A; vgl. *Fischer/Lumpe* 101.

wurde[166], von den Ophiten, daß „die Priester der Provinz Bithynien, das heißt der Stadt Chalcedon und Nikomedien, die Bischöfe Theokrit und Evander, sie in der Öffentlichkeit widerlegten und überwanden ...“[167]. In der Angelegenheit der Manichäer fanden Zeugenaussagen „in einer Versammlung von Bischöfen in Gegenwart des ganzen Volkes“ statt[168]. Über die Adelofagen „verhandelten die Bischöfe in Ephesus“[169].

Was spricht nun dagegen, daß die genannten Synoden wirklich stattgefunden haben, warum handelt es sich für uns um ‚erfundene‘ Konzilien? Weil die uns vorliegende Quelle, der *Praedestinatus*, nach dem übereinstimmenden Urteil der Forscher, die sich näher mit ihm beschäftigt haben, in historischen Fragen keinerlei Glaubwürdigkeit besitzt. Bardenhewer faßt zusammen: „Alle diese Angaben, scheinbare Beweise der Gelehrsamkeit und der Rechtgläubigkeit, sind durchweg so unzutreffend und so ungereimt, daß sie nur erschwindelt sein können.“[170] H. von Schubert, der unserem Anonymus die bisher gründlichste Studie gewidmet hat, spricht von einer „souveränen Unbekümmertheit um die historische Wahrheit bei einer wahrhaft verblüffenden Unkenntnis“[171]. An anderer Stelle urteilt der genannte Forscher kurz und bündig: „Als Historiker ist der Verfasser nicht ernst zu nehmen.“[172]

Von diesem Generalverdacht sind seine Aussagen über die Abhaltung von Konzilien nicht auszunehmen, zumal klar erkennbar ist, welche Funktion diese Aussagen in der Gesamtanlage seiner Schrift haben. In der Tat, dem Anonymus geht es darum, sich selber als strengen Anhänger der Rechtgläubigkeit darzustellen. Deswegen begnügt sich der Pelagianer nicht mit dem meist wörtlichen Abschreiben aus Augustins *De haeresibus*, also mit der Darstellung der Häresie, sondern fügt zu dieser aller Wahrscheinlichkeit nach einzigen Vorlage, die er benutzt, jeweils die kirchliche Widerlegung des Häretikers hinzu, die bei Augustinus fehlt[173]. Kirchliche Widerlegung

---

[166] nr. 14, ebd. 591 C.

[167] nr. 17, ebd. 592 C.

[168] nr. 46, ebd. 602 C.

[169] nr. 71, ebd. 612 C.

[170] *Bardenhewer*, IV, 520.

[171] Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, TU 24,4 (1903), 53.

[172] Ebd. 76. – Nach *Schubert* sind die literarischen Kenntnisse des Anonymus äußerst gering. Man kann zwar nicht völlig ausschließen, daß er die eine oder andere ältere Quelle gelesen hat, aber es handelt sich dann nur um gewisse Reminiszenzen, die Texte liegen ihm bei der Arbeit an seinem Text nicht vor. Selbst dort, wo er aus eigener Kenntnis schreibt, ist „sein Bedürfnis nach Zuverlässigkeit abnorm gering wie sein Gesichtskreis beschränkt“ (ebd.) Ebd. 56 heißt es nach Analyse einer Reihe von Details: „Überblickt man diesen Tatbestand, so fragt man sich allerdings, ob ein solcher ‚Historiker‘ überhaupt an irgendeiner Stelle ernst zu nehmen ist. Sicher ist bei den kleinen Abweichungen von Augustin in den darstellenden Hälften ... ebenso wenig die Frage der Historizität überhaupt nur ernsthaft aufzuwerfen, wie bei dem zum Teil überaus flachen Gerede, das in den bestreitenden Hälften erdichteten Größen in den Mund gelegt ist“.

[173] Vgl. PL 42, 21–50. – *A. Faure*, Die Widerlegung der Häretiker im I. Buch des Praedestinatus, Göttingen 1903, 5–6, vermutet zurecht, daß der Anonymus die von Augustinus dem Quodvultdeus abgeschlagene Bitte, in seinem *De haeresibus* außer der Darstellung der Häresie

und Verurteilung bedeutet zur Zeit der Abfassung dieser Schrift jedoch, daß außer einzelnen Theologen und Bischöfen auch Konzilien genannt werden. Da unser Anonymus indes wohl über keine andere Vorlage als die genannte Schrift Augustins verfügt, bleibt ihm gar keine anderer Wahl, als für einen guten Teil seiner kirchlichen Verurteilungen seiner Phantasie freien Lauf zu lassen und entsprechende Konzilien zu erfinden. Mit diesem Urteil tun wir dem Verfasser des *Praedestinatus* kein Unrecht. In einem Pamphlet, dessen zweites Buch angeblich von Augustinus, aller Wahrscheinlichkeit nach aber von unserem Anonymus selber stammt, also eine monumentale Fälschung darstellt[174], sind erfundene Konzilien nur kleine Mosaiksteine, die ausgezeichnet in das Gesamttableau passen.

Unvergleichlich produktiver als der Verfasser des *Praedestinatus* in der Erfindung von Konzilien ist ein zweiter Anonymus, nämlich der Autor des sog. *Synodicon Vetus*[175], einer Konzilssynopse[176] sehr eigener Art aus dem 9. Jh. Sie sammelt im Stil einer Chronik Nachrichten über Konzilien, angefangen vom Apostelkonzil bis zu den Synoden des 9. Jh.s gegen Ignatius und Photios, und zwar in einer chronologischen Reihe sowohl ökumenische als auch lokale, sowohl orthodoxe als auch häretische[177]. Von den ungefähr 160 Konzilien dieser Periode sind etwa ein Viertel nur von unserem Anonymus, einem eifrigen Anhänger des Patriarchen Ignatius von Konstantinopel und Gegner des Photios, bezeugt. Natürlich ist kein peremptorischer Beweis möglich, daß alle diese ungefähr 40 in den sonstigen bekannten Quellen nicht belegten Konzilien, Erfindungen des Autors des *Synodicon Vetus* sind, aber die Wahrscheinlichkeit, daß dem so ist, ist doch äußerst hoch. Diese Einschätzung ist in der Tat gerechtfertigt; denn wir kennen die Quellen weitestgehend, aus denen der Anonymus seinerseits schöpft[178], und vermögen uns so einerseits über seine im allgemeinen sehr unkritische und unzuverlässige Arbeitsweise ein Urteil zu bilden. Andererseits hat unser Anonymus für die Vermehrung der Anzahl der Synoden durchaus ‚theologische' Gründe. In der Tat, die Konzilien sind für ihn ganz

---

auch eine solche der kirchlichen Lehre zu bieten, aufgegriffen und zu verwirklichen versucht hat.

[174] Vgl. *Schubert* 10–22.

[175] The Synodicon Vetus. Text, Translation and Notes by *J. Duffy* and *J. Parker*, Corpus fontium historiae Byzantinae 15, Dumbarton Oaks 1979, 2–142 (Text und englische Übersetzung). Zur Benutzung dieser Edition unverzichtbar *J.-L. Van Dieten*, Synodicon Vetus. Bemerkungen zu einer Neuausgabe, in: AHC 12 (1980) 62–108 (über Titel, Datierung, Handschriften, Redaktion, verwendete Quellen usw.), bes. 97–108 mit Ergänzungen und Richtigstellungen zum vorgelegten Text und dessen Kommentierung durch die Herausgeber. Van Dieten sieht mit guten Gründen in den nr. 1–35 „eine in das SV aufgenommene ältere Arbeit, die nur die Synoden bis zum Nicaenum behandelt", ebd. 65.

[176] Zu dieser Gattung von Texten vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 344–380.

[177] Weitere Einzelheiten zum *Synodicon Vetus* bei *Sieben*, Alte Kirche 372–377, und *Synodicon Vetus* XIII-XV.

[178] Sie werden in den Anmerkungen der vorgenannten Ausgabe jeweils genannt und sind in der Einleitung XIV-XV zusammengestellt.

offensichtlich eine für die Existenz der Kirche konstitutive Einrichtung. Daß Entscheidungen wichtiger Glaubensfragen, vor allem solche, wie sie an den Anfängen der Kirche anstanden, ohne Konzilien hätten getroffen werden können, ist für ihn praktisch nicht vorstellbar. So liegt denn die Vermehrung der Konzilien über die Anzahl der ‚historisch-kritisch' gesicherten hinaus durchaus in der Tendenz seiner Synopse.

Von den ungefähr 40 Konzilien, die wir mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als erfunden einstufen, gehören 12 in die Periode bis zum ersten Nicaenum[179], etwa 18 in die Zeitspanne bis zum 2. allgemeinen Konzil von Konstantinopel[180] und etwa 10 in den letzten Zeitabschnitt[181]. Zu den Erfindungen des ersten Zeitabschnitts gehören alle 6 Konzilien, die der Anonymus zwischen dem Apostelkonzil und den ersten, von Eusebius klar bezeugten Synoden[182] einschiebt, also die „göttliche und heilige Lokalsynode der zwölf Bischöfe in Lyon", mit der die Gnosis überwunden wurde[183], die römische Synode unter Papst Telesphorus gegen Theodot den Gerber, für den Christus ein „bloßer Mensch" war [184], eine weitere römische Synode unter Papst Anicet in Gegenwart des Polykarp von Smyrna in der Frage des Ostertermins[185], eine Synode in Hierapolis in Asien unter dem Bischof Apollinarius, auf der Montanus und Maximilla zusammen mit Theodot dem Geber verurteilt wurden[186], eine Synode in Anchialos unter dem Bischof Sotas wiederum gegen Theodotus den Gerber und Montanus und Maximilla[187] und schließlich eine Synode der „Bekenner" in Gallien, nochmals gegen Montanus und Maximilla[188].

Auf die vorstehend mit ziemlicher Sicherheit als erfunden eingestuften Synoden folgen bei unserem Anonymus im Zusammenhang des Osterfeststreites neun, von denen vier bzw. drei eindeutig (Ephesus, Rom, Jerusalem, Caesarea)[189], fünf bzw. vier weitere (Lyon, Korinth, Asien, Osroene und Mesopotamien)[190] weniger sicher, aber doch wahrscheinlich bei Eusebius bezeugt sind[191]. Die Differenz zwischen vier oder drei eindeutigen bzw. fünf und vier weniger eindeutigen, ergibt sich dadurch, daß der Anonymus die bei Eusebius belegte palästinensische in zwei zerlegt, eine in Jerusalem

[179] Synodicon Vetus nr. 2,3,4,5,6,7,16,19,20,24,25,28.
[180] Ebd. nr. 47,48,66,85,86,91,93,94,95,96,98,100,105,113,114,115,116,118.
[181] Ebd. nr. 128,129,130,132,136,146,147,155,156,157.
[182] Vgl. h.e. V, 23–24.
[183] Synodicon Vetus nr. 4. – Diese Synode ist sonst nicht belegt. Irenaeus' bekanntes Werk *Adversus haereses* dürfte den Anonymus zu ihrer Erfindung angeregt haben. Vgl. die Anmerkung der Herausgeber des *Synodicum Vetus* und *Fischer/Lumpe* 100.
[184] Ebd. nr. 3; vgl. *Fischer/Lumpe* 98–99.
[185] Ebd. nr. 4; vgl. *Fischer/Lumpe* 99–100.
[186] Ebd. nr. 5; vgl. *Fischer/Lumpe* 33–36.
[187] Ebd. nr. 6; vgl. *Fischer/Lumpe* 36–38.
[188] Ebd. nr. 7; vgl. *Fischer/Lumpe* 38–39.
[189] Ebd. nr. 8–11.
[190] Ebd. nr. 12–15.
[191] H.e. V, 23–24.

und eine andere in Caesarea, das bei dem genannten Historiker erwähnte „Schreiben der Bischöfe in Osroene und in den dortigen Städten" als Beleg wiederum für zwei Synoden angesehen hat. Wenn es sich nicht um einen Irrtum bei der Lektüre der Quelle handelt, so wird hier seine Tendenz deutlich, die Anzahl der Synoden aus ‚theologischen' Gründen möglichst zu erhöhen. Die geringere historische Gewißheit der vier weiteren Synoden im Osterfeststreit hat darin ihren Grund, daß Eusebius hier nicht ausdrücklich von der Abhaltung einer Synode spricht, sondern lediglich auf das Vorhandensein bischöflicher Schreiben in der genannten Angelegenheit hinweist. Daß der Anonymus alle von Eusebius erwähnten Briefe über einen Kamm schert und alle bezeugten Briefe als Synodalbriefe ansieht und damit auf sieben bzw. acht Synoden im Osterfeststreit kommt, wird man ihm kaum negativ ankreiden können, zumal auch moderne Historiker auf der Basis des Eusebiusbelegs Synoden in Lyon, Asien (Pontus) und Osroene annehmen und lediglich für Korinth eine Ausnahme machen[192].

Auf die Serie der acht bei Eusebius bezeugten Konzilien folgen bis zur Zeit des ersten Nicaenums nochmals vier, die aller Wahrscheinlichkeit nach erfunden sind, nämlich zwei römische Synoden unter Papst Viktor[193], die erste gegen Theodotus, Ebion und Artemon, die zweite gegen Sabellius und Noetus, weiter eine Synode in Alexandrien unter dem „Erzpriester" Dionysius, ebenfalls gegen Sabellius[194], und schließlich eine Synode in Mesopotamien unter Bischof Archelaos unter anderem gegen den „teuflichen Manes"[195]. Wenn im letzteren Fall überhaupt etwas stattfand, dann an Stelle einer Synode vielleicht ein Streitgespräch.

Lassen wir es mit dem Hinweis auf die erfundenen Konzilien des ersten Zeitabschnitts bewenden und verweisen wir für die aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Konto des Anonymus gehenden Synoden der beiden anderen Zeitabschnitte auf die entsprechenden Angaben in den Anmerkungen der genannten Ausgabe des *Synodicon Vetus*.

Die beiden vorgenannten Anonymi haben ganze Serien von Konzilien erfunden, daneben gibt es nun die eine oder andere alte Quelle, die nur eine einzelne Synode in die Geschichte einzuschmuggeln versucht. Nennen wir hierfür drei Beispiele, zwei sichere und ein unsicheres. Ein sicheres Beispiel für eine einzelne erfundene Synode ist die legendarische Vita[196] des auch von Gregor von Tours erwähnten Bischofs Paulus von Narbonne[197]. Sie berichtet von einer Synode in Narbonne zur Zeit der Päpste Xystus II. oder Dionysius, auf der der genannte Bischof aufgrund eines Wunders von den

[192] Vgl. *Fischer/Lumpe* 74–75. Zum Gesamtkomplex der Synoden im Osterfeststreit vgl. ebd. 60–87.

[193] Ebd. nr. 19 und 20; vgl. *Fischer/Lumpe* 102–103.

[194] Ebd. nr. 24; vgl. *Fischer/Lumpe* 379.

[195] Ebd. nr. 28; vgl. *Fischer/Lumpe* 379.

[196] Vgl. BHL II, 956. – Die *Vita* ist abgedruckt bei *F. Bosquet*, Historia ecclesiae gallicanae, Paris 1636, II, 106–107., ebenfalls in Mansi I, 1002.

[197] Historia Francorum I,30; MGH.SRM 48,9.

ungerechterweise gegen ihn erhobenen Anschuldigungen freigesprochen worden ist[198].

Weiter, aus der Zeit der Diokletianischen Verfolgung liegen Märtyrerakten vor, jedoch nicht in der ursprünglichen Form, sondern in einer wahrscheinlich aus dem 5. Jh. stammenden donatistischen Überarbeitung[199]. Hier ist von einem Konzil die Rede, das von den Bekennern im Gefängnis von Karthago abgehalten worden sein soll[200] und auf dem alle *traditores*, d.h. diejenigen die die Heiligen Schriften während der Verfolgung ausgeliefert haben, samt ihren Anhängern aus der Kirche ausgeschlossen werden. Die Sentenz dieses ‚Märtyrerkonzils' lautet: *Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit*[201].

Hinter unser drittes Beispiel für erfundene Konzilien, die beiden Synoden gegen den Monarchianer Noet von Smyrna, Ende des 2. Jh.s Bischof in Kleinasien, ist ein Fragezeichen zu machen. Stammt die Quelle, die Schrift *Contra Noetum* tatsächlich nicht aus dem Anfang des 3. Jh.s, also nicht von Hippolyt von Rom, sondern ist sie eine Fälschung aus dem vierten Jh., wie die Mehrzahl der Forscher zur Zeit annimmt[202], dann handelt es sich bei diesen beiden Synoden[203] in der Tat um einen „Wunschtraum und Phantasieprodukt des pseudonymen Verfassers, der im späten 4. Jh. *Contra Noetum* fabriziert hat"[204]. Ist die Quelle echt, wofür es heute auch Stimmen gibt[205], sind die beiden Synoden gegen Noet von Smyrna von unserer Liste zu streichen[206]. Übrigens, weder Epiphanius, der auch über diese beiden Synoden berichtet[207], noch der Autor von *Contra Noetum*, wer immer er sei, nennen das Verfahren ausdrücklich eine Synode. Was sie schildern, meint jedoch genau dies[208].

---

[198] Einzelheiten bei *Fischer/Lumpe* 379–381.

[199] Passio ss. Dativi, Saturnini presbyterorum et aliorum, in: *P. F. de'Cavalieri*, Note agiografiche, StT 65, 49–71.

[200] Ebd. 66–68.

[201] Ebd. 68,2–3. – Weitere Einzelheiten zu diesem Konzil bei *Fischer/Lumpe* 507–509.

[202] Vgl. die bei *Fischer/Lumpe* 88, Anm. 4 zusammengetragene Literatur.

[203] Hippolytus of Rom, Contra Noetum. Text introduced, edited and translated by *R. Butterworth*, London 1977, 43,16–45,9.

[204] *R. Hübner*, Die antignostische Glaubensregel des Noet von Smyrna bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, in: MThZ 40 (1989) 279–311, hier 311.

[205] Nach *G. Urĺbarri Bilbao*, Monarquĺa y trinidad. El concepto teológico „monarquía" en la controversia „monarquiana", Madrid 1996, 249–280, und *Dems.*, La estructua del *Contra Noetum* hippolitano, in: MCom 55 (1997) 23–51, hier 24, ist *Contra Noetum* dagegen „um 200" von Hippolyt oder einem anderen Autor verfaßt worden.

[206] Eine neuere Konziliengeschichte, die von *Fischer/Lumpe* 88, spricht von „zweifelhaften Synoden gegen Noet von Smyrna".

[207] Panarion, haer. 57,1,4–9; GCS 31, 344,3–19.

[208] Hippolyt, Contra Noetum, Ausg. *Butterworth* 42–44: „Als die seligen Presbyter dies (d.h. den Anspruch Noets, Mose zu sein) hörten, riefen sie ihn zu sich und fragten ihn vor der Kirche aus (ζητεῖν)". Als diese erste Vorladung nichts nutzte, „riefen ihn die seligen Presbyter wieder zu sich und überführten (ἐλέγχειν) ihn ... Dann, nachdem sie diesen überführt hatten, stießen sie ihn aus der Kirche aus". Ausführliche Diskussion dieser beiden Synoden bei *Fischer/Lumpe* 88–95.

IV. Vorfabrizierte Konzilien

Von einem mit den gefälschten und erfundenen Konzilien unter bestimmter Rücksicht vergleichbaren Phänomen soll abschließend noch die Rede sein, von vorfabrizierten Synoden. Die dem eigentlichen Konzil vorausgegangene Herstellung der Konzilstexte läßt wiederum mehrere Stufen auf dem Weg der Vorfabrikation zu. Wir verdeutlichen sie uns an zwei Konzilien des 7. und 8. Jh.s, der berühmten, in der Frage der zwei oder des einen Willens Christi tätigen Lateransynode von 649 und dem zweiten Konzil von Nicaea von 787, dessen Entscheidung in der Angelegenheit der Verehrung der Bilder in die Geschichte eingegangen ist.

Von der Lateransynode sind lateinische und griechische Akten überliefert. Bis vor nicht allzu langer Zeit galten beide als authentisch, und zwar die lateinische Version als Protokolltext der Verhandlungen und die griechische als deren autorisierte Übersetzung. Denn nach dem Zeugnis eben dieser Akten war das Konzil das Werk Papst Martins I. und seiner größtenteils italienischen Bischöfe, also ein auf Latein abgehaltenes Konzil. Die auf uns gekommene griechische Übersetzung schrieb man dabei mit guten Gründen Maximus dem Bekenner und den ihn begleitenden griechischen Mönchen zu, deren Gegenwart, zumindest hinter den Kulissen, die genannten Akten ebenfalls bezeugen. Man ging also ganz selbstverständlich davon aus, daß der lateinische Text die lateinischen Verhandlungen des Konzils protokollierte. Die computerunterstützten Untersuchungen des Herausgebers der Akten, Rudolf Riedinger[209], zwingen nun dazu, diese durch die Akten spontan suggerierte Vorstellung vom Ablauf des Konzils zu verabschieden. In der Tat, der Herausgeber kann unter anderem aufgrund von Übersetzungsfehlern nicht im griechischen, sondern im lateinischen Text überzeugend[210] zeigen, daß die lateinischen, auf dem Konzil gehaltenen Reden Übersetzungen aus dem Griechischen sind, und nicht umgekehrt. Da die Teilnehmer der Lateransynode die Verhandlungen sicher nicht in griechi-

---

[209] Aus den Akten der Latersynode von 649, in: ByZ 69 (1976) 17–38; Grammatikergelehrsamkeit in den Akten der Lateransynode von 649, in: JÖB 25 (1976) 57–61; Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode, in: JÖB 29 (1980) 37–59; Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649, in: ZKG 92 (1981) 180–203; Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner, in: Maximus Confessor. Actes du symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2–5 septembre 1980, hrg. von *F. Heinzer* u. *Chr. Schönborn*, Fribourg 1982, 111–121; Papst Martin I. und Papst Leo I. in den Akten der Lateran-Synode von 649, in: JÖB 33 (1983) 87–88; Die Lateransynode von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes, in: Byzantina 13 (1985) 517–534; Die lateinischen Übersetzungen der Epistula encyclica Papst Martins I. (CPG 9403) und der Epistula synodica des Sophronios von Jerusalem (CPG 7635), in: Philologica mediolatina 1 (1995) 45–69.

[210] Vgl. *P. Corte*, Il sinodo Lateranense dell'octobre 649. La nuova edizione degli Atti a cura di Rudolf Riedinger. Rassegna critica di Fonti dei secolo VII-XII, Vatikan 1989, hier 29–165. Vgl. das Referat über diese Studie bei *O. Pasquato*, Alle origine del VI concilio ecumenico Trullano I (680–681). Un studio sulla nueva edizione degli Atti del ‚Sinodo Lateranense' dell' octobre 649, in: Sal. 54 (1992) 545–553, ferner die Rezensionen der Edition des Konzils von *Lackner*, in: ByzZ 83 (1993) 115–118, *Ritter*, in: Gnomon 68 (1996) 105–114, und *de Halleux*, in: RHE 86 (1991) 268 und neuerdings *Alexakis* 16–21.

scher Sprache führten, hat man sich die Vorgänge um das Konzil und auf dem Konzil also so vorzustellen: Maximus Confessor verfaßte zusammen mit den übrigen griechischen theologisch geschulten Mönchen in Rom griechische Konzilsakten mit allen dazugehörenden Reden. Diese Akten wurden ins Lateinische übersetzt „und dann im Oktober 649 an fünf verschiedenen Tagen vor den Teilnehmern des Konzils verlesen, um damit den Anforderungen an eine synodale Beschlußfassung Genüge zu tun. Ein so publizierter Text konnte als das Wort der Synode gelten, und dieses Wort besaß durch die Unterschriften der 105 Bischöfe eine weit höhere Geltung als all das, was Maximus als Privatmann zur theologischen Diskussion beigetragen hatte. Aus alter Zeit gibt es denn auch keinerlei Einwände gegen die Historizität der Lateransynode ...“[211]. Die auf die beschriebene Weise entstandenen Akten dienten hinfort der Bekämpfung der monotheletischen Irrlehre. Wir haben in ihnen eine publizistische Sammlung zu sehen, vergleichbar anderen Konzilsakten oder Sammlungen von Dokumenten, die im Kampf der theologischen Meinungen eingesetzt wurden. Die von R. Riedinger aufgedeckte neue Quellenlage, macht es natürlich notwendig, die Geschichte des Laterankonzils neu zu schreiben. Dabei wird man wohl über das von dem genannten Forscher angenommene historische Minimum hinausgehen und ein Gesamtbild des Konzils entwerfen, das vor allem auch seine historische Wirkung miteinbezieht[212].

Es gibt, sagten wir, Unterschiede im Ausmaß der Vorfabrikation von Konzilsakten. Die Akten des Lateranense waren, davon ist jetzt auszugehen, vor Beginn des eigentlichen Verfahrens, das als historischer Kern eines kanonisch gültigen Konzils anzunehmen ist, schon fertiggestellt. Davon kann im Falle des zweiten Konzils von Nicaea nicht die Rede sein. Die Väter des 7. ökumenischen Konzils ließen sich nicht bloß die Akten vorlesen, um dann ihre Unterschrift darunterzusetzen. Aber auch in diesem Konzil gab es nach einer neueren Untersuchung[213] sehr wahrscheinlich mehr schon vorher Fertiges als bisher angenommen.

In der Tat, auf die Ermittlung des horizontalen Konsenses in den ersten drei Sitzungen durch Verlesung von Briefen aller fünf Patriarchen und die ausdrückliche Zustimmung zu diesem pentarchalen Übereinklang[214] folgt in der vierten und fünften Session gewissermaßen der vertikale Konsens durch Vorlage von ‚Büchern‘ (βίβλοι) und ‚Florilegien‘ (χρήσεις), Zeugnissen der orthodoxen Väter für den rechten Glauben der Kirche[215]. Die bisherige Forschung nahm die ausdrückliche Aussage der Konzilsakten, daß verschiedene Konzilsteilnehmer aus verschiedenen Büchern diese Vätertestimonien zu-

[211] *R. Riedinger*, Einleitung, in: ACO ser. sec. II,2; VIII.

[212] Vgl. in diesem Sinne schon den dritten Teil der Studie von *Conte* 105–148.

[213] *Alexakis* 227–233.

[214] Vgl. *Hefele*, III, 460–464., ferner *G. Ferrari*, Scrittura e Padri negli atti del Niceno II, in: Ho theologos 4 (1986) 335–351.

[215] Mansi 13, 4B; vgl. *Hefele* III, 464–470.

gunsten der Verehrung der Bilder vorlasen, für bare Münze[216]. Nach der oben genannten Untersuchung nun sind praktisch alle auf die Bilderfrage bezogenen, dem Konzil vorgelegten Testimonien auch in dem die Forschung seit langem beschäftigenden *Codex Parisinus Graecus 1115* enthalten[217]. Während man bisher von der Priorität der Konzilsakten ausging und im Archetyp des genannten Codex einen Auszug aus den Akten sah, bringt die genannte Untersuchung gute Argumente für die umgekehrte Abhängigkeit. Damit stellt sich die Frage, wie wörtlich die Konzilsakten genommen werden dürfen und ob auf dem Konzil wirklich aus verschiedenen ‚Büchern' oder nicht doch nur aus dem genannten Florilegium zitiert wurde. Da es einerseits keinen zwingenden positiven Beweis dafür gibt, daß die Väterzeugnisse zugunsten der Bilderverehrung tatsächlich aus ‚Büchern' vorgetragen wurden, andererseits dem genannten Florilegium aufgrund seiner Verwendung schon auf den beiden bilderfreundlichen römischen Konzilien von 731 und 769 eine hohe Autorität zukam, ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Väterzeugnisse praktisch alle aus dem Archityp des *Codex Parisinus 1115* vorgelesen wurden. Die Auskunft der Akten, es seien aus verschiedenen ‚Büchern' Zeugnisse zur Verlesung gekommen, ist demnach nicht unbedingt wörtlich zu nehmen. Wir haben es vielmehr mit einer Vorsichtsmaßnahme der für die Abfassung der Akten verantwortlichen Konzilsleitung zu tun. Sie wollte mit dem Hinweis auf ‚Bücher' als Quelle der Zitate jeden Verdacht, daß zweifelhafte, gefälschte Texte herangezogen wurden, von vornherein ausräumen.

Was ergibt sich aber aus dieser Annahme für den Ablauf des Konzils selber? Die vierte und fünfte Sitzung des 7. ökumenischen Konzils bestehen im wesentlichen in der Verlesung dieses bereits vor dem Zusammentritt der Versammlung existierenden Dokumentes, des Archityps des *Codex Parisinus Graecus 1115*. Ein bedeutender Teil dieses Konzils ist vorfabriziert in dem Sinn, daß der Verlauf der betreffenden Sitzungen durch einen schon vorher erstellten bzw. existierenden Text festgelegt ist. Der von den Akten erweckte Eindruck einer gewissen Spontaneität entspricht nicht der Realität der Versammlung. Die oben genannte Untersuchung kann übrigens zeigen, daß die einem solchen Vorgehen zugrunde liegende Konzilsidee, die sich deutlich von unserer Vorstellung eines Konzils als eines lebendigen Austausches von Meinungen unterscheidet, durchaus dem damaligen kirchlichen und weltlichen Rechtswesen entspricht[218]. Weit davon entfernt, eine Fälschung darzustellen, sind solche vorfabrizierten Konzilsakten vielmehr, mögen sie nun zur Gänze wie beim Lateranense oder zum Teil wie beim 7. ökumenischen Konzil schon vor der Versammlung hergestellt worden sein, gewissermaßen ein Erfordernis der damaligen rechtlichen Praxis[219].

---

[216] Vgl. *J. Dumeige*, Nizäa II, GÖK 4, Mainz 1985, 155.
[217] Vgl. *Alexakis* 214–222.
[218] *Alexakis* 230.
[219] Ebd. 41.

ThPh 74 (1999) 48–69

Blind vor Gott? Zu einem zentralen Problem der Wahl in Kierkegaards theonomer Ethik

Von Christian Illies

„Wo es um die ‚Suspension' des Ethischen geht, ist also die Frage der Fragen, die den Vortritt vor jeder anderen hat: ob du wirklich vom Absoluten angesprochen wirst oder von einem seiner Affen."[1]

1. Vorbemerkung zur Absicht vorliegender Untersuchung

Kierkegaards Beitrag zur Ethik ist fundamental, weil er in aller Deutlichkeit zeigt, daß es einer Internalisierung moralischer Gebote durch das Subjekt bedarf, da nur so das sittlich Geforderte zu wirkmächtigen Motiven menschlichen Handelns werden kann. Problematisch erscheint jedoch dabei Kierkegaards Verzicht auf ein allgemeines Normensystem. Zwar hält er daran fest, daß es verbindliche Gebote für den Menschen gibt, die absoluten Gehorsam fordern, zugleich folgert er aber aus Gottes Allmacht, daß die Gebote nicht notwendigerweise für alle gleich seien. Dieser Gedanke, den Kierkegaard in einigen Schriften des Jahres 1843 entwickelt, findet seinen systematischen Ort in der religiösen Existenzweise. Diese wird bei ihm höher als die allgemeinen Normen verpflichtete ethische Existenzweise bewertet.

Im Mittelpunkt vorliegender Arbeit soll die Frage stehen, wie jemand, der sich derart von Gott als Ausnahmeexistenz angesprochen wähnt, wissen kann, daß er sich nicht täuscht – bzw., allgemeiner formuliert: Welche Kriterien lassen sich im Rahmen eines anti-rationalistischen, nicht universalistischen moralischen Realismus für den Einzelnen finden, um die jeweiligen moralischen Gebote zu identifizieren?[2]

Verschiedene mögliche Antworten lassen sich zwar aus den Schriften Kierkegaards rekonstruieren, doch sie bleiben alle letztlich ungenügend. Dieses Scheitern der Suche nach einer Kriteriologie ist von zentraler Bedeutung für die innere Konsistenz der Konzeption der religiösen Existenzweise bei Kierkegaard: Wenn der einzelne gar nicht erkennen kann, ob Gott ihn wirklich von den allgemeinen Geboten suspendiert, so kann er sich nicht in aller Ernsthaftigkeit für diesen Akt des Glaubens entscheiden. Andererseits verweist das Fehlen einer Kriteriologie auch auf ein grundsätzliches Ungenügen nicht-universalistischer Ethiken. Die Vorstellung individueller mora-

[1] *M. Buber*, Werke. Band I (Schriften zur Philosophie), München/Heidelberg 1962, 592.

[2] Unter „moralischem Realismus" soll hier eine Position verstanden werden, bei der moralische Aussagen nicht lediglich subjektive Interessen oder soziale Verhaltenskonventionen spiegeln, sondern vom Menschen unabhängige normative Tatsachen ausdrücken (Vgl. etwa *F. v. Kutschera*, „Moralischer Realismus", Logos Neue Folge 1 (1994), 241–258). In der Regel wird der moralische Realismus allerdings, im Unterschied zu seiner Fassung bei Kierkegaard, in einer kognitivistischen Form vertreten.

lischer Regeln ist nicht mit einer absoluten Gültigkeit im Sinne eines moralischen Realismus kompatibel – jedenfalls solange kein überzeugendes Identifikationskriterium für sie gefunden werden kann[3]. Kierkegaard bietet uns keines an und es darf ernsthaft bezweifelt werden, daß irgendeine andere nicht-universalistische Ethik es entwickeln könnte. Deswegen dürfen Moralphilosophie und Theologie Kierkegaard dort nicht folgen, wo er die ausnahmslose Gültigkeit ethischer Normen in Frage stellt[4].

2. Zur Konzeption der Ethik in ‚Entweder-Oder'[5]

2.1. Die Wahl der ethischen Existenzweise

Auch wenn sich ‚Entweder-Oder' fast ausschließlich mit dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern beschäftigt, dient dieses Thema Kierkegaard, um Grundstrukturen seines moralischen Realismus daraus zu entwickeln.

Das Entscheidende im Leben des Menschen ist danach die Wahl eines ethischen Lebens[6], sie geschieht durch einen Willensakt, der tätigen Bejahung und Umsetzung sittlicher Gebote und Normen. In dieser Wahl ergreift der Mensch sein „ideales Selbst"[7], welches sich dadurch vom ästhetischen unterscheidet, daß die einzelnen Bewußtseinsaspekte – seine Gefühle, Wünsche, Handlungen – erst durch ihre normative Ausrichtung an diesem Ideal einen sinnvollen Zusammenhalt finden[8]. Diese „bindende Kraft der Persönlichkeit"[9] erlaubt es, einen einheitlichen (und somit sinnvollen) Zugang zur Wirklichkeit zu erlangen. Wie bei Kant erst dem synthetisierenden

---

[3] Daß die Ethik, auch ohne universale Vernunftregeln preiszugeben, mit dem Phänomen von Ausnahmen sehr wohl umgehen kann, hat gegen Kierkegaards Annahme sehr überzeugend *E. H. Duncan* dargelegt („Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical: a Study of Exception-Cases", The Southern Journal of Philosophy 1,4 [1963] 9–18).

[4] Was natürlich nicht heißt, daß es nicht Situationen geben kann, in denen ein universales Gebot keine Anwendung findet oder wegen der notwendigen Befolgung eines anderen, wichtigeren, zurückgestellt werden darf.

[5] Eine besondere Schwierigkeit stellt dabei in ‚Entweder-Oder' – wie in den meisten späteren Schriften Kierkegaards – der Gebrauch vielfältiger Pseudonyme dar. Der ethische Gesichtspunkt, hier von dem Gerichtsrat Wilhelm vertreten, kann nicht unbedingt mit Kierkegaards Position gleichgesetzt werden. Vielmehr spielt Kierkegaard mit diesen Personen in einer geradezu experimentellen Weise verschiedene mögliche Standpunkte durch und läßt sie miteinander in einen Dialog treten; dem Leser wird auch hier nicht die Entscheidung zwischen richtig und falsch abgenommen. (Vgl. *A. Pieper*, Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard, Meisenheim 1968, 3 ff.)

[6] Es sei angemerkt, daß Kierkegaard in seinem Sprachgebrauch nicht in der heute meist üblichen Weise zwischen „moralisch" und „ethisch" unterscheidet.

[7] II 280 [233]. Kierkegaard wird nach der von *E. Hirsch* und anderen besorgten Ausgabe „Gesammelte Werke Sören Kierkegaards" (Düsseldorf/Köln, 1950 ff., Nachdruck Gütersloh 1991) zitiert. Angeführt sind jeweils zunächst die Bandangabe (römische Zahlen) und die Seitenzahl der dänischen Ausgabe (Samelde Vaerker, udg. af *A. B. Drachmann, J. L. Heiberg* og *H. O. Lange*. Anden Udgave, Kobenhavn, 1920 ff.), anschließend, in eckiger Klammer, die Seitenzahl nach der *Hirsch* Ausgabe. Die Schrift, aus der zitiert wird, ist jeweils zusätzlich angeführt.

[8] Dies ist, worauf *F. Hauschildt* (Die Ethik Sören Kierkegaards, Gütersloh 1982, 33 f.) hinweist, ein Persönlichkeitsbegriff, den Kierkegaard von dem Theologen P. M. Möller aufgegriffen hat.

[9] II 174 [146].

Ich die Erfahrungswirklichkeit als eine einheitliche erscheint, so bedarf es bei Kierkegaard der synthetisierenden normativen Perspektive eines solchen einheitlichen Subjekts, damit nicht die Welt wie beim Ästhetiker in unendlich viele und zeitlich nicht dauernde Sinnfragmente auseinanderfällt. Der Akt der Wahl selbst ist deswegen notwendig, weil das ideale Selbst, bzw. die sittlichen Gebote erst durch die bejahende, handlungsgerichtete Wahl vom Einzelnen sich angeeignet werden können[10], ihre Umsetzung kann nicht durch die Passivität des Gehorsams erklärt werden. Eine bloße Einsicht des Bewußtseins, und in dieser Kritik folgt Kierkegaard Hume und nicht Kant, kann nicht als solche allein motivierend sein. Sie muß in das *Wollen* Einzug halten[11]. Kierkegaards Lösung für dieses Problem ist, daß man aktiv die richtige Form des Willens wählen muß, die allen einzelnen Wollensakten vorausgeht. Das bedeutet also, daß die verschiedenen moralischen Normen weder einzeln noch direkt zu wählen sind – sondern indirekt und alle gemeinsam, und zwar über die „Wahl" einer idealen Persönlichkeit, die diese bereits in ihr Wollen integriert hat.

Damit drängt sich natürlich die Frage auf, wie es zu *dieser* Wahl des ideal wollenden Selbst kommt. Wenn auch hier nicht die Vernunft selber praktisch werden soll – daß dies im Rahmen einer Hume'schen Motivationstheorie auf dieser Ebene ebenso unmöglich wäre wie bei der Wahl einzelner Gebote, weiß Kierkegaard – kann dies nicht über eine bloße Vernunfteinsicht geschehen. Deswegen läßt er seinen Protagonisten Wilhelm auch nicht für diese Wahl argumentieren[12], sondern statt dessen die Attraktivität des ethischen Lebens dem Ästhetiker lediglich plastisch vor Augen stellen. Der Ästhetiker soll nicht überzeugt, sondern mit pädagogisch-mäeutischem Geschick zum Ergreifen seines in ihm schlummerndes Ideales geführt werden – unter anderem durch die Schilderungen des so zu gewinnenden reicheren und befriedigerenden Wirklichkeitsbezuges. In bunten Farben malt Wilhelm dieses glückliche, erfüllte und keineswegs aller Poesie beraubte Leben aus. Entsprechend richtet Kierkegaard seinen Blick nicht auf den konkreten Inhalt der damit verbundenen moralischen Gebote, die das ethische Selbst will, denn es wäre wirkungslos, sie in irgendeiner Weise rational zu begründen[13]. Der Verzicht auf eine Begründung heißt aber keineswegs, daß Kierkegaard die moralischen Gebote (wie zum Beispiel die Ehe) damit relativie-

[10] Hier zeigt sich eine große Nähe zu *Fichtes* Idee in der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" von 1796. (So auch *E. Hirsch* in ‚Entweder-Oder', 429, Anm. 66).

[11] Vgl. II 178 [149], 184 [154].

[12] In den ‚Stadien auf dem Lebensweg' heißt es entsprechend, daß es nicht darum gehe, „den Entschluß zur Ehe auf kümmerliche Art zu empfehlen. Dieser empfiehlt sich selbst auf bessere Art, sintemal er, wie gesagt, die einzige einer Verliebtheit angemessene Form ist" (VI 149 [163]).

[13] Diese ganz andere Blickrichtung als sie etwa Kant einnimmt, hat *H. Fahrenbach* sehr überzeugend herausgearbeitet. („Ethische Existenzanalyse als ‚Korrektiv' der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie", in: *M. Theunissen* u. *W. Greve* (Hrsg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt 1979, 216–240.)

ren wollte, etwa als Projektion menschlicher Bedürfnisse – gerade das ist ja die falsche Orientierung des Ästhetikers, der nur die subjektiven Präferenzen seines nicht-idealen Selbst anerkennt. Die eigentlichen Pflichten (bzw. Wollensinhalte des idealen Selbst), bleiben Ausdruck einer absoluten Wertsphäre, die ihre Präskriptivität als Gebote Gottes erhalten. Gerade in ‚Entweder-Oder' ist diese Wertsphäre noch im wesentlichen eine allgemeine für alle Menschen; die Ehe etwa wird als die *generell* angemessene Form für die Liebe verstanden. Diese ethische Wertsphäre ist einerseits theonom begründet; andererseits könnte man diese Ethik jedoch auch autonom nennen[14], weil der Mensch diese von Gott gegebenen Ziele nicht außerhalb seiner, sondern in *seinem* idealen Selbst vorfindet – „Allein in sich selbst trägt ein Mensch das Ziel, nach dem er streben soll."[15] Zwischen diesen Momenten vermittelt Kierkegaard, indem er argumentiert, daß der Einzelne in seiner Selbstwahl *zugleich* Gott gegenüber verantwortlich sei[16]. Wahre Autonomie ist somit nach Kierkegaard das Anerkennen der Theonomie.

2.2. *Das Problem der Identifikation des „idealen Selbst"*

Aber wie genau erkennt der Mensch, was sein ideales Selbst ist? Daß er es wissen muß, steht für Kierkegaard außer Frage: „Wenn ein Mensch sich selbst erkannt hat und sich selbst frei gewählt hat, so ist er im Begriff, sich selbst zu verwirklichen; da er sich aber frei verwirklichen soll, muß er wissen, was es ist, das er verwirklichen will."[17]

Es ist nun entscheidend, daß sich in ‚Entweder-Oder' hierfür kein Kriterium finden läßt. Offensichtlich kann das „alte" Selbst des Ästhetikers als Gegenmodell nicht ausreichen, um das neue zu erkennen: dieses negative Kriterium bliebe viel zu vage und scheiterte schon daran, daß das neue „schlechthin verschieden von seinem früheren Selbst"[18] sein soll. Es kann ferner deshalb nicht einfach als Umkehrung verstanden werden, da manches – so die „Poesie" des Lebens – durchaus bewahrt werden soll. Auch ein zweites, viel naheliegenderes Kriterium wird ausgeschieden: Dem neuen Selbst sollen nicht die ethischen Werte, die zu seinem Wollensinhalt gehören, als Definiens dienen (zum Beispiel die Erfüllung der allgemeinen Forderung nach Eheschließung, wie man nach XIII, 210 [194 f.] annehmen könnte). Solche allgemeinen Kriterien weist der Gerichtsrat ausdrücklich zurück, doch der Grund ist hier noch nicht wie in den späteren Schriften, daß es individuell verschiedene Gebote für das jeweilige ideale Selbst geben kann, sondern daß er einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Angabe von ra-

[14] Wie *Hauschildt* (34 f., 42) sie zurecht nennt. Wichtig ist natürlich, diesen Autonomiebegriff von dem vernunftzentrierten Kants zu unterscheiden; Kierkegaard selbst bezeichnet seine Ethik deswegen nicht als autonom.

[15] Vgl. II 280 [232].

[16] Vgl. II 281 f. [233 f.], 292 [242].

[17] Vgl. II 280 [233] II 280 [233]).

[18] Vgl. II 193 [229].

tional nachvollziehbaren Kriterien und der erforderlichen willentlichen Aneignung sieht[19]. Die Zurückweisung dieses Kriteriums markiert das Zentralproblem Kierkegaards; hier werden seine richtigen Überlegungen zur notwendigen Aneignung der Gebote in falscher Weise zur Zurückweisung rationaler Kriterien der Identifikation gebraucht. Als einziges Kriterium böte sich noch an, auf die Konsequenz einer vollzogenen Wahl zu schauen – der Gerichtsrat will dem Ästhetiker ja ausmalen, wie attraktiv es ist, die Wahl vollzogen zu haben. Der Ethiker habe doch, so heißt es, einen tieferen, reicheren Wirklichkeitsbezug als der Ästhetiker. Offensichtlich ist dieses Kriterium in einer Hinsicht auf jeden Fall unzureichend: es könnte (wenn überhaupt) nur *nach* der Wahl Anwendung finden, also nicht zur Identifikation des zu Wählenden, sondern zur Bestätigung der Richtigkeit einer vollzogenen Wahl dienen. Dies würde die Wahl zu einem *try and error* Geschehen machen, was zweifellos nicht im Sinne der existentiellen Relevanz und des Ernstes dieses Aktes wäre. Das zweite Problem des Kriteriums ist die Frage, ob es überhaupt ausreicht. In den folgenden Schriften des Jahres 1843 und 1844 versucht Kierkegaard auszuloten, in welchem Sinne die Wahl den Menschen in eine bessere Wirklichkeit auch dann versetzt, wenn es zunächst nicht offensichtlich ist.

3. ‚Zwei erbauliche Reden' und die Schwierigkeit, das ideale Selbst durch eine bessere Wirklichkeit zu identifizieren

‚Zwei erbauliche Reden' lassen sich als erklärende – und nicht durch ein Pseudonym gebrochene – Begleitschriften zu ‚Entweder-Oder' lesen. In diesen zwei theologischen Erbauungsreden richtet Kierkegaard sein Augenmerk auf das Problem eines ethisch bemühten Menschen, der nach seiner Wahl Enttäuschungen erleidet und daran zu zweifeln beginnt, ob sie richtig war. Kierkegaard bietet hier drei verschiedene Verteidigungen seiner These an:

(1) Es müsse, so Kierkegaard, zunächst gefragt werden, ob dieser Mensch nicht eine falsche Vorstellung von der besseren Wirklichkeit habe; er erlebt vielleicht nur die Frustration endlicher, egoistischer Bedürfnisse und zeigt somit, daß er die eigentliche Wahl noch nicht vollzogen hat[20]. Das von Gott Gebotene ist aber nicht mit den Bedürfnissen des Subjekts vor der Wahl identisch; Gottes Ratschluß reicht weiter als die kurzsichtigen Wünsche unseres endlichen Selbst. In solch einem Falle wäre der Zweifel, welcher die frustrierten Wünsche begleitet, also nur Folge eines Mißverstehens, resultierend aus dem Verfehlen des idealen Selbst.

Doch so läßt sich nur erklären, woran der verzweifelt, der letztlich *nicht*

[19] Mit solchen Kriterien wird etwa bei *Kant* die „moralische Persönlichkeit" bestimmt (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Erstes Buch I. Teil. Akademie-Ausgabe Band VI, Berlin 1968, 26ff.).

[20] Vgl. III.42 [412].

recht gewählt hat – aber nicht, was als Kriterium zum Erkennen der rechten Wahl dienen kann, wenn sie vollzogen ist.

(2) Es könne sein, so schreibt Kierkegaard, daß sich auch für die tatsächlich vollzogene Wahl keine unmittelbare Bestätigung in der Wirklichkeit finden ließe. Dies läge dann an den grundsätzlichen ‚Ungereimtheiten' in der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Ihretwegen sei es manchmal auch für den Ethiker unmöglich zu erkennen, was für ihn oder andere das eigentlich Gute sei[21]. Entsprechend mag der Zustand des Ethikers nach der Wahl (bzw. seine Beziehung zu anderen, die ja zentraler Bestandteil dieses Zustandes sind) ihm zunächst schlechter erscheinen, obgleich er letztlich doch Teil einer besseren Wirklichkeit ist[22]. Aber dies kann in solchen Fällen nur Gott, nicht der Mensch erkennen[23].

Diese Erklärung ist offensichtlich ungenügend, denn eine von uns nicht erkennbar bessere Wirklichkeit kann ja auch nicht als Kriterium für die Wahl dienen. Kierkegaard, dem es darum geht, eine Strategie gegen das Verzweifeln nach der Wahl anzubieten, hat uns also bisher noch keine Identifikationsmöglichkeit gegeben. Dies wird noch deutlicher an einer dritten Erklärung, die er für den Fall des enttäuschten Ethikers anbietet:

(3) Es könnte sein, so Kierkegaard, daß wir von Gott in unserer Glaubensfestigkeit geprüft würden. Dies könne dem Zwecke dienen, das Vertrauen in Gott (bzw. den Glauben) nicht auf die unmittelbaren Folgen des Handelns zu gründen. Eine solche Prüfung hätte also eine erzieherische Funktion[24].

Doch auch Kierkegaards letzte Überlegungen zeigen, daß er kein Kriterium für die Identifikation der angeblich „besseren Wirklichkeit" anbieten kann. Was dem Ethiker allein bleibt, ist der Glaube an Gottes Liebe, die gleichermaßen hinter dem gebotenen idealen Selbst und der (letztlich) folgenden besseren Wirklichkeit stehen soll. Dies soll ihn der Notwendigkeit entheben, sie im einzelnen zu identifizieren[25]. Wie der Seefahrer zur Orientierung nicht nach den wechselnden Wellen, sondern den ewig leuchtenden Sternen schaut, so verhalte sich auch der Gläubige[26]. Terminologisch wird dieser neue Blickwinkel dadurch gekennzeichnet, daß Kierkegaard hier nicht mehr von der ethischen Wahl spricht, sondern statt dessen vom „Glauben". Doch darf diese neue Begrifflichkeit nicht darüber hinwegtäu-

---

[21] So etwa IV 28 [27].

[22] Eng verknüpft ist damit das Problem der Folgen guter Handlungen; nicht immer führt ja ein gutes Tun tatsächlich zu etwas Gutem (vgl.‚Entweder-Oder', II. 16f. [12f.]; siehe auch *Hauschildt* 38.) Dies ist für Kierkegaard besonders augenfällig hinsichtlich der Auswirkungen unseres Tuns bei anderen Menschen. Wegen der menschlichen Freiheit ergibt sich, daß der Mensch nicht festen Entwicklungsgesetzen folgt. Und in der Tat ist Kierkegaard zuzugeben, daß man manchmal sogar einem Menschen moralisch dadurch nützt, daß man ihm Schaden zufügt, weil er nur so manche guten menschlichen Charakterzüge (wie etwa die Großherzigkeit) entfalten kann.

[23] Vgl. III.46 [417].

[24] Vgl. II.204 [243].

[25] Vgl. III.25 [396].

[26] Vgl. III.26 [396/397].

schen, daß es in jedem Fall um eine radikal vollzogene Wahl eines idealen (jetzt als gläubig beschriebenen) Selbst geht[27].

Auch diese Lösung macht jedoch die Wirklichkeit als Kriterium völlig unbrauchbar; sie ist eine bloße Beteuerung des Zusammenhalts zwischen vollzogener Wahl und einer (letztlich in Gottes Augen) besseren Wirklichkeit für den, der glaubt[28], aber beraubt den Begriff „besser" einer jeden identifizierbaren Bedeutung. Wie *J. Slök* schreibt, erwartet der Glaubende nach Kierkegaard „gar nichts Inhaltliches oder Quantitatives; er hat keinen konkreten Gegenstand seiner Erwartung, seine Erwartung ist rein formal; gleichgültig gegenüber dem Inhalt, von dem er nichts weiß, erwartet er Sieg." [29] Eine derart inhaltlich entleerte Erwartung kann kaum der Erkenntnis der Wahl des idealen Selbst dienen, da ja alles als „gut" gedeutet werden kann – auch von einem, der nur *meint* zu glauben und sich in diesem Wahn selbst betrügt. Da der Glaube hier selber das erst deutet, was ihm zur Bestätigung dienen soll, scheinen wir uns in einem hermeneutischen Teufelskreis eines Glaubens zu befinden, der sein eigener Maßstab sein soll.

4. ‚Die Wiederholung'

4.1. Das Thema von ‚Die Wiederholung'

In den drei Schriften des Jahres 1843, d.h. in ‚Die Wiederholung', in ‚Furcht und Zittern' und in der Predigt ‚Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen' [30] versucht Kierkegaard, die Situation des Menschen nach der richtigen Wahl durch die Blickwinkel verschiedener Pseudonyme in seinen ganzen Facetten darzustellen. Im Unterschied zu ‚Entweder-Oder' ist aber die entscheidende Existenzweise nicht mehr die eines Ethikers, der allge-

[27] Entsprechend wird beim Glauben nicht so sehr irgendein religiös-dogmatischer Inhalt betont, sondern auch hier geht es um das zu ergreifende ideale Selbst, welches lediglich durch seine direkte Ausgerichtetheit auf Gott charakterisiert ist. (Vergleiche hierzu *Hauschildt,* 1982, 38f.) Wie eng auch schon die ethische Wahl in ‚Entweder-Oder' seinerseits als religiöser Glaubensakt verstanden wird, zeigt sich darin, daß dort der Ethiker die Gebote auf Gott zurückführt, von ihm eine Garantie für eine bessere Wirklichkeit erhält etc. Entsprechend wird auch er in ‚Entweder-Oder' „religiös" genannt (II. 18f. [14f.]), wobei jedoch letztlich das Verhältnis von Religion und Ethik immer vage und unklar bleibt (vgl. *E. Geismar,* „Das ethische Stadium bei S. K., übersetzt und ergänzt von E. Hirsch", ZSTh 1, Gütersloh 1923–24, 227–300, hier 242–247). Weil die im Rahmen unserer Untersuchung relevanten Parameter sich jedoch entsprechen, dürfen wir hier die Unterschiede zwischen Glaube und ethischer Wahl vernachlässigen. Dem neuen Sprachgebrauch scheint vor allem die Aufgabe zuzufallen, über die göttliche Ursache des Gebotenen hinaus die subjektive Verschiedenheit des Inhalts der Gebote zu betonen; dies wird dadurch deutlich, daß der Begriff „ethisch" von Kierkegaard in den späteren Schriften im negativen Sinne für die konventionell-sinnentleerte Moral benutzt wird, welche angeblich keine wahre Einheit stiften könne.

[28] Dies ist natürlich eine deutliche Botschaft an Regine: auch wenn sie im Moment die Folgen der ethischen Wahl der Trennung nicht als gut und damit als Bestätigung der Richtigkeit der Entscheidung erkennen kann, so soll sie doch den gottergebenen Glauben haben, daß dies letztlich Teil einer besseren, sinnvollen Wirklichkeit ist.

[29] „Das Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft. Eine Studie über ‚Zwei erbauliche Reden'" von S. Kierkegaard, herausgegeben am 16. Mai 1843" in: *M. Theunissen* u. *W. Greve* (Hrsg.) 1979, 241–261, hier 256.

[30] Die dritte Rede der Sammlung ‚Drei erbauliche Reden 1843'.

meinen Regeln folgt, sondern die Ausnahmeexistenz, das heißt derjenige, welcher sich individuellen, von der allgemeinen Norm abweichenden Forderungen gegenüber sieht. Die grenzenlose Allmacht Gottes macht nach Kierkegaard nicht davor Halt, dem Einzelnen höchst spezifische Aufgaben zu geben. Kierkegaard schreibt auch, daß das Gottesverhältnis „privat" geworden sei[31]. (Dagegen war noch in ‚Entweder-Oder' die Ausnahme vom allgemeinen nur als das Geringere erachtet: „noch vollkommener wäre es, das gesamte Allgemeine in sich aufzunehmen."[32]) Das radikal einmalige, ideale Selbst ergriffen zu haben, ist die religiöse, die höchste Form menschlicher Existenz.

‚Die Wiederholung' handelt von der existentiellen Krise eines jungen Mannes, welcher mit der Gewißheit konfrontiert wird, daß es keine Möglichkeit gibt, sich mit dem von ihm geliebten Mädchen zu verbinden. Das Hindernis ist dabei (zunächst) kein äußeres, denn sie liebt ihn und ist ungebunden. Doch der junge Mann meint zu erkennen, daß seine Liebe zwar einerseits von Gott gutgeheißen wird, aber daß dieser gleichzeitig nicht will, daß die beiden Liebenden zusammenkommen. „Meine Liebe läßt sich nicht ausdrücken in einer Ehe."[33] Der junge Mann sieht sich somit vor der Forderung einer quasi-ehelichen Liebestreue *bei gleichzeitigem Verbot einer Ehe.* Diese zutiefst befremdende und, wie Kierkegaard selbst einräumt, das Absurde berührende Forderung Gottes dient als Fundament einer grundsätzlichen Erörterung der Möglichkeit solcher radikal-individueller Gebote. Dabei wird dieses Zentralproblem jedoch dadurch verzerrt, daß wesentliche Teile des Werkes Gedanken des angeblichen Verfassers Constantin Constantius wiedergeben, dem es als Ästhetiker an einem wirklichen Verständnis solcher individueller Gebote gebrechen muß[34]. Allerdings sieht es auch Constantius für notwendig an, daß der junge Mann sich von dem Mädchen trennt, da sie ihn in seiner Berufung zum Dichter hindere. Zwar entzieht sich der junge Mann im Laufe des Geschehens dann tatsächlich dem Mädchen, aber weder auf die von Constantius vorgeschlagene Weise noch wegen des von ihm angenommenen Grundes. Noch komplizierter wird die Situation schließlich dadurch, daß er durch die Trennung dann tatsächlich zum Dichter wird, obgleich er sich nicht deswegen von ihr trennte – und somit Constantius in gewissem Sinne (aber mit einer falschen Erklärung!) recht behält[35].

---

[31] Vgl.III.123 [109] 272 [244].

[32] II.298 [355]. Vgl. II.303 (252) 354 (294f.) 356 (296)

[33] III.235 [72]. Ganz offensichtlich ist das die Situation, in der sich Kierkegaard selbst sieht und die er Regine mitteilen will – weswegen er auch seine „Leserin" am Schluß des Buches anspricht (III.259).

[34] Sicher der wesentliche Grund dafür, daß *Emanuel Hirsch* ‚Die Wiederholung' als das „rätselhafteste" Buch Kierkegaards erachtete („Zum geschichtlichen Verständnis der fünften und sechsten Abteilung", in: Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Abt. 5/6 (Hrsg von *E. Hirsch* und *H. Gerdes*), Gütersloh 1991, VII-XI, hier VII).

[35] Verwirrend für ein angemessenes Verständnis des Textes ist auch die merkwürdige Passage nach der zweiten Verlobung der verlassenen Geliebten mit einem anderen Mann. *Emanuel Hirsch* (1991, IXf.) hat mit überzeugenden Argumenten gezeigt, daß diese Wendung den Schock Kierke-

In diesem Buch gibt es zwar eine weitere Radikalisierung der Position Kierkegaards, aber, wie sich zeigen wird, keine neuen Kriterien für die Identifikation des idealen Selbst. Leider wirft Kierkegaard auch hier das Kriterienproblem nicht explizit auf, so daß wir seine Thesen aus verschiedenen Bemerkungen rekonstruieren müssen[36].

4.2. Die Unmöglichkeit, das ideale Selbst durch eine bessere Wirklichkeit zu identifizieren

Auch in ‚Die Wiederholung' versucht Kierkegaard, die Situation darzustellen, in welcher sich der Mensch nach der Wahl befindet. Dabei wird das Problem der zwei erbaulichen Reden radikalisiert – während es dort noch für möglich gehalten wurde, daß sich langfristig die Wirklichkeit zum Besseren kehre, diskutiert Kierkegaard in ‚Die Wiederholung' den Fall, daß es trotz einer in aller Leidenschaft und Entschiedenheit vollzogenen richtigen Wahl sein kann, daß diese keine Bestätigung in der äußeren Wirklichkeit findet. ‚Die Wiederholung' wie die anderen Schriften des Jahres 1843 sind daher, wie *M. Theunissen* sagt, „Bausteine in der Entwicklung dieses philosophischen Systems, indem sie die Schwierigkeit des jeweils vorangegangenen Werkes aufgreifen und weiterführen."[37] Der junge Mann erfährt seine gottgegebene Aufgabe als die bittere Wahl der Existenzform eines zugleich treu liebenden und nicht ehelich verbundenen Menschen. Mit dieser Möglichkeit eines rechten Tuns (bzw. einer guten Wahl) trotz der furchtbaren Wirklichkeit diskutiert Kierkegaard gleichsam eine Variante des Theodizee-Problems. Es nimmt so nicht wunder, daß Hiob selbst, das Urbild allen Leidens der Gerechten, in ‚Die Wiederholung' auftritt. Er wird für den jungen Mann zum Leitbild, ja geradezu seine „Arznei"[38]. Und tatsächlich weist beider Schicksal eine große Parallele auf. Beiden eignet ihr Festhalten an ihrem jeweiligen moralischen Auftrag (Gott bzw. das junge Mädchen zu lieben), obgleich die bittere Wirklichkeit dem Auftrag zu widersprechen scheint und ihnen schließlich alles entrissen wird[39]. Dabei besteht kein Zweifel, daß Hiob wie der junge Mann sich tatsächlich für die rechte Existenzweise entschieden haben[40]. Hiob ist hier der geprüfte, der an Gott fest-

---

gaards über die Verlobung Regine Olsens mit Johan F. Schlegel spiegelt, von der er während des Schreibens an dem Buch erfuhr.

[36] Ein Unterfangen, welches gerade in diesen Schriften besonders schwierig ist, da sie wegen ihres Wechselspiels von verschiedenen Perspektiven, Pseudonymen und Blickwinkeln, wegen ihrer Gedankensprünge und des Changierens zwischen Ernst und Ironie, nicht zu Unrecht einer tiefen Dunkelheit bezichtigt werden. *E. Hirsch* hat diese Periode „um Regines Willen" genannt (Geschichte der Neueren evangelischen Theologie. Band V, Münster 1984, 439): Es geht Kierkegaard in diesen Schriften darum, Regine mitzuteilen, daß seine eigentliche Existenzweise bzw. Berufung gerade nicht die Ehe, sondern die Ehelosigkeit sei.

[37] in: *M. Theunissen* u. *W. Greve* (Hrsg.) 1979, 24/25.

[38] III.238 [75].

[39] Vgl. III0.234f. [70f.].

[40] Vgl. III.240 [77].

halten soll und daran, daß Gott den Gerechten gegen allen Augenschein doch letztlich glücklich machen wird. Für Hiob gilt, daß „alle denkbare menschliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit für die Unmöglichkeit sprach“ [41]. Seine Prüfung ist so wie im Falle des jungen Mannes eine erzieherische. Nicht bestanden hätte die Prüfung derjenige, welcher am Inhalt des Gebotenen wegen der erfahrenen schlechten Wirklichkeit zweifeln wollte – eine Lösung, die Hiob von seinen Freunden, dem jungen Mann aber von Constantius nahegelegt wird. Der junge Mann hofft zunächst auch beharrlich auf eine solche Wendung der Dinge. Es gibt zwar keine vernünftigen Gründe für eine solche Zuversicht, aber Gott möge ein „Gewitter“ hereinbrechen lassen, seine Persönlichkeit „umschaffen“ [42] und so doch noch die Liebenden zusammenführen, indem er das ideale Selbst des jungen Mannes verändert – oder vielleicht einen anderen, nicht-ehelichen Ausdruck des irdischen Zusammengehörens ermöglicht. Doch da kommt der Bruch all solcher Hoffnung wider die Wahrscheinlichkeit, ausgelöst durch die Heirat des Mädchens mit einem anderen Mann, die das Unwahrscheinliche eines glücklichen Ausgangs zur *tatsächlichen* Unmöglichkeit werden läßt. Hier liegt der große, entscheidende Unterschied zwischen Hiob und dem jungen Mann. Letzterer – und wir mit ihm – leben nach Kierkegaard in einer Welt, in der die ethische Wahl manchmal überhaupt keine, und auch keine zukünftige Bestätigung in den äußeren Umständen finden kann.

Was sind, neben dem offensichtlichen autobiographischen Anlaß, die Gründe Kierkegaards für diese Radikalisierung der Hiobgeschichte? Entscheidend ist, daß für Kierkegaard die Verknüpfung von idealem Selbst und Wirklichkeit nicht von einer gesetzmäßigen Art sein kann, sondern allein auf der Liebe eines (voluntaristisch verstandenen) Gottes aufbauen soll. Dessen Liebe könne nach Kierkegaard ihrerseits nicht irgendwelchen Gesetzen (etwa der Vernunft) unterworfen werden, weswegen es schon im Zusammenhang mit Hiob heißt: „Jede menschliche Erklärung ist ihm lediglich ein Mißverständnis.“ [43] Gott in seiner Liebe weiß nach Kierkegaard besser als wir mit unserer Vernunft, was für uns oder für andere Menschen gut ist [44]. Ein zweiter (und interessanterer) Grund für die Radikalisierung liegt in einer Weiterführung des Gedankens der Prüfung begründet. Kierkegaard argumentiert, daß es nur dann zu einer tatsächlichen Prüfung kommen könne, wenn der Geprüfte nicht wiederum die Möglichkeit habe, seine eigene Prüfung (wie noch in ‚Zwei erbauliche Reden‘) als solche zu sehen.

[41] III.246 [82].
[42] III.247 [83].
[43] III.241 [77].
[44] Wie sehr das Gottes- und Menschenbild bei Kierkegaard einander spiegeln, zeigt sich auch hier: in dem gleichen Maße, in dem Kierkegaards Liebe für Regine eigentlich nicht mehr als solche in der Wirklichkeit für sie erkennbar sein kann (er trennt sich, ja verhält sich wie einer, dem es nie ernst war), vertritt er die These, daß auch Gottes Liebe als für den Menschen unerkennbar sei. Zeigt sich hier nicht, daß Kierkegaards Gott eine Hypostasierung seiner eigenen, schwierigen Persönlichkeit ist?

Denn damit antizipiert sie bereits jene bessere Wirklichkeit, die dem Geprüften vorenthalten zu sein scheint – und verlöre den für eine Prüfung entscheidenden Wesenszug, der gerade darin besteht, keinerlei Bestätigung für das Gebotene anzubieten. Mit anderen Worten, der Geprüfte darf kein Wissen davon haben, ein Geprüfter zu sein[45]. Dies scheint aber nach Kierkegaard erst dann erreicht, wenn es für die Vernunft des Geprüften tatsächlich unmöglich ist, daß Gott noch alles zum Guten wendet. Für unsere gegenwärtige Untersuchung ist dabei vor allem entscheidend, daß der Mensch bei seiner Wahl in der Wirklichkeit weder Anhaltspunkt noch Kriterium dafür finden kann, ob er wirklich sein ideales Selbst – und die damit verbundenen Gebote Gottes – wählt bzw. gewählt hat. Da alles Glück und alle Erfüllung nur der unberechenbaren Liebe Gottes geschuldet werden, ist es unmöglich, sie als Maßstab für den Zweifelnden zu nehmen.

4.3. Das Kriterium „Wiederholung"

Es gibt in diesem Werk noch einen zweiten Gedankengang Kierkegaards, der erlaubt, ein mögliches Kriterium für die Identifikation des idealen Selbst aufzustellen; es sind dies die Überlegungen zur „Wiederholung". Was versteht Kierkegaard genau unter „Wiederholung"? Obgleich sie, wie der Titel schon zeigt, der Schlüsselbegriff des Buches ist, bleibt sie schillernd, doch offensichtlich wird mit dem Begriff auf eine *Eigenschaft* dieses idealen Selbst verwiesen, nämlich daß es nicht vergeht, sondern stets wiederkehrt. Diese Wiederkehr gewährt dem Selbst eine Kontinuität, die von Kierkegaard auch mit „Ewigkeit" bezeichnet wird. So heißt es: „Wiederholung (...) in der Ewigkeit, welche die wahre Wiederholung ist."[46] Erst ein aus dem stets sich wandelnden Momentanen herausgehobenes und in den Bezug zur Ewigkeit gestelltes Selbst kann eine einheitsstiftende Funktion erfüllen und seinen Träger zum Erleben einer *zeitübergreifenden* Sinnganzheit befähigen. Gerade diese Konstanz wird zum eigentlichen Garanten dafür, nicht mehr im Bereich subjektiver (ästhetischer) Wertsetzung zu verharren. Das Selbst des Ästhetikers dagegen zerfällt in viele, kurzlebige und sich gerade nicht „wiederholende" „Selbste" (bzw., die damit verbundenen Sinn- oder Wertgebungen) und kann so nicht zu einer sinnvollen Synthese seines Lebens über die Zeit gelangen. Die so verstandene Wiederholung, die Kierkegaard auch die „Losung in jeder ethischen Anschauung"[47] nennt, wäre also ein formales Charakteristikum des idealen Selbst und könnte deswegen möglicherweise als ein Kriterium zu seiner Identifikation dienen – auch wenn es von Kierkegaard nicht dafür eingeführt wurde. Wenn wir oben sagten, daß der Glaubende letztlich nach Kierkegaard nur glaubt, zu glauben, so bietet der Verweis auf die Wiederholung als eine überprüfbare

[45] Vgl. III.244 [80].
[46] III.254 [89/90].
[47] III.189 [22].

Eigenschaft dieses idealen Selbst mehr: Es wäre die zeitliche Kontinuität seines Glaubens, d. h. des idealen Selbst, die ihn erkennen ließe, tatsächlich zu glauben. Wäre ich von eigenen Projektionen eines nur vermeintlich „idealen" Selbst genarrt, so müßte man folgern, würde dies letztlich keinen Bestand über die Zeit haben. Damit ist diese Antwort nicht kriterial leer in dem Sinne, daß hier ein ideales Selbst zur Identifikation seines eigenen Inhalts dienen sollte, sondern zeigt sich als unabhängig. Als formale Eigenschaft ließe sich die „ewige" Dauer des gewählten Selbst von einer anderen Instanz als dem Glauben (bzw. diesem idealen Selbst selber) identifizieren.

Kann nun das Kriterium „Wiederholung" dazu dienen, den Wählenden davor zu feien, von einem bösartigen „Affen" genarrt zu werden? Es lassen sich verschiedene Einwände gegen dieses Kriterium erheben. Schauen wir zunächst auf die Möglichkeit, es extern zu kritisieren. Einerseits weist es offensichtlich die schon früher erörterte Schwäche auf, daß auch es nur *nach* der eigentlichen Wahl zur Anwendung kommen könnte. Dieses Problem ist hier noch dadurch verschärft, daß die Kontinuität natürlich nicht unmittelbar nach der Wahl zu erfahren wäre, sondern erst nach einer langen Zeitspanne unveränderter Wertsetzungen. Aber wie lang muß diese sein? Wann kann der gewählt Habende sicher sein, nicht nur einer etwas beständigeren Laune seines ästhetischen Selbsts zum Opfer gefallen zu sein? Sollte es hier überhaupt als Maßstab dienen können, müßte es wesentlich präzisiert werden (und für eine solche zeitliche Präzisierung Gründe angegeben werden). Auch ließe sich zweitens gegen das Kriterium etwa die Erfahrung des Fanatismus vorbringen; die Hartnäckigkeit, mit der Menschen ein ganzes Leben lang (auch bösartigen) Wahnideen anhängen können, steht im Widerspruch zur These, Kontinuität sei ein Zeichen der recht vollzogenen Wahl. Auch wenn manches dafür spricht, Kontinuität (oder Zeitunabhängigkeit) als *notwendige* Voraussetzung für ethische Gebote bzw., wenn man es wie Kierkegaard damit verbindet, für ein ideales Selbst zu sehen, zeigt sich am Fall des Fanatismus, daß es kaum als hinreichendes Kriterium dienen dürfte.

Nun sind es aber nicht diese Gründe, welche dazu führen, daß Kierkegaard gar nicht erst den Versuch unternimmt, die herausgestellte Eigenschaft „Wiederholung" schärfer zu fassen. In dem Buch wird deutlich, daß eine ganz andere Überlegung ihn dazu bringt, daß die durch die Wahl gewonnene Existenzweise sich letztlich dem Verstehen ganz entziehe. In diesem für die Entfaltung seiner Philosophie entscheidenden Jahr 1843 wird deutlich, wie Kierkegaard aus theologischen Gründen versucht, die Ethik restlos von aller Vernunft zu reinigen. Neben der an Hume anknüpfenden These, daß die Vernunft nicht motivieren könne, und der Zurückweisung universaler Normen zugunsten einer vom Willen Gottes allein abhängigen Individualmoral, wird nun als drittes Moment der Gedanke angefügt, daß über eine solche radikal subjektive Wahl auch nicht vernünftig *gesprochen* werden könne. Die Einmaligkeit der Wahl scheint sich mit der auf allgemeinen Vernunftregeln fußenden Sprache nicht harmonieren zu lassen. Für die

mit dem Glauben verbundene Wiederholung hieße das dann entsprechend: es ist gar nicht möglich, sie allgemeinverständlich zu präzisieren, da sie nur subjektiv dem Glaubenden, der sie findet, verständlich ist.

Aber widerspricht solchen Überlegungen nicht auf performativer Ebene, daß Kierkegaard ein ganzes Buch über diese „Wiederholung" schreibt? In der Gestalt des Constantin Constantius finden wir den großartigen dichterischen Versuch Kierkegaards, mit genau diesem Problem fertig zu werden: Durch ihn bietet sich nämlich dem jungen Mann, dem seine Wahl gerade im Vernunftsinne unartikulierbar erscheinen muß, doch noch ein Sprachrohr. Der junge Mann will keinen Dialog[48], sondern er will sich nur aussprechen, ja aus-‚schreien'[49] – und dabei nicht einmal wissen, daß er das tut[50]. Es ist erst die Aufgabe Constantins, diese Schreie mit seinen Kommentaren in eine verständliche Sprache zu übertragen. Als Sprachrohr verzerrt er aber notwendigerweise die Schreie; denn um sie verständlich zu machen, lokalisiert er sie in einen Bezugsrahmen des Verstehens (der „Einheitspunkt", um den es ihm geht III.183 [14]). Ein solcher Versuch muß aber im entscheidenden Sinne für das letztlich Unverständliche unangemessen bleiben. Entsprechend seines subjektivistischen Standpunktes sieht Constantius zwar, daß sich im Äußeren keine glückliche Wirklichkeit (im Sinne einer Ehe) für den jungen Mann finden läßt, aber er muß dies als Ausdruck eines falschen Selbstentwurfes des jungen Mannes deuten. So empfiehlt er, nicht zu lieben, weil es doch keine äußere Wiederholung geben könne. Nicht nur unter Liebe[51], auch unter Wiederholung versteht Constantius dabei etwas anderes. Doch ist Constantius nach Kierkegaard nicht ein *gänzlich* untaugliches Sprachrohr; einiges versteht er eben doch oder ahnt es wenigstens. So artikuliert er die Rolle der Wiederholung, die normative Einheitsstiftung und somit Bestätigung der ethischen Wahl, durchaus im richtigen Sinne. „Wenn man die Kategorie (...) der Wiederholung nicht besitzt, so löst das ganze Leben sich auf in leeren und inhaltslosen Lärm."[52] Aber er kann nicht sehen, wie man zu ihr kommt, denn dazu bedarf es eben der vollzogenen Wahl; zu ihr aber ist er unfähig, weil er in seiner kalten Rationalität die für den Willensentschluß unabdingliche Leidenschaft nicht besitzt[53]. Wie anders ist dagegen der junge Mann![54] Hier zeigt sich, wie Kierkegaard den performativen Widerspruch zu lösen versucht: Verstand und Herz werden in zwei Personen gesetzt. Beide, der junge Mann wie Constantin, sind deswegen eigentlich nur zwei Aspekte eines Menschen (und wohl auch von Kierkegaard selbst) – der junge Mann ist die Leidenschaft des Herzens, welche allein das

[48] III.217 [54].
[49] III.181 [12].
[50] Vgl. III.215 [52].
[51] Vgl. III.220 [58].
[52] III.189 [22].
[53] Vgl. III.224 [61].
[54] Vgl. z.B. III.227 [65].

ideale Selbst erkennen und wählen kann, und Constantin Constantius ist die Reflexion, durch die der Mensch versucht, die Wahl seines Herzens begreifbar zu artikulieren. Noch sucht also das Denken einen Zugang; daß der junge Mann in ‚Die Wiederholung' nicht völlig stumm ist, deutet Kierkegaard als Ausdruck einer noch nicht wirklich vollzogenen Wahl. Erst, als dem jungen Mann durch seiner Geliebten Vermählung das Ablegen jeder Hoffnung auf irdische Wiederholung gelungen ist und er die innere, einheitsstiftende Wiederholung findet, erreicht er die Überwindung des Anspruches der Vernunft und somit den Durchbruch zum Glauben. Damit enden auch die Briefe an Constantius, also der Versuch einer reflexiven Einholung. Dennoch: aufgrund der ihm mangelnden Anlage zum Religiösen verfehlt er den vollständigen Durchbruch zum Glauben. Er ist stets hin- und hergerissen und bleibt im Zwiespalt, deswegen wird er Dichter statt Heiliger.

Sollte daher Kierkegaards Konzeption der jedem Verstehen entzogenen Wahl zutreffen, dann muß auch jeder Versuch scheitern, irgendwelche Merkmale als Kriterium dessen verständlich zu machen, was der Einzelne wählen soll. Der Preis für diesen Schritt bei Kierkegaard ist unerhört hoch: neben der Kluft, die sich zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen aufgetan hat, gibt es nun noch einen zweiten ungeheuren Graben, der quer durch das Individuum bricht – der zwischen seinem Herzen, das wählen soll, und dem Verstand, der dies nie begreifen kann. Die Größe Kierkegaards als Philosoph liegt auch darin, daß er sich nicht scheut, diesen eingeschlagenen Pfad bis zu seinem Ende zu gehen. Doch in ‚Furcht und Zittern' wird sich auch zeigen, daß Kierkegaards Weg, zuende gegangen, sich als Sackgasse erweist. Seine anti-rationalistische Ethik zerbricht an ihren eigenen Widersprüchen.

5. ‚Furcht und Zittern' und die Folgen der vollständigen Trennung von Verstand und Glauben

5.1. Der Glaube als Wahl des Absurden

Abraham, die Zentralfigur von ‚Furcht und Zittern' (1843), ist nach Kierkegaard jemand, der Gottes Gebot auszuführen gewillt ist, ohne auch nur zu hören, was der Verstand an Zweifeln vorbringen könnte. Gott will, daß er seinen Sohn opfert, seinen einzigen, über alles geliebten, auf dem *zugleich* die Verheißung durch Gott ruht – und Abraham zögert nicht, das Opfermesser zu heben. Dieses Gebot ist schlechthin absurd[55], weil ja gerade die Wahl des idealen Selbst – bzw. die Umsetzung der mit dem individuellen idealen Selbst verbundenen Gebote – ihrerseits nicht nur gegen das Glück in der Welt gerichtet ist (wie im Falle des jungen Mannes), sondern gegen Gottes eigene Verheißung: Gott gebietet Abraham, Isaak zu töten und hat ihm

[55] Vgl. III 97[48].

zugleich mit Isaak den Segen reicher Nachkommenschaft versprochen. Was Abraham zu glauben aufgefordert ist, zeigt sich daher als noch unverständlicher als in dem Fall des jungen Mannes; es ist nicht nur das bittere Los, lieben zu müssen ohne ehelichen zu dürfen, sondern von Gott selber einen Auftrag zu erhalten, der die Erfüllung von Gottes Versprechen unmöglich zu machen scheint. Die geforderte Tat widerspricht damit der Verheißung fundamental – während ein Eheverbot der gleichzeitig geforderten Liebe im strengen Sinne nicht widerspricht, sondern sie nur bitter werden läßt[56]. Obgleich die Prüfung Abrahams noch schwerer ist, trägt er sie mit größerem Glauben als der junge Mann, denn er hadert nicht mit seinem Gott. Es ist diese Glaubensstärke, die gar nicht mehr mit dem Verstand begreifen will, die ihn nach Kierkegaard zu einem „Ritter des Glaubens" adelt. Von Abraham gilt: „seinen irdischen Verstand ließ er zurück, und den Glauben nahm er mit."[57] Damit hat Kierkegaard in dem Glaubensritter den äußersten Ausdruck seines anti-rationalistischen Programms einer radikalen Trennung von Verstand und Glauben gefunden.

5.2. Das Schweigen des Glaubenden und die radikale Freiheit Gottes

Es gibt nun für die Suche nach einem Kriterium zwei entscheidende Konsequenzen dieser Trennung. Die erste zieht Kierkegaard selbst in ‚Furcht und Zittern', die zweite übersieht er.

Was ist die erste Konsequenz? Vor allem in einem ausführlichen Anhang des Buches, in dem Abschnitt „War es ethisch verantwortlich von Abraham, daß er sein Vorhaben vor Sara, vor Elieser, vor Isaak verschwiegen hat" argumentiert Kierkegaard, daß die Ausnahmepflicht, unter der sich Abraham als Glaubender weiß, keine Kommunikation mehr zuläßt. Es besteht eine bedingende Beziehung zwischen Kommunikation, Verstand und dem Allgemeinen: Nur das, was in ein Allgemeines eingeordnet werden kann, ist verstehbar bzw. artikulierbar. Der Glaubende in der äußersten Singularität seiner Erfahrung spricht daher „nicht mit menschlicher Zunge", sondern „in einer Sprache, die von der Gottheit kommt, er spricht in Zungen"[58]. Angesichts dieser Lage stellt sich natürlich wieder die Frage, auf welche Weise Kierkegaard dann über den Glaubensritter sprechen kann. Seine Lösung ist auch hier die Wahl einer vermittelnden (fiktiven) Person, des Pseudonyms „Johannes de *Silentio*". Der Verfasser soll jemand sein, dessen eigentliche Aufgabe wie bei seinem Namenspatron, dem Täufer Johannes, in dem Hinweisen besteht. Er hat selber keine andere Botschaft als die, auf den vom Schweigen umgebenen Glaubensritter zu zeigen. Dadurch

[56] All das spricht für die textkritisch begründete Datierung der Bücher von *E. Hirsch* (1991, VIII ff.), der ‚Furcht und Zittern' als das *spätere* Buch sieht, jedoch vermutet, die Passagen in ‚Die Wiederholung', welche sich auf die Heirat des jungen Mädchens beziehen, seien nachträglich (nach ‚Furcht und Zittern') in dieses eingefügt.

[57] III.69 [14].

[58] III.160 [131].

wird deutlich, daß er nicht ganz zum Schweigen verurteilt ist, also selbst kein Glaubender sein kann. Und so vermag er auch Abraham letztlich nicht zu verstehen. Doch dies ist grundsätzlich nicht zu vermeiden: Jeder Glaubende muß nach Kierkegaard radikal einsam und unverstanden bleiben (und nicht einmal Glaubende selbst dürften eigentlich hoffen können, einander zu verstehen).

Doch ist diese Lösung tragfähig? Nein, denn es ist nicht einzusehen, wieso das Rollen- und Versteckspiel der Sprecher den eigentlichen performativen Widerspruch auflösen sollte: Selbst wenn der Glaubende nicht für sich spricht, soll er doch irgendwie durch Johannes de Silentio zur Sprache finden. Damit wird letztlich gerade die Kommunikation (und Verstehbarkeit) dessen, was den Glauben ausmacht, gegen alle Beteuerungen impliziert. Der Widerspruch ist krasser als in ‚Die Wiederholung'[59], weil der junge Mann noch nicht ganz Glaubender ist (und damit einer, der dem Verstande völlig entzogen ist). Doch unabhängig von der Nähe oder Distanz zum Glauben im Falle des (fiktiven) Verfassers versucht Kierkegaard in jedem Falle das Unmögliche: Er will über das Sprachrohr eines Pseudonyms über etwas sprechen, von dem er zugleich behauptet, daß es sich jeder Kommunikation grundsätzlich entziehe. Da doch jedes Reden entstellt, bliebe nur ein Schweigen über das Eigentliche – solange nicht dieses Schweigen beredt sein will. Könnte Kierkegaard da nicht argumentieren, daß dies ja nicht seine Absicht sei, sondern daß er gewissermaßen die *äußere* Schilderung eines Gottesnarren anstrebe, die nichts Inhaltliches über dessen Inneres auszusagen beanspruche? Doch selbst wenn diese Position konsistent haltbar wäre[60], würde damit jeder Suche nach einem Kriterium eine klare Absage erteilt. Lassen sich keinerlei Charakteristika des idealen Selbst mehr kommunizieren, so kann auch nichts mehr für den Menschen zur Identifikation der richtigen Richtung seines Sprunges angeboten werden. Äußere Merkmale reichen nicht, da es ihm nicht um die Wahl eines Auftretens wie bei einem Glaubenden gehen soll, sondern um den existentiellen, inneren Sprung zu den Inhalten seines idealen Selbst.

5.3. Die radikale Freiheit Gottes, oder: Ist Gott Ästhetiker?

Neu in ‚Furcht und Zittern' ist gegenüber ‚Die Wiederholung', daß der Inhalt des mit dem idealen Selbst Gebotenen durch die ausschließliche Abhängigkeit von einem durch keine Vernunft gebundenen Gott sich *jeder-*

[59] Vgl. *V. Hösle*, „Kann Abraham gerettet werden? Und: Kann Sören Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit ‚Furcht und Zittern'", in: Philosophiegeschichte und objektiver Idealimus, München 1996, 206–239.

[60] Auch sie hätte noch eine Schwierigkeit, die hier nur erwähnt werden soll: Selbst wenn ein Außenstehender nichts Positives über einen Ausnahmemenschen sagen wollte, so müßte er diesen doch dafür wenigstens (von Außen) identifizieren können. Ohne Kriterium – und das heißt ohne irgendeine Aussage *positiver* Art über den Zustand des Glaubens – ist es aber auch hier nicht möglich, einen Glaubensritter von irgendeinem Wahnsinnigen zu unterscheiden.

zeit ändern kann. Damit wird die Absurdität noch umfassender; auch die Zeit, das letzte Refugium des Verstandes in ‚Die Wiederholung', ist nicht mehr von ihr ausgenommen, denn die Loslösung Gottes von allen Regeln kann für Kierkegaard auch nicht vor der „ewigen Dauer" der Gültigkeit seiner eigenen Gebote halt machen. „[E]s war ja doch das Absurde, daß Gott, der dies von ihm heischte, im nächsten Augenblick sein Heischen widerrufen würde." [61] Damit kann das ideale Selbst nicht mehr in einer zeitübergreifenden Kontinuität gesehen werden.

Es gibt ein daraus resultierendes Problem, welches sich Kierkegaard offenbar an keiner Stelle bewußt macht. Schauen wir noch einmal auf die in ‚Entweder-Oder' ausgeführten Charakteristika des Ethikers und Ästhetikers. Dort wurde als entscheidendes ethisches Merkmal die synthetisierende normative Perspektive genannt, die verhinderte, daß wie beim Ästhetiker die Welt auch hier in unendlich viele, zeitlich instabile Sinnfragmente zerfällt. Mit der Aufgabe der Wiederholung des idealen Selbst wird aber nun gerade dieser Unterschied wenigstens beim religiösen Menschen, der Ausnahmeexistenz, aufgehoben. Wie soll sein Selbst noch von dem des Ästhetikers abgehoben werden? Wie soll er da wissen, ob er richtig gesprungen ist? Aber die Situation ist noch prekärer: Kierkegaard gibt nicht nur sein letztes Identifikationskriterium preis, sondern wirft auch ein grundlegendes Rätsel hinsichtlich Gottes auf. Wenn der normativen Kontinuität eine entscheidende Rolle für das ideale Selbst zukommt, dann muß dem Glaubenden ein normativ wechselmütiger Gott auch als *Ästhetiker* erscheinen. Gemäß seiner theologischen Prämisse ist Gott weder von seiner Vernunft bestimmt, noch fallen in ihm Vernunftnotwendigkeit und Wollen zusammen, sondern er will allein aus seiner „Liebe". Da diese aber jenseits allen Verstehens und *aller* Regelgebundenheit liegt, fehlt uns als Glaubenden jede Garantie einer Kontinuität hinsichtlich der Inhalte seiner Gebote. Damit bleibt der Verweis auf seine Liebe für uns bedeutungslos, da sie, wie Kierkegaard ja betont hat, sich jedem Verstehen entzieht und strukturell eben nicht von dem launischen Begehren eines Ästhetikers unterschieden werden kann. Kierkegaard hat sich einem voluntaristischen Gottesbild verschworen – und der Preis ist, nicht zeigen zu können, wie wir Gott überhaupt noch identifizieren oder seine Gebote von den Einflüsterungen eines bösen (ästhetischen) Dämons unterscheiden sollten. Was will Kierkegaard dagegen halten, wenn Kant Abraham ausrufen läßt: ‚Daß ich meinen guten Sohn nicht töten soll, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte' [62].

[61] III.187 [34].
[62] *I. Kant*, Der Streit der Fakultäten, Akademie Ausgabe Band VII, Berlin 1968, 63.

6. Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen

Kierkegaard ist dahin gekommen, daß der Zustand des Glaubens durch Schweigen charakterisiert wird. Weder für den Glaubenden selbst, noch für andere ist verständlich, was Gott will und warum der Mensch den Glauben wählen soll. Damit müßte für Kierkegaard jedes Fragen nach Kriterien sinnlos sein. Interessanterweise wendet sich Kierkegaard nach ‚Furcht und Zittern', dem Manifest seines ethischen Irrationalismus, plötzlich in einer kurzen predigthaften Rede zum ersten Male ausdrücklich dem Problem eines Kriteriums der Wahl zu. Hat er doch geahnt, daß er contre coeur mit der Vernunft letztlich auch Gott opfert? Jenseits allen Versteckspiels der Pseudonyme sucht Kierkegaard in ‚Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen' – der letzten der „Drei erbaulichen Reden" von 1843 – nach einem „Zeugnis", welches diesseits des Schweigens den Glauben bestätigen könnte.

In dieser kleinen Schrift betont Kierkegaard, daß es eine inwendige Gewißheit im glaubenden Menschen, nicht aber in der äußeren Wirklichkeit gebe. Das scheint zunächst dieselbe Blickrichtung wie in ‚Die Wiederholung' zu sein, doch wird im Innern nicht mehr nach dem Kriterium einer zeitlichen Konstanz gesucht. Statt dessen führt er fünf Merkmale (von ihm „Zeugnisse" genannt) an, die dem Glaubenden als Basis seiner Gewißheit, wirklich zu glauben, dienen sollen.

Erstens deutet Kierkegaard an, daß sich das Absurde, was im Glauben liege, und die damit verbundene Nichtkommunizierbarkeit *selbst* nicht nur als Folge, sondern als Merkmal des glaubenden Ergreifens des idealen Selbst deuten lasse. Paulus etwa fände ein Zeugnis gerade darin, „jedes menschliche Zeugnis wider sich" [63] zu haben. Auch erkenne sich, zweitens, der wahrhaft Glaubende daran, daß er nicht egoistisch handelt und demütig wird [64]. Drittens macht die Motivationskraft den Glauben nach Kierkegaard deutlich; mächtig drängt der Glauben zur Tat – es ist ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharrt, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt" [65]. Viertens nennt Kierkegaard eine Reihe von Merkmalen, die man vielleicht „psychologisch" nennen könnte; sie sollen die innere Seelenverfaßtheit des Glaubenden kennzeichnen. Er findet vor allem Ruhe, Friede und Sicherheit in sich und bleibt gelassen gegenüber allem Leiden [66]. Fünftens sieht sich der Glaubende selbst und alles andere gewissermaßen in einem Sinnzusammenhang; „indem er selbst dadurch erklärt wird in dem Gott, welcher in seiner ewigen Weisheit alles zusammenhält" [67]. Hier klingen noch Gedanken aus den ‚Erbaulichen Reden' und aus ‚Die Wiederholung' an. Entsprechend wird dem

[63] III.299 [129].
[64] Vgl. III.312 [145].
[65] III.302 [133].
[66] So (etwa: III.298 [128]). etwa: III.298 [128].
[67] III.303 [134].

Glaubenden die ganze äußere Wirklichkeit – egal ob „Freud und Leid, Glück und Unglück, Not und Sieg“[68] – zu einer Bestätigung des rechten Tuns. Wichtig ist aber, daß sie zu einer inwendigen und nicht äußeren Bestätigung werden sollen, indem der Glaubende sie *innerlich* als Gottes Gaben annehmen könne, aber nicht, indem sich mit dem Verstand ein rational rekonstruierbarer Sinnzusammenhang erkennen ließe, der etwa Gottes Plan verriete.

Reichen die genannten Merkmale? Die kritische Prüfung zeigt, daß auch sie die Aufgabe nicht lösen können. Das erste Kriterium ist schlicht uneindeutig. „Absurdität“ macht sich nach Kierkegaard an zweierlei fest, an dem Widerspruch zu einer möglichen Bestätigung in der Welt oder als Inkonsistenz der Gebote für ein ideales Selbst (etwa Vaterliebe bei gleichzeitigem Tötungsgebot). Es kann aber manches in diesem Sinn Absurde geben, das nicht zugleich als ein göttliches Gebot zu verstehen ist, sondern lediglich als ein subjektiv projiziertes, absurdes Wünschen. Das erste Kriterium wäre auch bei jedem irrationalen Wunsch zu finden (zum Beispiel, wenn ein gegenwärtiger Ästhetiker gerne eine Liebschaft mit der schon vor zweihundert Jahren verblichenen Elvira anstrebte), oder bei der Wahl eines ungeeigneten Mittels; das zweite gilt für alle selbstwidersprüchlichen Wünsche. Auch das verwandte Kriterium der Nichtkommunizierbarkeit ist uneindeutig, da Kierkegaard sogar einmal einräumt, daß auch der Ästhetiker zur Stummheit verurteilt ist[69].

Vielversprechender scheint zunächst das zweite Kriterium der nicht-egoistischen Wünsche, das wesentlich eindeutiger in seinen Aussagen ist. Allein, es ist letztlich ein durchaus *rationales* Kriterium, ja, es weist sogar eine gewisse Nähe zu Kants Kategorischem Imperativ auf. Es mag daher der Selektion bestimmter allgemeiner Gebote für das ideale Selbst durch Vernunftschlüsse dienen, doch keineswegs lediglich für individuell-ideale Selbste, da es ja gerade jeden ausschließlichen Individualbezug in Frage stellt. Somit überschreitet es die anti-rationalistische Prämisse der ethischen Konzeption Kierkegaards[70].

Das dritte genannte Merkmal, die handlungsmotivierende Kraft des idealen Selbst, ist nicht hinreichend spezifisch. Zwar ist es im Rahmen der Kierkegaard'schen Motivationstheorie möglich, so („ohnmächtige“) Verstandeseinsichten von (zu Handlungen führenden) Wollensbewegungen, wozu der Glaube als Leidenschaft gehört, zu unterscheiden. Es erlaubt aber nicht,

[68] III.313 [146].

[69] In ‚Furcht und Zittern‘ (III0.158f. [128f.]) versucht Kierkegaard, beider Schweigen durch ihre jeweils verschiedene Motivation zu unterscheiden, die einmal eigennützig sei, das andere Mal nicht. Damit entspricht dies dem zweiten oben genannten Kriterium.

[70] Es ist bemerkenswert, daß Kierkegaard dies de facto auch tut, ohne es sich je einzugestehen. Sein ethisches Hauptwerk ‚Der Liebe Tun‘ ist ein Versuch, ausgehend von diesem ethischen Prinzip nicht-egoistischer Motivation, zu inhaltlichen Bestimmungen der guten Handlungen zu gelangen. Siehe auch seine ‚Leichenpredigt‘, die ebenfalls alles Gute auf „Eines“ zurückführt – die Überwindung des Egoismus.

etwa ästhetische von religiösen Leidenschaften zu trennen, da beide zu Handlungen führen – tatenlos ist der Verführer in ‚Entweder-Oder' ja nicht gerade. Die These, daß nur religiöse Leidenschaften wahrhaft intensiv seien, ist ohne eine objektive Skala zum Messen der Intensitäten unzureichend, zumal Kierkegaard in späteren Schriften auch dem dämonischen Menschen ein Übermaß an Willenskraft zugesteht.

Entsprechendes gilt auch von dem vierten Kriterium, den psychologischen Zuständen, die das glaubende Erfüllen der göttlichen Gebote begleiten sollen. Gleich den Leidenschaften sind sie letztlich uneindeutig, da sie nur subjektiv bemessen werden. Wie schon oben ausgeführt, kann aber der Glaube nicht sein eigener Maßstab sein, und entsprechend läßt sich fragen, wie der Mensch wissen könne, ob *wirklich* der Friede oder die Ruhe des Glaubens ihn erfüllen oder er sich nicht selbst täuscht – vor allem, wenn man wie Kierkegaard von einem Unbewußten ausgeht (man denke an seine Ausführungen zur Verzweiflung und Angst).

Das fünfte Merkmal schließlich bleibt ebenfalls leer. Es ist vor allem nicht klar, wie es eigentlich angewandt werden soll. Wenn Kierkegaard behauptet, daß dem Glaubenden sein Selbst mit allem in einem Sinnzusammenhang verbunden zu sein scheint, so beantwortet es nicht, wie er die von Gott gebotenen Inhalte identifiziert, die als ein Motivationsdispositionsschema sein ideales Selbst charakterisieren. Entsprechendes gilt von den Dingen in der Welt, die ihm ebenfalls sinnvoll erscheinen sollen. Es ging ja gerade um das Erkennen jenes „sinnvollen" Zusammenhaltes der Inhalte, nicht um die emphatische Beteuerung, daß sie in einem Sinnzusammenhang stünden.

7. Abschließende Bemerkungen

Man könnte geneigt sein, die gesamte vorgetragene Kritik an Kierkegaard mit dem Argument zurückweisen zu wollen, daß schon die Frage nach „Merkmalen" ein Mißverständnis der Aufgabe des Einzelnen in Kierkegaards anti-rationalistischem moralischen Realismus zeige. Jede Suche nach einem Kriterium unterwerfe sich bereits einem falschen Diktat der Vernunft, welche Erklärungen fordere, wo es keine mehr geben könne[71] – Kierkegaard gehe es gerade um das Aufdecken des Religiösen als Existenzbereich jenseits einer rationalen Absicherung. Dieser offenbare sich nur individuell dem Menschen, der den vertrauenden Sprung in dieses direkte

[71] Entsprechend könnte man vielleicht darauf verweisen, daß jede Suche nach Merkmalen im Grunde auf einen unendlichen Regress oder bereits eine Anerkennung der Autorität der Vernunft hinausliefe. Denn bei jedem vorgeschlagenen Kriterium könnte gefragt werden, woher denn der Glaubende *diese* Gewißheit habe, daß das genannte tatsächlich ein relevantes Kriterium sei. Ihm bliebe nichts anderes übrig, als entweder nach immer weiteren Kriterien für Kriterien zu suchen oder aber irgendwelche Kriterien als „vernünftige" zu rechtfertigen. Diesem grundsätzlichen Einwand gegen jeden Vernunftgebrauch kann nur begegnet werden, wenn es gelingt, normative Urteile zu finden, die für die Vernunft unhintergehbar sind (wie dies mit der „Letztbegründung" von K.-O. Apel versucht wurde).

Gottesverhältnis wage. Doch selbst dann bleibt das Problem, daß der Springende dies ideale Selbst doch wenigstens *einem* verständlich machen muß – sich selbst. Und die Grundlagen von Verständlichkeit unterscheiden sich nicht, ob es um eine Kommunikation oder um eine Selbstvergewisserung geht. Gerade weil, wie Kierkegaard betont, bei der Wahl so viel, ja alles auf dem Spiel steht und weil diese Entscheidung Folgen hat, die andere nachhaltig betreffen, kann es nicht der so sehr beschworenen Ernsthaftigkeit der Entscheidung entsprechen, nicht wirklich sicher sein zu können, das Rechte zu wählen. Da hilft es nicht zu beteuern, daß dem Glaubenden diese Gewißheit jenseits der Vernunft als Gabe zuteil wird, denn dies verschiebt nur das Problem auf eine weitere Ebene – woher weiß er, daß diese Gewißheit, es sei eine „Gabe", nicht eine noch feinere Form der Selbsttäuschung ist? Um im Bild des Sprunges zu bleiben: Kierkegaard mag argumentieren, daß der Sprung schwer sei, daß man nie gewiß sein könne, ob er gelingt, aber wir können ihm nicht zugestehen, daß der Springende selbst nicht wissen müsse, wohin er springen soll. „Zu Gott" bleibt ohne Kriterien eine leere Richtungsangabe. Wir können Kierkegaard selbst zitieren, wenn er über Abraham sagt: Er „muß also im entscheidenden Augenblick wissen, was er selbst tun will, und also muß er wissen, daß Isaak geopfert werden wird"[72]. Und das muß auch Regine Olsen von Kierkegaard verlangen können, wenn er sich von ihr trennt und ihr Schmerz zufügt in der festen Überzeugung „Hier scheidet der Himmel selber, was ja doch der Himmel selber zusammengefügt hat."[73] Es ist auffällig, daß Kierkegaard dieses grundsätzliche Problem der Identifikationskriterien in den untersuchten Schriften ausgeblendet hat: die Prüfung des Menschen sieht er immer nur darin, trotz einer „absurden" Wirklichkeit an dem Gebotenen festzuhalten, aber nicht in dem Ringen um die Frage, ob es nicht auch *vermeintliche* Gebote Gottes geben könnte, die es als subjektivistische Projektionen zu durchschauen gilt[74]. Für eine solche notwendige Entlarvung des subtilsten ethischen Subjektivismus, der nämlich im Gewand ethischer Gebote auftritt, sind seine Kriterien nicht ausreichend. Kierkegaards eigene Worte sind hier zu bedenken: „Das Dämonische hat die gleiche Eigenschaft wie das Göttliche, daß der Einzelne in ein absolutes Verhältnis dazu treten kann. Es hat deshalb eine gewisse Ähnlichkeit, die täuschen kann."[75] An der Möglichkeit solcher täuschender Dämonen scheitert der theonome, anti-rationalistische moralische Realismus Kierkegaards – wenn Gott so ist, wie ihn Kierkegaard versteht, kann es keine individuelle Offenbarung seiner Gebote geben, die der Einzelne erkennen könnte. „Denn welches Mittel hätte man denn, um den wahren Gott von dem falschen Gott des Zoroaster zu unterscheiden, wenn alles von

[72] III.165 [137].
[73] III.137 [100].
[74] Nur im Vorübergehen behandelt er die Frage zum Beispiel in den ‚Stadien auf dem Lebensweg', VI. 169 [187].
[75] III.144 [110].

der Laune einer Willkür abhinge, ohne daß es weder eine Regel noch eine Rücksicht für irgend etwas gäbe?“[76] An dieser Frage muß Kierkegaards Konzeption einer religiösen Ausnahmeexistenz gleichwie die eines voluntaristischen Gottesbegriffes jenseits moralischer Regeln scheitern.

Die in diesem Aufsatz entwickelten Argumente sind jedoch nicht ausreichend, grundsätzlich die Möglichkeit eines Gottes auszuschließen, der sich an ein einzelnes Individuum wendet. Eines ließe sich aber in jedem Falle nach dem bisher Ausgeführten sagen: Eine solche direkte Offenbarung müßte mit der Vernunft und ihren universalen Sittengeboten in Einklang stehen und dürfte von ihnen keinen Dispens erteilen, wenn sie Glaubwürdigkeit beanspruchen will. Natürlich wird dennoch die Selbsttäuschung nicht einfach auszuschließen sein, spätestens seit Freud müssen wir ja die List des Unterbewußten zur Kenntnis nehmen. *Hier* (und nicht bei einer Dispension vom Ethischen) ließe sich vielleicht einiges von Kierkegaards Rede über die Bestätigung lernen. Vor allem sollte stutzig machen, wenn eine „Offenbarung“ den eigenen (auch verdrängten) Wünschen oder dem eigenen Ruhm zu sehr entgegenkommt. Natürlich kann aber auch das Schwere, Unangenehme oder Unerwünschte einer Aufforderung allein kein Kriterium sein. Vielleicht bleibt so einmal mehr nur die Möglichkeit, auf den Inhalt des in einer Offenbarung Ausgesagten mit Blick auf das Sittengesetz zu schauen. Wenn Gott tatsächlich einen Einzelnen anriefe, so scheint es nahezuliegen, daß dieser Ruf nicht eine Banalität betreffen würde. Da Gott in Einklang mit den Normen steht, die die Vernunft letztlich erkennen können muß, scheint eine direkte Ansprache durch Gott gerade dann am ehesten denkbar, wenn es um diese Normen geht – etwa um eine größere Annäherung der zu einer Zeit praktisch gültigen Gesetze oder Konventionen an das ideale Sittengesetz. Jemand, der wie Moses vom Berg Sinai heruntersteigt und zur Verwirklichung einer höheren Sittlichkeit aufruft, dürfte nach diesen Überlegungen mit mehr Recht beanspruchen von Gott geleitet zu sein als Kierkegaard, wenn er sich von Regine trennt.

[76] *Leibniz*, Die Theodizee Bd. 1 (Philosophische Schriften 2.1., herausg. von *H. Herring*), Frankfurt 1996, 131.

ThPh 74 (1999) 70–83

Natur und Übernatur

Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac

Von Fernando Inciarte

1. Vorbemerkung

Das Problem Natur-Übernatur kann je nachdem unter vorwiegend historischen, philosophischen oder theologischen Gesichtspunkten behandelt werden. In historischer Hinsicht wäre erneut zu fragen nach dem von Lubac etwa bei Dionysius dem Kartäuser und Kajetan angesetzten Bruch mit einer Tradition, die die übernatürliche Bestimmung des Menschen in dessen Natur verankert sein ließ und an die Lubac selbst wieder anknüpft. Eine Bestätigung Lubacs in dieser Hinsicht würde die weitere Frage unberührt lassen, ob nicht gerade die Autoren nach diesem Bruch in philosophischer Hinsicht eher Recht hätten: dann nämlich, wenn man aus logischen Gründen um die Ansetzung einer reinen Natur des Menschen (*natura pura*) nicht herum kommen könnte. Und eine Bejahung dieser Frage würde schließlich die positive Beantwortung der Frage, ob Lubac seinerzeit nicht doch zu Recht moniert wurde, klarerweise bestätigen. Im Folgenden werde ich in theologischer Hinsicht jedoch die These vertreten, daß diese delikate Frage nicht heikel ist, nicht einmal pikant, daß sozusagen zwischen implizitem Lubac-Verweis in *Humani Generis* und Lubacs Kardinalserhebung keine Diskrepanz besteht – auch nicht zwischen vor- und nachkajetanischer Tradition. Diese These wird sich aber in wesentlichem als Folge philosophischer Erörterungen ergeben. Lediglich zur Einführung möchte ich einige wenige historische Vorbemerkungen dazu machen.

2. Das Dilemma

Wie in *Surnaturel* beginnt Lubac „Die Freiheit der Gnade", das ich in der deutschen Übersetzung H. U. v. Balthasars[1] zugrunde legen werde, mit einer Erörterung der Position Bajus'. Diese Erörterung dient vor allem der Abgrenzung. Das ist verständlich. Oberflächlich betrachtet könnte man wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Bajus und Lubac vermuten. Auch jener wandte sich gegen eine Konzeption des Verhältnisses zwischen Gnade und Natur, die beide gleichsam auf zwei verschiedene Stockwerke verteilte. Bei dieser Konzeption spielte das Bedürfnis nach einer Abwehr der reformatorischen Thesen eine verstärkende Rolle im Sinne eines solchen Extrinsezismus. Die Reaktion Bajus' darauf war ein postlapsarischer Pessimismus als Folge eines prälapsarischen Optimismus: Wenn Natur und Gnade innerlich zusammengehören, mußte der Verlust der Gnade sich um so verheeren-

[1] I. Band: Das Erbe Augustins, II. Band: Das Paradox des Menschen; beide Bände Einsiedeln 1971. Zitiert wird im folgenden nach Band und Seitenzahl dieser Ausgabe.

der für die Natur auswirken. Sein postlapsarischer Pessimismus brachte Bajus in die Nähe Luthers und Calvins und zog seine Verurteilung durch Pius V. nach sich. Sein prälapsarischer Optimismus pelagianischer Prägung bezeichnet hingegen die enorme Distanz, die ihn von Lubac nicht nur historisch trennt. Für Bajus ist die Gnade dazu da, die Natur in deren innerem Kreise zu vollenden. Das hat mit dem zweiten Teil des Leitspruchs, wonach die Gnade die Natur nicht zerstört, sie vielmehr vollendet (... *sed perficit*), nichts mehr gemein. Die Gnadenordnung erscheint bei Bajus als Mittel, nicht als Ziel der Vervollkommnung der Natur. Bei Lubac ist es umgekehrt. Ihm geht es nicht um vollendete Einschließung in den Kreis der Natur, sondern um Entschränkung und Verwandlung in oder hin auf die göttliche Natur. Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen. Der Mensch Lubacs ist ein durch und durch religiöser Mensch. Er verlangt nach etwas, das ihn transzendiert. Aber dieses Verlangen schließt keinerlei Anspruch darauf ein. Der Mensch Bajus' hingegen ist ein durch und durch fordernder Mensch. Er pocht auf seine Rechte. Seiner Anlage zufolge hat er ein natürliches Anrecht auf die Gnade, das er auch einfordert. Nur in diesem juristischen Sinne verlangt er nach Gott. Lubac selbst charakterisiert die Lage so: ‚Wo Augustinus im Gefolge Paulus' sagt, die Liebe sei die Erfüllung des Gesetzes, übersetzt Bajus: wahre Liebe bestehe im Erfüllen des Gesetzes ... Man spreche also nicht mehr von einem Mysterium der Liebe zwischen Gott und Mensch: es wickeln sich Zahlungsgeschäfte ab." (I, 21).

Von da aus gesehen ist es paradox, daß die Konzeption Lubacs ins Gerede kam. Kaum etwas dürfte Lubac so sehr am Herzen gelegen haben wie die Gratuität, der Geschenkcharakter der Gnade. Eine andere Frage ist, ob Anliegen und Begriff bei ihm immer kongruent waren[2]. Tatsache ist, daß der einschlägige Passus der Enzyklika *Humani Generis* darauf zielte, die Gratuität der Gnade durch Kontrast sicherzustellen. Er wird von Lubac selbst zitiert und lautet: „*Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eandem ad beatificam visionem ordinet et vocet.*"[3] Verurteilt wurde also die Auffassung, Gott könne kein vernunftbegabtes Wesen erschaffen, ohne es zur Seligkeit der Anschauung Gottes zu bestimmen. Wenn dies nicht behauptet werden darf, dann gehört die übernatürliche Bestimmung nicht zur Natur des Menschen. Die Verurteilung scheint die Theorie der *natura pura* bestätigt und damit den von Lubac monierten Bruch mit der Tradition an der Schwelle zur Neuzeit sanktioniert zu haben: zum Beispiel mit der vom hei-

[2] Die Ausgangslage war bei Lubac dieselbe wie bei Maurice Blondel, auf den das philosophisch-theologische Renouveau catholique in unserem Jahrhundert zurückging. Der Schlüsselsatz befindet sich in einem vielumstrittenen Passus des Erstlingswerkes Blondels: „Absolut unerreichbar und absolut notwendig für den Menschen: das ist genau der Begriff der Übernatur." (zitiert nach *Maurice Blondel*, Logik der Tat. Aus der „Action" von 1893. Ausgewählt und übertragen von *Peter Henrici*, Einsiedeln 1957). Die Übersetzung von Robert Scherer hat „unmöglich" statt „unerreichbar" (Die Aktion 1893 Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/München 1965, 412).

[3] II 78.

ligen Thomas vertretenen Lehre von einem natürlichen Verlangen, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen (cf. Summa contra Gentiles, III 48).

Das ist eine etwas merkwürdige Lage, angesichts derer man nicht umhin kann, eine gewisse Ratlosigkeit zu spüren. Auf der einen Seite scheint das Empfinden Lubacs völlig richtig, daß die Möglichkeit eines rationalen Wesens, dessen tiefste Bedürfnisse anders als durch eine unmittelbare Begegnung mit Gott gestillt werden könnten, ein zutiefst irreligiöser Gedanke ist. Auf der anderen Seite sieht man aber keine Möglichkeit, der Ungeschuldetheit der Gnade gerecht zu werden, es sei denn, man akzeptiert den Standpunkt der Enzyklika. Denn wenn die übernatürliche Bestimmung zum Wesen des Menschen gehört, dann ist Gott am Ende doch gehalten, dem Menschen die Mittel zu gewähren, die ihn erst zur Erreichung dieses Zieles befähigen – die Gnadenmittel, die Gnade selbst. Die Distanz zu Bajus droht wieder zu verschwinden. Oder aber man hält an der völligen Unabhängigkeit Gottes gegenüber einer solchen moralischen Verpflichtung fest – dann aber um den Preis seiner Gerechtigkeit. Die Ratlosigkeit steigert sich zum Dilemma.

3. Die Reaktion Lubacs

Was tut Lubac angesichts dieser Lage? Im zweiten, bezeichnenderweise „Das Paradox des Menschen" betitelten Band des Buches „Die Freiheit der Gnade" findet sich eine Stelle (II, 120f.), die die ganze Schwierigkeit in verdichteter Weise wiedergibt, gleichzeitig aber einen Weg aus ihr weist:

> „Wenn wir in legitimer, ja notwendiger Analyse diese drei Dinge weiterhin so unterscheiden, daß wir sie gleichsam in der Zeit ausbreiten: das Faktum der Schöpfung eines geistigen Wesens – die übernatürliche Finalität, die seiner Natur eingeprägt wird – schließlich das Angebot an die persönliche Freiheit des Menschen, am göttlichen Leben teilzunehmen –, so müssen wir zugeben, daß weder das erste das zweite noch das zweite das dritte derart nach sich zieht, daß die vollkommene Unabhängigkeit Gottes angetastet werde."

Selbst der Übersetzung merkt man die Denkanstrengung an. Die Diktion hat etwas Gequältes an sich. Es ist, als würde sich der Autor eine Konsequenz abgerungen haben, die ihm schwer fällt. Von einer Konzession scheint in der zweiten Hälfte des Satzes sogar ausdrücklich die Rede zu sein. Doch ist die Konzession implizit bereits in der ersten Hälfte (im Wenn-Satz) gemacht worden. Gleich werde ich den von Lubac selbst geteilten Eindruck zu rechtfertigen versuchen, er habe seine ursprüngliche Position wohl näher zu erläutern, aber in keinem Punkt zu modifizieren brauchen. Doch vorher zur Konzession selbst. Durch den ersten Teil des Satzes gibt er in unmißverständlicher, wenn auch etwas umständlicher Form zu erkennen, daß er der Forderung der Enzyklika in vollem Umfang Genüge tun kann, und das heißt, daß er nicht nur die Ungeschuldetheit der Gnade bejaht (das hatte in seinem Fall für niemand in Frage gestanden), sondern auch noch die Möglichkeit der Erschaffung eines geistigen Wesens wie des Menschen ohne übernatürliche Zielbestimmung. Auf diesen zweiten und in der Tat ent-

scheidenden Punkt beschränkte sich das Monitum. Denn nur aus seiner Nichtbeachtung ergab sich indirekt die selbstverständlich von niemand intendierte Ablehnung des ungeschuldeten („gratuiten") Wesens der Gnade. Wenn Lubac nunmehr ein der übernatürlichen Finalitätsbestimmung sogar zeitlich vorausgehendes Faktum der Erschaffung des Menschen anzunehmen bereit ist, so trägt er a fortiori der Möglichkeit und damit der Forderung der Enzyklika Rechnung, daß Gott ein auf seine Natur beschränktes Vernunftwesen erschaffen kann.

4. Eine unerläßliche, aber doppelschneidige Unterscheidung

Daß man mit ihm den Eindruck haben könnte, Lubac habe seinen Standpunkt in keiner Weise modifizieren brauchen, liegt an einer Unterscheidung zwischen zwei Begriffen von Natur, auf die Lubac selbst nicht wenig Wert legt (vgl. I, 295ff.). Es ist die Unterscheidung von Natur als Zustand und Natur als Wesen. Die erste ist zeitlich gebunden, die zweite nicht oder nicht unbedingt. Als Zustand kann die Natur abgelegt werden, als Wesen nicht. Damit hängt es zusammen, daß die übernatürliche Zielbestimmung des Menschen nach Lubac von der Natur im ersten Sinne, nicht aber von der Natur im zweiten Sinne abgekoppelt werden kann. Es war nun vor allem diese Unterscheidung, die im Zuge der Ausbildung des Systems einer *natura pura* nach Lubac immer mehr in Vergessenheit geriet: „Man erkennt nicht mehr, daß ein wesentlicher Unterschied waltet zwischen der alten These eines Adams, der nicht in der Gnade, nicht einmal mit den präternaturalen Gaben geschaffen wurde, und der immer deutlicher umrissenen (aber nach Lubac falschen: F. I.) These eines Menschen, der einem rein natürlichen Endziel zugestaltet wäre." (II, 297f.). Macht man demgegenüber doch diese Unterscheidung, so kann man leichter die übernatürliche Bestimmung – wie es im zuvor zitierten Text geschah – von der Erschaffung sogar („gleichsam") zeitlich trennen. Denn dann kann man den Menschen in einem Zustand ansetzen, in dem ihm (noch) die übernatürliche Bestimmung fehlte. Diese wichtige Unterscheidung, an die Lubac mit Recht erinnert, scheint aber ein doppelschneidiges Schwert zu sein. Sie kann ebensogut gegen Lubacs Gegner wie gegen ihn selbst angewandt werden. Zwar ist irgendein Zustand, in dem sich der Mensch, wie Adam am Anfang, befunden haben mag, gleich einem Akzidens im Prinzip jederzeit ablegbar oder entbehrlich. Doch mit der Natur als Wesen ist es anders. Sie muß von Anfang bis Ende das Individuum begleiten. Die Frage ist folglich nicht so sehr, ob Adam in diesem oder jenem akzidentellen Zustand (mit oder ohne seine Endbestimmung) geschaffen worden wäre. Die Frage ist vielmehr, ob er ohne sie hätte existieren können. Wenn doch, dann ist der Mensch nicht mit ihm untrennbar oder wesentlich verbunden. Der Rekurs auf die akzidentelle Bedeutung der Natur als Urzustand im Sinne eines *status naturalis* bringt so weit nicht weiter, denn den natürlichen Urzustand konnte es nie-

mals ohne die Natur als Wesen des Menschen geben, zu der ja nach Lubac die übernatürliche Bestimmung untrennbar gehört.

Daß er sich durch die Unterscheidung von Wesen und Akzidens in ihrer gängigen Bedeutung[4] nicht aus der Affäre ziehen kann, ist Lubac nicht verborgen geblieben. Deshalb seine äußerst vorsichtigen Formulierungen: „... in legitimer, ja notwendiger Analyse" können wir die Phasen „gleichsam in der Zeit ausbreiten usw." Diese Formulierungen könnten die Vermutung nähren: Das zeitliche Auseinanderziehen gelte nur für uns (in der Analyse), nicht an sich (in der Wirklichkeit). Aber auch dies wäre nur eine andere Art, den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Wenn die Analyse wenigstens im Sinne des *ens ut verum*[5] als unterschieden vom *ens ut ens* wahrheitsgemäß ist, dann darf die zeitliche Abfolge (oder auch nur deren Möglichkeit) selbstverständlich nicht fiktiv sein. Daß trotz seiner vorsichtigen Wendung Lubac die zeitliche Abfolge (bzw. deren Möglichkeit) nicht nur zum Schein, vielmehr ganz ernst nimmt, zeigt sich bereits in dem Dann-Satz desselben Textes („... so müßten wir zugeben, daß weder die erste die zweite noch die zweite die dritte dieser zeitlichen Phasen zwangsläufig nach sich zieht."). Lubac schenkt sich begrifflich nichts, was seine Position schwieriger machen könnte. Erst auf Grund dieser begrifflichen Strenge, dieser begrifflichen Verzögerung, wird er uns am Ende sagen können, worauf es ihm eigentlich ankommt. Zumal nach der von der Enzyklika ausgesprochenen Warnung ist ein unmittelbares Zugehen auf das Ziel nicht mehr erlaubt, die Zeit einer begrifflichen Naivität oder philosophischen Unbekümmertheit vorbei. Alle diese Umstände spiegeln sich in dem äußerst gedrängten Text, den wir zitiert haben. Die Konzession ist weniger eine Konzession an die Gegenseite als eine Aufforderung an sich selbst, es sich nicht zu leicht zu machen, so als würde die Gegenseite nicht doch auch recht haben. Sie hat auch recht, aber auf den Punkt, worauf sie hinweist, kommt es nicht oder doch nur sekundär an.

Die drei Phasen (Erschaffung *in puris naturalibus*, übernatürliche Berufung, Angebot der Gnadenhilfe an die Freiheit) hätten nacheinander auftreten können oder traten nacheinander auf. Aber mit dieser Konzession ist der Forderung der Enzyklika nicht Genüge getan. Man könnte hier versucht sein zu sagen: darauf kommt es nicht an, denn in der jeweils vorangehenden Phase war die nachfolgende bereits angelegt, so daß ein zeitlich-horizontaler Extrinsezismus, der an den früheren vertikal-stockwerkartigen erinnert, als aufgehoben gedacht werden könnte. Die Verankerung des Übernatürlichen in der Natur wäre wiederhergestellt, die sei es nur zeitliche Abkoppelung von Natur und Übernatur überwunden. Gegen diese unzu-

[4] Darunter verstehe ich die Auffassung, wonach zwischen Substanz und Akzidens eine distinctio realis besteht oder – nach Scotus – eine distinctio formalis a parte rei. Diese Auffassung leistet dem von Lubac bekämpften Extrinsezismus nur Vorschub, weshalb er bei ihr nicht stehen bleiben kann.

[5] D. h.: im Sinne dessen, wie wir die Wirklichkeit zwar abstraktiv, nicht aber deshalb falsch erfassen.

lässige Erleichterung wendet sich im Text Lubacs die ausdrückliche Konzession im zweiten Teil des Satzes: nicht nur war die Abfolge real oder könnte sie real gewesen sein, die frühere Phase (die Natur) ist außerdem nicht hinreichende Bedingung für die späteren (Berufung und Gnade). Hinreichende Bedingung ist nur die Freiheit Gottes.

Mit der Ablehnung einer evolutiven Interpretation der möglichen oder wirklichen Phasenabfolge, mit der erst der Ungeschuldetheit der Gnade voll gerecht werden kann, scheinen die alten Schwierigkeiten wieder aufzutauchen, zu deren Überwindung in diesem späteren Werk Lubac überhaupt auszog. In dem Augenblick, in dem die (faktischen oder jedenfalls denkbaren) zeitlichen Distanzen zwischen Natur, Bestimmung und Gnade nicht wieder durch evolutive Auseinanderentwicklung des einen aus dem anderen aufgehoben werden, scheint der Extrinsezismus, und wäre es auch nur von der Vertikalen in die Horizontale transponiert, wiederzukehren. Man versteht daher, wenn Lubac seinen ausnahmsweise so gewundenen Satz mit der Bemerkung kommentiert: „Auch dies sollte nicht wiederum in Frage gestellt werden; es geht nur um ein noch tieferes Verständnis" (ibid.). Das heißt tatsächlich: die Gegenposition ist nicht (wie es in *Surnaturel* vielleicht suggeriert wurde) falsch, aber unzulänglich. Worin besteht ihre Unzulänglichkeit? Wie müßte ein tieferes Verständnis aussehen, das den Wahrheitskern von *Surnaturel* (nämlich die Ablehnung eines letztlich irreligiösen Extrinsezismus) wieder zunichte macht?

Wenn erstens der Mensch zu seiner übernatürlichen Bestimmung sogar zeitlich später als seine Erschaffung berufen wurde oder werden konnte und wenn zweitens jene sich nicht aus dieser herausentwickeln konnte, dann kann man diese übernatürliche Bestimmung unmöglich in irgendeinem Sinne als mit seinem Wesen verbunden ansehen. Der horizontale Extrinsezismus scheint wieder in die Vertikale zu münden. Denn der Wesenskern des Menschen scheint, durch was für spätere Entwicklungen oder Zustände auch immer, unberührt zu bleiben, so daß diese sich nur darüber lagern könnten – wie im zu bekämpfenden Stockwerk-Extrinsezismus der Gegenseite. Und dieser unberührbare Kern ist im wesentlichen areligiös. Um schon hier das Wichtigste aus dem folgenden vorwegzunehmen: Das Unzulängliche an der an sich richtigen Position der Gegenseite liegt gerade in der Vorstellung, das Verhältnis zwischen Wesen und Zustand, Substanz und Akzidens, sei demjenigen zwischen unberührbarem Kern und bloßer Peripherie vergleichbar. Darin besteht die eigentliche Wurzel jedes Extrinsezismus, ob horizontal oder vertikal.

5. Worauf es Lubac nicht ankommt

Es läßt sich nicht leugnen, daß Lubac eine große Abneigung gegen jede reine, von der Theologie abgetrennte Philosophie im Stil etwa eines Descartes hegte. Er hielt eine solche Philosophie sowohl für ein Produkt wie für

Ursache der Säkularisierung und der Irreligiosität. Sie sei insbesondere dafür verantwortlich gewesen, daß die Theologie am Ende im Gesamt der Wissenschaft in eine Ecke gedrängt wurde, von der aus das menschliche Wissen nicht mehr christlich durchdrungen werden könne. Die einzige Philosophie, die er gelten läßt, ist die sogenannte Christliche Philosophie. Diese Position erklärt zumal Lubacs Mißtrauen gegenüber der scholastischen Begrifflichkeit. Auch er möchte (wenn man sich hier lutherisch ausdrücken dürfte) lieber *grammatice* als *logice* vorgehen. Sein Anliegen war, wenigstens am Anfang, unmittelbar pastoral. Die von ihm nicht ohne Wehmut festgestellte Tatsache, daß man in dieser ganzen Frage nicht mehr naiv vorgehen könne, schließt zweifelsohne den Verlust der Hoffnung auf eine unmittelbar pastorale Sprache bzw. Wirkung der theologischen Forschung mit ein. Andererseits verdankt sich die Klärung der Positionen nicht zuletzt seinem späteren stärkeren Eingehen auf die spezifisch philosophische und speziell aristotelisch-scholastische Begrifflichkeit, mag sie nur durch die erfahrenen Widerstände veranlaßt gewesen und widerwillig geschehen sein. Es ist gewiß zu beklagen, wenn die Theologie nicht oder nicht leicht pastoral umsetzbar ist, andererseits dürfte eine Theologie, die rein oder vorwiegend von der Pastoral her an die Probleme herangeht, nicht weniger mißverständlich sein als möglicherweise Lubacs ursprüngliche Position. Und es ist nicht ausgeschlossen, daß durch ein noch stärker rein philosophisches (was in diesem Fall heißt aristotelisches) Eingehen auf die entscheidende Unterscheidung von Natur als Wesen und Natur als Zustand Lubacs spürbarer Widerwillen bei seinen Konzessionen an die Gegenseite überwunden worden wäre. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die zu seiner Zeit gängige Unterscheidung von Substanz und Akzidens längst in einem völlig unaristotelischen Extrinsezismus abgesunken war. Es hätte vor allem deutlicher werden können, daß durch seine philosophischen Konzessionen Lubac keinerlei Abstriche an seinen ursprünglichen theologischen Anliegen der Wahrung eines religiös geprägten Menschenbildes zu machen brauchte.

Die Möglichkeit sogar eines zeitlichen Auseinanderziehens von Erschaffung der Natur und Berufung zur Übernatur bringt es zwar mit sich, daß die endgültige Zielbestimmung nur noch als ein Akzidens an den Berufenen angesehen werden kann. Das kann indes nur denjenigen abschrecken, der sich über den philosophiehistorischen Tatbestand hinwegsetzt, daß ursprünglich Akzidenzien nicht – *pace* Bertrand Russell – gleich Schinken am Pflock der Substanz, vielmehr als identisch mit dieser konzipiert wurden – solange sie nicht durch andere abgelöst werden. Auf Grund dieser kontingenten Identität brauchte Lubac, auch nach seinen Konzessionen an die Gegenseite, an sich nichts von seiner These des religiösen Verlangens nach übernatürlicher Verwandlung (statt rein äußerlicher Erhebung) der rationalen Kreatur zurückzunehmen. Man muß nämlich zwischen einer wesentlichen Verwandlung und einer Verwandlung des Wesens durch akzidentelle Zustände unterscheiden. Die erste ist nicht möglich, weder beim Menschen

noch sonst wo; die zweite hingegen ist nicht nur möglich, sondern überall da gegeben, wo Veränderung vor sich geht, d.h. überall in der Natur[6]. Auf diese Weise ist es – ohne die Absurdität annehmen zu müssen, daß sich die Spezies Mensch wesentlich verändert – auch erklärlich, daß die Zahl der Erwählten eventuell nicht zusammenfällt mit der der Berufenen. Aber mit dieser letzten Bemerkung, die gleich näher zu erläutern sein wird, verlassen wir wieder den rein philosophischen Bereich und betreten den Lubac angemesseneren philosophisch-theologischen Bereich. Die dabei anzusprechenden Fragen betreffen das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, menschlicher Freiheit einerseits und Vorsehung und Vorausbestimmung andererseits.

6. Worauf es beim tieferen Verständnis bei Lubac ankommt

„Nichts wäre irriger als zu behaupten, in unserer göttlichen Berufung liege schließlich nicht mehr als im Schöpfungsakt des Menschen." (II, 121). Der Mensch hätte durchaus ohne übernatürliche Bestimmung geschaffen werden können. Auf diese Feststellung legt Lubac nunmehr Wert. Aber das ist nur eine abstrakte Betrachtungsweise. Abstrakt ist für Lubac die Betrachtungsweise der reinen Philosophie, konkret die von Glauben und Theologie, vor allem mystischer Theologie. Man würde von da aus leicht meinen können, die abstrakte Betrachtungsweise der Philosophie sehe ab von der konkreten Zeit und der konkreten Geschichte des Menschen, so wie sie auch von der Heilsgeschichte absieht. Aber in einer wichtigen Hinsicht sind es vielmehr der Glaube und die Theologie, die von der Zeit und dem konkreten Geschichtsverlauf absehen, auf die die Philosophie sehr wohl achtet. Das gilt es näher zu verfolgen, um dem tieferen Verständnis auf die Spur zu kommen, auf das Lubac aus ist.

Der Schlüssel für ein tieferes Verständnis findet man in einem Wort, das Tauler – wie sich Lubac ausdrückt (I, 95) – „zu gewissen unverständigen Worten seines Lehrers Eckhart gesagt hat: ‚Im übrigen belehrt euch und spricht euch darüber ein lieblicher Meister, und den versteht Ihr nicht. Er sprach aus der Ewigkeit, und Ihr vernahmt es nach der Zeit.'" (II, 123) Genau dies trifft auch auf Lubac zu. Einige Vergleiche, die er selber zieht, mögen dies verdeutlichen. Der erste Vergleich ist den Bereichen der Kosmologie und der Anthropologie entnommen: „Selbst wenn man annimmt, daß im göttlichen Plan die gesamtkosmische Entwicklung das Erscheinen des Menschen zum Ziele hat, ist es dann notwendig daraus zu folgern, dies

[6] Für den Bereich der substantia phaenomenon ist von Kant klar erkannt und ausgesprochen worden, daß es gerade das Wesen oder die Substanz (die *ousia*) ist, die verändert wird, während die Akzidenzien ohne Veränderung nur einander ablösen: „... Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt." (Kritik der reinen Vernunft, A 187/B 231). Überdies hat Kant klar gesehen, weshalb man so leicht dem Extrinsezismus beim Verhältnis Substans-Akzidens verfallen kann: „... so können wir, in einem paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören, und andere anheben." (ibid.)

Erscheinen sei eine einfache *sequela creationis universi*?" (ibid.) Ein weiterer Vergleich ist dem Bereich der Christologie entnommen: „Wenn es wahr ist, daß die ganze Geschichte Israels schließlich nur durch die Ankunft Jesu Christi, die sie vorbereitet hat und auf die sie hingeordnet war, sinnvoll wird, liegt darin ein Grund, das völlig ungeschuldete Neue der Ankunft Christi auch im Verhältnis zu Israel zu bestreiten?" (ibid.) Zumindest seit dem Sündenfall, wenn nicht sogar seit der Erschaffung, läuft alles auf Christus zu. Dennoch darf man Christus nicht ansehen als eine zwangsläufige Folge davon. Ein evolutiver Determinismus ist da ausgeschlossen. Wie Lubac selbst sagt, „die geschaffene Natur (ist) kein göttlicher Samen" (II, 125). Sie ist *capax Dei*, aber nicht *inchoatio gratiae*. In diesem Sinne kann Lubac mit Bonaventura sagen, daß die geistige Natur nicht so sehr hingeordnet (*ordinatur*) wie vielmehr geeignet (*nata est*) ist, hingeordnet zu werden auf die unmittelbare Anschauung Gottes (vgl. II, 122–144).

Wo bleibt dann der Unterschied zu der von Lubac in ihrer Bedeutung so konsequent relativierten Lehre von der *potentia oboedientialis* der Gegenseite, die ja mehr auf Erhebung denn auf Verwandlung des Menschen bedacht ist? Sind Lubacs Konzessionen so weit gegangen, daß die Unterschiede völlig verschwinden? Daß dies nicht der Fall ist, liegt darin, daß Lubac die schwer durchschaubaren Verhältnisse von Natur und Übernatur, Zeit und Ewigkeit, Vorsehung und Freiheit, eher rein theologisch, von hinten, von der Vollendung, von der Ewigkeit her sieht, während die eher rein philosophisch vorgehenden Vertreter der Gegenposition den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen. Um Lubacs Balanceakt in seiner vollen Tragweite gerecht zu werden, muß dies unbedingt berücksichtigt werden.

Seine tiefsten Einsichten vermittelt Lubac zumeist in historischem Gewand, nämlich in der Weise einer Interpretation großer Theologen und Mystiker vergangener Zeiten. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß ein Wort Taulers über Meister Eckhart auf Lubac selbst zu beziehen ist. Diese historisch distanzierte und nicht immer ausdrückliche Identifikation gilt vor allem in bezug auf Augustinus. Ein kurzer, aber entscheidender Abschnitt des I. Bandes (Das Erbe Augustins) ist überschrieben „Der Gesichtspunkt Augustins". Darin ist die Quintessenz seiner eigenen Position enthalten, gleichsam der Gesichtspunkt Lubacs. In diesem Abschnitt geht es um die härteste und heikelste Lehre des hl. Augustinus, um Vorauserwählung und -verwerfung. Die hermeneutische Lage ist insofern sehr komplex, als Lubacs Interpretation dieser spätaugustinischen Lehre wesentlich durch Fénélon (vgl. I, 91, Anm. 109) und Merlin (vgl. I, 93, Anm. 114) inspiriert worden ist. Aber dies unterstreicht nur die Zulässigkeit, darin nicht nur Augustinus', sondern auch seine eigene Konzeption (nicht unbedingt seine Selbstinterpretation!) zu erblicken. In Übereinstimmung mit dem Geist des bereits zitierten Hinweises Lubacs auf Tauler und Meister Eckhart lauten die entscheidenden Stellen in diesem Abschnitt wie folgt:

„Im Geiste überschreitet er (Augustinus) bereits die letzte Schranke, so sehr, daß letztlich die Entgegensetzung, die er so stark betont, weniger die Diskrepanz zwischen dem Zustand Adams und dem jetzigen, als die zwischen dem Zustand des irdischen Paradieses und dem Himmel betreffen wird." (I, 91).

Ferner:

„Immer stärker weicht im Gemenge der Kontroverse in seinem Denken der Gegensatz zwischen dem Sünder und dem Gerechten oder zwischen dem Menschen unter dem alten Gesetz und dem Menschen unter dem neuen Gesetz, der auf Erden gegen das Böse ankämpft, und dem, der in der ‚Heimat' die volle Befreiung erlangt hat" (I, 92).

Schließlich:

„aber wann und wie kann dieser Zustand vollkommener Gerechtigkeit realisiert werden? (...) Die letzte Antwort Augustins wird mit dem *adjutorium quo* gegeben werden, jener Gnadenhilfe, dank welcher wir *perficere bonum* können, *ad saturitatem justitiae* gelangen dürfen, zuletzt die vollendete Gesundheit der Seele, die Gerechtigkeit, die Freiheit, die göttliche Liebe gewinnen – was alles natürlich erst im Himmel sich ereignen kann, *quando videbimus Deum sicuti est*" (I, 93).

Damit können die Härten der Prädestinationslehre behoben werden: Wenn alles vom Ende her betrachtet wird, und das ist die Perspektive Gottes, dem alles präsent ist, dann erscheinen Errettung und Verdammung nicht mehr als vorweg entschieden angeordnet. Was zählt, ist einzig und allein die Endbeharrlichkeit. Unterwegs ist Raum für alle möglichen Wechselfälle. Prädestiniert sind am Ende nur die Erwählten, und diese brauchen nicht mit den Berufenen zusammenzufallen. Wenn es aber nur auf Verdammung oder Errettung ankommt, und nicht auf einen unentschiedenen Zwischenzustand, dann mögen die einzelnen heilsgeschichtlichen Phasen von der Erschaffung bis zur Endbeharrlichkeit oder Nichtendbeharrlichkeit zeitlich noch so weit auseinanderfallen: es ist, als wären sie alle zugleich gegeben. Für Gott ist in der Tat alles zugleich. Prädestination ist nur für uns, wenngleich nicht deshalb weniger reell, zu verstehen. „Es ist wahr, daß in Gottes vollkommener Einfachheit alles eins wird, wie in ihm auch alles absolut, notwendig und unwandelbar ist." (II, 121). „Für uns kann die Einfachheit erst am Ende stehen" (ibid.). Auf diese endgültige Vollkommenheit kommt es allein an – ob wir sie erreichen oder verfehlen.

7. Der theologische Standpunkt der Endgültigkeit und der philosophische der Vorläufigkeit: Unentbehrlichkeit beider

Die Tiefe des Gesichtspunktes Lubacs liegt darin begründet, daß er – ähnlich wie Augustinus – das Ende im Glauben vorwegnimmt und von der Vollendung her auf das Ganze herabschaut. Doch kann man nicht deshalb sagen, daß der Blick in die andere Richtung unzulässig sei. Die der reinen Philosophie umgekehrte Blickrichtung entlang der Zeitachse ist sogar unüberspringbar. Dies nicht nur, weil auch das Zeitliche wirklich ist; vielmehr deshalb, weil ohne den Blick auf die jeweilige Gegenwart, d.h. ohne den der Endbeharrlichkeit entgegengesetzten Standpunkt, der gnadenhafte

Charakter der übernatürlichen Endbestimmung in der *visio beatifica* und folglich der Gnade selbst nicht aufrechtzuerhalten ist. Dieser Standpunkt ist aber der von Lubac nicht so sehr bekämpfte als geringgeachtete und nicht immer genügend berücksichtigte Standpunkt der reinen Philosophie. Stellt man sich auch auf ihn ein, dann geht dasjenige, was durch die Einstellung auf den Standpunkt der Vollendung gewonnen wird (sei es von der vorweggenommenen Ewigkeit oder von dem vorweggenommenen Ende der Zeiten her), keineswegs wieder verloren. Im Gegenteil, nur so kann es gesichert werden. Gerade am Problem der Prädestination kann dies gut gezeigt werden. Dabei kehren die durch die Lubacsche Interpretation überwundenen Härten und Unerträglichkeiten der augustinischen Prädestinationslehre nicht wieder zurück. Die Gefahr eines nicht mehr evolutiven Determinismus, die Lubac selbst sieht, wird durch das Eingehen auf den philosophischen im Unterschied zu dem mystisch-theologischen Standpunkt außerdem endgültig gebannt. Das gilt es abschließend zu zeigen.

Entfällt der Blick nach vorne entlang der Zeitachse und ohne gläubige bzw. theologisch-mystische Vorwegnahme des Endes, dann entsteht leicht der Eindruck, als wäre dasjenige, was sich faktisch ereignet, das jeweils einzig Mögliche und so auch der endgültige Zustand voraussehbar gewesen. Lubac fordert zurecht eine „konkrete" Anschauung des Geschichtsverlaufs, die diesen erst als Heilsgeschichte mit ihrer Zielbestimmung erscheinen läßt. Doch konkret und faktisch ist nicht dasselbe. Das Konkrete schließt faktisch nicht realisierte Möglichkeiten nicht aus, sondern ein. Das Abstrakte am System der *natura pura* liegt nun nicht etwa darin, daß dieses System nicht Alternativen zur faktischen Gestalt des jeweils Realisierten (etwa des faktischen Gnadenangebots) erwägt. Das tut sie gerade. Das Abstrakte an ihm ist vielmehr, daß es diese Alternativen leicht auf eine Stufe mit der faktisch erfolgten Heilsgeschichte stellt – wie das Frühwerk Scheebens „Natur und Gnade" mit seiner Utopie eines transzendenten irdischen Paradieses für gute Heiden beweist. Das ist, was Lubac als zutiefst irreligiös empfand. Die nichtrealisierten Alternativen einer sich selbst überlassenen Natur des Menschen sind in einem ganz bestimmten Sinne gewiß nicht von Gott gewollt, aber nicht deshalb nicht real möglich gewesen. Sie mußten eigens ausgeschlossen, sozusagen verhindert werden. Bedenkt man dies nicht, dann verschwindet eine wichtige Unterscheidung aus dem Blick, die die Griechen mit dem Ausdruckspaar *„mellon" – „esomenon"* bezeichneten. Beide Ausdrücke bezeichnen das Zukünftige. Aber während *„esomenon"* sich ausschließlich auf das bezieht, was faktisch sein wird, das Geschehene folglich ex post betrachtet, umgreift das *„mellon"* auch dasjenige, was dabei war, zu geschehen, dann aber verhindert wurde. Insofern gehört die Einbeziehung der kontrafaktischen Möglichkeiten mit zu einer wahrhaft konkreten Erfassung von Zeit und Geschichtsverlauf einschließlich Heilsgeschehens. Damit wird der eigenste Bereich der positiven und der mystischen Theologie zwar verlassen, diesen aber nicht widersprochen. Ohne den Blick von unten und

nach vorne (a parte ante) als Kontrastfolie droht die mystische Vorwegnahme dessen, was sich tatsächlich ereignen wird und sich am Ende als Zustand der Vollendung (Verwerfung oder Endbeharrlichkeit) einstellen wird, in einen (nur nicht evolutiven) Determinismus umzukippen. Lubac selbst war sich dessen bewußt, daß, wenn Augustinus „im Geiste die letzte Schranke" (nämlich der Zeitlichkeit) „überschritt", dies einem gleichsam ungeduldigen Überspringen gleichkam[7] – ungeachtet dessen, daß auch er nicht ganz frei von ähnlichen Anwandlungen gewesen sein mochte. Beider – Augustinus' und Lubacs – gemeinsame mystische Komponente mag diese gelegentlich dazu gebracht haben, den umständlicheren Erfordernissen einer philosophischen Besinnung vorauszulaufen.

Doch Lubac ist sich nicht nur der Gefahr einer heilsdeterministischen Sicht der Dinge bewußt, sondern auch des Mittels, ihm zu begegnen durch Anerkennung der Realität der Zeit und deren Unterscheidung von der Ewigkeit. Er schreibt:

> „Nicht minder als der Evangelist (Johannes), dessen Adlerblick in dem seinen wiederauflebt, sieht Augustin im gegenwärtigen Augenblick mehr als dessen augenblickshafte Wirklichkeit; er weigert sich, eine vergängliche Wirklichkeit anders zu deuten als in ihrem Bezug zum endgültigen Zustand. Er ist aber weit entfernt, deswegen die wechselnde Geschichte dieser Welt in bloße Scheingestalten zu verwandeln (...) Er weiß, wo es not tut, die beiden Gesichtspunkte der Zeit und der Ewigkeit zu unterscheiden (...) Solange der achte Tag noch nicht aufgedämmert ist, der Tag des Gerichtes und der Vollendung, weicht die Alternative zwischen Licht und Finsternis nicht. Wer seine tiefen Aussagen wiederholt, um daraus eine verzweifelte Theorie über ‚die Stabilität der christlichen Gerechtigkeit' zu ziehen, bezeugt damit seine Unfähigkeit, sich bis zu den Höhen aufzuschwingen, von wo aus man die Zerteilung der Zeiten, ohne sie aufzuheben, überschaut." (I, 93 f.)

Die Rechtfertigung des Augustinus kann auch als Selbstrechtfertigung gelesen werden.

Die Unentbehrlichkeit des Standpunktes von unten und nach vorne schließt seine Selbständigkeit gegenüber dem entgegengesetzten Standpunkt und damit auch die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie ein, aber auch so etwas wie eine vom Glauben unabhängige Wissenschaft. Gäbe es das alles nicht, d.h. müßte man wie in der andererseits in ihren Grenzen durchaus legitimen Christlichen Philosophie jeweils von Offenbarungsdaten unbedingt ausgehen, so würde man in eine von Lubac der Sache nach bereits überwundene Sicht zurückfallen. Man würde dann nur das gelten lassen können, was der Zeitverlauf an Heilsgeschichtlichem zu Tage fördert: das *esomenon* unter Umgehung des *mellon*. Aber es ist nicht einmal gesagt, daß die sich jeweils realisierenden Möglichkeiten die besten oder auch nur die ursprünglich von Gott gewollten sind. Sie können eher einen Abfall darstellen und haben gewiß oft genug einen solchen dargestellt. Sonst müßte man auch die Möglichkeit des göttlichen Zulassungswillens

[7] Im Zusammenhang mit seiner eschatologischen Interpretation des Augustinus fragt *Lubac*: „Soll man unter diesen Umständen mit manchen Forschern von Determinismus reden?" (I, 93).

ausschließen. Im selben Maße also, in dem das Spätere von Früherem her nicht vorauszusehen ist, gibt es eine Selbständigkeit des Geringeren gegenüber dem Stärkeren und so auch der Philosophie gegenüber der Theologie[8].

Es ist schwer zu sagen, wie weit Lubac sich hätte bereit finden können, der wissenschaftlichen Forschung insgesamt eine Eigenständigkeit gegenüber der Theologie zuzugestehen. Seine Sympathie galt dem durch die Ereignisse längst vollzogenen Vorgang jedenfalls nicht. Wie er sich vom kosmisch-evolutiven Optimismus eines Teilhard de Chardin abgrenzte, grenzte er sich auch ab von dem Geschichtsoptimismus eines Maritain, für den das Zeitalter der politischen und sonstigen Neutralisierungen etwas Positives gebracht hatte: die nötigen Distinktionen auf dem Weg zur Synthese der Neuen Christenheit[9]. Es ist keine Frage, daß das System der *natura pura* nicht vor dem Zeitalter der Neutralisierungen ausgebildet wurde; ebensowenig aber ist es eine Frage, daß der dahinterstehende Gedanke einer Wesensnatur des Menschen auf die vorchristliche Metaphysik und vorchristliche *theologia naturalis* zurückgeht. Das Festhalten an ihm macht den weiteren Gedanken einer übernatürlichen Bestimmung, die den Menschen innerlich verwandelt und nicht nur äußerlich emporhebt, nicht unmöglich. Andererseits macht allein dieses Festhalten es möglich, daß es sich bei dieser Verwandlung nicht um Identitäts- oder Individualitätswechsel bzw. -verlust handelt. Auch hier bieten sich die Begriffe von Substanz und Akzidens, Person und Zustand, von extrinsezistischen Mißdeutungen gereinigt, als Erklärungsprinzipien an (vgl. oben Abschnitt 5 mit Anm. 6). So sehr sie die Natur und die Substanz, das Individuum selbst betrifft, geschieht die übernatürliche Verwandlung, die ja in der Tradition von Platos *Theätet* (176 A/B) her als Vergöttlichung zu denken ist, dennoch nicht aus dem Innersten der Natur heraus. Dies bedeutet jedoch nicht, sie sei nicht wirklich, sondern etwa nur intentional – wie man von einer rein erkenntnismäßig intentionalen im Unterschied zu einer realen Identität spricht. Ginge es nur um intentionale Identität, würde es in der Tat zu keiner echten Verwandlung der

[8] Zu einer Trennung zwischen beiden Standpunkten besteht indes selbst so kein Grund. Ebenso wie die Bibel eine Unzahl von philosophisch erhellenden Beispielen enthält, ebenso können philosophische Gedanken, die unabhängig von der Offenbarung entwickelt wurden, zum besseren Verständnis selbst der Bibel benutzt werden – was unsere Fragestellung angeht, etwa im Umkreis des Begriffs Prophetie. Die theologische Exegese scheut sich gelegentlich nicht, von Fehlleistungen bei prophetischen Aussagen zu sprechen. Es liegt aber auf der Hand, daß man unter Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen dem, was tatsächlich wurde (*esomenon*), und dem, was normalerweise hätte sein sollen, letztlich aber verhindert wurde (*mellon*), man sich auf diesem Gebiet eine größere Zurückhaltung auferlegen müßte. So etwa in bezug auf die Stelle, nach welcher Jesaja dem König Hezekia zunächst mitteilte, er würde an seinem Geschwür sterben, und danach wieder, er werde nicht daran sterben. Dazwischen hatte nämlich der König Gott, gegen die Wand gewendet, um sein Leben angefleht und sich dann vom Propheten auch noch mit einem Umschlag warmer Feigen behandeln lassen, womit man nicht unbedingt von vornherein rechnen konnte – auch nicht, nachdem die Sonnenuhr zum Zeichen rückwärts gelaufen war (vgl. Könige IV., Kap. 20; Beispiel von Peter Geach).

[9] Vgl. meinen Aufsatz „Jacques Maritain in politikphilosophischen und -theologischen Kontext Deutschlands", in GM, Nuova Serie, IV 1982, 475–486.

menschlichen Natur kommen (die Erkenntnis von rot ist nicht selber rot), und das (*naturale*) *desiderium videndi Deum* würde dann nicht natürlich genannt werden dürfen[10]. Anders steht es freilich mit einer intentionalen Identität, die sich nicht auf Erkenntnis und Verstand beschränkt, sich vielmehr auch auf Liebe und Wille erstreckt. Eine solche ist wohl verwandelnd, weshalb zum Beispiel Thomas von Aquin sagen konnte (vgl. etwa *Summa theologiae*, I, 82, 3), schlechthin steht der Verstand höher als der Wille, nicht jedoch in bezug auf den Gegenstand. Liebe zu höheren Gegenständen ziehe uns nämlich über uns hinauf, zu niedrigeren hingegen unter uns hinab. So stellt eine umfassende intentionale Identität, die den Willen und die Liebe mit einschließt, die Art von Verwandlung dar, die Lubac gewahrt wissen möchte und die von der Beseligung tatsächlich zu erwarten ist: Sie ist einerseits real, andererseits aber nicht so, daß dabei die Eigenständigkeit des Verwandelten deshalb verloren ginge, weil dieser das würde, wohinein er verwandelt wird. Göttlicher Natur ja, aber nicht Gott selbst soll dabei der Mensch werden. In diesem Sinne bildet der Wille eine Art Mitte zwischen der Natur einerseits und der Vernunft andererseits. Ohne ihn würde eine rein über die Natur als Wesen erfolgte neue Identität zur Aufgabe der Individualität führen, diejenige über die Vernunft allein wieder nicht real sein. Mit ihm hingegen könnte sogar der an Kolosser 1, 15 anknüpfende Gedanke des Panchristismus, womit das Renouveau catholique, in dessen Geist Lubac noch wirkte, um die Jahrhundertwende begonnen hatte, aufrechterhalten werden, denn dann wäre er wirklich „von jedem naturalistischen und pantheistischen Element ausdrücklich losgelöst“[11].

[10] Die Verwandlung selbst macht es möglich, diesbezüglich von einem *desiderium naturale* zu sprechen, denn sie vervollkommnet tatsächlich die menschliche Natur, ohne sie aufzuheben, d. h. also akzidentell, was aber eben nicht heißt: äußerlich. Die Rede vom *desiderium naturale* ist nur nachträglich, vom Erfolg her, gerechtfertigt, dann aber voll und ganz. Wie man sieht, spricht dieser Umstand ebenso für Lubac wie für die Gegenseite.

[11] „Erstes Memorandum von Maurice Blondel“, in Maurice Blondel/Pierre Teilhard de Chardin, Briefwechsel, herausgegeben und kommentiert von *Henri de Lubac* (Deutsch von Robert Scherer), Freiburg, München 1967, 25. Vom späteren Blondel sagte Lubac, er vergesse manchmal, was er früher gesagt hatte. Nach wie vor wird er ihm aber voll zugestimmt haben können, wo in seinem zweiten Memorandum für Teilhard Blondel schrieb: „Es ging doch darum (wenigstens habe ich es so verstanden), zu wissen, worin dank einer Art theoretischer Vorwegnahme der letzten Offenbarung die völlige Reintegration der Schöpfung ‚in Christo, per Christum, in Deo et in Deum‘ besteht, und zwar ‚in se, nondum quoad nos‘, und wie wir ‚in via‘ etwas von dieser absoluten Wahrheit der Vereinigung ‚in termino‘ uns zurecht vorstellen können.“ (a. a. O. 41).

ThPh 74 (1999) 84–96

„Jesus Christus ist der Herr" (Phil 2,11)

Zum Werk von Alois Kardinal Grillmeier S.J. (1910–1998)

Von Theresia Hainthaler

Alois Grillmeier SJ[1] hat sich in den etwa 50 Jahren[2] seines wissenschaftlichen Wirkens als Dogmatiker und Dogmengeschichtler in besonderer Weise mit der Christologie befaßt[3]. Der Titel des mehrbändigen Werkes, das nicht abgeschlossen ist, «Jesus der Christus im Glauben der Kirche», kann als Motto über seinem ganzen Schaffen stehen: Es ging ihm um Jesus als den Christus des Glaubens, wie er in der Kirche (genauer: in den verschiedenen Kirchen) verstanden wird.

In mehreren umfangreichen Werken fand dieses Interesse an der Christologie und in besonderer Weise an der grundlegenden Definition des Konzils von Chalcedon (451) seinen Niederschlag: Zunächst in den drei Bänden «Das Konzil von Chalkedon» (1951–54, ^{5}1979), die Grillmeier zusammen mit Heinrich Bacht SJ herausgegeben hat und die wesentlich auf seine Initiative zustande kamen. Sodann ist zu nennen die Aufsatzsammlung «Mit ihm und in ihm» (1975, ^{2}1978), in der Vor- und Begleitarbeiten zum Hauptwerk «Jesus der Christus im Glauben der Kirche» zusammengefaßt sind, und dann vor allem dieses selbst, von dem bisher vier Bände[4] vorliegen. Die Aufsatzsammlung «Fragmente zur Christologie», herausgegeben von Theresia Hainthaler (1997), vereint Studien und Beiträge im wesentlichen nach 1975. Vom Interesse an der Verbindung von christlichem Glauben und künstlerischer Darstellung, von Dogmengeschichte und christlicher Ikonographie zeugt die Studie «Der Logos am Kreuz» (1956). Den ursprünglichen Plan, die Darstellung Christi in der Kunst eingehend zu behandeln sowie ein Buch über Christus-Frömmigkeit zu schreiben, konnte Grillmeier nicht verwirklichen; diese Anliegen sind aber spürbar in den vorliegenden Werken.

Auch wenn mit dem Titel «Jesus der Christus im Glauben der Kirche» das zentrale Thema seiner Arbeit angegeben werden kann, so erschöpfte sich das theologische Interesse Grillmeiers nicht in der Christologie der Alten Kirche, wie die Liste seiner Publika-

---

[1] Alois Grillmeier wurde am 1.1.1910 in Pechbrunn (Oberpfalz) geboren. 1929 trat er in die Gesellschaft Jesu ein; nach dem Studium der Philosophie in Pullach/München 1931–34 und der Theologie in Valkenburg/Holland 1934–36 bzw. Frankfurt 1936–38 wurde er am 24.6.1937 in München zum Priester geweiht. In Freiburg i.Br. promovierte er nach Studien in Rom am 9.2.1942 zum Dr. theol.; Militärdienst 1942–1944. Ab 1944 Lehrtätigkeit, zunächst Fundamentaltheologie und Dogmatik (bis Okt. 1948), dann Dogmatik und Dogmengeschichte, ab 1950 in St. Georgen, Frankfurt am Main bis zur Emeritierung (1978). Von Bischof Wilhelm Kempf, Limburg, wurde er als Theologe zum II. Vaticanum berufen und wirkte 1963–1965 als Konzilstheologe in der Theologischen Kommission. Auf vier Reisen nach Zambia und Malawi (1963–1966) führte er Bischöfe und Missionare in die Konzilsdokumente ein. Als Hauptschriftleiter gestaltete er die Zeitschrift „Scholastik" (1964–1965) bzw. „Theologie und Philosophie" (1966–1977). Er erhielt den theologischen Ehrendoktor der Universität Mainz (21.5.1977) und der Universität Bamberg (23.5.1990); er war Korrespondierendes Mitglied der Bayer. Akademie der Wissenschaften (ab 19.2.1993), Wissenschaftlicher Beirat (4.12.1972) bzw. Konsultor der ökumenischen Stiftung «Pro Oriente» Wien (29.10.1979); am 26.11.94 wurde er durch Papst Johannes Paul II. zum Kardinal kreiert. Am 13.9.1998 starb er in Unterhaching bei München.

[2] 1942 erschien eine erste Rezension in Schol 17, 1946/47 ein Artikel in StZ 139 (1946–47), vgl. «Bibliographie Alois Grillmeier 1942–1996», in: *A. Grillmeier*, Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. *Theresia Hainthaler*, Freiburg 1997, 451–473, hier: 451.

[3] *A. M. Ritter* schreibt in einer Würdigung in ThR 60 (1995) 254: „In einer Konzentration ohnegleichen hat er sein Lebenswerk im wesentlichen der Erforschung eines einzigen Themas, der Christologie vor und nach Chalkedon gewidmet."

[4] Vgl. Anhang.

tionen[5] zeigt. Insbesondere stellt seine Teilnahme am II. Vatikanischen Konzil einen weiteren Brennpunkt seines Schaffens dar. Grillmeier hat als Konzilstheologe in der Theologischen Kommission die dogmatischen Konstitutionen «Lumen gentium» und «Dei verbum» mit erarbeitet und aus dieser Kenntnis heraus diese Texte kommentiert.

1. Gegenwartsbedeutung historischer Forschung und ökumenische Ausrichtung

Ehe vom Inhalt der oben genannten Bücher die Rede ist, zunächst noch ein Wort zum Motiv der historischen Forschung, die für Grillmeier nie Selbstzweck war. Im Vorwort zu «Mit ihm und in ihm» formulierte er, vielleicht programmatisch[6]: „Das Bemühen des Verfassers ... geht dahin, das Werden des Glaubens der Kirche an Jesus Christus, wie er sich ausdrückt im Kerygma, im Bekenntnis und in der theologischen Reflexion, in möglichst ursprünglicher Weise zu erschließen." Für seine Arbeit nahm er gerne den Vergleich mit der Gruben- oder Bergwerksarbeit. Wenn es in der Geschichte des Christusbildes nicht bloß um Theologie- und Geistesgeschichte gehe, „sondern in erster Linie um die Erforschung des Glaubensbewußtseins der Kirche, die aus dem Pneuma lebt", dann habe es sehr wohl einen Sinn, in die Schächte der Vergangenheit zu steigen, um die Gegenwart daraus zu bereichern[7]. Grillmeier war es um diese Verwurzelung des Glaubens der Kirche, speziell an Jesus Christus, im Glauben der Väter und die Identifizierung damit zu tun, selbst wenn diesem Glauben heute notwendig eine andere Sprachgestalt gegeben werden muß. Verstärkend kam hinzu, daß es gerade für die Gespräche mit den altorientalischen Kirchen nötig ist, zu den Ursprüngen der Spaltung zurückzukehren und den gemeinsamen Glaubensgrund zu entdecken. Die Verortung seiner Forschungen im ökumenischen Dialog, vor allem mit den altorientalischen Kirchen, an dem er selbst mitwirkte[8], hat er seit 1975 in jedem seiner Bücher zum Ausdruck gebracht[9].

---

[5] Dazu vgl. die Bibliographie (Anm. 2, mit den Ergänzungen im Anhang). Neben den dogmatischen Themen der Trinitätslehre, Christologie, Soteriologie, die die Vorlesungen und die Lehrtätigkeit bestimmten, sind besonders zu nennen Fragen der Mariologie, des Priestertums, der Buße und der Krankensalbung, aber auch die Themen Inkulturation und Mission. Die Beschäftigung mit der Christologie führte zur Auseinandersetzung mit den Weltreligionen Islam, Buddhismus, Hinduismus – in der Antike mit der Gnosis, dem Manichäismus, Mazdaismus etc. Innerhalb der Gesellschaft Jesu engagierte er sich für den Brüderberuf; den Mitbrüdern P. Delp und P. Rupert Mayer, die er beide persönlich kannte – Delp sogar als Studiengenossen, mit dem zusammen er die Priesterweihe empfing –, widmete er kleine Beiträge.

[6] *A. Grillmeier*, Mit ihm und in ihm, Freiburg i.B. 1975, [2]1978, 5.

[7] Eine Sicht, die gewürdigt wurde etwa auch von *J. Ratzinger* in seiner Rezension in ThPh 51 (1976) 253 f (zu Mit ihm und in ihm): „Hier aber findet man wirklich ‚Grundlagenforschung', Erkenntnis jener geschichtlichen Zusammenhänge, von denen das Denken auch da noch bestimmt wird, wo es vergeßlich geworden ist und sich nur noch dem Heute und Morgen zuwenden will. ... Die tief zurückreichenden Wurzeln gegenwärtiger Probleme werden sichtbar und man begreift, wie sehr eine christologische Arbeit, die solches nicht wissen will, faktisch im Blinden tappt und mit Größen arbeitet, deren tieferen Gehalt sie gar nicht kennt."

[8] *Ritter*, 267, meint, daß Grillmeier an den Dialogen mit den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen „von Anfang an beteiligt (war) – als ihre Seele nicht nur, sondern auch als ihr Kopf!" Teilnehmer an den Wiener Konsultationen mit den Altorientalen (1971, 1973, 1976) haben Grillmeier als Architekten der Wiener Christologischen Formel bezeichnet.

[9] Vorwort zu Mit ihm und in ihm (1975), 5 f; Vorwort zu Jesus d. Chr. I (1979). Das Vorwort zu Jesus d. Chr. 2/1 (1986) drückt die Absicht aus, daß der gesamte zweite Band „in allem eine ökumenische Spitze bekommen" soll. Jesus d. Chr. 2/2 ist Kardinal König und der ökumenischen Stiftung Pro Oriente gewidmet. Ab diesem Band soll neben „der Einheit im Glauben auch die Besonderung der verschiedenen Kirchen in den Blick" kommen (Vorwort, p. VII). Im Vorwort zu Jesus d. Chr. 2/4 erwähnt Grillmeier ausdrücklich den Einfluß der ökumenischen Gespräche in Wien und Kairo mit Vertretern der altorientalischen Kirchen auf die Darstellung der Christologie im Patriarchat Alexandrien.

2. «Das Konzil von Chalkedon»

Bereits im großen Werk «Das Konzil von Chalkedon», das er zur 1500 Jahr-Feier des Konzils von Chalcedon 1951 zusammen mit H. Bacht im Auftrag der Fakultät Sankt Georgen plante und dann in 3 Bänden 1951–1954 herausbrachte, zeigt sich das Interesse an den verschiedenen Kirchen (die syrischen Kirchen, Chalcedonier wie Antichalcedonier, christliche Araber, Kopten, Jakobiten, Armenier, Byzantiner, Protestanten) bis hin zur Frage der Inkulturation in Indien. Genauso aber wird bereits im Inhaltsverzeichnis das Interesse an der Bedeutung der dogmengeschichtlichen Inhalte für die Kirche in den Fragen der Gegenwart deutlich (Band III).

Dieses Gemeinschaftswerk, das nach dem zweiten Weltkrieg entstand, versammelt 54 Beiträge von zahlreichen Theologen aus Deutschland wie Frankreich, den Niederlanden, Italien, Belgien, Libanon, Österreich, USA, Griechenland, Spanien, Großbritannien und Indien (darunter Namen wie Riedmatten, Ortiz de Urbina, Camelot, Richard, Lebon, Moeller, W. de Vries, G. Graf, Bardy, Van Roey, H. und K. Rahner, Congar, Daniélou, Fries, Volk, Schnackenburg).

Nach dem Krieg als Deutscher die Kontakte neu zu knüpfen, war eine besondere Herausforderung, der sich Grillmeier mit großem Einsatz stellte. Das Werk wurde mit hohem Lob bedacht und ist noch heute ein Referenzwerk für Arbeiten über das Konzil von Chalcedon[10].

3. Die Entwicklung von «Jesus der Christus im Glauben der Kirche»

Aus dem ersten Beitrag dieses Werkes von 202 Seiten[11], den Grillmeier selbst verfaßte, entstand nach und nach der erste umfangreiche Band des Werkes «Jesus der Christus im Glauben der Kirche»: Zuerst erschien 1965 in englischer Sprache «Christ in Christian Tradition». Das Bemühen von Grillmeier war, jede Entwicklungsstufe des christologischen Problems in ihrem eigenen Charakter zu verstehen und darzustellen, ohne die späteren dogmatischen Konzepte hineinzutragen. Die Ansätze für die spätere Entwicklung, wo es sie gibt, sollten jedoch durchaus deutlich gemacht werden[12]. Das Buch wurde schnell zum „Klassiker", zum Lehrbuch für die Christologie in der englischsprachigen Welt. Gerühmt wird die deutliche Herausarbeitung der Entwicklungslinien in der Christologie der ersten fünf Jahrhunderte.

Die 2. Auflage 1975[13] stellt eine völlige Überarbeitung der 1. Auflage dar; neben Literatur-Nachträgen ist die theologische Entwicklung zwischen Origenes und Nicaea neu bedacht worden, der christologische Beitrag von Marcell von Ancyra und Didymus von Alexandrien wurde aufgrund neuer Forschungen mehr beachtet und gewürdigt, die Ka-

---

[10] *K. Lehmann* sprach 1977 (AnzKG 86, Okt. 1977, 332) von einem „für die Konziliengeschichte einmaligen und kaum zu überschätzenden Werk". Es sei „nicht nur eine große konzilsgeschichtliche Leistung, die in diesem Umfang – es sind ca. 50 Beiträge von Fachleuten – wohl kaum Vorbilder und leider auch noch keine Nachfolger hat, sondern darin liegt auch eine bahnbrechende Öffnung der deutschsprachigen Theologie nach einer Epoche der Isolierung vom Ausland durch die nationalsozialistische Herrschaft. Wenn die deutschsprachige Theologie bald nach dem Krieg innerhalb der weltumspannenden katholischen Kirche überraschend schnell wieder Boden gewonnen und Ansehen gefunden hat, so verdanken wir dies nicht zuletzt der unermüdlichen Zuversicht der beiden Herausgeber [scl. Grillmeier und Bacht]. Das Werk darf als ein Mark- und Meilenstein in dieser Geschichte gelten."

[11] *A. Grillmeier*, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: *Alois Grillmeier / Heinrich Bacht* (Hg.), Das Konzil von Chalkedon I (Würzburg 1951) 5–202. Der Initiator der „International Conference on Patristic Studies" von Oxford, Prof. F. L. Cross, regte an, diesen Artikel ins Englische zu übersetzen.

[12] Vgl. Author's Preface vom 24 May 1964 zur ersten Ausgabe.

[13] Die Seitenzahl wuchs von 528 auf 599 Seiten; etwa ein Drittel des Buches war neu. Die (inzwischen vergriffene) französische Übersetzung von 1973 beruht auf der ersten englischen Version von 1965.

pitel über Didymus von Alexandrien, Origenismus, Ephesus und Chalcedon wurden überarbeitet. In einem Appendix ist die Nestorius-Frage in der modernen Forschung eigens dargestellt. Zugleich trägt die 2. Auflage nun den Zusatz „Volume One" und zeigt damit die geplante Fortsetzung des Werkes an.

Auf deutsch erschien Band 1 dann 1979 (also 14 Jahre nach der ersten Publikation in Englisch), erweitert und angewachsen auf 829 Seiten; diese Version wurde auch 1982 (mit Verbesserungen der deutschen Ausgabe) auf italienisch publiziert. Eine starke Ausweitung erfuhr vor allem das erste Kapitel über die Wirkungsgeschichte der zentralen biblischen Aussagen über Jesus Christus bis ins 5. Jh. hinein. Die Verklammerung der apostolischen mit der nachapostolischen Zeit sollte „paradigmatisch" aufscheinen an den Grundsätzen und Methoden der Väter beim Umgang mit der biblischen Christologie. Hinzugefügt wurden ferner Ausführungen über Ephraem den Syrer und die Vorgeschichte des Origenismus im 4./5. Jh. Die deutsche und die italienische Ausgabe stellen somit eine starke Umarbeitung der 2. englischen Auflage von 1975 dar.

1990 konnte die 3. Auflage der deutschen Ausgabe erscheinen, wobei versucht wurde, den aktuellen Forschungsstand zu erreichen; neu formuliert wurden die Kapitel über Paul von Samosata und Nemesius von Emesa, einige Eingriffe erfuhr die Darstellung von Marcus Eremita und der ps.-ignatianischen Briefe (längere Rezension).

Das Werk wurde von Grillmeier auf drei Bände geplant: Band 1 stellt die Entwicklung vom NT bis zum Konzil von Chalcedon (451) dar, Band 2 soll die Zeit nach Chalcedon bis Gregor den Großen bzw. den Einbruch des Islam behandeln, Band 3 schließlich die Zeit bis 800, wenn mit den Auseinandersetzungen um den spanischen Adoptianismus die Entwicklung der altkirchlichen Christologie einen gewissen Abschluß findet. Verwirklicht sind von diesem Programm außer Band 1 bisher von Band 2 die Teilbände 2/1, 2/2 und 2/4. Die genannten Bände sind seit 1996 auch auf englisch und französisch erhältlich, auf italienisch bereits weitgehend, auf spanisch Band 1[14]. Die aktuellen Versionen sind derzeit: Band 1 auf deutsch (3. Aufl.) und spanisch, Band 2/1 auf deutsch (2. Aufl.), französisch und italienisch, Band 2/2 auf französisch und englisch (und italienisch), Band 2/4 auf englisch und französisch; eine neue französische Übersetzung und eine Aktualisierung der englischen Ausgabe von Band 1 sind in Vorbereitung.

4. Zum Spezificum des Ansatzes von Grillmeier

Der erste Beitrag in «Das Konzil von Chalkedon» I gibt als Zielrichtung an: den Weg des christologischen Kerygmas vom Wesen der Person Jesu Christi von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) nachzuzeichnen, um so das „geschichtliche" Verständnis der Formel von Chalcedon im Unterschied zum „dogmatischen" zu gewinnen[15]. Der Sinn des Beitrages „wird darin gesehen, daß einige christologische ‚Schemata' in ihrer dogmengeschichtlichen Eigenart herausgestellt und als besondere Faktoren der Entwicklung gewertet werden."[16] Zu den hier erwähnten Schemata gehören das sog. Logos-Sarx-Schema und das Logos-Anthropos-Schema. Dabei steht das Logos-Sarx-Modell der alexandrinischen Schule für die griechische Theologie athanasianischer Prägung, und das Logos-Anthropos-Schema für das Ernstnehmen des Humanum in Jesus Christus, wofür die Antiochener mit allem Nachdruck eingetreten sind. Selbst eine erneute Überprüfung für die erste deutsche Auflage (1979) ließ den Autor erkennen, daß diese Deutungsmuster unverzichtbar sind, um die Positionen einzelner Väter des 4. Jh. wie auch die übergreifende christologische Gesamtbewegung zu charakterisieren, wenn auch im einzelnen gut differenziert und genau abgegrenzt werden muß[17].

Grillmeier wollte eine Verbindung von Einzelanalyse und umfassender Synthese erreichen. Grundlage für diese Geschichte der Christologie ist das intensive Quellenstu-

[14] Vgl. Anhang.
[15] Chalkedon I, 6.
[16] Ibid., Anm. 3.
[17] Vgl. Jesus d. Chr. I, p. VIII.

dium und die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur[18]. Bei den einzelnen Autoren und Kirchen wird versucht, den entsprechenden kulturgeschichtlichen und philosophischen Hintergründen Rechnung zu tragen. In historisch-kritischer Methode wird das jeweilige Christusbild des Autors bzw. der Kirche erarbeitet, das wie ein Medaillon dargestellt werden soll. Auf der Grundlage der Einzelanalysen wird dann die Entwicklungsgeschichte des Christusbildes in der Väterzeit in ihren großen Linien sichtbar gemacht. Ein Ergebnis seiner Untersuchungen besteht für Grillmeier darin, daß die Dynamik der Entwicklung „in der Verbindung von Kerygma und Reflexion liegt". Immer wieder brauche die Verkündigung der Kirche, wie sie sich in Missionspredigt, Taufkatechese, Homilie, Liturgie und im sakramentalen Leben niederschlägt, über eine einfache Sprache hinaus gerade gegenüber einer sich bildenden christlichen Intelligenzschicht eine tiefere Begründung und Ausdeutung. „In der Spannung von Kerygma und Reflexion stellt sich die Christologie der Väterzeit aber immer als eine ‚Glaubensgeschichte' dar."[19] Auf diesem Hintergrund ergeben sich für die These Harnacks von der Hellenisierung des Christentums, mit der sich Grillmeier vielfach auseinandersetzte[20], andere Antworten. Notwendigkeit und Nutzen einer solchen sowohl „detailliert wie umfassend angelegten Geschichte der Christologie"[21] zeigte sich Grillmeier aber auch in den Dialogen mit den altorientalischen Kirchen.

5. Inhalt der Bände

Band 1 behandelte die Zeit vom NT bis zum Konzil von Chalcedon. Grillmeier gelang es dabei, grundlegende Linien aufzuzeigen, die inzwischen Allgemeingut geworden sind[22]. Er gehört auch zu dem Kreis derer, die Nestorius neu bewerteten und seinen christologischen Beitrag würdigten[23]. Dieser „irenische" Zug seiner Dogmengeschichtsschreibung wurde mehrfach hervorgehoben. Protestantische Kollegen weisen aber auch häufig darauf hin, wie hier Dogmengeschichtsschreibung als Schriftauslegung offenbar wird:

---

[18] *W.-D. Hauschild,* Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte, VF 29,2 (1984) (4–31) 11: „Hier wird der gesamte Gegenstandsbereich durch eigene Forschung, durch exakte Quelleninterpretation und Literaturverarbeitung in größter Dichte wie Breite erschlossen und in eine einheitliche Gesamtdarstellung umgesetzt – eine wissenschaftliche Leistung von Harnack'schem Format!"

[19] Jesus d. Chr. I, p. VIII.

[20] Dazu besonders Fragmente zur Christologie, 81–111.

[21] Jesus d. Chr. I, p. IX.

[22] Vgl. *K. Lehmann,* art. cit. 157: „Nicht nur die christologische Forschung, sondern auch die Lehre über das Geheimnis Jesu Christi ist heute undenkbar ohne das sichere Weggeleit Alois Grillmeiers durch die nicht immer leicht überschaubaren theologischen Landschaften auf der Karte der Alten Kirche." *A. de Halleux* hebt in seiner Rezension zu Christ in Christian Tradition I[2] die „Kunst" hervor, „die in den Analysen mit erstaunlicher Einzelkenntnis erarbeiteten Ergebnisse in Zusammenfassungen auf das Wesentliche zurückzuführen ... So hat der Leser also insgesamt die seltene Chance, die letzten Forschungen schon in ein ‚Handbuch' eingefügt zu finden, das ohne Zweifel für lange Zeit ‚klassisch' bleiben wird" (ThPh 51, 1976, 247–248).

[23] *A. Grillmeier* schrieb: „Je mehr wir die Orthodoxie seiner [scl. Nestorius'] Lehre zeigen können, um so leichter wird sich der Kontakt mit der Nestorianischen Kirche von heute herstellen lassen ..." (Jesus d. Chr. I, 642). Auf diese Bemerkung wurde mehrfach Bezug genommen im jüngst begonnenen Dialog mit der Assyrisch-Orthodoxen Kirche (sog. Nestorianer). – *R. Hübner* konstatiert in seiner Rezension, ThPh 56 (1981) 268–274, zur 1. deutschen Version eine „befreiend irenische Art, in der der Autor verdächtigte und verurteilte Theologen zu verstehen und zu verteidigen sucht"; das Buch sei „mit spürbarer Wärme geschrieben". G.s Dogmengeschichtsschreibung habe tatsächlich friedenstiftend gewirkt. „Insofern ist G.s Werk ein wahrhaft christliches Werk, und Schöneres läßt sich nicht sagen". Er habe eine „Möglichkeit aufgewiesen, auch verurteilte Theologen für die Kirche wiederzugewinnen."

„Grillmeier macht deutlich, wie intensiv das biblische Christusbild, dessen Entwicklung schon in urchristlicher Zeit durch Selektion und Konzentration, durch Assimilation an Sprache und Denken der Umwelt sowie durch Transformation von Kerygma in Dogma bestimmt ist, die seit dem 2. Jh. wissenschaftlich reflektierte Christologie prägt. DG [= Dogmengeschichte] ist so zu einem wesentlichen Teil Auslegungsgeschichte, weil die Motive der biblischen Christologie präsent bleiben. Sie ist aber zugleich geistige Auseinandersetzung mit dem Hellenismus, indem sie das Monotheismusproblem im Kontext der Soteriologie mit den Denkmitteln der zeitgenössischen Philosophie bearbeitet; so wird die Christologie ‚zum Angelpunkt einer Weltanschauung, …, die als wissenschaftliche Leistung den philosophischen Systemen der Antike gleich zu achten ist.'" [24]

Band 2/1 behandelt die Auseinandersetzungen um die Definition von Chalcedon in der unmittelbaren Zeit danach bis 518, als mit dem Regierungsantritt von Kaiser Justin I. eine chalcedonische Restauration einsetzte. Dabei wird insbesondere die Christologie von Papst Leo I. eingehend gewürdigt, aber auch sein Kampf gegen den Manichäismus. In diesem Band sind in einem eigenen großen Kapitel die Quellen zusammengestellt, die für die Bearbeitung der Zeit ab 451 zu beachten sind. Dabei zeigen sich neue literarische Gattungen, die erst in den christologischen Auseinandersetzungen entstanden sind: neben den Synodalakten der verschiedenen Parteien auch die Florilegien, Definitionssammlungen, Häretikerkataloge etc.

Von Band 2/2 an will die Numerierung ein geographisches Prinzip und zugleich eine Arbeitshypothese zum Ausdruck bringen: Beginnend mit dem Patriarchat Konstantinopel (2/2) über den „Fruchtbaren Halbmond" (Patriarchat Jerusalem und Antiochien mit Armenien, Georgien und Persien: Band 2/3), Alexandrien mit Nubien und Äthiopien (Band 2/4) und dem lateinischen Westen (Nordafrika, Spanien, Gallien, Irland, Italien, Donauländer: Band 2/5) soll der konkrete Christusglaube der einzelnen Überlieferungsgebiete und der einzelnen Kirchen nach Chalcedon dargelegt werden. Die Hoffnung dabei ist, die Arbeitshypothese zu verifizieren, daß trotz aller unterschiedlichen und z. T. gegensätzlichen Terminologie das ursprüngliche Kerygma des NT in allen diesen Kirchen erhalten geblieben ist, daß also vor dem Einbruch des Islam um das Mittelmeer, das *mare internum*, ein geschlossener *orbis christologicus* bestand, geschlossen im Sinne eines gemeinsamen Glaubens an Jesus den Christus des Glaubens. Verschiedene Christusbilder, doch – so die Hoffnung – ohne Verlust des Wesentlichen. Verwirklicht sind bisher Band 2/2 und Band 2/4, in Arbeit sind Band 2/3 und Band 2/5.

Band 2/2, der die verschiedenen Ansätze im Patriarchat Konstantinopel darstellt, bringt auch eine eingehende Untersuchung der Christologie von Severus von Antiochien, des „Kirchenvaters" der Antichalcedonier (zu Unrecht als „Monophysiten" bezeichnet, denn ihre Christologie will nicht eine „Mono"-Natur in Christus bekennen – die dann wohl mit der göttlichen Natur gleichzusetzen wäre –, sondern eine zusammengesetzte Natur. Mit mehr Recht könnte man den Namen „Miaphysiten" gebrauchen, denn die Mia-Physis-Formel ist für diese Gruppe konstitutiv. Diese Formel meinte Cyrill von Alexandrien bei seinem verehrten Vorgänger Athanasius zu finden, ohne zu wissen, daß die Formel nicht von diesem stammte, sondern aus apolinaristischen Fälschungen.) Grillmeier bietet damit fast eine Monographie über Severus, den er in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, sowohl im eigenen Lager wie bei den Chalcedoniern, darstellt. Severus ist tatsächlich ein starker Pol, an dem sich sowohl Gegner wie Freunde orientieren. Auch die Herausbildung der Begrifflichkeit von Enhypostasie und erste Ansätze zur Scholastik bei Chalcedoniern wie Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem werden im Band 2/2 behandelt, der damit eine stark spekulativ ausgerichtete Thematik aufweist. Grillmeier konnte mehrfach neue Editionen noch vor ihrem Erscheinen verwenden (Leontius von Byzanz, Eustathius monachus, Theodosius, Dokumente des Agnoeten-Streits, Ps.-Caesarius) und seine Analysen auf eine neue Quellenlage stützen. Einen großen Raum nimmt in diesem Band auch Kaiser Justinian

[24] *Hauschild*, art. cit.; ähnlich *Ritter* 266.

mit seinen theologischen Aktionen ein: für die theopaschitische Formel, gegen die Origenisten, der Kampf um die Severianer; insbesondere aber wird das zweite Konzil von Konstantinopel (553), das selten einer eingehenden Analyse unterzogen wurde, hier in seinen Canones (wie vor dem Hintergrund der geschichtlichen Ereignisse) untersucht. Zum christologischen Bild des Patriarchats gehören neben den vielfältigen Ansätzen der reflexen Christologie auch die liturgischen Dichtungen eines Romanos Melodos.

Band 2/4 bietet demgegenüber ein „bunteres" Bild: etwa die Begegnung mit dem Judenchristentum Äthiopiens, die Missionsgeschichte Nubiens und Äthiopiens, das Mönchtum Oberägyptens mit seinem Mönchsvater Schenute, dessen Christologie Grillmeier aufgrund von neu zugänglich gemachten Texten (Tito Orlandi) ganz anders bewerten konnte: es handelt sich nicht um eine „öde Christologie" und eine „christuslose Frömmigkeit" (Leipoldt), sondern vielmehr um eine stark ausgeprägte Christozentrik. Der Band bietet einen Einblick in die Christologie der Patriarchen von Alexandrien (Timotheus Älurus, Theodosius) und die Herausbildung zweier Hierarchien, aber auch der Christologie der Gelehrten. Darunter findet sich auch Johannes Philoponus, ein Philosoph, dessen Arbeiten in neuerer Zeit größere Beachtung erfahren. Bei dem Dichter Nonnus von Panopolis begegnet man dem Versuch, das Johannes-Evangelium in Hexametern einem gebildeteren Publikum nahezubringen – Inkulturation des Evangeliums in höhere Schichten. Der liturgische Ausdruck des Christus-Glaubens wird eigens studiert für die koptische Kirche wie für die äthiopische Kirche. Für Nubien ist man wegen des geringen überlieferten Schrifttums auf bildliche Darstellungen und Ergebnisse der Archäologie angewiesen, die hier ebenfalls ausgewertet werden. Die Bedeutung dieses Bandes 2/4 dürfte somit insbesondere in der Darstellung der Frühzeit der christlichen Kirche in Afrika liegen, vor dem Einbruch des Islam und lange vor der Kolonialzeit, unter Verwendung von neuen Forschungsergebnissen sowie einer Vielfalt von Zeugnissen (Literatur, Dichtung, Kunst, Archäologie, Münzen).

Es scheint, daß sich die Hoffnung bewahrheitet, „daß bei allen Verschiedenheiten mit ihren kulturellen und geistigen Vorbedingungen die großen Gebiete des Orbis christologicus, sive orientalis, sive occidentalis, in der Substanz des Christusglaubens eins sind, dies vor allem vom Taufkerygma und vom Alltagsglauben her." [25]

*

Die Einheit in Christus wollte Grillmeier nicht nur im Sinne des ökumenischen Bemühens «ut unum sint» aufzeigen, sondern auch im Sinne des spezifischen Humanum gemäß dem großen Theologen des 7. Jh., Maximus Confessor: „In dem Maße, wie der Mensch Gott geeint wird, wird er gerade als solcher bewahrt". So schloß Grillmeier seinen Beitrag über die christologische Entdeckung des Humanum (1977) mit den Worten: „Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Christus, von der Heimführung des Menschen zu Gott ist der unüberholbare Beitrag des Christentums zur Entdeckung des Humanum. Je mehr der Mensch in das Licht Gottes tritt, umso heller leuchtet sein eigenes Wesen auf." [26]

Alois Grillmeier hat für sein Kardinalswappen den Schlußsatz aus dem Philipper-Hymnus gewählt, „Jesus Christus ist der Herr" (Phil 2,11). Es ist das Bekenntnis der Frühen Kirche, das das biblische Kerygma in kürzester Form zusammenfaßt. Der Satz steht im Phil-Hymnus, einem der zentralen Texte der Christologie, der sowohl der antiochenischen wie der alexandrinischen Theologie teuer ist. Er bringt auch den Anspruch der christlichen Botschaft im Dialog mit den Religionen ins Wort. Für den Inhalt dieses Bekenntnissatzes hat sich Alois Grillmeier in seinem wissenschaftlichen Werk und in seinem ganzen Leben eingesetzt.

[25] Vorwort zu Jesus d. Chr. 2/1, p. VIII.
[26] Fragmente zur Christologie, 32.

ANHANG

1. Bibliographie

Die Bibliographie Alois Grillmeier 1942–1996, erstellt von T. Hainthaler, in: *A. Grillmeier,* Fragmente zur Christologie (1997), 451–473, ist zu ergänzen durch die folgenden Nummern:

360 Wandlungen des ökumenischen Bewußtseins in der katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts, in: Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo a cura di *Alberto Melloni, Daniele Menozzi, Giuseppe Ruggieri, Massimo Toschi* (TRSR N. S. 18) [Bologna] 1996, 439–443.

361 Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, herausgegeben von *Theresia Hainthaler,* Freiburg, Basel, Wien 1997. Darin: Nr. 5, 6, 243, 255, 263, 281, 284, 291, 300, 301, 307, 308, 318, 326, 333, 334, 344.

362 Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451). Tradujo M. Olasagasti Gaztelumendi (Verdad e imagen 143) Salamanca 1997.

2. Übersicht über die Entwicklung von »Jesus der Christus im Glauben der Kirche«

1951:	Art.[27] in: Chalkedon I (198 S.)
1965:	Christ in Christian Tradition (528 S.)
1973:	Le Christ dans la tradition chrétienne (625 S.)
1975:	Christ in Christian Tradition I^2 (599 S.)
1979:	Jesus der Christus im Glauben der Kirche I (829 S.)
1982:	Jesus der Christus I^2 (831 S.)
	Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1–2 (1060 S.)
1986:	Jesus der Christus II/1 (383 S.)
1987:	Christ in Christian Tradition II/1 (340 S.)
1989:	Jesus der Christus II/2 (588 S.)
1990:	Le Christ dans la tradition chrétienne II/1 (505 S.)
	Jesus der Christus II/4 (436 S.)
	Jesus der Christus I^3 (829 S.)
1991:	Jesus der Christus II/1^2 (398 S.)
1993:	Le Christ dans la tradition chrétienne II/2 (741 S.)
1995:	Christ in Christian Tradition II/2 (565 S.)
1996:	Christ in Christian Tradition II/4 (431 S.)
	Le Christ dans la tration chrétienne II/4 (603 S.)
	Gesù il Cristo nella fede della chiesa 2/1 (475 S.)
1997:	Cristo en la tradición cristiana (930 S.)

3. Publikationsstand von »Jesus der Christus im Glauben der Kirche«

Deutsch:

Im Buchhandel:

- Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg, Basel, Wien ^{1}1979, ^{2}1982, dritte verbesserte und ergänzte Aufl. 1990.
- Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg, Basel, Wien ^{1}1986, zweite verbesserte und ergänzte Auflage 1991.

[27] *A. Grillmeier,* Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: *Alois Grillmeier / Heinricht Bacht* (Hg.), Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 5–202. Vgl. *ders.,* Chalcedon, Our Heritage and Our Responsability, Vortrag auf der First International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 1951, Christ Church England.

- Band 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von *T. Hainthaler,* Freiburg, Basel, Wien 1989.
- Band 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien ab 451. Unter Mitarbeit von *T. Hainthaler,* Freiburg, Basel, Wien 1990.

In Vorbereitung:
- Band 2/3: Die Kirche von Antiochien und Jerusalem mit Armenien, Georgien und Persien im 6. Jahrhundert.
- Band 2/5: Die Kirche des lateinischen Westens im 6. Jahrhundert.

Englisch:

Im Buchhandel:
- Christ in Christian Tradition, Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon, translated by J. Bowden, London, Oxford ^{1}1965, 2nd rev. ed. 1975.
- Christ in Christian Tradition, Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part I: Reception and Contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian, translated by P. Allen and J. Cawte, London, Oxford 1987.
- Christ in Christian Tradition, Vol. 2, Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century, in collaboration with *T. Hainthaler,* translated by J. Cawte and P. Allen, London, Louisville 1995.
- Christ in Christian Tradition, Vol. 2, Part 4: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451, in collaboration with *T. Hainthaler,* translated by O. C. Dean Jr., London, Louisville 1996.

Französisch:

Vergriffen:
- Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451). Traduit de l'anglais par sr. Jean-Marie o.p. et M. Saint-Wakker (Cogitatio fidei 72) Paris 1973.

Im Buchhandel:
- Le Christ dans la tradition chrétienne, II/1: Le Concile de Chalcédoine (451): réception et opposition. Traduit de l'allemand par sr. Pascale-Dominique (Cogitatio fidei 154) Paris 1990.
- Le Christ dans la tradition chrétienne, II/2: L'Église de Constantinople au VI^{e} siècle. Avec la collaboration de *T. Hainthaler.* Traduit de l'allemand par sr. Pascale-Dominique (Cogitatio fidei 172) Paris 1993.
- Le Christ dans la tradition chrétienne, II/4: L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451, en collaboration avec *T. Hainthaler.* Traduit de l'allemand par sr. Pascale-Dominique (Cogitatio fidei 192) Paris 1996.

Italienisch:

Im Buchhandel:
- Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, Vol. I/1–2: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451), a cura di E. Norelli e S. Olivieri (Biblioteca teologica 18–19) Brescia 1982.
- Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, Vol. II/1: La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518), a cura di S. Olivieri (Biblioteca teologica 24) Brescia 1996.

In Druck:
- Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, Vol. II/2: La chiesa di Costantinopoli nel sec. VI, con la collaborazione di *T. Hainthaler.*

In Vorbereitung:
- Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, Vol. II/4.

Spanisch:

- Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451). Tradujo M. Olasagasti Gaztelumendi (Verdad e imagen 143) Salamanca 1997.

4. Rezensionen zu »**Jesus der Christus im Glauben der Kirche**«

Gesamtwerk: Band I^3, **II/1**^{2}, **II/2, II/4**
- A. M. Ritter, Christologie im Widerstreit, ThR 60 (1995) (254–272) 254–255. 264–272.
- G. Sauter, Fragestellungen der Christologie (III), VF 41,2 (1996) 3–34, bes. 12–17.

Band I (1979)

- W. Beinert, in: ThPQ 128 (1980) 305.
- I. Bieda, in: Collectanea Theologica 50 (1980), Fasc. 3, 213–217.
- F. Courth, in: LebZeug 35 (1980) 66–76.
- B. E. Daley, in: TS 41 (1980) 773–775.
- A. Davids, in: TTh 20 (1980) 319–320.
- H. S. Eymann, in: EuA 56 (1980) 163.
- A. de Halleux, in: RTL 11 (1980) 96–97.
- R. Haubst, in: ThRv 76 (1980) 177–186.
- F. W. Kantzenbach, in: Deutsches Pfarrerblatt, März 1980, 147.
- B. Kriegbaum, in: StZ 198 (1980) 430–431.
- L. Ladaria, in: MCom 72 (1980) 179–182.
- B. Lohse, in: LM 19 (1980) 429.
- K. H. Neufeld, in: Greg. 61 (1980) 573–577.
- L. Renwart, in: NRTh 102 (1980) 717–718.
- M. Roensch, in: LuThK 4 (1980) 63–64.
- J. Beutler, in: Hirschberg, Nr. 5, März 1981, 217.
- A. Ceresa Castaldo, in: Giornale di Metafisica N. S. 3 (1981) 597–602.
- R. M. Hübner, in: ThPh 56 (1981) 268–274.
- B. Lohse, in: ThLZ 106 (1981) 109–112.
- G. Madec, in: REAug 27 (1981) 384.
- E. Sauser, in: Präsent, Innsbruck, Nr. 1, 1. Jänner 1981.
- M. J. W., in: HeyJ 22 (1981) 223.
- J. Lang, in: WiWei 45 (1982) 83–84.
- A. Mendoza, in: Studia Monastica 24 (1982) 255.
- P. Nautin, in: RHR 199 (1982) 104–105.
- A. Schmied, in: ThG(B) 25 (1982) 294.
- M.-V. Leroy, in: RThom 83 (1983) 288–291.
- B. Sesboüé, in: RSR 71 (1983) 603–604.
- P. Sudar, in: Teología 21 (1984) 90–92.

2. Auflage (1982):
- P. Imhof, in: GuL 57 (1984) 75.
- A. Villalmonte, in: NatGrac 33 (1986) 574–575.
- H. Riniker, in: Reformiertes Forum 34, Basel, 25. August 1988.

3. Auflage (1990):
- W. Beinert, in: ThGl 81 (1991) 237–238.

Englische Ausgabe: „Christ in Christian Tradition" (1965)
- Th. E. Clarke, in: TS 26 (1965) 681–682.
- R. Lachenschmid, in: Schol. 40 (1965) 561–564.
- R. Cantalamessa, in: RSLR 2 (1966) 528–531.
- J. Daniélou, in: RSR 54 (1966) 306–307.
- J. Felderer, in: ZKTh 88 (1966) 231.
- J. King, in: Aug. 6 (1966) 120–121.
- A. J. Brekelmans, in: TTh 9 (1969) 221–222.

2. Auflage (1975):
- A. Davids, in: TTh 16 (1976) 219.
- H. Moll, in: ThRv 72 (1976) 201–203.
- N. E., in: Irén. 49 (1976) 124.
- A. Amato, in: Sal. 40 (1978) 343–349.
- R. Trevijano, in: Salm. 25 (1978) 498–502.
- B. Sesboüé, in: RSR 68 (1980) 45–46.

Französische Ausgabe: „Le Christ dans la tradition chrétienne" (1973)
- P. Ternant, in: POC 24 (1974) 411–412.
- B. Sesboüé, in: RSR 63 (1975) 511–514.
- C. Kannengiesser, in: RHE 74 (1979) 212–213.

Italienische Ausgabe: „Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1–2" (1982):
- C. Corsato, in: StPat 30 (1983) 194–196.
- A. Ceresa-Castaldo, in: Orpheus 5 (1984) 248–249.
- E. Junod, in: RThPh 116 (1984) 340–341.
- P. Maraval, in: RHPhR 64 (1984) 281–282.
- L. Amigo, in: Helm. 36 (1985) 174–176.
- J. Gribomont, in: CrSt 6 (1985) 167–169.

Band II/1 (1986)

- L. Renwart, in: NRTh 108 (1986) 897–911.
- M. Schoch, in: Neue Zürcher Zeitung 12. August 1986, 23–24.
- A. Amato, in: Sal. 49 (1987) 183–185.
- W. Beinert, in: ThGl 77 (1987) 139–140.
- F. Courth, in: LebZeug 42 (1987) 73.
- A. Davids, in: TTh 27 (1987) 410.
- G.-M. de Durand, in: RSPhTh 71 (1987) 587–589.
- B. Lohse, in: ThLZ 112 (1987) 367–369.
- P.-G. Müller, in: BiKi 42 (1987) 92–93.
- A. Schmied, in: ThG(B) 30 (1987) 143–144.
- B. Studer, in: ThRv 83 (1987) 125–129.
- B. Kriegbaum, in: StZ 206 (1988) 716–717.
- P. Nautin, in: RHR 205 (1988) 101–102.
- M. Parmentier, in: Bijdr. 49 (1988) 210.
- H. Riniker, Reformiertes Forum 34, Basel, 25. August 1988.
- R. Schulte, in: ThPQ (1988) 91–92.
- A. de Halleux, in: RTL (1989) 80–83.
- C. Krijnsen, in: CO 41 (1989) 61.
- F. Winkelmann, in: Klio 72 (1990) 329–330.

Englische Ausgabe (1987):
- R. Butterworth, in: The Month, December 1987, 455–460.
- G.-M. de Durand, in: RSPhTh 72 (1988) 628–629.
- J. Dupuis, in: Greg. 69 (1988) 721–724.
- A. Louth, in: JThS 39 (1988) 618–619.
- Methodios Thyateiron, in: EkTh 9 (1988) 313–314.
- L. Renwart, in: NRTh 110 (1988) 571–572.
- J. Wolinski, in: REByz 46 (1988) 255.
- B. Sesboüé, in: RSR 77 (1989) 538–540.
- A. Van Roey, in: RHE 85 (1990) 724–729.
- E. G. Farrugia, in: OCP 57 (1991) 454–455.

Amerikanische Ausgabe:
- J. Gros, in: The Princeton Seminary Bulletin, v.9, no.3 (1988) 240.
- L. Urban, in: AThR 70 (1989) 367–369.

Französische Ausgabe (1990):
- P. H. Daly, in: RHE 85 (1990) 831.
- A. de Halleux, in: RTL 21 (1990) 496–497.
- P. Maraval, in: RHPhR 70 (1990) 349–350.
- L. Renwart, in: NRTh 112 (1990) 718.
- C. I. González, in: Greg. 72 (1991) 584–585.
- E. L., in: Irén. 64 (1991) 433–434.
- J. Doignon, in: REAug 38 (1992) 204–205.
- L. Laberge, in: Église et théologie 23 (1992) 435–437.
- B. Sesboüé, in: RSR 81 (1993) 135.

Italienische Ausgabe (1996):
- A. Amato, in: Sal. 59 (1997) 130–135.

Band II/2 (1989)

- W. Beinert, in: ThGl (1990) 359.
- F. Courth, in: LebZeug 45 (1990) 67–68.
- B. E. Daley, in: TS 51 (1990) 741–743.
- C. Krijnsen, in: CO 42 (1990) 132.
- B. Lohse, in: ThLZ 115 (1990) 694–697.
- L. Renwart, in: NRTh 112 (1990) 718–719.
- F. Winkelmann, in: Klio 72 (1990) 329–330.
- A. de Halleux, in: RTL 22 (1991) 69–74.
- B. Studer, in: ThRv 87 (1991) 24–26.
- A. Davids, in: TTh 32 (1992) 97–98.
- B. Kriegbaum, in: StZ 210 (1992) 64–66.
- M. Parmentier, in: Bijdr. 53 (1992) 442–443.
- A. Louth, in: ThPh 68 (1993) 256–258.
- A. Schmied, in: ThG(B) 36 (1993) 234–235.
- B. Sesboüé, in: RSR 81 (1993) 136–137.
- A. Amato, in: Sal. 59 (1997) 135–138.

Französische Ausgabe (1993):
- M. A. Vannier, in: Connaissance des pères de l'église 51 (1993) 4.
- A. de Halleux, in: RTL 25 (1994) 89.
- E. Manning, in: BThAM 16 (1994), nr. 62, p. 33.
- P. Maraval, in: RHPhR 74 (1994) 325–326.
- E. L., in: Irén. 67 (1994) 425–426.

Englische Ausgabe (1995):
- Methodist Recorder, Oct 19, 1995.
- P. Heerd, in: The Church of England Newspaper, Dec. 15, 1996, 15.
- J. McIntyre, in: The Expository Times March 1996, 186.
- R. M. Price, in: HeyJ 37 (1996) 468–469.
- B. Drewery, in: Upworth Review, Jan. 1997, 122–123.
- E. Hill, in: Priests & People, June 1997, 255.
- A. Louth, in: JThS 48 (1997) 290–294.

Band II/4 (1990)

- W. Beinert, in: ThGl 81 (1991) 237–238.
- F. Courth, in: LebZeug 46 (1991) 151–52.
- C. Krijnsen, in: CO 43 (1991) 215.
- B. Lohse, in: ThLZ 116 (1991) 601–602.
- L. Renwart, in: NRTh 113 (1991) 886–888.
- B. Studer, in: ThRv 87 (1991) 286–288.
- A. Davids, in: TTh 32 (1992) 97–98.
- A. de Halleux, in: RTL 23 (1992) 71–74.

- B. Kriegbaum, in: StZ 210 (1992) 64–66.
- M. Parmentier, in: Bijdr. 53 (1992) 442–443.
- Th. Böhm, in: MThZ 44 (1993) 135–137.
- B. Sesboüé, in: RSR 81 (1993) 137–138.
- A. Louth, in: ThPh 70 (1995) 574–576.
- A. Amato, in: Sal. 59 (1997) 139–140.
- R. Schulte, in: ThPQ 145 (1997) 78–79.

Englische Ausgabe (1996):
- G. Evans, in: Church Times, 8 March 1996, 16.
- P. Head, in: The Church of England Newspaper, March 8, 1996, p. 14.
- J. McIntyre, in: The Expository Times June 1996, 280–281.
- R. M. Price, in: HeyJ 37 (1996) 468–469.
- N. Richardson, in: Methodist Recorder, Jan. 25, 1996, p. 18.
- G. Bray, in: ANVIL 14, No. 1 (1997) 66.
- A. Louth, in: JThS 48 (1997) 290–294.
- E. Hill, in: Priests & People, June 1997, 255.

Französische Ausgabe (1996):
- L. Renwart, in: NRTh 118 (1996) 904.
- C. Cannuyer, in: Solidarité-Orient Bulletin 199, 33–40.
- J. Galot, in: Greg. 78 (1997) 563.

ThPh 74 (1999) 97–108

Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert

Von Marc-Aeilko Aris

„Worauf bezieht sich ein Mensch, der (irgend)ein Buch lesen will?" – fragt Nikolaus von Kues in einer Predigt zum Sonntag Oculi am 20. März 1457 in Brixen. Und wie es zugeht, wenn Prediger Fragen stellen, fragt er, nicht um eine Antwort zu hören, sondern um selbst eine zu geben. „Bezieht er sich nicht zuerst auf sein Gedächtnis (*memoria*), bevor er das Papier liest. Er liest nämlich das auf dem Papier, was er vorgängig in sich in dem Begriff gesehen hat, der aus dem Gedächtnis hervorströmt. Denn das Gedächtnis bringt in einem inneren Begriff die Kenntnis der Buchstaben und Redewendungen hervor und dort wird [der Begriff] gesehen, bevor er auf dem Papier gelesen wird. Deswegen kann, wer die Buchstaben nicht kennt, auch wenn er sie geschrieben sieht, nicht lesen."[1] Was Nikolaus von Kues – im Predigtexemplum – auf die Entzifferung eines Textes bezieht, gilt übertragen auch für das Verständnis eines Textes. Unausweichlich ist der Leser an seine dem Text vorausliegende Verständnisfähigkeit gebunden, die das jeweilige Verständnis des Gelesenen bestimmt und eben nur zu einem „jeweiligen" macht. Das gilt auch für die Leser des Nikolaus von Kues, die zeitgenössischen ebenso wie die des 19. und 20. Jahrhunderts. Sich diesen zuzuwenden, will sagen die Rezeptionsgeschichte zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu machen, heißt auch zur Interpretation der Texte selbst beizutragen, insofern versucht wird, den Horizont des Lesers vom Horizont des Textes abzuheben.

Als sich im Jahre 1829 drei Tübinger Studenten, Franz Anton Scharpff, Carl Joseph Hefele und Ludwig Schmitt, daran machen, die Preisaufgabe der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, „Eine Darstellung des Lebens und des kirchlichen und literärischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen, Nicolaus von Cusa", zu beantworten, sind die Weichen schon gestellt: Wie Nikolaus von Kues im 19. Jahrhundert gelesen, verstanden und wirkungsträchtig dargestellt wird, ist kaum der jugendlichen Geistigkeit dieser Drei zu verdanken, sondern von deren Lehrern, unter ihnen Johann Adam Möhler, bzw. der Handbuchliteratur bestimmt, die ihnen zur Verfügung stand, woraus sie nicht nur ihre anfängliche Kenntnis schöpften, sondern auch die hermeneutische Perspektive empfingen, in der Cusanus wahrgenommen wurde. Es wird daher im folgenden zunächst das Cusanus-Verständnis von drei Gelehrten im 19. Jahrhundert vorgestellt, um daraus einige der philosophiehistorischen Voraussetzungen zu bestimmen, die in der literarischen Darstellung des Nikolaus von Kues wirksam waren[2]. Ein zweiter Schritt wird die Cusanus-Lektüre im 19. Jahrhundert in ihrem geschichtlichen Kontext darzustellen versuchen, aus dem das geistige Bedürfnis bestimmt werden kann, das eine erhöhte Aufmerksamkeit auf das Werk des Nikolaus von Kues überhaupt erst ermöglichte. Schließlich wird das in diesen Voraussetzungen enthaltene Geschichtsbild daraufhin befragt, ob es den Phänomenen, auf die es sich bezieht, überhaupt gerecht wird.

---

[1] *Nikolaus von Kues*, Sermo CCLXXIII (Koch 270), Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 1245, fol. 234va lin. 16–25: „Ad quid autem respicit homo, qui vult legere librum aliquem? Nonne per prius respicit in memoriam quam legat chartam? Legit enim hoc in charta quod anterioriter vidit intra se in conceptu, qui fluit de memoria. Nam memoria cognitionem litterarum et dictionum generat in conceptu intrinseco et ibi prius videtur quam in charta legatur. Ignorans litteras etsi videt eas scriptas, non propterea legere potest".

[2] Zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues vgl. u.a. *H. G. Senger*, Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues. In: *L. Hagemann/R. Glei* (Hg.), ΕΝ ΚΑΙ ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag. Würzburg 1993, 174–210.

I.

Zurück zu den Tübinger Studenten: Franz Anton Scharpff, damals 22 Jahre alt, erringt den ersten Preis. Einen Teil seiner Arbeit veröffentlicht er sechs Jahre später[3], inzwischen Professor für Kirchengeschichte an der Universität Gießen. Die Vermutung, daß Johann Adam Möhler die Formulierung der Preisfrage angeregt[4] und Scharpffs Darstellung beeinflußt habe, ergibt sich nicht nur aus der im Universitätsarchiv Tübingen dokumentierten Aktenlage[5], sondern auch aus der von Scharpff gegebenen Darstellung. Auch wenn er erst in der zur Monographie ausgearbeiteten Fassung seiner Untersuchungen, erschienen 1843, seinen Dank an Möhler abstattet, die Lösung schon der Preisaufgabe sei außer vom wissenschaftlichen Interesse auch von dem Wunsch bestimmt gewesen, „durch eine, wenn auch nur einigermaßen gelungene Ausführung einen schwachen Tribut aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit dem Lehrer zu zollen, der mich mit dem Wohlwollen eines Freundes beglückte und dem ich mit so vielen Andern eine Betrachtungsweise kirchlicher Fragen und Zustände verdanke, welche sich mir immer mehr als die Frucht eines wahrhaft christlichen, sanften und milden Geistes, der fern ist von allem Zelotismus, darstellt und erweiset“[6]. Beides, die Betrachtungsweise und der sanfte und milde Geist, fern allen Zelotismus', bestimmen die Darstellung Scharpffs. 1829, als er an der Lösung der Preisaufgabe saß, standen ihm vor allem die Vorlesungen Möhlers zur Verfügung, in denen Cusanus als Kritiker der Scholastik erscheint. Er greife „heftig und gründlich jene scholastischen Theologen an, welche sich zumeist von dem rechten Wege entfernt hatten und tadelt ihre Vermessenheit, über alles Mögliche zu entscheiden, empfiehlt Bescheidenheit und Gründlichkeit der Forschung“[7]. Diese Sichtweise prägt auch einen 1831 erschienenen Aufsatz Möhlers, in dem Cusanus gerühmt wird, gegen die nicht mehr zusagende Scholastik „ein mit den speculativen Fundamenten derselben in entgegengesetzter Richtung sich bewegendes System“ hervorgebracht zu haben, „ein tiefes System, voll Leben zugleich und Begeisterung“[8]. Durch seine Distanz zur Schola-

---

[3] *F. A. Scharpff*, Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa. In: ThQ 19 (1837) 2–35, 201–258, 687–765. Die von Hefele eingereichte Preisschrift fand Eingang in seine Veröffentlichungen zum Basler Konzil: *F. J. Hefele*, Blicke ins fünfzehnte Jahrhundert und seine Konzilien, mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode. In: JTCP 4 (1835) 49–118; *ders.*, Ansichten über Kirche, Papst, Conzil u.s.w. aus dem fünfzehnten Jahrhundert. In: JTCP 6 (1836) 359–374. Die von Ludwig Schmitt eingereichte Preisschrift wurde kürzlich von Jan Bernd Elpert entdeckt und wird von ihm, mit einer Einleitung versehen, als MFCG 25 veröffentlicht werden. Schmitt zeichnet die „Geschichte des Nikolaus Cusanus“ nach und unterscheidet dabei eine „Aeußere Lebensgeschichte“, die Nikolaus' Wirken auf dem Konzil in Basel sowie seine gesandtschaftliche und bischöfliche Tätigkeit zum Gegenstand hat, und eine „Innere Lebensgeschichte“, die zur Darstellung der Philosophie des Cusanus dient. Für die freundlich erteilten Auskünfte sei Jan Bernd Elpert herzlich gedankt.

[4] Daß über Möhler hinaus mindestens auch *Andreas Benedikt Feilmoser* die Formulierung der Preisfrage unterstützt hat, kann aufgrund einer Äußerung in der Rezension zu: Ferdinand Anton Sinnacher, Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen, Bde 1–3. Brixen 1820–23. In: ThQ 6 (1924) 118–161, hier 120, geschlossen werden, wonach des Cusanus und anderer Brixener Bischöfe „Thaten und Verdienste zu wenig bekannt wurden, weil Tirol und Brixen [...] für die Geschichtsforscher beinahe eine terra incognita blieb“; vgl. *J. Köhler*, Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Prof. Stefan Lösch (1881–1966). In: MFCG 10 (1973) 191–206, hier 198.

[5] Vgl. *J. A. Möhler*, Gesammelte Aktenstücke und Briefe, Band I, hrsg. und eingel. v. *S. Lösch*. München 1928, 422f. mit Anm. 1.

[6] *F. A. Scharpff*, Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, Erster Theil: Das kirchliche Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im fünfzehnten Jahrhunderte. Mainz 1843, III.

[7] *J. A. Möhler*, Vorlesung Kirchengeschichte 1827, Kollegnachschrift, 170–171. Zitiert nach: *Köhler* 197.

[8] *J. A. Möhler*, Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation. In: ThQ 13 (1831) 589–633, hier 603.

stik wird Cusanus zum Vorläufer neuzeitlicher Erkenntnis, wenn Möhler „von seinen Entdeckungen auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie" spricht – „er war der erste, der den Satz von der Bewegung der Erde um die Sonne aufgestellt hat" [9].

Scharpff setzt in seiner Darstellung ähnliche Akzente. „Reform, nicht nur der Kirche, sondern auch der Wissenschaft" könne man „den Gedanken seines Lebens nennen" [10]. Die Scholastik sei „durch starres Festhalten an logischen Formeln und Kategorien" zu einem „inhaltsleeren Formalismus" verkommen: „Blinde Verehrung der bessern Scholastiker aus früherer Zeit und weitläufige Commentare über ihre Werke waren an die Stelle der freieren Forschung getreten." [11] In seiner Scholastikkritik unterscheide sich Cusanus aber von anderern „Reformatoren der Scholastik" [12] dadurch, daß er nicht nur deren Ungenügen behaupte, sondern ein eigenes System entfalte: „nicht rathlos dastehen unter den Rathlosen, sondern durch die Kraft des Gedankens über die Wechselfälle der Gegenwart sich auf einen festen Standpunkt erheben" [13]. Das „eigentlich speculative Moment", das der Scholastik abgehe [14], bestimme sein Philosophieren, in welchem die „dialectische Fortbewegung seines Begriffes" [15] ihn auf einen höheren Standpunkt erhebe: „Denn es ist jetzt die Idee, der reine Begriff, worin er Alles anschaut." [16] „Cusanus allein trat muthig in das immer mehr verlassne Gebiet der Speculation selbst hinein, und gab ihr durch geistreiche Behandlung auf's Neue Werth und Bedeutung." [17] In einer zerrissenen, von Auseinandersetzungen bestimmten Zeit erscheine Cusanus als jener Getreue, zu dem der ewige Geist sich flüchte, um sein empfängliches Inneres zu berühren und „das Ideal höherer Einheit, das die zerrissene Welt nicht mehr kennet" in ihm zu erschaffen [18]. „Ganz aus innerer Kraft, eben darum so durchaus originell und lebenvoll" erschwinge Cusanus sich in das Gebiet der Spekulation [19], unterscheide sich dadurch von allen anderen ihm zeitgenössischen Scholastikkritikern [20] und nehme wichtige Erkenntnisse der späteren Theologie, Philosophie und Naturforschung vorweg, ohne das Bekenntnis zu Christus und das treue „Festhalten an der hierarchischen Ordnung, als der numerischen Entfaltung des Einen Christus" preiszugeben [21]. Die Christologie Anton Günthers [22], der Begriff der intellektuellen Anschauung [23], die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft [24]

---

[9] *J. A. Möhler*, Rezension zu G. J. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland, bis zum Anfange der Reformation, Bde 1–3, Magdeburg 1827–1832. In: JTCP 1 (1834) 173–187; wieder abgedruckt in: *P. B. Gams (Hg.)*, Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler, Bde. 1–3, hier: Band 3. Regensburg 1868, 11–24, hier 19.

[10] *Scharpff*, Das kirchliche und literarische Wirken 34.

[11] Ebd. 748.

[12] Ebd. 34.

[13] Ebd. 203.

[14] Ebd. 755.

[15] Ebd. 757; vgl. auch 225f.: „Es findet also immer die Erkenntniß aus und nach einer niedern Einheit in der nächst höhern ihre Berichtigung und daher muß auch die höchste Vollkommenheit der Erkenntniß in einer der untergeordneten Sphären – immer wieder in ihrer Besonderheit und nur als Moment betrachtet werden, bis man zur Erkenntniß vom Standpunkte des Absoluten und damit zur höchsten Vermählung der Gegensätze vorgedrungen ist".

[16] Ebd. 227.

[17] Ebd. 754.

[18] Ebd. 228.

[19] Ebd. 227.

[20] Vgl. ebd. 754.

[21] Ebd. 690; vgl. auch 761f.

[22] Ebd. 214f.: „Es ist offenbar, daß dieser ganzen Auffassungsweise von Christus die neuerdings von geistreichen Theologen, wie Günther etc. durchgeführte Ansicht zu Grunde liegt, daß Christus in steter Beziehung zum Geschlechte und als Repräsentant des Geschlechtes begriffen werden müsse".

[23] Ebd. 222.

[24] Ebd. 225: „Die neuere Philosophie drückt diese Ideen so aus, daß sie sagt: der Verstand sezt das „Entweder – Oder", die Vernunft ist das „Sowohl – Als auch" und das „Weder – Noch" unseres Erkennens".

und die Einsichten des Kopernikus[25] seien bei Cusanus schon gedacht. Mehr noch, er entgehe den Gefährdungen der neueren Philosophie, wo sie, ausgehend von christlichen Grundlagen, diese letzten Endes verfremde. Weder könne ihm der Vorwurf des Creatianismus gemacht werden, insofern Wollen und Vollziehen in Gott koinzidiere, mithin keines weiteren Mediums bedürfe[26], noch vertrete er pantheistische Auffassungen, die sowohl mit der Unterscheidung zwischen Maximum absolutum und Maximum contractum unvereinbar seien als auch der Überzeugung widersprächen, die Creatio erfordere durch die Endlichkeit, mit der sie vom Creator unterschieden ist, ihre Erlösung durch Christus[27]. Die Philosophie des Nikolaus von Kues sei, als „consequente Durchführung der johanneischen Lehre vom logos"[28], christliche Philosophie im eigentlichen Sinne und unterscheide sich dadurch von philosophischen Entwürfen, in denen die Dogmen des Christentums zwar berücksichtigt, aber einem umfassenderen Gedanken untergordnet würden[29]. Durch die Abgrenzung von der mittelalterlichen Scholastik einerseits und Darstellung des Cusanus als eines, das christliche Bekenntnis nicht verfälschenden, Vorläufers neuzeitlicher Philosophie andererseits charakterisiert Scharpff ihn als eine Figur der Epochenschwelle: „er steht an der Gränzscheide zweier wichtiger Perioden: über der starren Form mittelalterlicher Scholastik, die an ihm den letzten, strengen Richter fand, steht er, ohne Nebenbuhler, den hellen Blick freudig einer neuen Zeit zugewandt."[30]

Zehn Jahre später entwirft Franz Jacob Clemens, seinerseits auf Scharpff verweisend, eine philosophische Abhandlung, in der er Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa miteinander vergleicht[31]. Dabei legt er größeres Gewicht auf die Darstellung der cusanischen Philosophie, insofern dieser, als Hauptvertreter der christlichen Philosophie des Mittelalters, in der Lage sei, deren „Ebenbürtigkeit mit früheren und späteren philosophischen Bestrebungen nachzuweisen"[32]. „Mit ihm bricht jene ‚goldene Kette' von Denkern ab, welche den Glauben mit dem Wissen nicht bloß zu vermitteln, sondern in der Identität ihres Prinzips aufzufassen, und die Vernunft mit der Autorität und Erfahrung nicht bloß zu versöhnen, sondern die letzteren als einen wesentlichen Bestandtheil der ersteren zu erkennen verstanden."[33]

Der Vermittlung der Erkenntnisprinzipien, die im Denken des Cusanus geleistet ist, entspricht seine vermittelnde Stellung im Lauf der Philosophiegeschichte im Ganzen. In dieser beobachtet Clemens einen ständigen Fortschritt, indem „das in einer früheren Entwickelung erkannte Wahre in der spätern bewahret und weiter gebildet [...] werde"[34], so daß des Cusanus „Lehre als das Ergebniß einer Reihe von Entwickelungen der durch das Christenthum wiedergeborenen Philosophie [...] zu betrachten ist"[35]. Auf diese Weise seien Neuplatonismus und Eleatismus von ihren Irrtümern gereinigt und durch „ein so hohes und vollendetes [Lehrgebäude], wie das Cusanische ist"[36], er-

[25] Ebd. 210f.: „Also 32 Jahre, ehe Copernicus geboren wurde [...] stellte unser Naturphilosoph a priori den Satz auf, für dessen Urheber bisher Copernicus gehalten wurde".

[26] Ebd. 759.

[27] Ebd. 760.

[28] Ebd. 761.

[29] Ebd.: „sie ist wesentlich christliche Philosophie, freilich nicht in dem Sinne, in welchem in neuerer Zeit manche Philosophen sich für christlich ausgeben, weil sie gelegentlich auch die christlichen Dogmen berücksichtigen, wenn diese gleich in dem dialectischen Processe, den sie durchzuleiden haben, zu etwas ganz anderm werden, als sie vorher waren".

[30] Ebd. 765.

[31] *F. J. Clemens*, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung. Bonn 1847, die lobende Erwähnung Scharpffs auf S. 37, Anm. 1, dort allerdings mit falscher Jahresangabe; vgl. *K. Jacobi*, Die Methoden der cusanischen Philosophie (Symposion 31), Freiburg/München 1969, 49f.

[32] *Clemens* II.

[33] Ebd. 251f.

[34] Ebd. 133 Anm. 1.

[35] Ebd.

[36] Ebd. 161.

setzt worden, wozu es eben einer tausendjährigen christlich philosophischen Tradition bedurft hätte. In dem Maße, in dem Cusanus als Zielpunkt der christlichen und mittelalterlichen Philosophiegeschichte verstanden wird, ist in seinem Denken in nuce enthalten, was in neuzeitlichen Entwürfen – freilich durch die Preisgabe christlicher Prinzipien irrtümlich entstellt – entwickelt wird[37]. Clemens erkennt in den Werken des Cusanus die Ideenlehre des Malebranche[38], „die ganze Leibnitzsche Philosophie ihren Hauptseiten nach“[39], die Grundsätze der Philosophie Vicos[40] und: „Wer könnte die manchfachen Ähnlichkeiten und Berührungen mit der Kantischen Philosophie verkennen?“[41] Gerade an der Auseinandersetzung mit letzterem verdeutlicht Clemens anschaulich, daß es sich – auf dem Hintergrund seines Fortschrittsdenkens – bei der Kantischen Philosophie um einen Rückschritt gegenüber Cusanus handele. Kant begründe, Clemens zufolge, seine erkenntniskritische Position damit, daß „das an sich Wahre der Dinge“ menschlichem Wissen grundsätzlich unzugänglich sei, während bei Cusanus der Begriff der *coniectura* den menschlichen Geist in seine Schranken und auf eine unaufhörlich fortschreitende Erkenntnis verweise, die der Unendlichkeit der Wahrheit angemessener sei[42]. Die Beziehungen zur Natur- und Identitätsphilosophie schließlich lägen auf der Hand, doch auch hier sei zu beobachten, daß Cusanus, gegenüber der Hegel'schen Logik einen zutreffenderen Begriff von Negativität entwickle als dieser[43]. Vollends jedoch werde Cusanus' Vorläuferschaft an seinen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen greifbar: „Steht Cusa nicht auch hier wie ein Prophet da, und hat auf philosophischem Wege die Umgestaltung und den gewaltigen Aufschwung der Naturwissenschaft in neuerer Zeit eingeleitet und vorgebildet?“[44]

Deutlicher als Scharpff schildert Franz Jakob Clemens Nikolaus von Kues als mittelalterlichen Menschen, seine Philosophie gar als Inbegriff mittelalterlichen Denkens, dem gegenüber neuzeitliches Denken als Abfall von einem erreichten Höhepunkt verstanden werden muß. „Seine Philosophie [...] steht wie eines jener gewaltigen Denkmale der christlich-germanischen Baukunst da, deren Bedeutung und Schönheit zwar Jahrhunderte lang von Nachkommen, die sich von fremden Reizen oder gar von ihrem eigenen Spiegelbilde im Wasser haben berücken lassen, verkannt und mißachtet werden können, aber sobald der höhere Funke wieder die Gemüther getroffen und die Täuschung zerstört hat, kraft der Wahrheit, die in ihnen liegt, die Geister mit Macht an sich ziehen, zur Nacheiferung anspornen, das Vertrauen auf die Erreichung des rechten Zieles wecken, und eine neue Entwickelung auf dem erprobten alten Grunde einleiten.“[45]

Wieder einige Jahre später (1855) liest Martin Deutinger die Werke des Nikolaus von Kues[46]. Er gelangt dabei zur Überzeugung, „daß alles, was Hegel, Schelling, Kant auf dem philosophischen Gebiete errungen, in einem tieferen Sinne schon da war und von einem katholischen Bischofe vor Jahrhunderten in ächt philosophischer Tiefe ausgesprochen worden ist“[47]. Im Gang seiner Lektüre wird Deutinger klarer, in welchen gedanklichen Zusammenhang er Cusanus in seinem philosophischen System aufnehmen will: „Ich möchte ihn sozusagen zum Pförtner einer neuen christlichen Philosophie

---

[37] Ebd.

[38] Ebd.

[39] Ebd. 162; vgl. auch *R. Zimmermann*, Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens. In: *Ders.*, Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik Bd. I. Wien 870, 61–83 (urspr. SAWW.PH VIII 1852, 306ff.).

[40] *Clemens*, Giordano Bruno 162.

[41] Ebd.

[42] Ebd.: Einer ontologischen bzw. anthropologischen Position steht damit eine moralische, ja moralisierende Argumentation gegenüber, die Konnotationen des Numinosen auf den Begriff der Wahrheit überträgt und damit, auf Seiten des Menschen, eine entsprechende Devotion erheischt.

[43] Ebd. 164; vgl. auch 69 Anm. 1.

[44] Ebd. 164f.

[45] Ebd. 253f.

[46] Vgl. *Verf.*, Martin Deutinger und Nikolaus von Kues. Eine Beobachtung zur Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert. In: MFCG 22 (1995) 147–160 (dort weitere Literatur).

[47] *M. Deutinger*, Brief vom 28. April 1855, UB München 4° Cod. ms. 934 XII, 10, fol. 66r.

machen."[48] Diese neue christliche Philosophie wäre nach Deutinger imstande, die in der bisherigen Philosophiegeschichte sich gegenseitig ausschließenden Erkenntnisweisen (natürliche und religiöse Erkenntnis) durch eine Verbindung der Gegensätze zur Einheit einem wirklich befriedigenden Ziele zuzuführen. „Cusa hängt eigentlich aufs innigste mit der neuesten Philosophie zusammen, soweit diese in die Tiefen der Wahrheit eindringen konnte, und bietet alles oder wenigstens ungemein vieles dar, wodurch die Einseitigkeit und der Irrthum derselben beseitigt und eine wahrhaft wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis errungen werden kann."[49] Unter der Annahme eines ständigen Erkenntnisfortschritts trachtet Deutinger danach, die philosophisch gewonnenen Einsichten durch ihre Vermittlung mit der religiösen Erkenntnis zu sichern, und umgekehrt, das theologisch Erkannte in seiner Nichtwidersprüchlichkeit zur Philosophie zu bewahren. Historisch sieht er diese unterschiedlichen Erkenntnisprozesse in Mittelalter und Neuzeit gegeben. Die scholastische Philosophie analysiere den im christlichen Glauben gegebenen Erkenntnisinhalt mit Hilfe der aristotelischen Methode, ohne das Verhältnis von Glaube und Vernunft erkenntniskritisch zu reflektieren[50], während die neuere Philosophie die Notwendigkeit des mit der Vernunft Erkannten zu erweisen suchte: „Nicht mehr um die Bestimmung der Eigenschaft des von anders woher durch den Glauben angenommenen Objectes der Erkenntniß handelte es sich, sondern um die Erkenntniß des Grundes."[51] Das Prinzip der neueren Philosphie sei daher – nach Deutinger – „die subjective Emancipation der Vernunft und mit dieser die Protestation gegen die Autorität der Offenbarung und der Kirche"[52]. Diese einander scheinbar ausschließenden Positionen wieder zu versöhnen, sei „unmittelbar nach der Scholastik [...] eine tiefsinnige speculative Wissenschaft erwachsen, welche von der Autorität und Freiheit ausgehend und zugleich die natürliche Bedingung der menschlichen Erkenntnis berücksichtigend, auf dem besten Wege war, eine Philosophie zu begründen, die mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genügte"[53]. Indem Deutinger an dieser Stelle seiner Überlegungen Nikolaus von Kues (übrigens mit Raymundus Sabunde und Charles Bouelles) als eine Gestalt der Epochenschwelle einführt, wird die Bedeutung erkennbar, die er ihm in der Geschichte des Denkens zumißt, nämlich sowohl geschichtlich als auch gedanklich vermittelnd wirken zu können. „Die Hauptsache ist nämlich", Deutinger in einem Brief vom 16. Mai 1855, „daß Cusa gerade die Cardinalfragen der neuesten Philosophie bereits vollständig durchgedacht und in seiner Weise gelöst hat. Hier finde ich die intellektuelle Anschauung, die Wissenschaft a priori, das Absolute, welches dem Sein und Nichtsein vorausgeht, die absolute Identität der Gegensätze, kurz alles, was die Philosophie seit Kant ans Licht gebracht zu haben meint"[54]. Nikolaus von Kues erscheint in der Beurteilung Deutingers – und im Gegensatz zu Clemens – als der erste nachscholastische Philosoph und ist insofern geeignet, als „Pförtner" einer neuen christlichen Philosophie die Türen zur Neuzeit zu öffnen.

Scharpff, Clemens und Deutinger beziehen sich in ihrer Darstellung und historischen Einordnung des Nikolaus von Kues ausdrücklich auf die ihnen vorliegenden philosophie- bzw. kirchengeschichtlichen Handbücher: Johann Matthias Schröckh: *Christliche Kirchengeschichte*[55], Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philoso-*

---

[48] *M. Deutinger*, Brief vom 16. Mai 1855, UB München, fol. 66v.

[49] *M. Deutinger*, Brief an Matthias Ostermayr vom 4. April 1855, zitiert nach *L. Dotzler*, Über das Verhältnis Martin Deutingers zu Ignaz Döllinger, in: BABKG 23/1 (1963), 130–147, hier 141.

[50] *M. Deutinger*, Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg 1857, 22–25.

[51] Ebd. 42f.

[52] Ebd. 370.

[53] Ebd. 398f.

[54] Brief vom 16. Mai 1855, UB München, fol. 66v-67r.

[55] *J. M. Schröckh*, Christliche Kirchengeschichte, Bde. 1–34, Leipzig 1768–1803; zitiert bei *Scharpff*, Das kirchliche und literarische Wirken 9, 17, 22, 25, 104 u. ö.

phie[56], Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*[57]. Auch wenn sie sich in den Fußnoten gelegentlich davon absetzen, hat deren, ihrerseits wiederum von älterer Literatur geprägte, Darstellung ihre Sichtweise des Cusanus dennoch beeinflußt. So erscheint Nikolaus von Kues bei Schröckh als „aufgebracht durch die ungelehrte und stolze Kühnheit der Scholastiker"[58], und wies „in einem besonderen Buche [scil. De Docta Ignorantia] dem menschlichen Verstande seine Schranken" an[59]. Zielpublikum seien ihm, dem vorzüglichen und erfinderischen Mathematiker und Zweifler aus Gründen[60], sowohl die Scholastiker als auch die Mystiker gewesen, „welche alles wissen und erklären wollten"[61]. Tennemann schildert ihn als „unzufrieden mit der scholastischen Philosophie"[62], da „die Schultheologie nur auf leeren Einbildungen beruhe"[63], welche Erkenntnis er allerdings nicht einer „Untersuchung der Grenzen des menschlichen Wissens", sondern seiner „Vorliebe zur Mystik" verdanke[64]. Tennemann wiederum bezieht sich – unausgesprochen – auf Johann Gottlieb Buhles 1800 erschienene *Geschichte der Philosophie*[65], so daß ihn Clemens genüßlich als Plagiator entlarven kann[66]. Alle drei wiederum scheinen die Darstellung Johann Jacob Bruckers zu kennen, der 1735 Cusanus zu jenen zählt, die „der Scholastischen unnützen Philosophie auf den Leib gegangen, und dadurch der heilsamen Reformation auch in der Philosophie den Weg gebahnet"[67] haben. Heinrich Ritter schließlich bereitet Nikolaus von Kues in seiner 1850 erschienenen *Geschichte der Philosophie* eine geradezu heilsgeschichtliche Exposition: „Gleich im ersten Jahre des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte wohl zu gehen pflegt, als eine Vorbedeutung fast alles dessen angesehen werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten."[68] Nikolaus von Kues als Vorläufer der neuzeitlichen Naturwissenschaft zu charakterisieren, ist schon zu Ritters Zeiten ein gängiger Topos der Wissenschaftsgeschichtsschreibung[69], in der Philosophiegeschichtsschreibung läßt sich dessen Verwendung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts beobachten[70]. Cusanus auf diesem Hintergrund als Exponenten der Epochenschwelle zu verstehen, liegt dann nicht mehr fern – Heinrich Ritter: „Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der

---

[56] *W. G. Tennemann,* Geschichte der Philosophie. Bde. 1–11. Leipzig 1798–1819; zitiert bei *Clemens*, Giordano Bruno 38–41.

[57] *H. Ritter*, Geschichte der Philosophie. Bde. 1–12. Hamburg 1829–1853; zitiert bei *Deutinger*, Das Princip 400; im Nachlaß Deutingers ist ein Exzerpt des Nikolaus von Kues betreffenden Kapitels aus der Philosophiegeschichte Ritters erhalten, UB München, 4° Cod. ms. 934 XII.

[58] *Schröckh*, Kirchengeschichte, Dreyßigster Theil, Leipzig 1800, 431.

[59] Ebd.: Die dem menschlichen Geist angewiesenen Schranken begegnen als Metapher auch bei *Clemens,* Giordano Bruno, *162.*

[60] *Schröckh*, Kirchengeschichte, Vier und Dreißigster Theil, Leipig 1802, 54.

[61] Ebd. 55: Freilich „trägt er doch seine metaphysische Spitzfindigkeit und mathematische Demonstrirkunst" – nach Schröckh – „so sehr zur Schau, daß es das Ansehen gewinnt, als hätte er durch beyde gerade das Gegentheil von der Aufschrift seines Buches, das Vielwissen des Theologen, und die Leichtigkeit, mit welcher er auch unbegreifliche Religionslehren seinem Gesichtskreise völlig nähern könne, empfehlen wollen".

[62] *Tennemann,* Geschichte der Philosophie, Bd. 9. Leipzig 1814, 133 (mit syntaktisch bedingter Umstellung durch Verf.).

[63] Ebd.

[64] Vgl. ebd.

[65] *J. G. Buhle*, Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Bde. 1–6. Leipzig 1800–1804.

[66] *Clemens,* Giordano Bruno, 39–41 mit Anm.

[67] *J. Brucker*, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie von Christi Geburt biß auf unsere Zeiten, sechster Teil, Bd. 2. Ulm 1735, 1362f.; zitiert nach *S. Meier-Oeser*, Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert (BCG 10). Münster 1989, 368f. mit Anm. 97.

[68] *H. Ritter*, Geschichte der Philosophie, Neunter Theil: Geschichte der christlichen Philosophie, Fünfter Theil. Hamburg 1850, 141.

[69] Vgl. *Meier Oeser* 15–19.

[70] Vgl. ebd. 19 mit Belegen in den Anm. 93–96.

neuen Zeit, aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letzteren zugewandt."[71]

Aus dem bibliographischen Tour d'horizon dürfte deutlich geworden sein: Nikolaus von Kues erregt im 19. Jahrhundert das Interesse katholischer Philosophen aufgrund der Charakteristika, mit denen ihn die Philosophiegeschichtsschreibung vorstellt, nämlich Antischolastiker und Vorläufer der Neuzeit und damit eine Figur der Epochenschwelle zu sein. Daß, angeregt durch diesen Impuls, die Gelehrten des 19. Jahrhunderts zu einer sorgfältigen Lektüre seiner Werke fanden, ist damit nicht bestritten. Gleichwohl ist die hermeneutische Perspektive bestimmt, unter der er wahrgenommen und wiederum dargestellt wurde. Inwiefern dieses Vorverständnis einem geschichtlichen Bedürfnis entspricht, ist in einem zweiten Schritt zu klären.

II.

Als im Jahre 1829, zwei Jahre vor Hegels Tod, die Tübinger Preisfrage ausgelobt wird, ist eine vom preußischen Kultusminister betriebene Berufung Johann Adam Möhlers nach Bonn gerade am Widerstand des Kölner Erzbischofs von Spiegel gescheitert, der wiederum einem Gutachten Georg Hermes' folgte. Möhler sei, „der Schellingschen Philosophie huldigend", in der Lehre von der Gnade undeutlich; „sein Begriff von Kirche ist nicht katholischrichtig, der Lehrstand geht dabei verloren, der Unterschied zwischen dem Laien und dem Geistlichen hört auf."[72] Zweifellos widersprach Möhlers, aus der Aneignung der Tradition gewonnene Theologie dem aus der Vernunftevidenz abgeleiteten theologischen Konzept Hermes', das dieser in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte formuliert hatte. Dessen aus der streng autonom gedachten Philosophie – so wenig es eine christliche Chemie gebe, so wenig gebe es eine christliche Philosophie[73] – entwickelte Begründung des christlichen Glaubens mußte sich konsequenterweise der Aufgabe entschlagen, auf die Geschichtlichkeit der christlichen Theologie zu reflektieren. Vielmehr sah er sich vor die Aufgabe gestellt, gegenüber der herrschenden Philosophie in deren Methode, d. h. ausgehend vom „universalen Zweifel als der Manifestation der sich autonom wissenden Vernunft"[74], den christlichen Glauben wissenschaftlich zu begründen.

Als Scharpff 1837 den Text seiner Preisschrift veröffentlichte, war die theologische Position Hermes' bereits verurteilt und aus der skizzierten wissenschaftlichen Divergenz ein politischer Streit geworden, der im Mischehenstreit, den sogenannten Kölner Wirren (1837–1842), seinen Höhepunkt erreichte. Gleichwohl hing dem im Grunde restaurativ gestimmten Hermesianismus zu dieser Zeit wohl gut ein Drittel des Seelsorgeklerus vor allem Niederdeutschlands an[75]. Ihnen standen die Ultramontanen ebenso entgegen wie der Reformkatholizimus süddeutscher Prägung, dem die katholische Tübinger Schule samt Franz Anton Scharpff zuzurechnen ist. Daß auf diesem Hintergrund seine Darstellung des Nikolaus von Kues vor allem den Kirchenreformer hervorkehrt und diesen im Duktus der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung und der spekulativen Philosophie Schellings darstellt, ist nicht verwunderlich. Verständlich ist es darüber hinaus, daß Scharpff, selbst von versöhnlichem Geiste, mit Cusanus, dem „Zweifler aus Gründen" (wie ihn Schröckh dargestellt hatte), den Vorwürfen der idealistischen Schwärmerei und des Pantheismus begegnet, die Hermes, Zweifler aus Prinzip, gegen die Tübinger Schule erhoben hatte. Ebensowenig kann es schließlich überraschen, daß

[71] *Ritter*, Geschichte *141*.

[72] *Möhler*, Gesammelte Aktenstücke 179.

[73] Vgl. *H. H. Schwedt*, Georg Hermes (1775–1831), seine Schule und seine wichtigsten Gegner. In: *E. Coreth u. a.* (Hg.) Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Graz, Wien Köln, 1987, 221–241, hier 228 f.

[74] *R. Malter*, Art. Hermesianismus. In: HWP 3, Sp. 1074 f., hier Sp. 1074.

[75] *Schwedt* 222; vgl. *H. Schwedt*, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ 37. Supplementheft), Rom/Freiburg/Wien 1980.

Scharpff Cusanus, dessen Kirchlichkeit und Treue zur Hierarchie außer Frage steht, in vermittelnder Absicht mit dem theologischen Denken Anton Günthers in Verbindung bringt, dessen Hauptwerke zu dieser Zeit schon vorlagen und – gleichsam nach Erledigung des Hermesianismus – diskutiert wurden.

Im Jahre 1828/29 war Günther mit seinem zweibändigen Werk „Vorschule der spekulativen Theologie" an die Öffentlichkeit getreten, dem er in kurzer Zeit, bis 1843, seine weiteren Hauptwerke folgen ließ. Was ihn in seiner eigenen Glaubensgeschichte umtrieb, das Verhältnis von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie, erschien ihm auch als „der ernste und laute Wehruf des Bedürfnisses der Zeit"[76], dem er durch eine anthropologische Neubegründung bzw. „die ideelle Rekonstruktion des Christentums"[77] zu begegnen suchte. Die aus der cartesischen Ich-Gewißheit (*sum cogitans*) entwickelte Dualität von Gott als dem absoluten Ich-Gedanken und der Welt als dem absoluten Nicht-Ich-Gedanken, läßt ihn den im ordo des Seienden begründeten hierarchisierten Zusammenhang von Gott und Welt, wie er in der von der antiken Philosophie beeinflußten scholastischen Theologie gedacht werde, ablehnen[78]. Die wissenschaftstheoretische Folge ist eine von der Theologie unabhängige Philosophie, die als zweite Reflexion im Gegenüber zur Wirklichkeit spontan jene Ideen bildet, „die das Sein der Erscheinungen in Natur und Geschichte von sich selbst her freigeben und sich darin als von der bloßen Empirie her unableitbare Erschließungsprinzipien bewähren"[79]. Indem Günther den menschlichen Geist in absoluter Differenz zu Gott als seinem Schöpfer versteht, sieht er zugleich ein tieferes Verständnis der autonom gedachten Wirklichkeit eröffnet, die nicht Gott ist[80].

Es überrascht nicht, daß solche Überlegungen spätestens seit 1850 den Widerstand jener Theologen wecken mußten, die in der Erneuerung der scholastischen Theologie die Lösung für die anstehenden Probleme erblickten[81]. Einer von ihnen war im Jahre 1853 Franz Jacob Clemens, der u. a. in Bonn bei Carl Josef Windischmann (1775–1839), einem entschiedenen Gegner Hermes', studiert hatte[82]. In einem zehn Briefe umfassenden Florilegium stellt er Zitate aus Günthers Schriften seiner eigenen Darstellung der katholischen Lehrauffassung gegenüber. „Denn nach dem alten Grundsatze: daß dasjenige, was der von Gott geoffenbarten Wahrheit des Glaubens widerspricht, keine Wahrheit sein könne, folgt aus dem Widerspruche der Ergebnisse einer philosophischen Speculation mit dem kirchlichen Dogma [...] mit Nothwendigkeit, daß dieselbe falsch sei."[83] Der erste Brief dieser Sammlung befaßt sich mit der „Stellung Günther's und seiner Schule zur kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit" und stellt als dessen Auffassung dar, daß die mittelalterliche Theologie die Philosophie Platons und Aristoteles' benutzt habe, um den Inhalt der christlichen Offenbarung in einem wissenschaftlichen System zu sichern; die Aufnahme der antiken Philosophie jedoch habe die theologische Darstelllung der Offenbarung von dieser selbst entfremdet. Abgesehen von den Hinweisen

---

[76] Zitiert nach: *J. Pritz*, Anton Günther (1783–1863). In: *H. Fries, G. Schwaiger* (Hg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Band 1. München 1975, 348–373, hier 350.

[77] *A. Günther*, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums. In Briefen. Erste Abtheilung. Die Creationstheorie. Wien, 2. verm. Aufl. 1846, 97, zitiert nach *B. Oßwald*, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N. F. 43). Paderborn [u. a.] 1990, 51.

[78] Vgl. ebd. 258.

[79] *J. Reikerstorfer*, Anton Günther (1783–1863) und seine Schule. In: *E. Coreth u. a.* (Hg.), Christliche Philosophie, 266–284, hier 275.

[80] Vgl. *Oßwald* 258–263.

[81] Vgl. u. a. *J. P. Oischinger*, Die Günther'sche Philosophie. Mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion dargestellt und gewürdigt. Schaffhausen 1852; sowie *H. Schwedt*, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler. In: ZKG 101 (1990), 301–343.

[82] *F. J. Clemens*, Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln 1853.

[83] Ebd. V.

darauf, daß „Riesengeister wie St. Augustin, Anselmus, Thomas von Aquin und viele Andere“ nicht „die gedankenlosen Nachbeter des Plato und Aristoteles gewesen seien“ [84] und es nicht vorstellbar sei, daß „die menschliche Vernunft beinahe zwei Jahrtausende hindurch mit vergeblichen Anstrengungen gerungen“ habe, bis Günther endlich „die Auffindung der wahren Bausteine der Speculation und des alleinigen Schlüssels zum richtigen Verständnisse des Christenthums“ geglückt sei [85] – abgesehen von diesen Einwänden setzt sich Clemens wenigstens im vorliegenden Zusammenhang mit dem Scholastikbegriff Günthers nicht auseinander. Gleichwohl eröffnen seine Bemerkungen einen Hintergrund, auf dem sich das Ziel der Cusanus-Monographie Clemens' deutlicher abhebt. Sowohl die Vorstellung eines bis zu Nikolaus von Kues anhaltenden Fortschritts der Philosophiegeschichte, als auch die Vorwegnahme neuzeitlicher Entwürfe durch Cusanus zeichnen ein Bild der scholastischen Philosophie, das den Versuch Günthers, eine Philosophie der christlichen Offenbarung zu entwickeln, obsolet erscheinen läßt. Daß zudem die Verarbeitung antiker Philosopheme im Denken des Cusanus so geglückt sei, daß sie bei ihm von ihren Irrtümern gereinigt und als christliche Wiedergeburt der Philosophie erscheinen, gibt nach Clemens vollends die intellektuelle Potenz der scholastischen Philosophie zu erkennen. An einer neuen christlichen Philosophie, die die Anregungen Kants und des Deutschen Idealismus aufnähme, besteht schlechterdings, Clemens zufolge, kein Bedarf.

Dennoch bezieht sich wiederum Martin Deutinger genau in dieser Absicht auf die Philosophie des Cusanus. Als er im Frühjahr 1855 die Cusanus-Lektüre erneut aufnimmt, haben sich die Auseinandersetzungen um Günther ebenso zugespitzt, wie die Neuscholastik in Josef Kleutgen einen wort- und, als Konsultor der Indexkongregation, wirkmächtigen Vertreter gefunden hat. Dem neuscholastischen Denken war das Verhältnis von Philosophie und Theologie durch eine Unterordnung jener unter diese geklärt, wie sie im scholastischen Topos von der Philosophie als der Magd der Theologie ausgedrückt war, der, mit Kant nebenbei bemerkt, auch positiv hätte interpretiert werden können. Deutingers Rekurs auf Cusanus versucht genau diese, seiner Überzeugung nach angstbestimmte, Position aufzubrechen: „Die Theologen fürchten sich zwar vor der Philosophie, aber sie fürchten sich nur, weil sie fühlen, daß sie von der untheologischen Wissenschaft überflügelt sind.“ [86] Indem Deutinger Nikolaus von Kues, den katholischen Bischof, als Vorläufer der philosophischen Entwürfe darstellt, die zur Verunsicherung der Theologie beigetragen haben, versucht er das emotionale Hindernis zu überwinden, das eine Versöhnung von Philosophie und Theologie und damit der wichtigsten Theologenschulen in Deutschland zu seiner Zeit unmöglich macht. Die vermittelnde Absicht seiner Cusanus-Rezeption in einem zu Schärfe und Gehässigkeit eskalierten Streit erscheint ihm sowohl systematisch als auch geschichtlich als die fruchtbare Anwendung der cusanischen *coincidentia oppositorum*. Anders als Clemens gelingt es ihm so, das Fortschrittsprinzip in der Geschichte des menschlichen Denkens über Cusanus hinaus bis in seine Zeit als wirksam anzunehmen.

Auf dem Hintergrund der kirchenpolitischen Situation zwischen 1829 und 1855 erscheint die Cusanus-Rezeption bei Scharpff, Clemens und Deutinger auch von anderen Interessen bestimmt als nur davon, die Gedanken des Nikolaus von Kues zur Geltung zu bringen. Gemeinsam ist ihnen die hermeneutische Perspektive, in der sie die Werke des Cusanus lesen und nach ihrem jeweiligen kirchenpolitischen Interesse darstellen. Auffällig ist, daß ein und derselbe Cusanus, hier und dort als Grenzgänger zwischen Mittelalter und Neuzeit und als Vorläufer neuzeitlichen Denkens verstanden, zur Absicherung gegensätzlicher, einander ausschließender Positionen verwendet wird. Daß es möglich ist, das Denken des Nikolaus von Kues in einander widersprechende philosophiehistorische Entwürfe aufzunehmen, kann aus dem Verständnis von Mittelalter und Neuzeit erklärt werden, das implizit dem Geschichtsverständnis Scharpffs, Clemens und Deutingers zugrunde liegt.

---

[84] Ebd. 18.
[85] Ebd.
[86] *Deutinger*, fol. 66r (s. v. Anm. 47).

III.

Die Beobachtung, daß das Mittelalter als der positiv gewertete Inbegriff einer organisch geordneten, metaphysisch strukturierten Weltgemeinschaft verstanden und zugleich, da es die Lebenskräfte des Individuums abschnüre, als kollektivistisch und deshalb finster begriffen werde – diese auch heute leicht zugängliche Beobachtung divergierender Mittelaltervorstellungen bezeichnet Otto Gerhard Oexle mit dem von ihm geprägten Begriff des entzweiten Mittelalters[87]. „Es genügt [...] ein Blick in die Presse, um fast täglich darüber belehrt zu werden, daß es vom Mittelalter zwei Bilder gibt, die gegensätzlich sind, sich darin ständig aufeinander beziehen und gewissermaßen immerfort in Gemengelage vorkommen, was von keiner anderen vergangenen Epoche gesagt werden kann."[88] Unausgesprochen beantworten diese Mittelalterbilder die Frage, ob dem zeitlichen Verlauf der Geschichte eine linear gedachte, zielgerichtete Entwicklung entspreche und wie diese zu werten sei. Mit dieser Wertung aber wird die Rede über das Mittelalter als Verständigung der Neuzeit über sich selbst anhand des Mittelalters offenbar[89] – Scharpff, Clemens und Deutinger geben davon beredt Zeugnis.

Der Ursprung der Rede vom „Mittelalter" reicht ins Mittelalter selbst (ins 14. Jahrhundert) zurück und ist dort immer mit dem Gedanken einer Wiedergeburt früherer respective besserer Zeiten zur Überwindung einer Verfallsperiode verknüpft[90]. Als begriffliche Bezeichnung einer Periode ist er die Erfindung der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts und ergibt sich aus der Einführung des zur Bezeichnung der eigenen Epoche verwendeten Terminus „Neuzeit". Von einer neuen Zeit zu reden, setzt zunächst nur die Behauptung einer Epochenschwelle voraus, durch welche sich die ältere von der neuen Zeit unterscheiden lasse. Daß in dieser neuen Zeit neue Erfahrungen und Einsichten fortschreitend möglich werden, die vorgängige Zeiten abgeschlossen erscheinen lassen und damit deren Beurteilung ermöglichen, ist die Auffassung der Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert[91]. „Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse", so Goethe in den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, „darüber ist in unseren Tagen wohl kein Zweifel übriggeblieben, weil der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpunkte geführet wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurteilen läßt."[92]

Für das Mittelalterverständnis enthält diese Geschichtsbetrachtung, die ihre Urteilsfähigkeit gegenüber dem Mittelalter aus der Tatsache des zeitlichen Fortschreitens und der dadurch ermöglichten neuen Erfahrungen ableitet, die bis heute bestimmende Gegensätzlichkeit von „Mittelalter" und „Fortschritt", die das Schema vom entzweiten Mittelalter erstehen läßt. „Es ergibt sich hieraus nämlich die doppelte Frage, ob denn nun die Überwindung des Mittelalters einen Fortschritt darstellt, oder ob nicht vielmehr der Fortschritt der Moderne, gemessen am Mittelalter, sich als Unglück erweisen muß."[93]

---

[87] *O. G. Oexle*, Das entzweite Mittelalter. In: *G. Althoff* (Hg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt 1992, 7–28; *ders.*, Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte. In: *P. Segl* [Hg.], Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongreßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995. Sigmaringen 1997, 307–364.

[88] *Oexle*, Das entzweite Mittelalter 12.

[89] Vgl. ebd.

[90] Vgl. *J. Voss*, Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Universität Mannheim 3). München 1972, 22–25.

[91] *R. Koselleck*, ‚Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. In: *Ders.*, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (stw 757), 300–348, hier 327.

[92] *J. W. von Goethe*, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. In: Goethes Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 14. Hamburg 1960, 7–269, hier 195.

[93] *Oexle*, Das entzweite Mittelalter 23.

Es sind dies genau die Fragen, mit denen Nikolaus von Kues zwischen Scharpff, Clemens und Deutinger kontrovers rezipiert und beurteilt und nicht zuletzt zur Selbstverständigung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert verwendet wird. Die von ihnen aufgegriffenen Topoi der Philosophiegeschichtsschreibung, Nikolaus von Kues als Reformator, Anti-Scholastiker und – vor allem -Vorläufer der Neuzeit, übertragen nolens volens das Schema vom entzweiten Mittelalter in die Biographie des Cusanus[94]. Daß Nikolaus von Kues in dieser Darstellung seiner Zeit voraus und damit als erratischer Fremdkörper seiner Epoche erscheint, muß mit einem Einwand Johan Huizingas als eine unhistorische Annäherung an seine Philosophie beurteilt werden: „Indem man jemand zum Vorläufer stempelt, hebt man ihn aus seiner Zeit heraus, aus der er verstanden werden muß, und man verrenkt die Historie." [95]

Daß in der Cusanus-Rezeption während des 19. Jahrhunderts Nikolaus von Kues zugleich als Inbegriff des Mittelalters und als dessen Verabschiedung verstanden werden konnte, sagt gleichwohl nicht nur etwas über die Rezipienten aus, sondern auch über Nikolaus von Kues selbst. Ganz offensichtlich ist die Entwicklung seines Denkens von den Bewegungen charakterisiert, die den Übergang von mittelalterlichem zu neuzeitlichem Denken als einen kontinuierlichen, differenzierten und zu differenzierenden Prozeß zu verstehen geben können[96]. Nikolaus von Kues kann so als eine geschichtliche Gestalt verstanden werden, die Mittelalter und Neuzeit miteinander verbindet statt sie zu trennen.

[94] Diese Sicht auf Nikolaus von Kues ist bis in die jüngste Zeit wirksam; vgl. z.B. *W. Knoch*, Nikolaus von Kues: ein Grenzgänger zwischen mittelalterlicher Glaubensreflexion und neuzeitlich-philosophischem Denken. In: *P. Segl* [Hg.], Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongreßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995. Sigmaringen 1997, 187–196, s.bes. 195f.

[95] *J. Huizinga*, Das Problem der Renaissance. In: *Ders.*, Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus (Libelli 6). Tübingen 1953, 5–64, hier 26.

[96] Vgl. zur Entwicklung der Philosophie des Cusanus die von Kurt Flasch vorgelegte „genetische Analyse": *K. Flasch*, Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt 1998, hier bes. 11f., 634f.: Im Zusammenhang mit dieser konsequent aus den Texten des Nikolaus von Kues erhobenen Denkentwicklung, der sich Cusanus selbst bewußt ist, läßt sich die Epochendifferenz zwischen Mittelalter und Neuzeit auf ihre historiographische Funktion reduzieren; zur Frage der Epochendifferenz vgl. *C. Kiening*, Schwierige Modernität. Der Ackermann des Johannes Tepl und die Ambiguität des historischen Wandels (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 113). Tübingen 1998, 23f.

ThPh 74 (1999) 109–115

Monotheismus und Menschenliebe

H. Cohens Beitrag zu einer Theorie der Du-Beziehung

Von Robert E. Maier

Cohen gilt als herausragender Vertreter des Marburger Neukantianismus. Die Darstellung seiner Gedanken geschieht hier allerdings nicht in diesem Zusammenhang[1]. Seine Theorie der Ich-Du-Beziehung schöpft nämlich aus den Quellen des Judentums (im besonderen des Alten Testaments), denen sich Cohen im Alter wieder vermehrt zugewandt hat.

Die Hauptgesichtspunkte seiner Theorie finden sich in der 1935 von Buber mit einem Vorwort versehenen Aufsatzsammlung „Der Nächste"[2], sowie in dem nach Cohens Tod erschienenenn Alterswerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums"[3]. Hier thematisiert das Kapitel „Die Entdeckung des Menschen als Mitmenschen" die menschliche Beziehung.

1. Der Ursprung der Du-Beziehung im Monotheismus

Den Ausgang dieser Problematik bildet die Antinomie zwischen Religion und Sozialethik, Glauben und Sittlichkeit, Hinordnung des Menschen auf Gott und Hinordnung auf seinen Mitmenschen. Diese Antinomie basiert auf dem Universalitätsanspruch der Religion, der besagt, daß die Vollform der Humanität nur innerhalb der Religion zu erreichen ist. „Denn die Religion, als solche, will den Begriff des Menschen durch die Religion definieren. Nur der von ihr erfüllte, durch sie erzogene, ihr gemäße Mensch ist der wahre Mensch. Es widerspricht eigentlich ihrem Begriffe, den wahren Menschen da anzuerkennen, wo derselbe von ihr nicht geläutert, nicht geheiligt ist."[4] Gilt dieser Anspruch der Religion, so ist Hinwendung zu Gott das eigentlich Menschliche, die Beziehung zum menschlichen Du nur sekundär. Es ergibt sich damit eine Vernachlässigung menschlicher Du-Beziehung zugunsten des Glaubens an Gott.

Die Abwertung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen ist einer der Haupteinwände der philosophischen Religionskritik. In diesem Kontext steht das berühmte Wort von Karl Marx Religion sei „das Opium des Volks"[5]. Dies bedeutet, daß das entfremdete Volk seine traurige Situation durch den Rauschzustand der Religion zu ertragen versucht. Es hofft auf ein nicht entfremdetes Jenseits und versäumt, im Diesseits die Entfremdung revolutionär zu überwinden.

Eine Auflösung der Antinomie sieht Cohen in dem vom Judentum herkommenden Monotheismus. Der eine Gott als Schöpfer garantiert die Einheitlichkeit der Schöpfung. Seine Charakterisierung als schaffender Vater macht die Menschen ihm gegenüber zu Kindern und untereinander zu Brüdern und Schwestern. Der gemeinsame Ursprung schafft unter den Menschen Gemeinsamkeit. Sobald einer die Vaterschaft Gottes anerkennt, wird der Andere zu seinem Bruder, unabhängig davon, wie dieser zu Gott sich verhält. Wichtig ist, „daß die Menschen Menschen bleiben, auch wenn sie Gott nicht erkennen. Gott ist ihr Vater, wenn sie auch nicht seine Kinder sein wollen. Die Einheit

---

[1] Zum Neukantianismus vgl. *H. Cohen*, Kants Theorie der Erfahrung. In: Werke. Bd. 1.1 (*H. Holzhey* Hrsg.), Hildesheim 1987 und *H. Cohen*, Ethik des reinen Willens. In: Werke. Bd. 7 (*H. Holzhey* Hrsg.), Hildesheim 1981.

[2] Vgl. *H. Cohen*, Der Nächste, Berlin 1935.

[3] Vgl. *H. Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Darmstadt 1966 (2. Auflage).

[4] *Cohen*, Der Nächste 11.

[5] *K. Marx*, Die Frühschriften, (*S. Landshut* Hrsg.), Stuttgart 1971, 208.

Gottes hat zur innerlich notwendigen Folge den Gedanken von der Kindschaft und Bruderschaft des Menschen."[6]

Cohen sieht einen folgenschweren Gegensatz zum monotheistischen Judentum im polytheistischen Griechentum. Der Einheit des Göttlichen steht hier eine bunte Vielheit gegenüber, die Auswirkung auf die Menschen ist damit anders. Der Unterschied liegt darin, daß eine Gottheit eine eher einheitliche Norm des Handelns der ihr verbundenen Menschen bewirkt, während viele, noch dazu sich widerstreitende Gottheiten eher verschiedenartige Handlungsweisen bewirken können. „Jede Gottheit hat so das Eigenrecht ihrer Sittlichkeit. Der Monotheismus schafft mit der einen Gottheit auch die eine Sittlichkeit."[7]

Damit geht von griechischer Kultur eher eine Förderung bunter Vielfältigkeit der verschiedenen Individuen aus; die negative Seite dieser Wirkung wäre übertriebene Ich-haftigkeit, zu starke Betonung individuellen Sonderseins bis hin zu Willkür und Subjektivismus. Nicht umsonst ist der in der Antike wurzelnde vor allem einer Vervollkommnung der Individualität verpflichtete Bildungsbegriff des Neuhumanismus stark am griechischen Menschenbild angelehnt und übernimmt damit auch dessen Vor- und Nachteile[8]. Die Wirkung jüdischer Kultur liegt mehr in Betonung der Solidarität und Gemeinschaftlichkeit aufgrund des gleichen Ursprungs; negative Seiten dieser Kultur wären Gleichmacherei, Aufhebung substantieller Unterschiede zwischen den Menschen, im Extrem Einengung zum grauen Massendasein[9].

Die allgemeine pädagogische Folgerung der Synthese von Religion und Sozialethik im Monotheismus ist die Einheit von religiöser und sozialer Erziehung. Dies bedeutet zum einen: religiöse Erziehung zum Glauben an den einen Gott ist gleichbedeutend mit sozialer Erziehung zur Menschenliebe. Glaube an den gemeinsamen Vater weckt im Kind das Gefühl der Verbundenheit mit Anderen, die ebenso als Kinder Gottes zu betrachten sind. Religiöse Erziehung zum Monotheismus bereitet damit in früher Kindheit die Basis für ein positives, an Solidarität und Gemeinsamkeit orientiertes Sozialverhalten, während Betonung der Egoität, sowie Gleichgültigkeit mit dem Anderen von vorneherein keine Förderung erfahren, da sie der Brüderlichkeit der Menschen und damit der echten Du-Beziehung nicht gerecht werden. Zum anderen wird soziale Erziehung auf die religiös-transzendente Dimension erweitert. Dies bedeutet, daß der Mensch in wirklicher Menschenliebe teilnimmt an einem humanitären Ideal, das ihn über die Sphäre von Bedingen und Bedingtwerden, Reiz und Reaktion erhebt. Echte Sozialität eröffnet damit das Göttliche im Menschen.

Die Einheit von religiöser und sozialer Erziehung erlaubt auch keine Flucht in einen

---

[6] *Cohen*, Der Nächste, 12. Bei Cohen wird aus der Vaterschaft Gottes gegenüber den Menschen die Brüderlichkeit der Menschen untereinander. Eine Umkehrung dieses Gedankens findet sich bei F. Ebner. Ausgehend von der dialogischen Geistigkeit stößt er auf die Existenz Gottes. „Das Wort in der Aktualität seines Angesprochenwerdens setzt das Du voraus und da dieses im letzten Grunde Gott ist, so heißt das nichts anderes als daß die Existenz des Menschen in ihrer Geistigkeit die Existenz Gottes zur Voraussetzung hat; mit anderen Worten: daß der Mensch von Gott geschaffen wurde" (*F. Ebner*, Das Wort und die geistigen Realitäten, Regensburg 1921, 26). Allerdings wird dies von Ebner keinesfalls als Gottesbeweis angesehen; „kein Beweis träfe die reale Existenz Gottes, denn er würde in der Icheinsamkeit des menschlichen Lebens und Denkens geführt, also abseits von den Realitäten des geistigen Lebens" (ebd. 27). Wirkliche geistige Realität eröffnet sich erst in Rede und Antwort von Ich und Du. Indem der Mensch also wirklich spricht, erkennt er nach Ebner im Du des Anderen das Du Gottes, steht damit im Bezug und braucht ihn nicht zu beweisen.

[7] *Cohen*, Religion der Vernunft 151.

[8] Zur Kritik am neuhumanistischen Bildungsbegriff und dessen Haupttheoretiker W. v. Humboldt vgl. u.a.: *I. Kawohl*, Wilhelm v. Humboldt in der Kritik des 20. Jahrhunderts, Ratingen, 1969, 59ff..

[9] Zu den verschiedenen Wirkungen von jüdischem Monotheismus und griechischem Polytheismus unter religionskritisch individualistischem Aspekt vgl. *F. Nietzsche*, Menschliches, Allzumenschliches, 524ff. In: *F. Nietzsche*, Werke in sechs Bänden, (*K. Schlechta* Hrsg.), Bd. II, München, Wien 1966 (5. Auflage), 435ff.

der beiden Bereiche, keine Flucht ins religiös Transzendente bei Gleichgültigkeit bzw. Ablehnung gegenüber sozialem Engagement, keine Flucht ins Soziale bei indifferenter bzw. negierter Religiosität.

In ähnlichem Zusammenhang schreibt Martin Buber: „Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus." [10] Die duhafte Hinwendung zur Welt ist gleichbedeutend mit religiöser Verehrung Gottes.

2. Kennzeichen der Du-Beziehung

Die besonderen Kennzeichen der Du-Beziehung im Sinne Cohens sind Mitleid und Feindesliebe.

2.1. Mitleid

Hier ist zunächst der Zusammenhang zwischen Leid und Mitleid zu klären. Anschließend finden sich einige kurze Gedanken zum Adressaten des Mitleids.

2.1.1. Leid und Mitleid

In seinem religiösen Hauptwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" wird von Cohen die Frage nach dem Wesen des menschlichen Leids aufgeworfen. Die Erörterung bewegt sich nicht im Rahmen einer allgemeinen philosophisch-spekulativen Theodizee, sondern nimmt einen überraschend konkreten Charakter an. Gemäß seiner Interpretation des alttestamentarischen Prophetismus sieht Cohen die Manifestation irdischen Leids in der Armut. Er betrachtet die Propheten nicht als Philosophen, welche eine spekulative Metaphysik des Leids betreiben, sondern als konkret eingreifende und damit politische Erneuerer. „Die Propheten ... haben die soziale Einsicht, daß die Armut das große Fragezeichen gegen die göttliche Vorsehung bildet; daß die Armut, nicht der Tod, das wahrhafte Rätsel des Menschenlebens bildet." [11]

Die Folge dieser Auffassung ist eine stärkere Betonung menschlicher Aktivität zur vernünftigen Regelung gesellschaftlicher Zustände. Menschliche Vernunft wird auf das gelenkt, was von ihr auch zu bewältigen ist, die metaphysische Spekulation weicht einem sozialen Handeln um des leidenden Anderen willen. Durch die mitleidige Zuwendung verwandelt sich der leidende Andere aus einem Nebenmenschen in einen Mitmenschen, aus dem Er in ein Du. „Wenn es von jeher eine Frage der Theodizee bildete, dem physischen Leiden, dem physischen Übel einen Sinn in der Menschenwelt zu geben, so könnte man diesen Sinn in der Paradoxie ausdrücken: das Leiden ist wegen des Mitleids vorhanden." [12] Der Zusammenhang zwischen dem physischen Leid und dem Mitleid bedarf einer Erläuterung.

In der Armut wird das physische Leid zu einem Leid des Menschengeschlechts. Da dieses ein sozialer Verband ist, wird das physische Leid zu einem sozialen, das sich als psychisches Unbehagen an der Not des Anderen zeigt. Aus dem ursprünglich physischen Leid der Armut entsteht im sozialen Verband ein psychisches Mitgefühl, ein geistiges Leiden. Dies wird aber von Cohen nicht als bewußtseinsimmanentes, sondern als ein in Einheit mit dem Sozialen auftretendes Phänomen betrachtet. Denn erst das durch soziale Verbundenheit mit dem leidenden Anderen entstehende Unbehagen ist geistiges Leiden. „Nur das soziale Leiden ist ein geistiges Leiden." [13] Inbegriff des geistigen und sozialen Leidens ist das Mitleid.

Damit nun der Sinn des physischen Leidens sich im Mitleid erfülle, darf das Leiden nicht auf eine Schuld des Menschen zurückgeführt werden. Denn Schuld setzt immer Selbstverantwortung der Individualität und gibt damit keine wirkliche Veranlassung für Mitleid. „Das Schuldbuch muß vernichtet werden; die soziale Einsicht hat es vernich-

[10] *M. Buber*, Werke. Bd. 1, Schriften zur Philosophie, München 1962, 142.
[11] *Cohen*, Religion der Vernunft 156.
[12] Ebd. 19.
[13] Ebd. 158.

tet ... Ich soll den Nebenmenschen in den Mitmenschen verwandeln. Dazu aber kann der Gedanke nicht verhelfen, daß das Leiden der Mehrheit ein Attribut der Mehrheit wegen ihrer Schuld sei." [14]

2.1.2. Der Adressat des Mitleids

Weiterhin ist für die Theorie des Mitleids der Adressat der sozial-geistigen Zuwendung von Wichtigkeit. Bezugnehmend auf die Quelle des Alten Testaments übersetzt Cohen den hierfür wichtigen Begriff „rea" nicht mit „Volksgenosse", sondern mit „Anderer" im allgemeinen Sinn [15]. Luthers Übersetzung als „der Nächste" erscheint ihm unpassend, da hierbei die Sozialität des Menschen zu sehr eingeengt wird. Um dies zu vermeiden, wird der Begriff auch auf die Fernsten, die Fremden ausgeweitet. In diesem Zusammenhang verweist Cohen auf das Eröffnungsgebet Salomos im Tempel zu Jerusalem, in dem bewußt auch die Fremden als Betende willkommen geheißen werden [16]. So wird die zu enge Auffassung von der Nächstenliebe zur allgemeinen Menschenliebe erweitert. Dieser Gedanke hat angesichts der in der Gegenwart vermehrt beobachtbaren Reduzierung der Menschenliebe auf Mitglieder der eigenen ethnischen Gruppe oder Religionsgemeinschaft eine nicht geringe Aktualität.

Da sich Menschenliebe jenseits aller erotischen Exklusivität auf alle Menschen bezieht, sind auch diejenigen eingeschlossen, die dem Liebenden negativ gegenüberstehen. Dies verweist auf einen weiteren für die Darstellung der Ich-Du-Beziehung bei Cohen wichtigen Begriff, den der Feindesliebe.

2.2. Feindesliebe

2.2.1. Die Theorie des Ich

Ein Zugang zur Problematik der Feindesliebe ergibt sich allgemein aus Cohens Theorie des Ich. Hier wird die gedankliche Verwandtschaft zu Kant deutlich. Das Ich in seiner humanen Eigentlichkeit, das ist das sittliche Ich, wird als vernünftiges Ich betrachtet, welches den Zwiespalt zwischen Vernunft und Neigung, Sittlichkeit und Sinnlichkeit eindeutig zugunsten des ersteren überwunden hat. Da die Vernunft Allgemeingültigkeit fordert, so beugt sich das vernünftige Ich den von ihm für allgemeingültig befundenen Maximen und handelt damit sittlich. Eine ethische Betrachtung des Menschen verwandelt dessen subjektives Ich in ein allgemeines Ich der Menschheit. „Die Ethik kommt bei ihrem methodischen Gegensatz zu allem Sinnlichen und allem Empirischen am Menschen zu der gewaltigen Konsequenz, daß sie das Ich des Menschen der Individualität überhaupt zuvörderst entreißt, um diese ihm von einem höheren Gipfelpunkt aus in ... geläuterter Form wiederzugeben. Das Ich des Menschen wird in ihr zum Ich der Menschheit. Und in der Menschheit erst vollzieht sich die wahre Objektivierung, welche das menschliche Objekt ethisch zu sichern vermag." [17]

Die Folge für die Beziehung von Mensch zu Mensch besteht in der Achtung des Anderen, welcher als Träger des moralischen Gesetzes sein Ich zum allgemeinen Ich der Menschheit verwandelt. Da diese spezifisch menschliche Leistung allen Menschen möglich ist, darf keinem Menschen, auch nicht dem Gegner, diese Achtung verweigert werden.

2.2.2. Wesentliche Gesichtspunkte der Feindesliebe

Die besondere Thematisierung der Feindesliebe geschieht in fünf Punkten [18].

Feindesliebe heißt, *dem hassenden Anderen nicht übel zu wollen*, nicht über dessen Unglück zu frohlocken. Denn menschliche Freude darf nicht das isolierte egoistische Ich betreffen, das sich hämisch an der Not des Anderen delektiert. Wirkliche Freude ist

[14] Ebd. 159. Auf die Gefahr dieses Gedankenganges wird noch zu verweisen sein (siehe unten, 4.)
[15] Vgl. *Cohen*, Der Nächste 23.
[16] Vgl. *Cohen*, Religion der Vernunft 139.
[17] Ebd.15.
[18] Vgl. *Cohen*, Der Nächste 72ff.

Ausdruck menschlicher Gemeinsamkeit durch die verbindende Mitte von Vernunft und Sittlichkeit, also Ausdruck des zum Ich der Menschheit erweiterten Ich.

Ein weiteres Moment der Feindesliebe ist die *Ablehnung des Rachegedankens*. Denn im Akt der Rache wird der Andere zum Maßstab meines Handelns. Folge ist Verlust der Eigenständigkeit und der Würde. Diese Argumentation ist allerdings m. E. nur richtig, wenn eine normative Form des Menschlichen, ein Ideal der Humanität Geltung besitzt. Denn sonst könnte ja auch ein vertrauendes und sittliches Entgegenkommen des Anderen von mir unter dem Vorwand von Eigenständigkeit und Würdigkeit mit egoistischem Handeln beantwortet werden. Nur das Ideal menschlicher Größe in der Sittlichkeit verhindert dies. Freiheit und Würde des Menschen überwinden dann die in ihnen liegende egoistisch willkürliche Gefahr und erkennen sich um so mehr verwirklicht, je mehr sie sich dem sittlichen Ideal menschlicher Humanität zuwenden. Es zeigt sich also die Notwendigkeit einer logoshaften Seinsorientierung, welche die Freiheit als notwendige Hinordnung zu Höherem begreift. Dieses Höhere ist im Denken von Cohen der eine Gott als Ursprung des Guten.

Bereitschaft zu positiver Hilfeleistung ist ein weiteres Moment der Feindesliebe. Der Mensch durchbricht damit den Zirkel von Handeln und Reagieren in der Rache; er handelt frei und seiner Würde angemessen. Er kommt dem Anderen entgegen, ohne sich von dessen Haltung den Maßstab seines Handelns aufprägen zu lassen.

Das von Cohen als viertes Merkmal der Feindesliebe genannte gibt eine weitere Erläuterung dieser Hilfe, nämlich die *Achtung der Würde des Empfangenden*. In der wirklichen Feindesliebe darf der Hassende nicht durch die Hilfe des Gehaßten erniedrigt werden, indem der Helfende den Anderen seine überlegene Moralität deutlich merken läßt. Als ergänzende Begründung ließe sich sagen: Eine moralische Erniedrigung des Hassenden in der Feindesliebe ist keine wirkliche Zuneigung, sondern eher eine raffinierte Form von Rache. Dem Anderen wird zwar nicht mit gleicher Münze zurückgezahlt, aber er wird von der offensichtlichen Güte des Gehaßten erdrückt. Diesem glückt es, durch Herausstellen der moralischen Überlegenheit den Anderen zu demütigen und ihm damit in sublimierter Form den Haß zurückzugeben. Meines Erachtens schreibt Nietzsche in diesem Sinne: „Und lieber zürnt noch, als daß ihr beschämt! Und wenn euch geflucht wird, so gefällt es mir nicht, daß ihr dann segnen wollt."[19]

Als letzten Punkt zur Feindesliebe nennt Cohen die Pflicht zur Zurechtweisung. Dies kann als ein im engeren Sinn pädagogischer Ansatz seiner Theorie gesehen werden und wird im Folgenden näher ausgeführt.

3. Erzieherisches Einwirken als Sonderform der Du-Beziehung am Beispiel der Zurechtweisung

Erzieherische Einwirkung, die sich dialogisch versteht, ist eine Sonderform der Du-Beziehung, nämlich die einer erzieherisch verantwortlichen Person zu einer zu erziehenden Person. Wichtige Voraussetzung für das Gelingen dieser Beziehung ist die Befähigung zu mündiger und freier Antwort beider Personen. Ohne diese grundsätzliche Befähigung tendierte die „Beziehung" zu einer Verfügung einer Person über die andere. Eine Du-Beziehung wäre damit nicht mehr möglich[20].

3.1. Solidarität mit dem Anderen

Die Pflicht, einen im Irrtum befindlichen Anderen zurechtzuweisen, zeigt eine grundsätzliche Solidarität mit dem Anderen. Der Andere ist nicht einer gleichgültigen Toleranz unterworfen, sondern es herrscht Mitverantwortung eines Ich für ein Du. Die

[19] *F. Nietzsche,* Also sprach Zarathustra 330. In: *F. Nietzsche,* Werke in sechs Bänden, (*K. Schlechta* Hrsg.), Bd. III, München, Wien 1966 (5. Auflage), 275 ff.

[20] Zum Ganzen vgl. *R. E. Maier,* Pädagogik des Dialogs. Ein historisch-systematischer Beitrag zur Klärung des pädagogischen Verhältnisses bei Nohl, Buber, Rosenzweig und Griesebach, Frankfurt/M. 1992, 285 ff.

Wohltat, die ein Anderer, der gefehlt hat, im Rahmen der Feindesliebe erfährt, muß diesen zur Besserung seines Verhaltens bewegen. Die Wohltat darf nicht zur Bekräftigung des Fehlverhaltens beitragen, indem sie dieses mit äußerlichem Erfolg „belohnt". Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, eine Wohltat auf ein Fehlverhalten mit einer sittlichen Zurechtweisung zu verbinden. Diese Zurechtweisung fördert das kognitive Verstehen des Fehlverhaltens. Cohen gibt dazu einige gute praktische, auch pädagogisch relevante Hinweise[21].

3.2. Demütige Haltung der erziehenden Person

Die Grundhaltung der Zurechtweisung sollte die der Demut sein. Cohen meint damit eine erzieherische Haltung, welche Schuld nicht nur isoliert betrachtet, sondern in all ihren mitverantwortlichen Zusammenhängen sieht. Dies bedeutet nicht eine bequeme Abschiebung der Schuld etwa auf die anonyme Instanz der Gesellschaft oder die Mangelhaftigkeit der Schöpfung, sondern die Mitbeachtung aller auslösenden Momente. Indem der erzieherisch Zurechtweisende nicht die volle Last der Schuld auf den Schultern des Einzelnen ablädt, unterstützt er ihn, sich aus Gewissensangst und Selbstvorwürfen zu lösen und hilft ihm damit wieder zu neuem positivem Handeln ohne übermäßige Belastung durch das Geschehen[22]. „Das ist die wahre Demut, die in dem Unrecht nicht ausschließlich nach dem Sünder späht, sondern die Gesamtheit für die Fehler des Einzelnen mit verantwortlich macht."[23]

3.3. Versachlichung von gut und böse

Der Zusammenhang zum Vorhergehenden ist in etwa folgender: Die erzieherische Demut gibt nicht dem fehlenden Individuum als autonomem Wesen die alleinige Schuld, sondern berücksichtigt auch heteronome Momente. Dies führt dazu, „daß man erkennen und begreifen lernt, in welches Netz von Verführung durch den Zufall der Geburt und den Notstand der sozialen Lage der schwache Mensch in all seiner Stärke verstrickt ist, so daß kein irdisches Auge sehen kann, wo der blinde Zwang für ihn aufhört und seine Freiheit anfängt."[24] Daraus wird ersichtlich, daß im letzten kein Recht besteht, jemanden böse zu nennen. Die Personalifizierung von gut und böse muß damit einer Versachlichung weichen. Nicht mehr *der* Böse wird vom Guten unterschieden, sondern *das* Böse vom Guten. „Indem wir den Bösen verabschieden aus dem Lexikon unseres Gewissens, so allein befreien wir uns von dem Gespenst des Feindes. Und in solcher Demut allein können wir die Zurechtweisung üben, welche die Feindesliebe fordert."[25] Indem die demütige Haltung des Zurechtweisenden eine sichere Erkenntnis des „bösen" Anderen nicht für möglich hält, wird der feindlich Gesinnte nicht von vorneherein als böse abgestempelt. Eine wohltätige Handlung ihm gegenüber wird somit eher gefördert.

---

[21] Vgl. *Cohen*, Der Nächste 77ff.

[22] Cohen streift hier einen Tatbestand, der von Freud psychoanalytisch unter dem Stichwort „Gewissensangst" durchdacht worden ist. Gewissensangst entsteht aus übertriebener Abhängigkeit des Ich vom Über-Ich. Ausdruck dieser Abhängigkeit ist das Schuldgefühl, das sich in zwei Formen psychischer Krankheit äußern kann, in der Melancholie (das Ich unterwirft sich widerstandslos den Sanktionen des Über-Ich) und in der Zwangsneurose (das Ich sträubt sich dagegen) (vgl. *S. Freud*, Das Ich und das Es, S. 282ff.. In: *S. Freud*, Gesammelte Werke, *A. Freud* Hrsg., Bd. 13, Frankfurt/M. 1967, 5. Auflage, 235ff.). Cohens Rat, die Schuld von Anfang an zu relativieren, kann als guter Hinweis zur Vermeidung übertriebener Gewissensangst gewertet werden. Freilich hat das Gewissen als Kontrollinstanz des Ich auch seine Notwendigkeit, etwa dafür zu sorgen, daß der Mensch sich selbst und seinem höheren Menschsein treu bleibt. Dieser Gesichtspunkt des Über-Ich kommt bei Freud m.E. zu kurz (vgl. *F. Seifert*, Tiefenpsychologie, Düsseldorf, Köln 1955, 58ff.).

[23] Cohen, Der Nächste 78.

[24] Ebd.

[25] Ebd.

4. Kritische Anmerkungen

Meines Erachtens liegt die Hauptproblematik des Ansatzes von Cohen im Abbau des Gedankens der Schuld für menschliches Leid in seinem theologischen Spätwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ [26]. Die Berechtigung dieses Abbaus zeigt sich darin, daß der Andere als Schuldiger mir niemals zum Mitmenschen werden kann, er verbleibt ein Nebenmensch. Denn Leid aufgrund einer Schuld ist ein gerechtes Leid, soweit das Maß der Schuld durch das Leid nicht überschritten wird. Es besteht damit kein Grund zum Eingreifen und Mildern. Der Leidende bleibt mit seinem Leid allein als Nebenmensch. Um also den Nebenmenschen in einen Mitmenschen zu verwandeln, darf der Schuldgedanke nicht vorherrschen. Neben Schuld aufgrund von Freiheit muß auch Unschuld aufgrund von Zwang gesehen werden. Denn erst ein gewisses Maß von Unverantwortlichkeit für das Leid eröffnet den Sinn für Mitleid. In seinen pädagogisch relevanten Hinweisen zur sittlichen Zurechtweisung sieht Cohen klar Zwang und Freiheit und damit auch Unschuld und Schuld als zwei Weisen des Menschseins [27]. Dies scheint aber in seinem theologischen Spätwerk nicht der Fall zu sein, hier heißt es: „Das Schuldbuch muß vernichtet werden.“ [28] Wird dieser Aufruf als völlige Abschaffung menschlicher Schuld verstanden, so führt er zu einem Abbau von Freiheit und Verantwortung und damit zu einem Abbau menschlicher Würde. Dies bewirkt dann, daß dem Anderen die Möglichkeit, sein Unrecht selbst wieder gut zu machen, seine Schuld durch Leid zu sühnen und damit sein Recht, als Vernünftiger und Verantwortlicher zu handeln, genommen wird.

So betonen z. B. Hegel und Nohl [29], in der akzeptierten Strafe, also dem Leid, das verursachtem Unrecht folgt und angenommen wird, liege auch eine Wiedergewinnung von Freiheit, indem der Täter verantwortlich die Folgen der Schuld auf sich nimmt. „Die Strafe kommt als Uebel an den Menschen, als Gewalt, fremde Macht, in der er sich nicht selbst findet, als äußere Nothwendigkeit … es folgt die Strafe seiner Handlung, aber sie ist ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe als gerecht, so ist sie die Folge und das Gesetz seines eigenen Willens, welches in seiner Handlung selbst liegt, es ist die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt seine eigene That, fühlt sich frei darin, sein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner That.“ [30]

Kann der Andere seine Schuld durch freie Annahme des Leids als Strafe nicht selbst sühnen, so könnte eintreten, daß er (zum Preis der Aufgabe seiner Verantwortungsfähigkeit) Vehikel für meine Sittlichkeit würde. Damit ich im Akt des Mitleids sittlich zu sein vermag, bedarf ich des leidenden Anderen. Dies ginge natürlich entschieden zu weit. Nicht deshalb kann Schuld als Ursache für Leid abgelehnt werden, damit ich sittlich sein kann, sondern ich kann sittlich sein, wenn der andere leidet und sich nicht selbst zu helfen vermag. Nicht das Leiden ist für das Mitleid da, wie Cohen meint, sondern das Mitleid für das Leiden. Wenn der andere nicht leidet bzw. sich selbst helfen kann, indem er sein Leid als gerechte Sühne für eine Schuld auf sich nimmt, besteht keine sich vom Anderen her legitimierende Veranlassung zu helfendem Mitleid. Das richtige Handeln bestünde dann wohl darin, dem Anderen die eigene Anstrengung nicht abzunehmen.

Man wünscht bei der Lektüre Cohens manchmal, daß die Seite der Eigenheit verbunden mit der Freigabe des Anderen etwas stärker herausgearbeitet würde. Bei Buber ist dieses wichtige Moment des Dialogischen deutlicher herausgestellt, wenn er beispielsweise von einer Urdistanz [31] oder von der Ablehnung der Auferlegung als der grundsätzlichen Unverfügbarkeit über den Anderen [32] spricht.

---

[26] Vgl. *Cohen*, Religion der Vernunft 159.

[27] Vgl. *Cohen*, Der Nächste 78.

[28] *Cohen*, Religion der Vernunft 159.

[29] Vgl. *H. Nohl*, Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde, Frankfurt/M. 1949 (4. Auflage), 161 ff.

[30] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Teil. In: *G. W. F. Hegel*, Sämtliche Werke, (*M. Glockner* Hrsg.), Bd. 16, Stuttgart 1965, 3 ff., 25.

[31] Vgl. *Buber* 411 f.

[32] Vgl. ebd. 281.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Radice, Roberto und Davies, Richard, *Aristotle's Metaphysics.* Annotated Bibliographie of the Twentieth-Century Literature. Leiden/New York/Köln 1997. XXIV/904 S.

Der vorzustellende Band ist der erste Band einer vom Brill-Verlag geplanten Reihe kommentierter Bibliographien zu Aristoteles. Das Buch wurde nicht neu geschrieben – es ist eine von R. Davies angefertigte englische Übersetzung der 1996 in Mailand von R. Radice herausgegebenen Bibliographie zu Aristoteles –, aber um einige Artikel und Bücher aus den Jahren 1995 und 1996 erweitert. Radices Bibliographie bringt Artikel und Bücher zur Aristotelischen *Metaphysik*, die im zwanzigsten Jahrhundert erschienen sind, und knüpft damit an die vor hundert Jahren erschienene Bibliographie von Schwab an. Die Sekundärliteratur über die Aristoteleskommentatoren ist sinnvollerweise ausgeschlossen worden. Zusammen mit einem internationalen Team von mehr als fünfzig Wissenschaftlern ist es Radice gelungen, eine annähernd umfassend kommentierte Bibliographie zu erstellen, die sich nicht auf eine bestimmte philosophische Richtung festlegt und Werke aus dem englischen, deutschen und französischen Sprachraum sowie dem Lateinischen, Italienischen, Lateinamerikanischen, Spanischen, Russischen, aus Portugal, Griechenland, Holland, Finnland und Rumänien umfaßt. Der Band beginnt mit den Editionen – die nicht alle kommentiert worden sind –, Übersetzungen und Metaphysikkommentaren, danach folgen die kommentierte Bibliographie von 1900–1996 nach Jahren und innerhalb der Jahre nach Autoren geordnet, sowie vier ausführliche und sehr hilfreiche Indizes zu Begriffen, griechischen Termini, Autoren und ein umfangreicher Stellenindex. Die Kommentare, die beinahe jedem Artikel und jedem Buch beigegeben sind, fassen in meist knapper und klarer Form die These des zu besprechenden Werkes zusammen. Nur bei wenigen Autoren sind einige Kritikpunkte angeführt. Darüber hinaus wird angegeben, mit wessen Interpretation sich ein Artikel oder ein Buch besonders auseinandersetzt und auf die jeweiligen Bücher oder Artikel verwiesen. Bei Büchern finden sich zusätzlich Hinweise auf die Rezensionen, die über das Werk geschrieben worden sind. Es sind insbesondere die Kommentare und die vielen Querverweise, die die Bibliographie zu einem in Zukunft unentbehrlichen Hilfsmittel für die Aristotelesforschung machen, das auch durch Bibliographien auf CD-ROM, wie beispielsweise dem Philosophers Index, nicht ersetzt wird. Warum allerdings die (um einiges preiswertere!) italienische Ausgabe ins Englische übersetzt werden mußte, ist sachlich nicht ganz klar, zumal von denjenigen, die den Band benutzen werden, zu erwarten ist, daß sie des Italienischen mächtig sind. M. Bordt S. J.

Hossenfelder, Malte, *Antike Glückslehren.* Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis (Kröners Taschenausgabe 424). Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen. Stuttgart: Kröner 1996. XXXIV/390 S.

Der Band enthält eine allgemeine Einleitung, jeweils eine eigene Einführung zu den Schulen, eine in Editionen und Sekundärliteratur gegliederte Bibliographie und drei Register: Quellen, Namen, Sachen. – Für die Kyniker-Fragmente wurde die Übersetzung von Nestle übernommen; es wird auf die Numerierung von Nestle, Die Sokratiker (Jena 1923) verwiesen; die Fragmentsammlung von L. Paquet (Ottawa 1975 ^{2}1988) wird nicht erwähnt. Der Übersetzung der Kyrenaiker-Fragmente liegt die Edition von Mannebach (Leiden 1961) zugrunde. In der Bibliographie nicht genannt ist die vierbändige Edition der Sokratiker-Fragmente von G. Giannantoni (Napoli 1990). Bei Stoa und Epikureismus hat H. sich auf die Gründer und deren ältere Schüler beschränkt, weil sich hier die ursprünglichsten Motive fänden und die gedankliche Durchdringung am tiefsten sei; diese Qualitäten seien bei den späteren meistens verloren. Außerdem lägen die Werke

der späteren bereits in deutschen Übersetzungen vor (XXXI). Der zweite Grund leuchtet ein; freilich wäre hier ein Hinweis auf einige dieser Übersetzungen hilfreich gewesen. Wenn unter „Glückslehren" auch Anweisungen zum glücklichen Leben verstanden werden, ist der erste Grund für die Stoa wenig überzeugend, womit freilich nicht bestritten werden soll, daß einer Auswahl vom äußeren Umfang her Grenzen gesetzt sind. Entsprechend diesem Auswahlprinzip wird für die Stoa die Fragmentsammlung von v. Arnim (Leipzig 1903 ff.) und für Epikur die von Usener (1887) benutzt; bei den Stoikern ist der Anfang von Epiktets *Dissertationes* angefügt; Epikur ist ergänzt durch ausführliche Zitate aus Lukrez in der Übersetzung von Diels. Die pyrrhonische Skepsis ist durch einen Abschnitt aus der Pyrrhon-Vita des Diogenes Laertius und eine Auswahl aus den drei Büchern *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* des Sextus Empiricus vertreten. Mit wenigen, z. T. bereits genannten Ausnahmen, hat H. im Interesse einer einheitlichen Terminologie die Texte selbst übersetzt.

Die Stichworte, mit denen die Einleitung die durch den Kynismus und Kyrenaismus vorbereitete hellenistische Ethik charakterisiert, sind Subjektivierung, Privatisierung und Individualisierung. Dementsprechend wird die Telosformel des Stoikers Zenon interpretiert: Das „einstimmige Leben" bedeute „die Übereinstimmung von Wollen und Können" (64). H. zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen Platon, Aristoteles und dem Hellenismus. „Daß jemand glücklich ist, ohne es zu merken, was in der Klassik immerhin möglich schien, wäre nun undenkbar" (XIX). Die Aktualität der hellenistischen Glückslehren sieht H. darin, daß sie „der heute vorherrschenden Auffassung, daß das Glück ein bestimmtes Gefühl sei" (XX), sehr nahe kommen. Das erinnert an bestimmte Formen des Utilitarismus, zumal wenn von dem „allen hellenistischen Schulen gemeinsamen Grundkonzept der Zweckökonomie" die Rede ist (XXV). Diese Gedanken zur Grundlegung der Gesamtepoche beruhen, das gibt H. zu, „zum großen Teil auf Rekonstruktion und lassen sich in dieser Form nicht mehr aus den überlieferten Quellen unmittelbar belegen" (XXIV). Ich muß gestehen, ohne das hier belegen zu können, daß diese Rekonstruktion mich, ganz besonders für die Stoa, wenig überzeugt.

F. Ricken S. J.

Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen, 73). Frankfurt a. M.: Klostermann 1998. 222 S.

Der Band enthält eine Einleitung und sechs in den Jahren 1992–1997 entstandene und mit einer Ausnahme bereits veröffentlichte Abhandlungen. *Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus* ist ein Beitrag zu einem Kolloquium über *huparxis* und *hupostasis* im Neuplatonismus; er handelt von Victorinus' Verteidigung der Verwendung dieser beiden Termini in der Theologie in dessen vier Büchern *Adversus Arium*. Genuin Christliches – so die Antwort auf die im Titel des zweiten Beitrags gestellte Frage *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?* – habe Dionysios nicht mit der wünschenswerten Intensität diskutiert: Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu würden nicht zum leitenden, zentralen Gedanken. *Gutheit als Grund der Trinität. Dionysius und Bonaventura* (ein Beitrag zu einem Kolloquium über die Wirkungsgeschichte des Areopagiten) nennt die vor allem durch Dionysios vermittelten neuplatonischen Theoreme bei Bonaventura, um eines genauer zu analysieren: das bonum als erstes und höchstes nomen divinum in seiner trinitätstheologischen Bedeutung: „Trinität ist das sich verströmende und zugleich sich personal differenzierende Gute in ihm oder in ihr selbst" (96). *Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einigung* war das Thema von B.s (bisher unveröffentlichter) letzter Vorlesung (Universität München 22. 7. 96) vor seiner Emeritierung. Im Mittelpunkt stehen Eckharts 21. deutsche und 29. lateinische Predigt, aus denen B. einige philosophische Grundzüge herausarbeitet, die Eckharts Begriff des Einen prägen. *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* ist die erweiterte Fassung der Cusanus Lecture in Trier; es geht um die in den Begriff des non-aliud gefaßte Dialektik von Immanenz und Transzendenz Gottes. Der Vergleich *Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustinus – Ficino* arbeitet u. a. den Unterschied zwischen dem Einen Plotins und dem Gottesbegriff der *Confessiones* heraus: Ex 3, 14, Gott als das Sein selbst, veranlaßt Augustinus, Gott alle die Prädikate zuzusprechen, die Plotin zwei Be-

reichen des göttlichen Seins, dem Einen und dem Nous, zugedacht habe. Über den Neuplatonismus hinausgehend mache Ficino die Selbstreflexion des Geistes zum Ausgangspunkt des Gedankens der reflexio oder virtus infinita.

Die Einleitung *Platonismus im Christentum* skizziert mit der Kontroverse über die Hellenisierung des Christentums und der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie einen gemeinsamen Rahmen. Theologie brauche, so betont B. mit Recht, Philosophie als ihre Form der begrifflichen Reflexion, und Philosophie brauche Theologie, wenn sie nicht die seit ihren Anfängen zentralen Fragen aus dem Blick verlieren wolle. Die Hellenisierung des Christentums in den ersten Jahrhunderten der griechisch-lateinischen Patristik ist für B. ein zu akzeptierendes Faktum; er beschreibt sie als „umformende Rezeption" (12), die sich nicht auf ein Sprachproblem reduzieren lasse; es gehe vielmehr um eine „wesentliche Mitbestimmung der theologischen Sache selbst" (12). Dagegen sei, wie B. am Beispiel des Platonismus zeigt, „eine universal einheitliche" *Bewertung* (18) nicht möglich; dazu sei der geschichtliche Befund zu differenziert. Nimmt man mit B. eine „Horizontverschmelzung" an, dann stellt sich die Frage nach den Kriterien einer gelungenen Synthese. Ist die Intention des Kerygmas oder die Intention der jeweiligen Metaphysik der Maßstab, oder ist die Synthese gelungen, wenn beide sich auf halbem Weg treffen? Meine Antwort wäre, daß die Brauchbarkeit einer Metaphysik daran zu messen ist, in welchem Ausmaß es ihr gelingt, die Intention des Kerygmas zu verdeutlichen. F. Ricken S. J.

Theiss, Peter, *Die Wahrnehmungspsychologie und Sinnesphysiologie des Albertus Magnus.* Ein Modell der Sinnes- und Hirnfunktion aus der Zeit des Mittelalters. Mit einer Übersetzung aus *De anima* (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 735). Frankfurt/M. u. a.: Lang 1997. 447 S.

Wie kein anderer mittelalterlicher Autor steht Albertus Magnus bereits seit dem letzten Jahrhundert im Blickpunkt des historischen und spätestens seit den 30er Jahren unseres Jahrhunderts auch des systematischen und wissenschaftsgeschichtlichen Interesses. Sein umfangreiches und vielseitiges literarisches Werk stellt für die interdisziplinäre historisch-systematische Forschung nach wie vor eine Fundgrube und eine unvermindert kräftig sprudelnde Quelle des Wissens dar. Bis zum heutigen Tag wurden aber nur eine geringe Zahl kleinerer Text aus dem lateinischen Original in die modernen Sprachen übertragen. Dieser Umstand erleichtert das Studium seiner Schriften und seines Denkens nicht. Um so mehr verdient das von dem Mediziner Peter Theiss vorgelegte und hier zu besprechende Buch, welches als medizinhistorische Dissertation an der FU Berlin entstanden ist, gewürdigt zu werden.

1. Zum Inhalt des Buches. Zu Beginn des *ersten*, systematischen Teils seiner Arbeit (Teil A, 11–144) beleuchtet Th. den geistesgeschichtlichen Kontext der zu untersuchenden Frage und zeichnet das Leben, das Werk, die Wirkungsgeschichte und die anatomischen Kenntnisse Alberts des Großen nach (12–34). Alsdann behandelt er in zwei Schritten den eigentlichen Untersuchungsgegenstand: zunächst die „Psychologie und Physiologie der Wahrnehmung" (35–80), dann „die inneren Sinne des Menschen: Perzeption, Kognition und Mnestik" bzw. Mnemonik, d. h. die Theorie des Gedächtnisses und des Erinnerns (81–112). Anschließend erörtert er die Frage, wie es Albert gelingt, mit seinem Modell der Sinnes- und Hirnfunktion das Phänomen der Träume und der Psychosen zu erklären (113–136). Der systematische Teil endet mit einer Zusammenfassung (137–140; Summary, 141–144). – Der *zweite* Teil des Buches, der wesentlich umfangreicher als der erste Teil ist, enthält die Übersetzung der ausgewählten Traktate aus Buch 2 und 3 des Kommentars Alberts zu der aristotelischen Schrift *De anima,* den K. Stroick in der Reihe *Alberti Magni Opera omnia* (sog. *Editio Coloniensis)* 1968 kritisch ediert hat (Teil B, 145–417; vgl. 145 f.). Auf die Übersetzung folgt ein „Lateinisch-deutsches Glossar" (418–419), in dem insgesamt 18 philosophische und medizinische Fachausdrücke aus der Sprache des lateinischen Mittelalters, wie z. B. *species, intentio, phantasia, medium, complexio* rudimentär erklärt werden. – Die Liste der benutzten Literatur faßt der Autor als den *dritten* und letzten Teil seiner Publikation auf (Teil C: „Literaturverzeichnis", 420–446).

2. Würdigung und Kritik. Zweifelsohne stellt das Buch von Th. einen interessanten und lesenswerten Beitrag zu einem noch unzureichend durch die Forschung erschlossenen Komplex des Albertschen Denkens dar. Dafür gebührt dem Autor Anerkennung und Dank. Das Buch fordert jedoch auch zu kritischer Stellungnahme heraus. Die bloß auf ein paar Sätze beschränkte Schilderung der Aristotelesrezeption an der Pariser Universität im 13. Jh. vereinfacht, verkürzt, ja verstellt gar die Sicht auf den für die geistesgeschichtliche Neuorientierung des Abendlandes entscheidenden Prozeß. Daß die Rezeption des *Corpus aristotelicum* zur Ablösung des traditionellen Bildungs- und Wissenschaftsmodells geführt hat, ist nicht zu bestreiten. Die Behauptung jedoch, daß trotz der Aristotelesverbote von 1210, 1215, 1231 und 1245 „es dem Aristotelismus gelang, innerhalb kurzer Zeit das traditionelle System der *septem artes liberales* aufzuheben und sie durch die *Philosophia naturalis*, die *Philosophia practica* und die *Philosophia rationalis* zu erweitern und umzustrukturieren", ist kaum zutreffend. Lange noch nach der Aristotelesrezeption gab es keine allgemeingültige Wissenschaftseinteilung, welche an die Stelle der *septem artes liberales* treten konnte. Vielmehr gab es im 13. Jh. sehr unterschiedliche Wissenschaftsmodelle, die, wie K. Flasch zu Recht festgestellt hat, „für jeden Autor und jede Zeit zu differenzieren" sind. Es ist ferner weder sachgerecht noch angemessen, zu behaupten, manche aristotelischen Schriften würden des Makels des „Averroismus" bezichtigt und dies sei auch der Grund für ihre Verurteilungen gewesen. Die Anfänge des heterodoxen radikalen Aristotelismus, der auch als averroistischer Aristotelismus bzw. lateinischer Averroismus bezeichnet wird, lassen sich nach F. Van Steenberghen auf die Zeit zwischen 1260 und 1265 datieren. Die Gründe für die Aristotelesverbote lagen gewiß nicht im „Averroismus". Wo sie zu suchen und zu vermuten sind, hat ebenfalls F. Van Steenberghen ausführlich dargelegt. – Unzutreffend ist deswei teren der Vorwurf von Th., daß Albert, trotz der sich in seiner als frühesten bekannten Schrift *De natura boni* abzeichnenden Rezeption der aristotelischen Werke, „vom damaligen Diskussionsstand entfernt war". *De natura boni* ist eine unvollständig überlieferte Erstlingsschrift, die in Deutschland vor Alberts Pariser Studium und Lehrtätigkeit entstanden ist. Wann genau Albert nach Paris ging, ist uns nicht bekannt. Während Th. annimmt, Albert sei erst 1243 an die Universität von Paris berufen worden, ist aufgrund der relativen Werkchronologie der Pariser Studienaufenthalt früher anzusetzen: Albert wurde um 1240 von der Ordensleitung nach Paris zum Studium geschickt, und nicht, wie Th. meint, mit einem Lehrauftrag berufen. Auch bezüglich des Geburtsdatums von Albert, sowie der Wahl des Generalmagisters des Dominikanerordens 1238 ist Th. zu korrigieren.

Mißverständlich sind auch die Bemerkungen zu Alberts schriftstellerischer Arbeitsweise: „In den seltensten Fällen redigierte er seine Schriften nach ihrer Beendigung, wie nicht nur aus inhaltlichen und stilistischen Redundanzen, sondern auch teilweise groben orthographischen Fehlern hervorgeht ...". Nach der Abfassung eines Werkes ist unter den gewöhnlichen Voraussetzungen nicht mehr mit einem Redigieren, sondern höchstens mit einer Revision desselben zu rechnen. Eine zweite oder dritte Redaktion ein und derselben Schrift ist im Mittelalter eher die Ausnahme als die Regel und muß besondere Gründe haben. Auch bei Albert gab es solche Ausnahmen, wie beispielsweise die nachträglichen redaktionellen Änderungen an seinem großen Kommentar zu *De animalibus* des Aristoteles. Man kann aber nicht verallgemeinernd von „inhaltlichen und stilistischen Redundanzen" bei Albert sprechen, die sein Werk in qualitativer Hinsicht wesentlich beeinträchtigt hätten. Noch weniger kann man Albert „grobe orthographische Fehler" unterstellen, wie es Th. unter dem Hinweis auf Albertautographa tut. Es gibt zu Alberts Zeit keine „Orthographie" in unserem modernen Sinn. Die Schreibweise (nicht Orthographie) ist im 13. Jh. nicht konstant, sondern wechselhaft und vielgestaltig. – Der Mediziner Th. muß sich ebenfalls die Kritik gefallen lassen, daß er nicht die Mühe auf sich nahm, Alberts medizinische Quellen möglichst vollständig und präzise, d. h. mit Werktiteln und Angaben zur lateinischen Übersetzung, zu erfassen. Er nennt lediglich Avicenna, Galen, Hippokrates, Nemesius von Emesa, Costa ben Luca, Alfarabi, Alhazen und Averroes. Albert kennt und verarbeitet in seinen Schriften jedoch wesentlich mehr Quellen aus dem medizinischen und ophthalmologisch-optischen Bereich als die genannten. Manche Darstellung oder vielmehr Deutung zeitgeschichtlicher

Phänomene des 13. Jh., welche Th. dem Leser bietet, belegen eher den Einfallsreichtum des Autors als Vertrautheit mit den Quellen, so wenn er behauptet: „Die Bettelorden waren unter den Verdacht geraten, ‚averroistische' Thesen zu vertreten". Dies war nach Th. der Grund dafür, daß Papst Alexander IV. Albert nach Anagni gerufen hatte, damit er sich zu dieser Anschuldigung äußerte. Albert habe, so Th., diesen Vorwurf widerlegt: „Mit großer Eloquenz trat Albert diesem bedrohlichen Vorwurf entgegen und distanzierte sich von der ‚Lehre von der Einheit des Intellektes'. 1263 publizierte er aus diesem Material eine entsprechende Schrift".

Aus Raumgründen wird an dieser Stelle auf die Kritik zum systematischen Teil der Untersuchung und zur Übersetzung verzichtet. Sie soll andernorts erfolgen. Jetzt sei lediglich in bezug auf den letzten Teil des Bandes kritisch bemerkt, daß die summarische Zusammenstellung der Literatur, ohne eine Scheidung der Quellen von der Sekundärliteratur, und die Nichtberücksichtigung der benutzten Werke Alberts heute in einer wissenschaftlichen Arbeit eher eine seltene und nicht nachahmenswerte Ausnahme als die Regel ist. Daß eine schnelle und leicht zu erhebende Auskunft über die genaue Quellenbasis der Untersuchung nicht möglich ist, zumal der Autor auch in seinen Ausführungen eher knappe Angaben über die ausgewerteten Quellentexte macht, wirkt sich nachteilig für die gesamte Wertung der Arbeit aus. H. Anzulewicz

Bilder des Reiches. Tagung in Kooperation mit der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft und der Professur für Geschichte der Frühen Neuzeit der katholischen Universität Eichstätt. Hg. *Rainer Müller* (Irseer Schriften 4). Sigmaringen: Thorbecke 1997. 440 S./128 Abb.

Der Mensch ist ein Augenwesen. Bilder beeindrucken ihn, Bilder bewirken etwas und lösen wiederum Bilder aus, welche sich mit anderen verkoppeln und so eine Bilderwelt aufbauen, welche nicht selten ein Eigenleben und eine Eigendynamik entfaltet. Was selbst sichtbar ist, bewegt sich mühelos innerhalb der Bilderwelt; wem hingegen die Sichtbarkeit fehlt, muß sie sich bei Sichtbarem erst besorgen. In solcher Verlegenheit sind die, wie wir bezeichnend sagen, „Ab-strakta", denen also etwas fehlt; und was ihnen abgeht, ist eben die Bildhaftigkeit. Sämtlichen Institutionen mangelt es an ihr, und so sind sie darauf angewiesen, daß irgendjemand ihnen zum Leben im Bilde, zur Bild-Existenz und zur Repräsentanz verhilft. Darum also geht es, wie dieses Wort „repraesentare" ausdrückt, eine andere, eine neuerliche oder eine neue Gegenwärtigkeit zu verschaffen, und indem anders von ihnen gesprochen wird („allegorisch" eben) und sie in ein anderes Feld hinübergetragen werden (zu „Metaphoren" werden), gelangen sie vielleicht überhaupt erst zur Existenz. Zwar sind sie gegenwärtig, aber unsichtbar und müssen sich trotzdem auf die Ebene der Sichtbarkeit gegenwärtig machen. Was von Gott gilt, daß der Mensch sich von ihm kein Bild machen soll, paßt nicht für die Institutionen; während Gott uns näher ist als wir uns selbst, stehen uns die eigenen Produkte – die Institutionen – fern; ja, deshalb müssen wir sie in einem zweiten Schritt, nach der Schöpfung, näher heranholen und danach verlangen, sie als Gegenüber zu wissen, ihrer habhaft zu werden, sie festlegen zu dürfen und in Distanz halten zu können. Womit wir bei der Institution des „Reiches" sind. Es ist „heilig" und bedarf des Bildes, also ist es heilig und doch nicht göttlich.

Dr. Georg Simnacher (ohne Bild!) zum 65. Geburtstag gewidmet geht der festliche Band mit seinen zahlreichen Artikeln dem Reich und seiner Visualität nach und zeugt von dem Zusammenwirken von Politik, Geschichtsforschung und Kunst, heute wie damals, von einer interdisziplinären Bereitwilligkeit, welche auch Länder und Sprachen übergreift. – *W. Liebhart* (9–16) skizziert die Geschichte des Benediktinerklosters Irsee, des „Imperiale Monasterium Ursinense", den Tagungsort also, und stellt damit vor, wie sich eine solche Geschichte „zeigt", in Gebäuden und abgestecktem Land, in der sichtbaren Ausübung von Bann – ein Forstfrevler wird bestraft –, der Vogteirechte – ein Vogt wird feierlich in sein Amt eingeführt – und kriegerischen Auseinandersetzungen, wie denen des Fürststifts Memmingen gegen das Benediktinerkloster Irsee: Christen gegen Christen – ein schönes Bild! –; physische Gewalt kam dabei ebenso zum Einsatz wie juristische Winkelzüge nicht fehlten. *N. Hammerstein* (17–30) zeigt auf, welche politi-

schen Programme in den jeweiligen Reichstiteln mittransportiert wurden und zum Ausdruck kamen. „Nicht die Realität, die Idee zählt" (19), heißt es einmal; der Satz zeigt die Kraft der Bilderwelt auf. Abstammungen sollten behauptet werden, doch nicht, um sich Fesseln der Vergangenheit anzulegen, sondern um politische Freiräume zu gewinnen. Die Theoretiker des Reichsgedankens, der Translationstheorie oder des Propheten Daniels Lehre von der Abfolge der Weltmonarchien, die Kritiker wie die blinden Verteidiger, kommen bei H. zur Sprache. Wer noch von Samuel Pufendorfs publizistisch ziemlich erfolgreicher Tirade gegen das Reich weiß, das er nur noch als „Monster" dahinvegetieren sah, wird zur Eigenkorrektur dankbar den nuancierten Satz lesen: „So sprach Pufendorf in seinem ‚Monzambano' auch nur im Blick auf die aristotelischen Kategorien von einem monströsen Staatsgebilde, nicht aber was die Möglichkeiten eines fruchtbringenden und friedlichen Zusammenlebens in dieser temperierten Monarchie anbelangte" (27). Ob die nach 1648 und auch durch die Türkenkriege neu einsetzende, vertiefte Kaiser- und Reichsverehrung (30) von vergleichbaren Vorgängen etwa in Frankreich begleitet war, also einer neuen Zuwendung zur Monarchie? Ich meine, daß es dafür Indizien gibt; sie würden zeigen, daß Monarchien nicht immer schwächer wurden, bis Demokratien sie ablösten, sondern daß Monarchien auch immer wieder erstarkten.

U. Lindgren (31–41) stellt Karten des Reiches vor, problematisiert Grenzziehungen und verweist auf den Niederschlag politischer Veränderungen im Kartenausdruck. Wer über Grenze nachdenkt, wird übrigens bei N. Luhmann Anregungen finden. Nicht nur Grenzen, auch Vorgänge fanden ihren Niederschlag in Bildern, darunter vor allem die Kriege. Die Türkenkriege, der Dreißigjährige Krieg, die Abwehrkriege gegen Louis XIV. sowie Friedensbilder zeigen und besprechen *J. Burckhardt* und *J. Schuman* (51–95). Bilder hatten politischen Zwecken zu dienen, die Wahrheit trat hinter dem Anliegen zurück. Bilder sind selten verwertbare Geschichtsquellen über das Gezeigte, sondern sind Quellen für Zustände und Absichten der Politik. Wie bei Hammerstein wird auch (69) auf das machtvolle legitimierende oder Legitimation absprechende Bild von der Abfolge der Vier Reiche hingewiesen, welche das Buch des Propheten Daniel erwähnt. Den Jesuiten, so übrigens die Autoren, sei von Protestanten unterschoben worden, eine „fünfte Monarchie" errichten zu wollen! *W. Weber* (96–122) untersucht „Potestas und Potentia Imperii". Das 17. Jahrhundert unterschied zwischen innerstaatlicher Macht, außenpolitischer Macht und der Macht im Reich und des Reiches. Nicht eine, sondern zwei Wissenschaften bemühten sich um Klärung: W. zeigt die unterschiedlichen Wege der Politikwissenschaft einerseits und der Wissenschaft vom öffentlichen Recht andererseits auf. Der Hauptunterschied zwischen beiden lag darin, daß erstere sich die neuen Machtebenen zum Gegenstand nahm, also die territorialen Herrschaftsträger, wohingegen sich die Wissenschaft vom öffentlichen Recht dem Reich, den Reichsorganen zuwandte. Conring, Clasen, Lipsius, Boecler (110), Keßler stehen stellvertretend für die zahlreichen Vertreter der einen wie der anderen Disziplin. In der wissenschaftlichen Reflexion vermied man eine harte Trennung von „Sein" und „Sollen" (102). Das aristotelische Erbe trat zurück, das universalistische Naturrechtsdenken schob sich nach vorn. Macht mauserte sich nun zum Element der Politik und des Staates und Debatten um Machtentfaltung, -begrenzung, -verteilung und -verlust bestimmten die Schriften (112). Die tradierte Behauptung von der Machtvergessenheit der Staatsdenker und Juristen des alten Reiches ist also zu revidieren (120). Die Lehre von der Macht verbündete sich mit der Prudentia gubernatoria (Anm. 3) und bediente sich der Publizistik in dieser Zeit beschleunigten Wandels (98f.). Wer von beiden, die Publizistik oder die Politische Lehre, vermochte die Probleme schärfer zu erfassen und „brillanter" wiederzugeben? (114) Von den Bewegungen im Ideengebäude der Reichs-Gesellschaft handelt auch der folgende Beitrag: „Das Reich aus der Sicht der Encyclopédie méthodique" stellt *R. Dufrasse* (123–153) vor. Die Encyclopédie wurde ab 1781 veröffentlicht. Sie prägte das Bild des „Heiligen Römischen Reiches" ganz maßgeblich in Frankreich. Prekäre Punkte aus französischer Sicht, wie die Reichsgrenzen nach Westen, behandelte die Encyclopédie, welche dem Reich absprach, eine Monarchie im echten Sinne zu sein (141). Das Reich werde vielmehr von einem Senat von Souveränen regiert, die aus ihrer Mitte einen Vorsteher wählten, der sich Kaiser nenne. Er sei erstes Mitglied dieses Senats,

ohne dessen Zustimmung er keinen einzigen politischen Akt setzen dürfe. Zur Ikonographie zurück führt *A. Kohler* (155–168). Er deutet die Darstellungen der Kaiser des Reiches aus und bespricht die Embleme, Devisen und Metaphern. *W. Hesse* (169–187) stellt Münzen, die Reichsmünzordnung und das Reichsmünzsystem vor. Die bauliche Manifestation der Reichsidee interessiert *W. Wüst* (189–220). Nicht jeder, der mit seinem Bauwerk der Reichsidee zur Repräsentation verhalf, sah sich anschließend auch mit politischer Macht belohnt, gelegentlich wurden ihm seine Ambitionen auf Reichsunmittelbarkeit jetzt erst recht, da sie sichtbar geworden waren, vereitelt und ausgetrieben. Mit Bildmaterial ist auch der Beitrag *R. Kiesslings* (221–253) über das Verhältnis von Schwäbischem Judentum und dem Reich ausgestattet. Er erinnert – weit ausholend – an eine insgesamt bedrückend-leidvolle Geschichte, die unter Kaiser Karl V. allerdings im Reichstag 1530 und dem Privileg für die Juden von 1544 für eine kleine Zeitspanne die Stabilisierung eines gezähmten Miteinanders erreichte. Wie, so K.s Frage, hat sich denn im jüdischen Bild-Leben die Beziehung zum „Reich" niedergeschlagen? (223) Die Zuordnung der schwäbischen Juden zum Reich drückte sich in der Besteuerung, der Inanspruchnahme der Reichsgerichtsbarkeit und der Berufung auf das freie Wohnrecht aus (233), letzteres ein Rechtsschutz gegen Ausweisungen. Darin, daß sich ein Reichsrabbinat herausbildete, spiegelte sich ein von den Juden positiv aufgenommener Reichsbezug wider. Unter dem Titel „Ikonographie des Reichstags" geht *R. Aulinger* (255–274) präzis den bildlichen Quellen nach. Daß von einem „Bildprogramm" gesprochen werden kann, welches sich in und an den reichsstädtischen Rathäusern der frühen Neuzeit vollzog, weist *B. Roeck* (275–295) nach. Er zeichnet die Funktionen der Abbildungen nach: Zum einen Ausdruck der Politik hinauf zu dem Reich, sodann der neuen politischen Eliten hinab zu dem „gemeinen Manne": „die Kunst wirkte disziplinierend, erhöhte und distanzierte die Eliten, die sich und ihre Stellung durch dieses Medium feierten" (279). Die Kunst definierte schließlich die politische Rolle, wie zuvor die Politik sich ihre Kunst zurechtgesucht hatte – Ursache und Wirkung sind vertauschbar! „Die Theorie zwingt gesellschaftlichen Schein, auf Sein zu wirken" (282). Auch ging es schlicht um Festlichkeit und Schönheit! Nicht jeder Schmuck, nicht jede Säulenform paßte allerdings zu jedem Stand; es gab Abstufungen im strengen Kanon der Ständegesellschaft. R. setzt bei dem Zustand personal gesehener Öffentlichkeit (281) ein, die nicht nur durchsichtig auf die Handelnden, sondern mit ihnen gleichzusetzen war; und R. begleitet den Leser in den Prozeß der Entpersonalisierung hinein, der im 18. Jahrhundert einsetzte und „die" Öffentlichkeit schuf, sie hypostasierend und abschneidend von den agierenden Personen (281). Souverän entwickelt *H. Pörnbacher* (297–317), wie sich „die Idee des Reiches in der deutschsprachigen Literatur" niederschlug. Von Walther von der Vogelweide über Friedrich von Spee bis Friedrich Schiller und Georg Britting zieht sich der Bogen. Daß Kaisersäle gemäß politischen Intentionen ausgestattet waren, behandeln die Artikel *F. Matschkes* (323–355) und *J. Royts* (357–368) allgemeiner, und am besonderen Beispiel *P. Preiss* (369–395). Drei Themen begehrten die Auftraggeber offensichtlich bevorzugt behandelt zu wissen: Die Translatio-imperii-Theorie, also den Übergang des Reiches von den Römern auf die „Deutschen", sodann die im Buch Daniel entwickelte Vier-Monarchien-Lehre und schließlich die Ursprungs-„legende" des eigenen Geschlechts. Die abschließende Zusammenfassung von *R. A. Müller* (397–432) bezweckt, Wesensmerkmale und Strukturen des ‚Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation' aus den Flugblättern und Frontispizen zu entschlüsseln, um zu zeigen, mit welchen Bildern sich die Zeitgenossen dieses Reich vorstellten und sich das Unanschauliche anschaulich zu machen verstanden. Reichsadler, Baum und Blume, Pfeiler, Schiff, Uhr und vieles andere mußten dazu herhalten und erwiesen gute Dienste. – Vorbildlich ist der Band in der Überprüfung von Thesen, in dem dialektischen Spiel, aus Zeitanalysen die Kunst zu deuten, um dann aus neuer Distanz und wieder zweifelndem Blick die etablierten Thesen über Zeit und Kunst zu überprüfen (noch einmal: 284–292). Die Artikel setzen im allgemeinen und besonderen viel voraus. Viele Hinweise entschlüsseln sich erst dem Historiker, besonders dem Rechtsgeschichtler. Die meisten Artikel setzen meist rechtsgeschichtlich und im engeren Sinne verfassungsgeschichtlich an und stecken so die Auslegung der Bildquellen ab. Dies ist keine Kritik, sondern eher ein Hinweis auf das Niveau der Tagung und des Bandes! Für die Rechtsgeschichte wie die Ideen-

geschichte ist der drucktechnisch und in seinen Bildreproduktionen erstklassig aufgemachte Band gleichermaßen interessant. Sie führen dieses „Theatrum ceremoniale, historicum-politicum" (279) des Reiches vor, ja welches das Reich selbst ist. Ihm geht es bei und trotz aller politischen Absicht nicht zuletzt darum, sich selbst zu feiern! Aus Selbstachtung, aus Selbstrespekt, in einer Art Selbstverliebtheit. Fragen stellen sich an uns heute und dies ist nicht der geringste Verdienst des Bandes: Die Institutionen, die Stände und Schichten entwickelten im Reich je ihre Kunst. Können wir in einer auf Gleichheit achtenden, das Volk als Souverän herausstellenden Demokratie auf visuelle Repräsentanz verzichten und unanschaulich bleiben? Geschichte, Politik, auch das Recht: Sie alle bedürfen der Bilder. Was über kein Bild verfügt, ist tot. So also gibt es ein Bilder*gebot*. Ein Bilder*verbot* galt für Gott, der sich so noch einmal distanzierte (und auch deshalb anschaulicher Mensch wurde, ja werden mußte). N. Brieskorn S. J.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Hrsg. *Raymond Trousson / Frédéric S. Eigeldinger*. Paris: Editions Champion 1996. 963 S.

Wer jemals das Kant-Lexikon von Rudolf Eisler konsultiert hat, weiß, wie hilfreich ein derartiges Nachschlagewerk sein kann. So war es nur zu begrüßen, daß N. J. H. Dent 1992 in der Reihe der ‚Blackwell Philosopher Dictionaries' ein Rousseau-Wörterbuch vorlegte, in dem er – im Gegensatz zu Eisler – den von ihm bearbeiteten Autor weniger durch Zitate als durch Paraphrasen, Zusammenfassungen, Interpretationen und Wertungen vorstellte. Dent konzentriert sich auf Rousseau als Philosophen (vgl. *N. J. H. Dent*, A Rousseau dictionary, Oxford 1992, VII) und behandelt in ca. einhundert Artikeln dessen Gedanken und Werke sowie einige Themen – wie ‚Aufklärung' –, die für das Verständnis nützlich seien (*Dent*, a. a. O., 2). Ungleich anspruchsvoller und umfangreicher als das Opus von Dent tritt das von *R. Trousson* und *Fr. S. Eigeldinger* vor zwei Jahren herausgegebene *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* auf. Die beiden Herausgeber gehören selbst auch zu den annähernd einhundert Autoren, unter denen so bekannte Experten wie Jean Starobinski firmieren. Eine derartige Kooperation erscheint Trousson und Eigeldinger unumgänglich angesichts der regelrechten ‚Explosion' der Literatur zu Rousseau – aber mit Bezug auf welches Thema wäre das anders –, im Hinblick auf deren Vermehrung die Zweihundertjahrfeiern seines Todes oder zur Französischen Revolution geradezu katalysatorisch gewirkt hätten (vgl. 7 f.). – Die Artikel in diesem Lexikon zerfallen in vier Kategorien: 1. Beiträge zu den Werken von Rousseau, die sowohl die vorhandenen Manuskripte als auch die maßgebliche(n) Ausgabe(n) aufzählen, den Text dann analysieren und schließlich, unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Kenntnisstandes, kommentieren; 2. Beiträge zu Personen, die für Leben und Werk von Rousseau bedeutsam waren; 3. Beiträge zu Orten, die in seinem Leben eine besondere Wichtigkeit oder Bedeutung hatten; 4. Beiträge zu Themen aus seinem Denken. Meistens beschließen die Artikel kurze Bibliographien, die genauere Recherchen erlauben sollen (vgl. 8 f.). Zwar kann – wie die Herausgeber selbst anmerken – ein derartiges Lexikon weder vollständig noch vollkommen sein. (So vermißt der Rezensent als Stichwort beispielsweise ‚Anthropologie'.) Doch haben Trousson und Eigeldinger mit ihren Koautoren ohne jeden Zweifel ein Hilfsmittel geschaffen, dessen Nützlichkeit – nicht bloß angesichts der Unübersichtlichkeit der Sekundärliteratur – für jede Beschäftigung mit Rousseau gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Th. Damast

Johann Georg Hamann. „Der hellste Kopf seiner Zeit". Hrsg. Oswald Bayer. Tübingen: Attempto 1998. 272 S.

Der Untertitel zitiert Goethe. Schon seit Jahren um den Magus bemüht, legt der Tübinger Systematiker hier die Vorträge einer Ringvorlesung des Sommersemesters 1997 vor. Er selbst eröffnet sie (nach dem Vorwort) mit einer Vorstellung Hamanns als „radikalen Aufklärers" (Gegenwartsbezug: die Natur erscheine entweder als Schlachtopfer oder Götze. *J. Ringleben* geht dem Topos von Gott als Schriftsteller nach (samt dem Stichwort „Druckfehler"); *F. Fritsch* der zentralen Rolle, die das christologische Prinzip der communicatio idiomatum in diesem Denken spielt (bis hin zu der Fragwürdigkeit

„göttlich-menschlicher" Sünde). Den konfessorischen Publizisten zeichnet *W.-D. Baur.* Drei Beiträge gelten Auseinandersetzungen des „Provokateurs": rechtsphilosophisch mit Mendelssohn (*A. Krieg*), erkenntnistheoretisch mit Hume (*H. Graubner:* Erkenntnisbilder und Bildersprache), anthropo-theologisch mit Herder (*H.-G. Kemper:* Gott als Mensch – Mensch als Gott). Nähe und Ferne in der Vernunftkritik zu Nietzsche untersucht *J. v. Lüpke; G. Figal* informiert über Ernst Jünger als Hamann-Leser. Schließlich zwei Beiträge von jenseits des Kanals: *J. Milbank* nimmt Jacobi hinzu, um über zwei Propheten radikaler Orthodoxie gegenüber einer autonomen Philosophie zu handeln: *G. Griffith-Dickson* stellt die relationale Metakritik Hamanns heraus, mit der dem angelsächsischen Religions-Denken aus dem „Mißverständnis mit sich selbst" (255) zu helfen sei. Nach Vorstellung der Autoren folgen Register der Bibelstellen, Orte und Personen. Mit seiner Vernunftreserve ist Hamann natürlich ganz (post)modern; auch katholische Autoren mögen heute von der „Relativierung aller Gewißheiten" – Devise: „Philosophie oder Theologie" (235) – nur den Glauben ausnehmen (142); oder vielmehr auch ihn nicht? Darf man sich ausmalen, wie dieser unabhängige Kopf – eines Nagels gleichsam im Fleisch des zeitgenössischen Denkens – metakritisch die gegenwärtige opinio communis herausfordern würde? J. Splett

Goethe, *Zur Geologie und Mineralogie. Von 1806 bis 1820.* Ergänzungen und Erläuterungen. Bearbeitet von *Wolf von Engelhardt* unter Mitwirkung von *Dorothea Kuhn* (Die Schriften zur Naturwissenschaft, Zweite Abt., Band 8A). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1997. XX/748 S./4 Tafeln.

Ders., *Zur Morphologie. Von 1816 bis 1824.* Ergänzungen und Erläuterungen. Bearbeitet von *Dorothea Kuhn* (Die Schriften zur Naturwissenschaft, Zweite Abt., Band 10A). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1995. 978 S./16 Tafeln.

Die monumentale Weimarer oder Sophien-Ausgabe von G.s Werken widmete den naturwissenschaftlichen Arbeiten eine eigene Reihe (Abteilung II in 13 Bänden). Editorisch ist sie problematisch, da – von vielen Detailfehlern einmal abgesehen – teilweise nichtautorisierte Drucke zugrundegelegt und die Paralipomena weder vollständig noch im chronologischen Zusammenhang geboten wurden. Davon sind besonders die durch Rudolf Steiner betreuten Anteile betroffen (Mineralogie, Geologie, Morphologie), soweit die Texte nach systematischen Aspekten neu geordnet wurden; solche systematisierende Anordnung verdrängte stillschweigend die historisch-kritische Sicherung der Textbestände. Bei den gewichtigen Aphorismen G.s hat diese editorische Praxis übrigens zur posthumen Entstehung eines *so* nie geschriebenen Hauptwerkes mit dem ebenfalls nicht originalen Titel „Maximen und Reflexionen" geführt (Max Hecker 1907). Vor diesem Hintergrund ist die seit 1947 erscheinende *Leopoldina-Ausgabe* (im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina/Halle) der naturwissenschaftlichen Schriften G.s durchaus keine Spätblüte der positivistischen Goethe-Philologie, auch wenn ihre monumentale Anlage diesen Eindruck erwecken kann. Die abgeschlossene Reihe I enthält in 11 Bänden Textbestand und Paralipomena (daß die Orthographie revidiert und vereinheitlicht wurde, leuchtet angesichts mancher abenteuerlichen Hör- und Schreibfehler von G.s Schreibern ein). Die Reihe II breitet mit a) den eigenen und fremden Arbeitsmaterialien G.s, b) biographischen Zeugnissen und c) Einzeltextkommentaren die Ergebnisse der Forschung aus, vorgelegt in bisher 9 von 14 Bänden. Dieses editorische Großunternehmen strebt, wie die Klappentexte sagen, „absolute Vollständigkeit" an. Es erarbeitet einen wenig bekannten und oft mißverstandenen G. im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext und will ihn der fachlichen Diskussion zurückerstatten. Diesem Ziel dienen die kritischen Textfassungen, auf der die neuen Frankfurter und Münchner Gesamtausgaben (Bd. 24/25 u. a.) gründen, und die wissenschaftsgeschichtlich so lehrreichen Ergänzungstexte und Kommentare.

Band 8A der Zweiten Reihe ergänzt und erläutert die geologischen und mineralogischen Forschungen G.s. Es waren unmittelbar praktische Fragen, die G. von der Malerei zur Farbenlehre und ebenso vom Ilmenauer Bergbau zur Geologie trieben. Diese seinerzeit spekulative Wissenschaft (im Unterschied zur beschreibenden Geognosie), die er in der neptunistischen Schule A. G. Werners in Freiberg erlernte und insbesondere auf sei-

nen jährlichen Badereisen nach Böhmen praktizierte, wird zu einem Teil seiner Naturphilosophie und damit zum Gegengewicht bloßer idealistischer Spekulation. „Wenn man diesen zur Erde haltenden Ballast herauswirft, so gerät man in Gefahr, zu hoch in Lüften zu schweben, und muß am Ende gar, wenn man wieder herab will, ein Loch in den Ballon schneiden. Darum treibe ich solche ernste wissenschaftliche Dinge neben der Poesie", erklärt er Rosina Städel, der Tochter J. J. von Willemers, während seines Frankfurter Aufenthaltes 1815 (404). Seiner symbolischen Anschauung, die mit den Augen der Empirie und des Geistes die Welt fassen will, erschließt sich „das Ganze" im kleinsten; so kann der „Basalt" und seine strittige Erklärung (145ff.; 207, 212, 238, 247ff., 251, 541, 579) zum Symbol der Revolution überhaupt und damit zur politischen Metapher werden („Amerika Du hast es besser …"). Doch zeigen die hier vorgelegten Materialien (51 von 127 werden erstmalig veröffentlicht), daß G. kein Neptunist der strikten Observanz ist, sondern durchaus die Mängel der konkurrierenden neptunistischen und vulkanistischen Theorien erkennt. Bekanntlich spielen die hiermit zusammenhängenden Fragen bis in „Wilhelm Meisters Wanderjahre" bzw. den 2. Akt von „Faust II" hinein. Natur- und menschliche Geschichte spiegeln sich ineinander, weil sie Aspekte desselben organischen Ganzen sind, das G. anschauend erfassen, aber nicht nicht subjektiv-systematisch erklären will. „Ewig natürlich bewegende Kraft / Göttlich gesetzlich entbindet und schafft; / Trennendes Leben, im Leben Verein, / Oben die Geister und unten der Stein" – heißt es im „Wiegenlied" des stolzen Großvaters für den „jungen Mineralogen Walter von Goethe" (510). So wie das Mineral Ergebnis einer „Solidescenz" (Verfestigung als neuer Aggregatzustand) ist (110, 137), so formiert sich im „Aperçu", dem intuitiven Erfassen, die Erkenntnis des Ganzen im Einzelgegenstand (713ff., 723). Damit kehrt sich der „Stockrealist" G. auch im einzelnen von der Erkenntnis- und Naturlehre Kants ab, dessen transzendentale Apperzeption das „Ich" zum subjektiven Gesetzgeber der Welt erklärt („mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, daß die alte Hauptfrage sich erneuere, wieviel unser Selbst und wieviel die Außenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage": 664). Im Unterschied zu Kant, mit dem er sich immer wieder auseinandersetzt, reduziert G. nicht Phänomene auf eine gesetzmäßige Folge von Ur*sachen*, sondern entwickelt aus der Fülle empirischer Phänomene das wissenschaftliche Phänomen, in dem sich das Ur*phänomen* zeigt. Auch wenn G. Kants Unterscheidung von „Atomistik" und „dynamischer Naturphilosophie" aus dessen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" aufnimmt, so bezeichnet „dynamisch" nun das werdende, sich lebendig entwickelnde Ganze, das nicht mehr mit mechanistischen Kategorien zu erfassen ist. Es kann nur „genetisch" beschrieben werden, wobei der Beobachter nicht mehr bloß gesetzgebendes Subjekt der Erkenntnis, sondern bereits Teil des Lebens- und Erkenntniszusammenhangs ist. Der Weg zur Theorie der Selbstorganisation bzw. zu Voraussetzungen der Quantenmechanik zeichnet sich in G.s Denken bereits ab.

Daß eine solche Naturphilosophie bzw. die ihr entsprechende Methodik nicht selten auf zeitgenössisches Befremden traf, dokumentiert auch der Ergänzungs- und Erläuterungs-Band 10A „Zur Morphologie". Zum Inhalt hat er eines der erstaunlichsten Werke G.s, nämlich die von ihm herausgegebenen Hefte „Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie" (1816–1824). Sie zeigen G. u. a. als Redaktor, Projektleiter, Philosophen, Autobiographen und Lyriker, der sich in seiner Forschung selbst geschichtlich wird und zugleich in jüngeren Wissenschaftlern Gesinnungsgenossen sucht, um seine morphologische Naturphilosophie strategisch auf den Weg zu bringen. Mit Erfolg, wie die in den Zeugnissen abgedruckten Rezensionen zeigen (741). Das publizistische Unternehmen der Hefte veranschaulicht, was F. Soret in einer Gesprächsnotiz vom 17.2.1832 festhielt: „mein Lebenswerk ist das eines Kollektivwesens, und dies Werk trägt den Namen Goethe." Zahlreiche ältere, teilweise noch unveröffentlichte botanische und anatomische Studien finden ihren Platz in abwechslungsreicher Folge mit autobiographischen bzw. wissenschaftsgeschichtlichen und lyrischen Texten (darunter die „Urworte Orphisch"). Damit nimmt G. die Arbeitsweise des Hauptwerkes, nämlich der „Farbenlehre" von 1810, wieder auf: wissenschaftstheoretische bzw. -geschichtliche Untersuchungen, philosophische Abgrenzungen von Kant bzw. dem transzendentalen Idealismus und eine jahrgangsweise anwachsende Zahl neuer Mitarbeiter prägen die vier

Jahrgänge, bis die „Ausgabe letzter Hand" sowie die Arbeit am „Hauptgeschäft", dem II. Teil des „Faust", seine Kräfte binden. Etwa ein Drittel der Materialien wird hier erstmals vorgelegt, darunter die Anstreichungen und Randnotizen zur „Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen" des Herbart-Schülers Ernst Stiedenroth von 1824 (M 57 in Regestform, 115–138), die in Goethes Handexemplaren eine absolute Ausnahme darstellen (rote Tinte statt Bleistift). Nicht allein, daß der „Pantheismus" als eine dem Kindesalter „des menschlichen Geistes" angehörende Vorstellungsart zu überwinden sei (118), auch ein „absolutes Ich", nämlich „das Kantische reine Ich" sei für sich genommen ein „Unding", da sich zuerst das „Du" geben müsse (135) – so streicht er sich an. Dabei sei „die Außenwelt [...] das erste wahre Du"; es gebe „eine Vertiefung, in welcher der Gegensatz von Subject und Object aufgehoben" sei (136): G.s spätere Rezension läßt nur ahnen, wie intensiv er Stiedenroths „Psychologie" als Bestätigung seiner morphologischen Methodik gelesen haben muß. Umgekehrt nimmt er das Stichwort des „gegenständlichen Denkens", das Heinroth in seiner Anthropologie für G. prägt, ausdrücklich auf („Bedeutende Fördernis durch ein geistreiches Wort"), da es den kantischen Graben zwischen Subjekt und Ding vermeidet. Allerdings bleibe „das Denken der Naturobjecte [...] von seinem Gegenstande immer getrennt, es ist nur vereint im künstlerischen Thun [...] so wie überhaupt im Praktischen" (112). Daher wehrt er sich gegen die Trennung des Denkers vom Dichter, denn dieser kann die Probleme und Paradoxe des Denkens schöpferisch/praktisch im Wort gestalten und *so* eine überbegriffliche Einheit aussprechen, die kein Identitätssystem in Schellings oder Hegels Sinne erreichen läßt. Hier dürfte der tiefere Einheitspunkt der scheinbar ungezwungenen Folge von Aufsätzen, Rückblicken, Rezensionen und (Lehr-) Gedichten zu finden sein. Goethes Philosophie spricht sich aus in solchen positiven Anknüpfungen, stärker noch in seinen Abgrenzungen von allen idealistischen Philosophemen (u. a. 246, 753) – die oft genug dem Mißverständnis Vorschub leisteten, er habe „kein Organ" für Philosophie überhaupt –, am stärksten in der „Esoterik" der Gedichte, die das „Heilig öffentlich Geheimnis" (773) aussprechen und zugleich verschweigen. Dies verbindet die naturphilosophischen Hefte insbesondere mit der oft gelassen-beiläufigen Redeweise des „West-östlichen Divan", die ihre Einsichten so gerne in „bedeutenden" Alltäglichkeiten versteckt. Wohl nicht zufällig schließen die Hefte (aber auch „Wilhelm Meisters Wanderjahre") zeitlich unmittelbar an den „Divan" an und versammeln alte und neue morphologische Texte zu einem „Divan" von G.s Naturwissenschaft. Eine Übersicht über die Ergebnisse der morphologischen Studien 1816–1824 findet sich am Ende des Bandes (972–975). Die Register von 8A und 10A sind für den jeweils noch ausstehenden Teilband vorgesehen.

Es ist kaum abzusehen, welche Fruchtbarkeit diese imponierend erschlossenen Materialien und Erläuterungen entfalten werden. Die Spurensicherung der Leopoldina-Ausgabe erlaubt neue Einblicke in die Wissenschaft der Goethe-Zeit, in die Genese der Arbeiten G.s und ihre wissenschaftstheoretischen bzw. philosophischen Voraussetzungen, auf denen eine künftige Untersuchung der Naturphilosophie G.s wird aufbauen müssen. Gern sei auch das Unselbstverständliche hinzugefügt, daß Papier, Druck und Einband der Reihe so gediegen und solide sind wie ihr Inhalt. P. Hofmann

Helting, Holger, *Heidegger und Meister Eckehart.* Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken. Berlin: Duncker & Humblot 1997. 81 S.

Die aus der Schule von Wucherer-Huldenfeld und Waldschütz stammende Arbeit geht aus von der Überzeugung, das Wesen Gottes sei als *schöpferisch sein-lassende* Liebe zu verstehen. Insofern diese Liebe sich zugunsten des von ihr Geschenkten zurücknimmt, drängt sie sich auch als Phänomen nicht auf. Von daher kann man sich mit der Tatsache versöhnen, daß Gott in unserer Erfahrungswelt direkt nicht vorkommt, sondern im Gegenteil wie ein Nichts empfunden werden kann. Von einem solchen positiven Nichts spricht Meister Eckehart gelegentlich im Hinblick auf Gott. Andererseits ist für Heidegger das Nichts eine Manifestationsweise des Seins. H. unternimmt es nun, die beiden Nichts-Topoi Eckeharts und Heideggers ineinanderzuspiegeln. Er geht dabei in drei Schritten vor. Der erste ist der Deutung des „Nichts" bei Eckehart gewidmet. Im

zweiten interpretiert H. die Heideggersche Motivfolge (aus dem Humanismus-Brief) von der Wahrheit des Seins über das Heilige zur Gottheit und von da schließlich zu dem, was das Wort „Gott" nennen kann. Der dritte Schritt steht unter dem vorsichtigen Titel „Erste Überlegungen zur Erschließung einer Gemeinsamkeit und der Differenzen im Gottesdenken bei Heidegger und Meister Eckehart". Ohne die Unterschiede zwischen beiden Denkern ganz zu verschleifen, betont er doch sehr stark ihre Übereinstimmung im Hinblick auf eine irgendwie gemeinsame Grunderfahrung. Ich meine: zu stark. Denn zum echten Fragen und Denken gehört eine jeweils andere existentielle Situation, eine je andere Bindung an Glaubens- und Denk-Geschichten. Diese Eingebundenheit sieht nun bei den beiden gelesenen Denkern doch jeweils anders aus. Das „Nichts" Heideggers ist kaum zu lösen einerseits von der Erfahrung der Sinnlosigkeit im Nihilismus, andererseits vom Gegenüber zur parmenideischen Seinsthese. Bei Eckehart aber geht es um die Transzendenz des göttlichen Wesens, und dieses wird nicht so sehr hinsichtlich seines schöpferischen Seinlassens erlebt als vielmehr als die vor der (materiellen) Schöpfung liegende Heimat der Seele. Der am Anfang dieser knappen Rezension skizzierte Gedanke selbst soll mit diesen kritischen Anmerkungen nicht getroffen werden. Vielleicht schenkt uns der Verfasser eines Tages eine weitere Entfaltung, die ganz auf diese Sache selbst abzielt. G. Haeffner, S. J.

Erbrich, Paul, *Makrokosmos – Mikrokosmos. Ursprung, Entwicklung und Probleme der Physik* (Kontexte 4. Wissenschaften in philosophischer Perspektive). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 208 S.

Im vorliegenden Werk gibt der Verf. einen geschichtlichen Überblick über die Erkenntnisse in der Astronomie und der Physik bis hin zur modernen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik. Die Darstellung der Irrtümer und Entdeckungen sind jeweils eingebettet in einen philosophischen Kontext, nämlich die naturphilosophischen Deutungen der jeweiligen Erkenntnisse der Physik und ihrer Weltmodelle. Das Buch ist keine leichte Lektüre, es setzt nicht geringe Kenntnisse in Mathematik voraus, sonst kann man die Ableitungen nicht verstehen. Das Buch gliedert sich in drei große geschichtliche Abschnitte: I. Ursprünge in der Antike, II. Übergang zur Neuzeit und III. Neuzeit und Gegenwart. Im ersten Abschnitt werden im 1. Kap. „Die ältesten Modelle" (10–25) nämlich das technomorphe dem anthropomorphen Modell gegenübergestellt und versucht, im mathematischen Paradigma eine vermittelnde Lösung zu finden. Das 2. Kap. „Die älteste Naturwissenschaft: Astronomie" (26–41) stellt das ptolemäische Weltmodell mit den Begründungen und Alternativen dar. Das geozentrische Weltbild war das vorrangige in der Antike. Im Abschnitt II (Übergang zur Neuzeit) diskutiert das Kap. 3 „Übergang mit dem Blick zurück" (42–65) die Physiker und Astronomen Nikolaus Kopernikus, Tycho Brahe und Johannes Kepler mit ihrer Abkehr vom geozentrischen Weltbild und der Hinkehr zur Heliozentrik. Kap. 4 „Übergang mit dem Blick vorwärts" (66–112) befaßt sich mit den beiden typischen Forschern dieser Zeit: Galileo Galilei und Isaac Newton. Bei dem Wandel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild kommt es zum Ausbruch des klassischen Konfliktes zwischen Glauben und Wissen, der erst durch die Rehabilitation Galileis durch Johannes Paul II. im Jahre 1992 aufgehoben wurde. Der III. Abschnitt (Neuzeit und Gegenwart) stellt im 5. Kap. „Das technomorphe Modell" (113–120) fest, daß in der Physik das anthropomorphe völlig von dem technomorphen Modell abgelöst worden ist. In der klassischen Mechanik von Zielursachen zu sprechen, erscheint wenig sinnvoll. Nur meine ich, man sollte sich bei solchen Feststellungen bewußt sein, daß man aus dem klassischen Viererschema der Ursachen von Aristoteles dann nur noch von der Wirkursache, höchstens noch von der Materialursache reden kann. Die beiden letzten Kapitel 6 „Quantenmechanik" (121–138) und 7 „Relativitätstheorie" (150–198), und zwar die allgemeine und die spezielle, stellen diese beiden modernen Theorien der Physik unseres Jahrhunderts dar, ihre experimentellen Grundlagen und Beobachtungsgrundlagen und ihre offenen Fragen und nicht gelösten Probleme. Ein philosophischer Ausblick (189–194) schließt die Überlegungen ab. Ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein nützliches Personen- bzw. Sachregister erleichtern das Arbeiten mit dem Buch. Der Verf. bringt klar

gegliedert und in einer im allgemeinen verständlichen Sprache einen geschichtlichen Überblick über die Hauptphasen der Physik. Es werden auch sporadisch Ausflüge in die Biologie unternommen, um auch in dieser Naturwissenschaft die Herrschaft des technomorphen Paradigmas aufzuzeigen. „Genau das aber schien Charles Darwin (1809–1882) zu gelingen mit seinem Evolutionsmechanismus von zufälliger Variation erblicher Merkmale und natürlicher Selektion von Trägern besser angepaßter Varianten der ursprünglichen Merkmale" (120). Hier wiederholt der Verf. leider den bei vielen heutigen Biologen (so auch schon bei Darwin) falschen Gebrauch des Begriffs ‚Selektion'. Während der Züchter die seinem Ziel angepaßten Organismen auswählt, kann die natürliche Selektion nur die Nicht-Angepaßten ausmerzen. Die Angepaßten übersieht die natürliche Selektion, sie bleiben dann übrig. (Vgl. R. Koltermann, StZ Bd. 214 [1996] 124–136.) Zudem besteht die Gefahr, daß bei abstraktem Gebrauch des Wortes „Selektion" eine Personifizierung vorgenommen wird. Das wäre zu vermeiden, wenn man von Evolutionsfaktoren bzw. Selektionsfaktoren spricht. R. Koltermann S. J.

Trennert-Helwig, Mathias, *Die Urkraft des Kosmos.* Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin (Freiburger Theologische Studien 153). Freiburg: Herder 1993, XI/551 S.

Diese Arbeit, die als Dissertation 1992 der theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. vorgelegt wurde, „vertritt die These, daß Teilhard in der Liebe die eine Urkraft erkennt, die von Gott ausgeht, der selbst reine Liebe ist, Mikro- und Makrokosmos hervorbringt und zu einer Vollendungsgestalt in Jesus Christus verwandelt" (3). Es ist erstaunlich, daß über dieses Thema noch nicht systematisch gearbeitet worden ist, obwohl es einerseits so zentral im Werk Teilhards (T.s) ist und bereits mehr als 10000 Publikationen über diesen französischen Jesuiten vorliegen. Damit stellt der Verf. seine Zielrichtung dieser Untersuchung gleich von Anfang an klar und identifiziert sie mit der Absicht T.s: „Eines Tages werde ich alles in einem einzigen Thema aufgreifen und zusammenfassen müssen, das die Grundlage von allem bildet: die Liebe" (3). Neben der Einleitung, in der Methodik und die lebensgeschichtlichen Wurzeln T.s in seiner Liebe zur Erde und seiner Liebe zu Gott dargelegt werden, wird das Thema in drei Kapiteln entfaltet: 1. Der Bereich der Physik (35–192), 2. Der Bereich der „Metaphysik" (193–354) und 3. Der Bereich der Mystik (355–521). Ein kurzes Schlußwort, ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Namensverzeichnis runden diese sehr gute wissenschaftliche Untersuchung ab. Vorweg sei vermerkt, daß die Quellen, auch die unveröffentlichten Tagebücher und Briefe gründlich durchforscht wurden und ebenfalls kritisch zu der schon bestehenden, umfangreichen Sekundärliteratur Stellung bezogen wird. Dabei fällt besonders auf, wie behutsam und zugleich kritisch der Sinn der Worte T.s herausgearbeitet und gegen Mißverständnisse verteidigt wird. In Anlehnung an die Einteilung von T.s Werk „Comment je vois" (1948), auf Deutsch „Mein Weltbild", wird die Dissertation gegliedert. Im ersten Kapitel ist mit Physik, ein Begriff, den T. selbst in Anführungszeichen setzt, eine Phänomenologie des gesamten Kosmos gemeint, wie T. es besonders in seinem Hauptwerk „Le Phénomène Humain" (1938–1940) darlegt. Es geht um das Phänomen des ganzen Kosmos, seine Erscheinungsweise in seinem ganzen Aufbau und seiner ganzen Entwicklung. Der Verf. klärt zu Beginn dieses ersten Kap.s die Begrifflichkeit, legt die Erkenntniskritik bei T. dar und stellt dann den Prozeß der Komplexifikation im Bereich des Vorlebendigen, des Lebendigen und auf der Stufe der Reflexion, d. i. das menschliche Phänomen dar. In allen diesen Einzelprozessen findet sich ein gemeinsames Prinzip, das der Vereinigung von einzelnen Elementen zu einem höheren Komplexikationsgrad. Diese Entwicklungsrichtung setzt sich fort im Zusammenschluß der Menschen zur einen Menschheit oder, wie T. es nennt, der planetaren Sozialisation. Dieser Einigungsprozeß wird ermöglicht durch die Liebe, die vom Punkt Omega ausgeht. Omega ist das personale Ziel der konvergierenden Evolution. Dabei erweist sich die Religion als natürliches Phänomen der Noogenese und das Christentum im besonderen als „die Religion der Evolution" (163). Die Kirche ist dann nach T. die Konvergenzachse dieses Prozesses. Das zweite Kap. der Dissertation befaßt sich mit dem Bereich der Metaphysik bei T. Dabei ist festzuhalten, daß T. darunter „keine abstrakte Metaphysik [versteht] – sondern

eine realistische Ultraphysik der Vereinigung" (193). Zunächst wird entwickelt, daß Schöpfung Vereinigung (union crétative) sei. Sein ist Einen und Vereintwerden. Dabei geht von Gott eine Anziehungskraft „von vorn" (222) aus, die die Liebe Gottes ist, die sich somit als die Urkraft der Schöpfung erweist. Christus ist dabei die Mitte der Liebesbeziehung. In ihm hat eine Vereinigung von Gottheit und Menschheit stattgefunden, ohne daß letzteres vom ersteren aufgesogen wird. Dieses Grundgesetz wird auch gewahrt in dem gesamten Prozeß der Vereinigung in der Schöpfung: die einzelnen Teile und Elemente verlieren nicht ihre Individualität und bei der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott auch nicht ihre Freiheit, sondern behalten und erfüllen sie. Die Schöpfung vollendet sich im Geist der Liebe und führt zur Konvergenz im kosmischen Christus. Das 3. Kap. entfaltet dann den Bereich der Mystik im Werk T.s. Dabei verwendet T. den Begriff in einem viel weiteren Sinn, als er gewöhnlich im Bereich der spirituellen Theologie gebraucht wird. Weil es ein Kernbegriff bei T. ist, sei seine Beschreibung ganz zitiert: „Unter ‚Mystik' verstehe ich hier das Bedürfnis, die Wissenschaft und die Kunst, das Universelle und das Spirituelle zugleich und das eine durch das andere zu erreichen. Gleichzeitig und in ein- und derselben Geste, durch Befreiung von aller Vielhaftigkeit oder materiellen Schwere, mit Allem eins werden, das ist [...] der wesentliche Traum der menschlichen Seele [...] ein durch die ganze, bereits lange Geschichte der Heiligkeit hindurch mit aller Klarheit erkennbarer Traum" (355). Wie schon im 2. Kap. die abstrakte Metaphysik durch das Hereinholen des naturwissenschaftlichen Konkreten gleichsam eine Erdung oder noch besser eine kosmologische Weitung erfuhr, so wird auch in diesem Kap. über die Mystik der ganze, weit gespannte Bogen des Erforschten miteinbezogen. Deshalb braucht es im Sinne T.s eine liebende Hinwendung zur Welt, die aber in der östlichen Mystik (nach T.) und im Pantheismus keine befriedigende Lösung findet. Diese liebende Hinwendung zur Welt hat ein doppeltes Gesicht: die Liebe zur Materie und die erotische Liebe zwischen Mann und Frau. Nach T. muß diese liebende Hinwendung zur Welt aber überstiegen werden durch Transzendenz des Erotischen auf die Jungfräulichkeit und auf die Caritas. Ziel des ganzen Vereinigungsprozesses aber ist die liebende Vereinigung mit Gott, die sich in doppelter Weise zeigt, in der Liebe zu Gott in der Aktion, d. h. der Einsatz mit allen Kräften des Menschen, um diesen Vereinigungsprozeß des ganzen Kosmos herbeizuführen, und in der Liebe zu Gott in der Passion (im Leiden in jeglicher Form von Minderung und Enttäuschung). Dabei ist entscheidend, daß diese Liebe zu Gott im „göttlichen Milieu" (508), als eigentlichem Ermöglichungsgrund stattfindet. Wie sehr T. nicht nur begrifflich sondern auch existentiell um den Überstieg der erotischen Liebe in die Form der Jungfräulichkeit in seinem Leben in seinen zahlreichen Freundschaften gerungen hat, wird durch die zahlreichen Zitate aus seinen Briefen z. B. an seine Cousine und an Lucile Swan und aus seinen Tagebüchern belegt. Dabei fällt es T. offensichtlich nicht leicht, die erotische Liebe zwischen Mann und Frau einerseits und die Jungfräulichkeit andererseits mit seinem Gesamtkonzept der Schöpfung durch Vereinigung zu harmonisieren. Hier hätte der Verf. sicher noch mehr auf die verschiedenen Berufungen und Charismen in dem einen Leib der Christen, der Kirche hinweisen können. Insgesamt liegt eine ausgezeichnete Darstellung und Interpretation dieses zentralen Gedankens T.s vor. Wohltuend ist auch die Geduld und Behutsamkeit, mit der immer wieder versucht wird, auch aus sperrigen Texten Ts. den originalen Sinn herauszuarbeiten. Das besonders ist ja in der ersten Zeit der T.-Rezeption und -Interpretation oft nicht gelungen und hatte zu Lebzeiten T.s dazu geführt, daß seine Schriften nicht veröffentlicht werden durften. Diese Dissertation des Verfassers ist ein wichtiger Meilenstein in der Deutung des Werkes von Teilhard und die Lektüre ist unerläßlich für alle, die sich ernsthaft mit diesem französischen Gelehrten und Mystiker befassen wollen. R. Koltermann S. J.

Lévinas, Emmanuel, *Vom Sein zum Seienden.* Aus dem Französischen übersetzt von *A. M. Krewani* und *W. N. Krewani.* Freiburg/München: Alber 1997. 184 S.

Mit der Übersetzung dieses Werkes erhält der deutschsprachige Leser nach „Die Zeit und der Andere" (Übers. und Nachwort von L. Wenzler, Hamburg 1984; ^{2}1989) nun auch Zugang zum zweiten der zwei wichtigen, 1947 erschienenen Frühwerke, in denen

L. sein eigenes Denken erstmals zu entfalten beginnt. „Vom Sein zum Seienden" ist die erste, konsequent durchgeführte Abgrenzung von Heidegger, vom anonymen, die Existenz des Einzelnen letztlich verachtenden Sein, auf das sich einzulassen – wie der Aufsatz von 1935 „De l'évasion" bereits zu verstehen gibt –, in die Barbarei führt. Es ist allerdings erst der halbe Weg, der Weg zum Primat des konkret Seienden gegenüber dem Sein und nicht schon die konsequente Entfaltung der Beziehung zum anderen mittels des Gegensatzes des Selben und des Anderen, wie er von „Totalität und Unendlichkeit" (1961) an das reife Werk prägt. D. h. thematisch orientiert sich diese – dem Vorwort gemäß größtenteils in der Gefangenschaft zu Papier gebrachte – Schrift immer noch am Verhältnis des Menschen zum Sein. Allerdings unterscheidet sich das Sein bei L. wesentlich von Heideggers als fruchtbare Gabe konzipiertem *es giebt*. L.s *es gibt* (il y a) ist die Erfahrung eines unmenschlich neutralen, unpersönlichen „öden, obsessionellen und grauenvollen" Seins (13), dem der Mensch sich nicht zuwenden soll, sondern wovon er im Gegenteil aufgerufen ist, sich zu lösen.

Das kleine Werk erstreckt sich – nebst einer Einleitung und einem verschiedene Akzente nochmals hervorhebenden Schluß – über vier Kapitel. Das *erste* Kapitel setzt die Grundlagen. Der Mensch ist nicht wesentlich auf den Tod bezogen, sondern auf „die anonyme Tatsache des Seins" (22). Diesen Bezug nennt L. ein aller Reflexion vorausgehendes „Geschehen der Geburt" (26), das eine Dualität setzt, die bezeugt wird durch Phänomene wie Müdigkeit, Faulheit und Überdruß als Haltungen der Weigerung dem Sein gegenüber. Die Dualität zeigt sich in diesen Phänomenen als eine für die Existenz konstitutive Verzögerung gegenüber dem gerade vollzogenen Akt, wobei diese Verzögerung zugleich eine Verzögerung der Gegenwart ist und das ist, was diese Gegenwart konstituiert. D.h. die Verzögerung bietet einen Abstand, der es dem Subjekt ermöglicht, die Gegenwart zu „übernehmen" (39) oder anders übersetzt: auf sich zu nehmen (prendre en charge, assumer). Das Auftauchen einer solchen Gegenwart nennt L. das Auftauchen eines Seienden im Sein, eines Seienden als „Hypostase" (41). – Im *zweiten* Kapitel folgt die Analyse der (intentionalen) Beziehung des Ich zur Welt, die L. von dem im ersten Kapitel beschriebenen Selbstverhältnis zunächst streng trennt. Die Beziehung zur Welt wird als etwas in sich Geschlossenes beschrieben, d. h. der auf die Welt bezogene Mensch ist aufrichtig – ohne Hintergedanken an eine die Welt überschreitende Finalität – auf dessen Objekte bezogen und empfindet Genügen an ihnen. Die Dinge der Welt sind – entgegen Heidegger – für uns nicht nur Gerät, Zeug, um etwas anderem willen, sondern wir beziehen uns auf sie um ihrer selbst willen. Es wird nicht negiert, daß sich hinter der Welt „eine weitere Finalität abzeichnet" (53), auch wird hier bereits die Beziehung auf den Anderen als Anderen als eine die Welt sowie die weltimmanente Intersubjektivität überschreitende Beziehung deutlich abgehoben, dennoch lebt der Mensch zunächst in aufrichtiger Intention allein auf die Welt bezogen, eine Möglichkeit, die zum Ausdruck zu bringen, so L., die Stärke des Marxismus ausmacht (53 f.). Konstitutiv für das Subjekt in seiner Beziehung zur Welt ist jedoch zugleich ein „Geschehen der Enthaltung" der Welt gegenüber (60), so daß auch das In-der-Welt-Sein letztlich eine „Erweiterung jenes (im ersten Kapitel dargelegten; JD) Widerstands gegen das anonyme und geschickhafte Sein" ist (61). – Das *dritte* Kapitel befaßt sich mit dem *es gibt* (il y a) als solchem und ist – zusammen mit der Einleitung – die Wiederaufnahme in leicht veränderter Form eines 1946 erschienenen Aufsatzes mit dem selben Titel. Eingeleitet wird die Analyse durch eine kunstphilosophische Betrachtung. Die Beziehung zur Welt setzt eine Differenz von Innen und Außen, die Funktion der Kunst aber ist es, das Ding aus der Perspektive der Welt herauszureißen, d. h. diese Differenz aufzuheben. Ein Kunstwerk hat allerdings ein eigenes Innenleben, das es wieder in die Verfaßtheit von Welt integriert. Die moderne Kunst jedoch strebt danach, auch dies aus dem Kunstwerk zu verbannen, so daß die dargestellte Wirklichkeit nur noch durch sich selbst gilt, d. h. jenseits aller Form allein in ihrer chaotischen Materialität aufleuchtet. Die so verstandene Materie aber ist die Tatsache des *es gibt*. Anschließend führt L. die Bestimmung des *es gibt* am Beispiel der Erfahrung der Nacht weiter aus. In der Nacht verlieren sich die Umrisse der Dinge, gibt es nicht mehr dieses und jenes, nicht einmal mehr eine Differenz von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt. Zugleich ist die Nacht aber auch keine Erfahrung des Nichts, sondern die dialektische Erfahrung der Gegenwärtigkeit

einer universellen Abwesenheit. Es handelt sich um eine Erfahrung des Entsetzens, die über den Sartrischen, diesseits der Subjekt-Objekt-Differenz verbleibenden Ekel hinausreicht; im Gegensatz zur Heideggerischen Angst vor dem Nichts ist dieses Entsetzen „die Furcht, preisgegeben, ausgeliefert zu sein an etwas, das kein ‚Etwas' ist" (75), an das Sein als „ein Feld ohne Eigentümer und Herrn" (78). – Das *letzte,* weniger klar strukturierte Kapitel führt vor allem den im ersten Kapitel bereits skizzierten Hypostasebegriff weiter aus. Die Hypostase ist eine – nicht räumlich zu verstehende – „Lokalisierung" des Bewußtseins, die L. mit Hilfe des Phänomens des Schlafes zu erklären versucht. Sich schlafen legen bedeutet, sein Sein auf einen Ort, auf ein Hier im Sinne einer Grundlage, eines Ausgangspunkts einzuschränken – gemeint ist ein inneres Verhältnis zum Körper. Die Setzung als Lokalisierung des Bewußtseins aber ist das Sichhalten in dieser Grundlage. Diese Setzung, die im ersten Kapitel als Gegenwart eingeführt wurde, entfaltet L. nun in Richtung auf ein originelles Zeitverständnis. Die Gegenwart, der Augenblick ist nicht die für sich genommen rein abstrakte Grenze zwischen zwei Zeiten, sondern etwas in sich Stabiles, was die Dauer „unterbricht und wieder verknüpft" (85). Der Augenblick kommt stets „von sich her zum Sein" (102), d. h. ist je neuer, voraussetzungsloser Beginn, läßt sich also nicht von der Vergangenheit herleiten. Die Existenz ist zudem nicht primär „Ek-sistenz" als eine Gegenwart und Zukunft vereinigende Bewegung von Innen nach Außen, d. h. die Existenz ist zunächst der im gegenwärtigen Augenblick gegebene, für sich isolierte, gewissermaßen substantielle bzw. hypostatische Bezug auf sich selbst. Dieses Selbstverhältnis wird nun auf die Idee der Freiheit bezogen. Das im Augenblick gegebene Ich ist nicht wie das „idealistische" der unzerstörbare Punkt reinen Nicht-Engagements und in diesem Sinne frei, sondern „Fesselung eines Ich an sein Sich" (103). Nicht-Engagment ist dieses Ich zwar in Bezug auf die Welt, der Weltbezug aber kann es nicht von seiner Selbstfesselung befreien. Dies vermag allein die Zeit. D. h. das Sich oder das Sein im Ich ist das Endgültige, woran der Mensch in der reinen Gegenwart schicksalshaft gebunden ist. Zeit hingegen ist das Nicht-Endgültige. Diese – von der „Tragik des Seins" (106) befreiende und damit wahre Freiheit begründende – Zeit aber kann dem Subjekt nur durch die Beziehung zum anderen im Sinne einer Beziehung zum Guten jenseits des Seins gegeben werden.

Auf den Text folgt ein Nachwort, in dem *W. N. Krewani* auf hilfreiche und souveräne Weise 1) die Problemstellung umreißt, aus der das Buch erwachsen ist, 2) die einzelnen Argumente nochmals thematisch nachvollzieht und schließlich 3) den jüdischen Hintergrund des Werkes andeutet. Die Übersetzung als ganze gesehen ist zuverlässig, sehr flüssig geschrieben, in einem klaren, durchsichtigen Deutsch. Nicht ganz zufriedenstellend ist vielleicht die schwierige Frage der Übersetzung von „existant" und „existence" gelöst worden. In den „Anmerkungen der Übersetzer" wird darauf aufmerksam gemacht, daß „existant" durch „Seiendes", „existence" aber je nachdem entweder durch „Sein" oder „Existenz" wiedergegeben werde, weil L. letzteren Begriff generell für Sein als Gegensatz zu Seiendem verwende, aber etwa auch die menschliche Realität damit bezeichne. Der französische Text verwendet neben „existant" und „existence" jedoch auch häufig die Begriffe „étant" und „être" zur Bezeichnung der Differenz von Seiendem und Sein. Gerade das *il y a* wird überwiegend als „être" bezeichnet, während „existence" meist das Existieren eines Existierenden im Sinne eines menschlichen Subjekts meint. Die Verwendung dieser Begriffe bleibt somit vieldeutig. Von daher wäre es m. E. – trotz aller Bedenken bezüglich des Wohlklangs – besser, all diese Begriffe auch im Deutschen streng auseinanderzuhalten, d. h. „existant" und „existence" mit „Existierender" und „Existenz" zu übersetzen. Folgendes Beispiel etwa macht deutlich, daß die Übersetzung Eindeutigkeiten schafft, wo die Zweideutigkeit des Originaltexts beibehalten werden sollte: „Die Tatsache, zu sein, impliziert eine Beziehung, durch die das Seiende mit dem Sein (existence!) einen Kontrakt abschließt. (...) Der Existenz (existence!) mangelt es wesentlich an Einfachheit." (31). Übersetzt man jedoch wie im Text „existant" durchgehend mit „Seiendes", so sollte man sich m. E. zumindest für „der Seiende" statt „das Seiende" entscheiden, da „existant" prinzipiell ein „Subjekt" (19) bezeichnet bzw. mit „étant humain" („menschlich Seiendes", s. Vorwort, 14) gleichgesetzt wird (im Französischen ist „l'existant" neutral bezüglich der Differenz von personal und sachlich).

Alles in allem handelt es sich um eine sehr sorgfältige Edition, die ihrem wissenschaft-

lichen Anspruch gerecht wird (auch ein Personen- u. Sachregister sowie die Seitenzahlen der Originalausgabe fehlen nicht). Die neue Publikationsreihe „Phänomenologie. Texte und Kontexte" des Verlags Karl Alber empfiehlt sich mit dieser gelungenen Textausgabe. J. Disse

Jakob, Eric, *Martin Heidegger und Hans Jonas.* Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation (Basler Studien zur Philosophie 7). Tübingen–Basel: Francke 1996. 394 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit dem Verhältnis zweier Denker, die auf den ersten Blick biographisch nicht viel miteinander verbindet. Zwischen Heidegger, dem „konservativ-heimatgebundene(n) ‚Provinzler'" und „zeitweilige(n) Nazisympathisant(en)" (11), und Jonas, dem „kosmopolitisch ausgerichtete(n) Juden und Zionist(en) aus einer begüterten Industriellenfamilie" (ebd.), liegen, wie es scheint, Welten. Allerdings trügt dieser Eindruck. Denn es gibt, wie J. im einzelnen zeigt, durchaus „eine gewisse Nähe" (ebd.) zwischen beiden Denkern, die in dem Lehrer-Schüler-Verhältnis begründet ist, das zwischen Heidegger und Jonas bestand. Nicht nur, daß der phänomenologische Ansatz Heideggers, der „die Grundfesten der tradierten Subjektphilosophie ins Wanken bringt" (12), im gesamten Schaffen von Jonas nachwirkt. Die innere Nähe beider Denker zeigt sich auch „in der Thematisierung der Technik und ihrer geistesgeschichtlichen Wurzeln" (ebd.), die gleichermaßen im späteren Denken Heideggers als auch in Jonas' Alterswerk eine zentrale Rolle spielt. J. geht so voran, daß er ausgehend vom Frühwerk der beiden Philosophen deren Weg zur Entfaltung der Technikproblematik nachzeichnet. Sein Ziel ist dabei der Vergleich der Technikkonzeptionen beider Denker. Dieser Vergleich erfolgt nicht allein aus einem rezeptionsgeschichtlichen Interesse. J. möchte nicht bloß „ein Stück Wirkungsgeschichte der Heideggerschen Philosophie" (15) rekonstruieren, sondern er verfolgt mit der vorliegenden Arbeit auch ein „systematische(s) Interesse" (16). Es geht ihm um eine philosophische Aufklärung des Technikphänomens.

Zu Heideggers Technikverständnis führt er aus: „Trotz aller Berechtigung, ja Notwendigkeit einer Hinterfragung der metaphysischen Grundprämissen des technischen Zeitalters und trotz der plausiblen Darlegung der technischen Prägung der neuzeitlichen Welt- und Wirklichkeitskonstitution" sei „die weitgehende Gleichsetzung von Technik, Metaphysik und Seinsgeschick ein unglücklicher Kurzschluß, der Heidegger einerseits zu orakelhaften Aussichten auf ein anderes, neues Seinsgeschick verleitet, andererseits aber in einen resignativen Attentismus treibt" (176). J. läßt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel an der Problematik von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken. Er spricht von einer „zügellosen und willkürlichen ‚Metaphysizierung'" (179), die Heideggers philosophischer Ansatz dadurch erfahre, und erhärtet seine Kritik durch den Hinweis: Was bei einem solchen Denken herauskommen kann, wenn auch nicht muß, wie gewisse Heidegger-Kritiker suggerierten, zeige „Heideggers zeitweilige Befürwortung und seinsgeschichtliche Fundierung des NS-Regimes" (ebd.). Als problematisch sieht J. auch Heideggers Verantwortungsbegriff an. Ein Verantwortungsbegriff, so schreibt er, „der nicht mehr als ein unentwegtes Bemühen und Hinterfragen des Seinsbezugs und Seinsverständnisses zu begründen vermag, sieht sich in der konkreten Situation vor die Frage gestellt, wer oder was denn garantieren kann, daß bestimmte Normen dem aktuellen Seinsgeschehen entsprechen" (190f.). Bei Heidegger finde man keine Antwort auf die Frage, was es konkret heißt, die Wahrheit des Seins zu hüten, worin sich das Schickliche erkennen lasse und wie man den Hirten des Seins vom falschen Propheten unterscheiden könne. – Umgekehrt würdigt J. Heidegger als Wegbereiter für ein Ethos der Gelassenheit, das nicht nur eine „Ethik des Nichthandelns" (194) impliziert, sondern auch eine „innige Zuwendung zum Seienden in seiner Eigenständigkeit" (196).

Weiterhin bescheinigt J. bestimmten Überlegungen des späten Heidegger durchaus „ökologische Suggestibilität" (199). Er verweist etwa auf die in dem Vortrag ‚Bauen, Wohnen, Denken' skizzierte ganz andere „Weise des Aufenthalts, wo der Mensch als ‚Sterblicher' in genügsamer Einfalt und im Einklang mit dem anderen Seienden, der ‚Erde', dem ‚Himmel' und den ‚Göttlichen' wohnt" (200). Allerdings läßt sich aus dem

Heideggerschen Ethos der Gelassenheit und der „ökologischen Suggestibilität seiner Physis-Metaphysik" (206) keine konkrete politische Position ableiten. So bleibt es für J. dabei, daß es Heidegger zwar gelingt, die Unzulänglichkeit und Brüchigkeit überlieferter Begriffe und Denkformen sichtbar zu machen, daß aber seine Auskünfte über neue Wege, die politisch zu beschreiten wären, „meist recht vage" (208) bleiben. Aus Heideggers Spätphilosophie ließe sich, so meint J. „im besten Fall eine Kritik an der kollektiven Hybris der modernen politischen Systeme" sowie „an der Anmaßung einer nur auf sich bezogenen Gesellschaft" formulieren, für die Entfaltung einer eigenständigen Gesellschaftsphilosophie sei sie jedoch „zu wenig differenziert" (208).

Jonas' Verantwortungsethik erhebt zweifellos „weit ambitiösere Ansprüche" (372) als das Heideggersche Seinsdenken. Aufbauend auf einer teleologischen Naturauffassung, welche die Bewußtseinsphänomene bereits in niederen Organismen vorgeformt findet und von einer psychophysischen Einheit des Lebens ausgeht, entdeckt er „in der immanenten Zweckstruktur alles Lebendigen einen Anspruch an den Menschen, deren Integrität zu bewahren" (ebd.). Trotz ihres ambitiösen Programms muß auch Jonas' Verantwortungsethik freilich „in verschiedener Hinsicht als gescheitert betrachtet werden" (351). Als Gründe führt J. u. a. an:

1) Eine praktische Verpflichtung gegenüber der Nachwelt setzt voraus, daß sich die von Jonas behauptete apriorische Verknüpfung des Sollens mit einer spekulativ erfaßten Seinsordnung als allgemeingültig legitimieren läßt. An der Möglichkeit einer solchen Legitimierung sind freilich Zweifel angebracht. Wenn es aber nicht gelingt, „die in der teleologischen Selbstzweckhaftigkeit des natural Seienden gegründete Moralmetaphysik" (ebd.) in dieser Weise abzusichern, verliert sie den Charakter der Allgemeingültigkeit.

2) Das Prinzip Verantwortung gibt kaum konkrete Kriterien der Selbstbeschränkung an die Hand. Es gibt ihm zufolge zwar einen „Bereich kategorisch gebotener Enthaltsamkeit" (ebd.) für den Fall, daß die Existenz des Menschen oder die Biosphäre als ganze gefährdet ist. Je nach dem, wie restriktiv oder nichtrestriktiv man den von Jonas formulierten „Imperativ einer ‚Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden'" (351) auslegt, kann man mit dem Prinzip Verantwortung „sowohl ein Verbot von Grundlagenforschung ... begründen, man kann aber auch zu dem Resultat kommen, daß fast alles erlaubt ist, außer dem gleichzeitigen Zünden aller Wasserstoffbomben der Welt" (352). Aus der Fundamentaloption ‚Ja zum Sein' läßt sich also höchstens ein allgemeines Menschheitsziel ableiten, für die Festlegung von Grenzwerten, Schwellen- und Risikobereichen lassen sich daraus aber „keinerlei operationalisierbare Maßstäbe" (352) gewinnen.

3) Jonas gibt keine konkreten Hinweise bezüglich der politischen Umsetzung des Prinzips Verantwortung. Er teilt nur (mit Heidegger) „die Skepsis gegenüber der parlamentarischen Demokratie hinsichtlich deren Tauglichkeit, in den Herausforderungen des technologischen Zeitalters bestehen zu können" (373). Gleichzeitig warnt er vor einer Ökodiktatur, die er im Fall eines Versagens des liberal-demokratischen Systems als reale Gefahr ansieht.

Auch wenn Jonas „das Ziel einer operationalisierbaren Ethik für die technologische Zivilisation verfehlt", geht er doch „eindeutig einen Schritt über Heideggers ethische Überlegungen hinaus" (353). Jonas erkennt zwar wie Heidegger, „daß wir in gewissem Ausmaß Gefangene der von uns eingeleiteten Entwicklungen sind". Allerdings ist er „weit davon entfernt, daraus fatalistische oder irrationale Konsequenzen zu ziehen" (ebd.). Was er in praktischer Hinsicht über Heidegger hinaus bietet, ist „die Formulierung eines regulativen Ziels", das für das Handeln tatsächlich insofern relevant ist, als die immanente Zweckhaftigkeit der Naturwesen immerhin einen Orientierungsrahmen für das Handeln vorgibt, „auch wenn daraus nicht unbedingt schlüssig Handlungsanweisungen für konkrete Situationen abzuleiten sind" (ebd.).

J.s Studie ist, sieht man einmal von einer ganzen Reihe von Druckfehlern ab, die sich durch eine gründliche Relecture des Manuskripts hätten vermeiden lassen, solide gearbeitet. Sie greift ein Thema auf, das in der Tat dringlich ist. Denn daß die technologische Revolution allen Warnungen und Horrorszenarien zum Trotz weitergehen wird, wie der Verfasser im Vorwort feststellt, ist ebensowenig zu leugnen wie die Probleme, die

sich daraus ergeben. Mit Recht weist J. darauf hin, daß weder Heidegger noch Jonas abschließende Antworten auf die schwierigen Fragen zu entnehmen seien, die sich in Zukunft hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Technik stellen. Andererseits hält er ihnen zugute, daß ihr Ansatz immerhin einen Horizont eröffne, „in dessen Rahmen die Frage nach der Technik in einem umfassenderen Sinn gestellt werden kann" (10). Auch dem wird man insofern zustimmen können, als die herkömmliche instrumental-anthropologische Technikinterpretation in der Tat zu kurz greift und bei der modernen Technik noch andere Momente ins Spiel kommen. J. vertritt in diesem Zusammenhang eine ausgesprochen starke These. Er spricht von einer „technischen Seinsauslegung" (368) und sieht in der Technikphilosophie folglich eine „Disziplin der philosophia prima" sprich „der Metaphysik bzw. Ontologie" (12). Selbst wenn man nicht so weit gehen möchte, wird man ihm aber sicher zugeben können, daß in der modernen Technik das Weltverhältnis des Menschen als ganzes ins Spiel kommt und, wenn man an die Möglichkeiten der modernen Technik denkt, auch auf dem Spiel steht.

H.-L. Ollig S. J.

2. Systematische Philosophie

Zeidler, Kurt Walter, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie.* Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels (Studien zum System der Philosophie, Beiheft 1). Bonn: Bouvier 1995. 372 S.

Die vorliegende Untersuchung kann als weiterer Beleg für die gewandelte Einstellung zum Neukantianismus gelten, die sich in den letzten Jahren anbahnt. Für Z. ist es nämlich keine Frage, daß der Neukantianismus nicht zu umgehen ist, wenn man nach den systematischen Fäden fragt, welche zwischen Kant und der neueren Transzendentalphilosophie bestehen. Die Zeiten sind also vorbei, in denen der Begriff Neukantianismus „eher als Schimpfwort denn als festumrissener philosophiegeschichtlicher Terminus" (11) verwandt wurde. Hierzu hat nach Z. zweifellos auch beigetragen, daß die dominierenden Philosopheme der Gegenwart wie Spätpositivismus, Sprachanalytik und (Neo)-Marxismus in eine Grundlagenkrise gerieten und jüngere Disziplinen wie Pädagogik, Soziologie und Wissenschaftstheorie sich an ihre neukantianischen Anfänge erinnerten, und daß die einstigen Totengräber des Neukantianismus wie die materiale Wertethik, heute gänzlich in Vergessenheit geraten sind und „mittlerweile toter" sind „als es der Neukantianismus je war" (19). Angesichts „der modernen Naturalisierungsstrategien und ... der postmodernen Liebe zum Feuilleton" habe zwar gegenwärtig Nietzsche, der große Gegenspieler des Kulturidealismus, die besten Karten, aber man müsse sich fragen, ob „das verzweifelte Übermenschentum, das er der naturalistischen Entlarvung aller Werte aufpfropft" (19), wirklich dem Kulturidealismus überlegen sei und ob die von ihm propagierte ‚Umwertung aller Werte' wirklich in einem radikalen Gegensatz zur neukantianischen Wertphilosophie stehe oder nicht nur deren „subjektivistisches Zerrbild" (ebd.) sei. Allerdings liegt es Z. fern, „die systematischen Schwächen der Gegner zu den Stärken des Neukantianismus zu machen" (ebd.). Denn der Neukantianismus hatte zwar „den Universalismus der Ethik und die humanistischen Ideale von Kant und der deutschen Klassik geerbt", doch dieses historische Erbe war ihm selbst offenbar „schon in dem Maße historisch geworden, daß er die vernunfttheoretische Grundlegung und den ethischen Anspruch mit einem Besitztum verwechselte und sich daher für diesen vermeintlichen Besitz keinen anderen Rechtstitel als das Faktum seiner Geltung wußte" (19f.). Die Problematik eines solchen Geltungsobjektivismus sieht Z. darin, daß dieser einerseits ganz offensichtlich von dem Glauben an die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit des Wirklichen zehre und insofern noch durchaus in der Tradition der idealistischen Geistmetaphysik stehe, daß ihm aber andererseits aufgrund seines szientifischen Wissenschaftsbegriffs und seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses der methodische Zugang zur Metaphysik verschlossen sei. Terminologisch wird diese

Schwierigkeit durch den von Cohn geprägten Begriff der Kulturfrömmigkeit belegt, die nach den Worten von Z. „ein(en) Glaube(n) ohne Offenbarungsgrundlage und ohne metaphysische Rückversicherungen, aber auch ohne philosophisch-systematische Grundlegung in einer Theorie der heautonomen (schöpferisch sich sich selbst auslegenden) Vernunft" (20f.) darstellt. Will man dem Neukantianismus philosophiehistorisch gerecht werden, so muß man nach Z. einerseits positiv festhalten, daß er „die letzte bedeutende philosophische Bewegung war, die ihren Anspruch auf einen universellen Vernunftbegriff gründete" (31). Gleichzeitig läßt sich aber auch nicht leugnen, „daß der für die neukantianische Theoriebildung schlechterdings konstitutive Gedanke einer schöpferischen Ratio, die sich im Kulturschaffen manifestiert, aufgrund des neukantianischen Geltungsobjektivismus theoretisch unausgewiesen bleibt" (ebd.). Generell geht Z. davon aus, daß der Neukantianismus keineswegs tot ist. Die weltgeschichtlichen und weltanschaulichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts haben zwar die neukantianische ‚Kulturfrömmigkeit' in einer Weise in Frage gestellt, „daß heute allein schon der Begriff als solcher lächerlich und anstößig wirken muß" (19); aber selbst wenn man dem Kulturidealismus der Wilhelminischen Ära gründlich abgeschworen hat, so hält man an dem neukantianischen Geltungsobjektivismus fest, so daß sich „die Gegenwart weitestgehend auf dem Boden eines halbierten Neukantianismus bewegt" (31). Belegen läßt sich diese These damit, daß der neukantianische ‚Idealismus' zwar „auf massive ideologische Vorbehalte trifft, während sich andererseits die engen Bezüge zwischen dem neukantianischen Geltungsobjektivismus und dem neueren Positivismus schwerlich leugnen lassen" (ebd.).

Insofern „der geltungstheoretische Anspruch neben dem ‚Bewußtsein überhaupt' das wichtigste Motiv" ist, „das den Neukantianismus mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verbindet", ist es auch „dasjenige Motiv, das es erlaubt, die systematisch relevanten Unterschiede zwischen den Hauptrichtungen des Neukantianismus zu rekonstruieren, sofern man der Frage nachgeht, wie der Geltungsanspruch unter den gegebenen geltungsobjektivistischen Voraussetzungen festgehalten und womöglich auch eingelöst werden kann" (72). Der im Lichte der Kantischen Erkenntnistheorie naheliegendste und fruchtbarste Weg wurde von der Marburger Schule beschritten, die sich konsequent am Faktum der Wissenschaft orientierte und die reine Erkenntnis mit der Erkenntnis der Wissenschaft identifizierte. Anstelle der Objektivierung des Apriori, das sich an den jeweiligen Fakta der Wissenschaft und Kultur orientiert, kann man aber auch den Geltungsanspruch objektivieren, „indem man die Geltung oder die überzeitlichen Werte vom Sein und der Wirklichkeit scheidet" und auf diese Weise „eine transzendente Welt der Ideen und Werte konstruiert" (72). Dieser „platonistische Lösungsansatz" wurde von der Südwestdeutschen Schule verfolgt. Eine dritte Möglichkeit besteht schließlich darin, daß man die Geltung insgesamt objektiviert und davon ausgeht, die Objektivität des Apriori sei „nicht in den Leistungen des Kulturschaffens oder in einem transzendenten Reich der Werte, sondern in der Wirklichkeit selbst zu suchen" (72). Diese dritte Variante wird von Liebmann und Riehl vertreten. Anders als die gängige Neukantianismusforschung geht Z. davon aus, daß es sich hierbei um eine „dritte Hauptrichtung des Neukantianismus" (67) neben dem logischen Idealismus der Marburger Schule und dem Wertkritizismus der Südwestdeutschen Schule handelt, und belegt die Fruchtbarkeit und Lebendigkeit dieses „realistischen Kritizismus" (73) damit, daß Reininger, Hönigswald und Bauch daran anknüpften.

Mit diesen drei Autoren sind zugleich einige der Vertreter jener „postneukantianischen Systembildungen" (5) genannt, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind und für die nach Z. spezifisch ist, daß sie „in Auseinandersetzung mit den dominierenden Philosophemen der Zwischen- und Nachkriegszeit (der Neo-Ontologie und der Lebens- und Existenzphilosophie) am transzendentalen Ansatz und am Systemanspruch festhielten, indem sie den überzeitlichen Geltungsanspruch der Idee und der innerzeitlichen Existenz ‚dialektisch' oder ‚monadologisch' zu vermitteln suchten" (ebd.). Neben Reininger, Hönigswald und Bauch behandelt Z. noch Cramer, Wagner und Heintel. Konkret geht es ihm darum, „eine für die Philosophie des 20. Jahrhunderts bemerkenswerte Kontinuität transzendentalphilosophischer Ansätze" (6) zu dokumentieren. Aus Gründen der Authentizität einer solchen Dokumentation ist er besonders

darum bemüht, „die einzelnen Philosophen selbst zu Wort kommen zu lassen" (ebd.) und beschränkt daher Kommentar und Kritik auf das Nötigste. Selbstverständlich ist es nicht möglich konkret nachzuzeichnen, wie Z. „jeweils monographisch die einzelnen Denkwege verfolgt". Der Rez. muß sich vielmehr auf einige Schlaglichter beschränken. Zu Hönigswald bemerkt Z.: Man könne zwar berechtigte Zweifel haben, ob Hönigswald das Problem der Psychologie ‚transzendental' bewältigt habe, aber immerhin habe er dieses Problem „in seiner transzendentalen Bedeutung erkannt und damit der Transzendentalphilosophie systematische Perspektiven eröffnet, derer sie stets bedürfen wird, sofern sie sich als progressives Forschungsprogramm und nicht nur als Bekenntnis oder als Gegenstand eines bloß antiquarischen Interesses versteht" (138). Die Fruchtbarkeit des Hönigswaldschen Denkens zeigt sich Z. zufolge schon sehr bald in Cramers ‚deduktiver Monadologie', wobei bei Cramer allerdings deutlicher noch als bei Hönigswald „die ontologischen Fährnisse und unerledigten transzendentallogischen Begründungsfragen zutagetreten" (ebd.). Bei Bauch führt das Festhalten an einem objektivistischen Geltungsbegriff nach Z.s Meinung zu einem höchst problematischen politischen Ordnungsdenken, das man nicht damit entschuldigen könne, daß es sich hierbei um „den frommen Selbstbetrug eines weltfremden Gelehrten" handle, der „der nationalsozialistischen Propaganda auf den Leim gegangen" sei. Denn dieses Ordnungsdenken sei ohne Zweifel „Ausdruck einer antidemokratischen und pseudoaristokratischen Geisteshaltung" (180), aus der Bauch schon lange vor Hitlers Machtergreifung kein Hehl gemacht habe. Wenn sich bei Bauch biologistischer Naturalismus und Transzendentalphilosophie im Zeichen eines antidemokratischen Ressentiments die Hand reichten, dann hänge das unmittelbar mit seinem philosophischen Ansatz zusammen, für den nicht der Freiheitsbegriff, sondern der Ordnungsbegriff die philosophische Leitgröße darstelle. Wagners Reflexionstheorie mündet nach Z. in die nämliche Aporie wie Lasks Kategorienlehre. Wie diese sich „zugunsten der ‚Übergegensätzlichkeit' des ‚Wertmaßstabs' ... der noetischen Reflexion verweigert" (219), so weigert sich Wagner, seine Grundthese vom Vorrang der noematischen Reflexion in Frage zu stellen. Schwierigkeiten sieht Z. auch bei Reiningers monistischem „Erlebnisidealismus" (275). Denn Reiningers ‚Individualethik' stehe „in letzter Instanz vor dem gleichen Problem ... wie seine ‚Metaphysik der Wirklichkeit': solange die Wirklichkeit und ihre philosophische Explikation aufgrund der Unmittelbarkeit der Erlebniswirklichkeit auseinanderklaffen", drohe „das Subjekt des Handelns ebenso wie das Subjekt des Erkennens von der Wirklichkeit aufgezehrt zu werden, in der es gründet" (289f.). Z. beschließt seine Tour d'horizon mit einer Würdigung des „ebenso umfängliche(n) wie beziehungsreiche(n) philosophische(n) Werkes Erich Heintels", das sich „im Ausgang von Robert Reiningers Philosophie und in steter Auseinandersetzung mit dem Problem der ‚daseienden' Transzendentalität" (291) entfaltet. Wenn Reininger „die Kantische Gleichung von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus in die Differenz von unaussagbarer Erlebnis-Wirklichkeit ... und sprachlich objektivierender Intentionalität umdeutete" (ebd.), so hebt Heintel auf das dialektische Spannungsverhältnis ab, das in aller menschlichen Erkenntnis besteht zwischen der absoluten Gewißheit und der unendlichen Aufgabe der Revision bzw. zwischen der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein und der Spannung, die in jeder bestimmten Aussage zum Ausdruck kommt, obwohl sie von jener ursprünglichen Einheit her fundiert ist. Während Reininger „diese Dialektik ... transzendentallogisch aufzuklären und zu strukturieren versucht" (ebd.), sieht Heintel in dem unbewältigten Vermittlungsproblem das grundlegende „Defizit aller Transzendentalphilosophie" (292). Auch wenn er über allen Transzendentalismus hinausfragt, so wird man das nach Z. freilich „keineswegs als Absage an die Transzendentalphilosophie interpretieren dürfen" (324). Seine Kritik an der Transzendentalphilosophie richtet sich in Wahrheit nur gegen die Ding-Ontologie. Die Rehabilitation des Substanzbegriffs, um die er sich bemüht, ist streng transzendentalphilosophisch ausgerichtet, so daß man „in systematischer Hinsicht nicht so sehr von einer Gleichrangigkeit der beiden Voraussetzungen europäischer ‚Fundamentalphilosophie' wird sprechen können", sondern in letzter Instanz von einem „eindeutigen Primat der transzendentalen vor der ontologischen Fragestellung" (ebd.) ausgehen muß. Soweit einige Hinweise zum Gang von Z.s Untersuchung, deren Bedeutung für die Neukantianismusforschung außer Frage steht.

Wenn Köhnke sich große Verdienste um die Erforschung der Vorgeschichte des Neukantianismus erworben hat, dann liefert Z. zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Nachgeschichte des Neukantianismus, selbst wenn er betont, mit der Herausarbeitung der „Bezüge zwischen dem Neukantianismus und den postneukantianischen Problementwicklungen" nur einen „Sonderaspekt der Neukantianismusforschung" (12) behandelt zu haben. Auffällig ist, daß er die Nachgeschichte des Neukantianismus in eine andere Perspektive rückt, als das in der Schule Hans Wagners geschieht. Denn die Fluchtlinie seiner theoriegeschichtlichen Analysen stellt das Werk E. Heintels dar. Beachtung verdient aber nicht nur Z.s Gesamtperspektive auf die Nachgeschichte des Neukantianismus, auch die monographisch angelegten Analysen zu Hönigswald, Cramer, Bauch, Wagner, Reininger und Heintel leisten einen wichtigen Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Aufarbeitung einer Theorietradition, die, sieht man einmal von Heintel ab, nicht unbedingt im Rampenlicht gegenwärtiger philosophischer Forschung steht.

H.-L. Ollig S. J.

Disse, Jörg, *Metaphysik der Singularität.* Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie von Hans Urs von Balthasar. Wien: Passagen-Verlag 1996. 254 S.

1. ‚Metaphysik' und ‚Singularität' scheinen sich zunächst auszuschließen: Geht es der Metaphysik um das Allgemeine, so bleibt wenig Raum, das Einzelne in seiner Singularität zu bedenken. *Disse* hat mit seiner oben genannten Habilitationsschrift einen wichtigen Schritt getan, diesem Desiderat zu begegnen. Seine Arbeit führt nicht nur sehr übersichtlich in die Philosophie Hans Urs v. Balthasars ein und stellt dabei in konzisen Interpretationen (neben v.a. *Wahrheit. Wahrheit der Welt, Herrlichkeit* und dem 1987 von v. Balthasar verfaßten *Epilog)* zwei frühe, noch unpublizierte, Texte v. Balthasars einer größeren Öffentlichkeit vor, sondern beansprucht auch einen eigenen systematischen Anspruch.

Bei den genannten unveröffentlichten Texten handelt es sich um die Schriften *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung,* geschrieben zwischen 1939 und 1941, und um *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie,* v. Balthasars Abschlußarbeit des Philosophiestudiums in Pullach. V. Balthasars Denken ist gewissermaßen ‚nur' ein in vielen Interpretationen verdeutlichter (aber auch: idealer) Leitfaden, um an der, so D., nur metaphysisch, d. h. im Horizont der Frage nach dem Weltganzen und seinem Letztsinn (23), zu bewältigenden Aufgabe zu arbeiten, „nach dem Zusammenbruch der Systeme und Ideologien eine Ethik zu begründen, die es als höchstes sittliches Prinzip versteht, dem Einzelnen als diesem je singulären ... zu begegnen" (18). D. versteht es so als die „Aufgabe der Metaphysik", „das Individuelle als Individuelles zu ihrem höchsten Gegenstand zu machen" (19). Über den anthropologischen Reduktionismus hinaus, der sich, so D., im Werk Levinas' finden lasse und von einem erweiterten Alteritätsbegriff (Natur) eingeholt werden müsse, gehe es darum, das Individuelle als „das letztlich höchste und wertvollste Konstituens des Seins", als das „eigentliche Worumwillen der Dinge" (69) aufzuzeigen und die sowohl gnoseologische als auch ontologische Höherstellung des Allgemeinen – „eine Art Fluch" (17) – von einem rein philosophischen Standpunkt aus zu überwinden, ohne „argumentativ und phänomenal ... explizit auf die Offenbarung zurückzugreifen" (28). Zur Begriffserklärung: ‚Individualität' verwendet D. als Oberbegriff, der sowohl die Singularität (d. h. die Einzigkeit des Einzelnen) und die Partikularität (d. h. die nicht die Einzigkeit ausmachende Besonderheit eines Seienden) umfaßt (21). Als Leitfragen kennzeichnet D. demnach zum einen die Frage nach der metaphysischen Bestimmung der Singularität, zum anderen die nach der Begründung von deren Primat gegenüber dem Allgemeinen (32).

2. Die ersten beiden Kapitel sind der *Geeinten Zwienatur* und *Sein als Werden* gewidmet. Das erste Kapitel bietet eine eindringliche Thomasinterpretation, die historisch das Desiderat einer Metaphysik der Singularität aufzeigt. Weitere Analysen sind Pierre Rousselot und Erich Przywara als Vorläufern der v. Balthasarschen Singularitätsphilosophie gewidmet. Ausgehend von der *Apokalypse der deutschen Seele* spürt D. im folgenden der Individualitätsproblematik zwischen Reformation und Idealismus nach, um

dann auf das metaphysische Unterfangen v. Balthasars in der *Geeinten Zwienatur* einzugehen: Sein und Seiendes, so v. Balthasar, ließen sich nicht mehr voneinander abgrenzen, das Sein selbst sei ein individuelles, und daher sei eine Metaphysik, die das Singuläre nicht berücksichtige, unmöglich. Sowohl die platonische Weltflucht werde von daher fragwürdig, da sie das Individuelle (qua Materialität und Kontingenz) zu überwinden suche, als auch die nicht unerheblichen Modifikationen, die dieses Denken im aristotelischen oder thomanischen Werk gefunden habe. Aber wenn Gottes Erkenntnis immer auch die Erkenntnis des Singulären sei (64 f.), dann, so v. Balthasar, könne auch der menschlichen Erkenntnis das Singuläre nicht völlig verschlossen sein.

Im zweiten Kapitel seiner Studie wendet sich D. der Frage zu, warum denn das „Individuelle, spezifischer noch das Singuläre, ... das letztlich höchste und wertvollste Konstituens des Seins" (69) sei und warum dem einzeln-konkreten Sein in seiner unwiederholbaren Singularität das ontologische wie gnoseologische Primat zuerkannt werden müsse. Mit Przywara nehme v. Balthasar eine irreduzible Polarität aller Wirklichkeit an, die in der Dichotomie von Wesen (Sosein) und Existenz (Dasein) wurzle. Nach v. Balthasar gebe es vier verschiedene Typen der Seinserfahrung – Sein als transzendenter Akt, als immanenter Akt, als transzendentes Wesen und als immanentes Wesen. Spekulativ sehe v. Balthasar die drei ersten Seinserfahrungen „unter Ausschluß ihrer Zielgerichtetheit auf den jeweiligen Seinspol, aber unter Beibehaltung ihres ‚Ethos'" (85) mit der vierten, die gerade nicht das individuelle Sein aufhebe, zusammenfallen. Neben der philosophischen, von v. Balthasar nur ansatzweise erläuterten Einsicht in das Primat des Individuellen rechtfertige diesen Ansatz die nachidealistische Philosophie, die Philosophie Martin Heideggers und auch die Christologie. Die Grundpolarität von Wesen und Sein werde durch v. Balthasar im Rahmen der vierten Seinserfahrung in das konkrete Seiende als die Dichotomie von Wesen und Träger (im Sinne der allgemeinontologischen Person eines Seienden) verlegt. Von Balthasar versteht Personalisierung als „‚Materialisierung' einer formalen Wesensstruktur" (95), als *Geeinte Zwienatur.* Ist ‚Person' hier die Mitte zwischen Sein und Wesen, so ist im Spätwerk v. Balthasars Person eine reine Seinsbestimmung. Die phänomenale Identität von Sosein und Dasein werde anhand der suarezianischen Metaphysik erarbeitet: endliches Sein sei „Einheit von Da- und Sosein in der Kontingenz" (97). Auch Idealität und Realität bildeten nach v. Balthasar nicht zwei voneinander unabhängige Seinssphären, sondern seien Momente oder Aspekte des einen endlichen Seins; keinesfalls jedoch sei die Dichotomie von Idealität und Realität mit der von Essenz und Existenz gleichzusetzen. „Singularität steht letztlich für die auf allgemeine Soseinsmerkmale nicht mehr zurückführbare radikale Unvergleichlichkeit eines jeweils einzelnen Seienden" (105). Insofern es diese Inkomparabilität nur im endlichen Sein gebe, ergebe sich der Vorrang des *real* singulären Seins. Begründet werde dieses Primat theologisch: Die Schöpfung sei das freie und souveräne Werk Gottes um des Realen willen.

Insofern offen bleibe, ob die Singularität eine Soseins- oder Daseinsbeschaffenheit sei (insofern ja das reale Sein sowohl reales So- als auch reales Dasein sei), stellt sich das dritte Kapitel die Aufgabe, *Sein als Werden* und v. Balthasars Auseinandersetzung mit der metaphysischen Konzeption Goethes vor dieser Fragestellung zu interpretieren. Kritisch hinterfragt D. v. Balthasars Vermutung, „daß es in jedem endlich Seienden ein Moment absoluter Einmaligkeit gibt, und zwar in dem Sinne, daß sich jedes Seiende von jedem anderen qualitativ bzw. inhaltlich unterscheidet, ohne daß diese Qualität sich auf ein Allgemeines reduzieren ließe" (132); für v. Balthasar ist Singularität hier noch ein metakategoriales aktives Wesensprinzip eines jeweils Seienden; in der Grundthese von *Sein als Werden,* „daß die Zeit als Grundbestimmung weltlichen Seins nicht wie in der Scholastik aus der Ontologie ausgeschlossen werden darf, sondern deren notwendigen Mittelpunkt bildet" (112), in der Bestimmung des Seienden als eines „fundamental Werdenden" (115), zeigt sich auch deutlich der geistesgeschichtliche Ort der v. Balthasarschen Scholastikkritik in den 30er Jahren. Es sei nach v. Balthasar erst die Selbstindividuation, der „Akt der (geistigen) Selbstbestimmung" (121), der die Singularität ausmache; insofern jeder Wesensakt selbstbestimmend sei, sei in der aktiven Selbstbestimmung des endlichen Geistes und nicht mehr (wie in der Tradition) in der Materie die Antwort auf die Frage nach der Quelle der Singularität zu suchen (121 f.).

Das vierte Kapitel führt in die nun mehr thomanisch-thomistisch geprägte Ontologie, die Erkenntnistheorie von *Wahrheit. Wahrheit der Welt* und in v. Balthasars Versuch, eine dem Singulären adäquate Erkenntnisform zu bestimmen und ihr Primat zu begründen, ein. Singularität ist nun für v. Balthasar identisch mit der (ontologisch zu verstehenden) Person und dem Sein, sei aber nicht mehr im Wesen verankert. Wahrheit werde von v. Balthasar als Geheimnis und als ontologisches Prinzip aller Wirklichkeit expliziert – Wahrheit sei das „unauflösliche Ineinander von Subjekt und Objekt, Erkenntnis und Sein" (145) –, um im Rahmen seines gestaltenlesenden, die Innerlichkeit des Seins betonenden Denkens eine Gnoseologie zu entwickeln, die das Primat der Erkenntnis des Singulären in seiner Einmaligkeit hervorhebt und begründet. Erkenntnis des auf den Schöpfer verweisenden Seins sei die „Teilnahme an der Erkenntnis Gottes" (147). Dieser spekulative Wahrheitsbegriff bilde den Rahmen für das v. Balthasarsche Individualitätsverständnis. Die Intimität oder Innerlichkeit sei ein graduell verschiedenes Charakteristikum von allen Seienden, das sich jeweils in Spontaneität offenbare. Insofern die menschliche Begrifflichkeit der Sprache der Dinge inadäquat sei, ergebe sich die Bedeutsamkeit des gestaltenlesenden Denkens als Erkenntnisweg. Auch der Mangel einer philosophischen Rechtfertigung des Primates des Singulären sei so überwunden: „Der scheinbar unüberbrückbare Graben, den die Moderne zwischen Sein und Wert gezogen hat, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß das neuzeitliche Denken in mancher Hinsicht mehr noch als Antike und Mittelalter das Sein in seiner Einmaligkeit aus den Augen verloren hat" (163). Gerade hier zeigt sich die Bedeutung der Disseschen Arbeit für das Verständnis des Gesamtwerkes Hans Urs v. Balthasars. Person und Sein stehen im Vordergrund des fünften Kapitels „Singularität und Sein" und seiner Interpretationen der *Kosmischen Liturgie* und des thomanisch-thomistischen Verständnisses der Realdistinktion von *esse* und *essentia*. Für das v. Balthasarsche Denken dieser Periode ist die Singularität eine mit dem Sein identische Inhaltlichkeit, ein inhaltliches Je-Mehr an Sosein. Wenn auch das Individuelle im Allgemeinen enthalten sei, so könne allererst im Individuellen das Allgemeine erscheinen, so v. Balthasars Dialektik des Individuellen und des Allgemeinen, die keineswegs das Primat des Individuellen wieder revoziere. Insofern Sein zugleich das höchste Allgemeine und das Je-Singularisierende sei, konstituiere die Fülle des Seins die absolute und mit der Einheit identische Singularität der Dinge, die darin bestehe, „daß jedes Seiende gewissermaßen ‚eine geheime Öffnung' hat, ‚durch die ihm immer neue Vorräte an Sinn und Bedeutung vom Ewigen her zufließen'" (198). Singularität, Sein und Person seien so unmittelbar aufeinander bezogen. Im Selbstbewußtsein, so v. Balthasar, zeige sich nun die Identität von Bewußtsein und Sein. Zu den faszinierendsten, aber auch spekulativsten Kapiteln von „Metaphysik der Singularität" gehört zweifelsfrei das von D. so bezeichnete „ontologische Experiment" (171–180), in dem er – auch in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Quantenphysik – einen eigenen und von v. Balthasars Ansatz differierenden Entwurf vorlegt, Singularität zu denken. Ohne v. Balthasars spekulative Identifikation von Sein, Person und Singularität aufzugreifen, interpretiert D. Singularität als inhaltsloses Je-Diessein, das auf den zwischen Wesen und Sein (vgl. die *Geeinte Zwienatur*!) zu lokalisierenden einheitsstiftenden und singularisierenden Akt zurückzuführen sei. D. selbst argumentiert überzeugend, daß es vor dem Hintergrund eines gewandelten Kausalitätsverständnisses problematisch sei, wie v. Balthasar an der thomanischen Realdistinktion festzuhalten, und schließt das fünfte Kapitel mit einer Kritik der Ontologie Hans Urs v. Balthasars. Gerade der Kern des v. Balthasarschen Denkens, daß es nämlich eine Identität von Allgemeinem und Singulärem gebe, wird einer fundierten und überzeugenden Kritik unterzogen. D. kommt zu dem Schluß, daß eine Realdistinktion von *esse* und *essentia* im Sinne Siewerths und v. Balthasars abzulehnen sei und statt dessen der suarezianischen *distinctio rationis* der Vorzug zu geben sei (209).

Anhand des dritten Bandes von *Herrlichkeit* wird schließlich im sechsten Kapitel in das Verhältnis von Sein und Singularität im Spätwerk v. Balthasars eingeführt. Die v. Balthasarsche Gestaltsästhetik sei auch ohne die für v. Balthasar hier konstitutive thomanisch-thomistische Realdistinktion und das damit verbundene Singularitätsverständnis möglich. Werde D.s Begriff einer inhaltslosen Singularität präsupponiert, so bedeute das kein Problem in der Interpretation des auch die vor- oder überbegriffliche Singula-

rität erschließenden gestaltenlesenden Denken, ja viel eher noch gilt: „Allein die Erschließung des Diesseins zugleich mit der Erfahrung der (subjektiven) Unendlichkeit des Soseins einer Gestalt trifft den phänomenalen Sachverhalt gestaltenlesenden Erkennens" (235). Somit sei, so D., das Primat der Singularität auf ein gesichertes (d. h. zeitgemäßeres) ontologisches Fundament gestellt und die Aufgabe der Metaphysik neu definiert: Die Wirklichkeit in ihrer Einmaligkeit sei ihr ausgezeichneter Gegenstand. Von daher fällt auch Licht auf eine der Fragen, die D.s Überlegungen tragen: die nach dem Sinn von Sein überhaupt.

3. D.s überaus dichte Arbeit zeichnet sich durch interpretatorische Präzision und Stringenz aus; sie ist durch umfassende Kenntnisse des Denkens v. Balthasars und der hiermit verbundenen philosophischen und theologischen Problemkreise gekennzeichnet. Auf faszinierende Weise verfolgt D. sein eigenes systematisches Anliegen und markiert so den Ausgangspunkt einer Metaphysik der Singularität und damit auch der Konfrontation der metaphysischen Tradition mit der metaphysikskeptischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Es bleibt zu hoffen, daß D. den angekündigten zweiten, theologischen Teil in die Tat umsetzt. Gleichfalls aufschlußreich wäre es, D.s *Metaphysik der Singularität* als Ausgangspunkt für eine Relecture der Philosophiegeschichte zu betrachten und sich auf die zugegebenermaßen schwierige Suche nach einer *Metaphysik der Singularität avant la lettre* zu begeben. Es stellt sich auch die Frage, ob D.s Metaphysik der Singularität nicht von einer stärkeren Rezeption der Phänomenologie profitiert hätte. Wenn D. beispielsweise bemerkt, daß v. Balthasar bestimmte Argumente nicht mehr beweise, sondern ‚nur' phänomenologisch aufweise (134), so wäre eine Aufarbeitung des Leistungsvermögens phänomenologischen Aufweisens besser gewesen als die unterschwellige Kritik an einem vermeintlichen Dezisionismus. Aber damit markiert der Rezensent weniger Kritikpunkte, als daß er vielmehr der inspirierenden Bedeutung der *Metaphysik der Singularität* Ausdruck verleiht. Dieses Werk ist eine wichtige „Initialzündung" (ganz zu schweigen von dem Wert für die v. Balthasar-Forschung), die nicht nur verdient, zur Kenntnis genommen, sondern auch, aufgegriffen und weiterentwickelt zu werden.

H. Zaborowski

Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Hrsg. *Harald Wagner* (Quaestiones disputatae 169). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1998. 155 S.

Auch wenn man denken wollte, zum Thema sei alles gesagt: Dieser Disput kennt kein Ende. Und tatsächlich gibt der Band neu zu denken; eine quaestio disputata auch in dem reizvollen Sinn, daß die Beiträge, weil den Autoren wechselseitig vorgelegen, sich ihrerseits bereits kritisch aufeinander beziehen. Also streitet auch Rez. mit (wie ohnehin bei ihm üblich). *Gerd Neuhaus* (11–47) schreibt zur „Kontingenz" der Fragestellung, womit er nicht die Kontingenz von Übeln meint, auf die das sittliche Bewußtsein mit absolutem Protest reagiert (allerdings mit Berufung nicht auf „Regeln" [13], sondern auf deren Prinzip), vielmehr die der Maßstäbe des Protestes. Die Nichtunterscheidung von Norm und Prinzip ist folgenschwer; denn so gibt es bei N. nur die Doppelung von empirischem und transzendentalem Wandel (etwa im Sinn R. Schaefflers); aber offenbar keine Unbedingtheit (die gerade nochmals hinter der Selbstanklage des sittlichen Bewußtseins steht). Natürlich ist hier nicht zu trennen (27, zu meiner Rez. ThPh 39 [1994] 609–613), doch unbedingt zu unterscheiden (ThPh 73 [1998] 606 f.). Mit Berufung etwa auf welche Geschichte beansprucht er selbst (nicht bloß den Wunsch, sondern) Recht und Pflicht zur Frage nach dem Geltungsanspruch sittlicher Vernunft (so auch Striet 87, Menke 94 f.)? – Die irritierende „Taktik", die quoad Empirie zu längst empört bestrittenen Thesen greift wie der, wegen der höheren Kindersterblichkeit hätten Eltern früher weniger an den Kindern gehangen (15), oder mit Abstumpfung bzw. Hypersensibilisierung argumentiert, die eher doch umgekehrt den Protest neu legitimieren (16–21), wird verständlich, wenn man sich fragt, wogegen er sie richtet: nicht gegen das Protestieren als solches, doch ein in der Tat so selbstgerechtes wie selbstgefälliges Sicheinrichten auf dem „Felsen des Atheismus" (29), aber auch die Anfälligkeit nachgeborener Theologen für eine „Auschwitz-Ideologie" (22^{27}, vgl. Menke 95). An Israels Lernweg aus Ethnozentrik zu universaler Hoffnung zeigt N., worum es ihm positiv geht: das Vertrauen im

Protest erkennen zu lassen und das Schweigen des Himmels als eine Weise von Gegenwart Gottes.

Über Auflehnung reflektiert *Magnus Striet* (48–89) nach dem Ende philosophischer Theodizee. Mit Pröpper hält er als historisch-systematisches Ergebnis „nach Kant" (55) fest (wie in der Physik nach Newton oder Einstein, während philosophisch doch zu jeder Zeit mit Gründen vermeintlich erledigte Fragen wieder aufgerollt werden, darum ja kennt sie – im wesentlichen – keinen Fortschritt): Gott könne zwar als denkmöglich reflektiert werden, seine Erkenntnis aber sei von seiner geschichtlichen Offenbarung abhängig (als wären Welt und Freiheit nicht als solche schon geschichtlich – Rez. wundert sich wieder einmal über die Leichtherzigkeit von Theologen, die als beati [wie sie glauben, Christum] possidentes vor die Hunde werfen, wovon mancher Lazarus sein Leben fristen könnte [V. Hösle schreibt von einem Freund, der so lauter gewesen sei, daß er sich eine nihilistische Philosophie habe leisten können]). Entspringt dies jener sublimen Naturalisierung, die das Sollen in der Unbedingtheit der Freiheit glaubt gründen zu können, während in Wahrheit diese in der Unbedingtheit seiner gründet? (Bezeichnend, daß hier, wie bei Kant, Gott erst zur Sinnfrage ins Spiel kommt, während er als das „Woher meines Gut-sein-sollens" wahrlich nicht bloß möglicherweise meiner „Idee" von ihm [75] entspricht.) Anderseits (oder auf gleicher Linie?) vertritt S., Gott könne nicht verzeihen, wenn das Opfer es nicht täte (58), womit meine Eng- und Hartherzigkeit zur Bedingung des Glücks für Gott und die Welt gemacht wird. Das führt ihn zur Doppel-Frage, ob Gottes „Liebe wirklich ausreicht, daß alle Menschen sich von ihr versöhnen lassen können und auch wirklich versöhnen lassen werden" (62). Das erste haben wir selbstverständlich zu glauben – wenngleich angefochten, d. h. wir wissen es, obwohl wir nicht wissen, wie er das könne. Das zweite haben wir zu hoffen, d. h. wir wissen es nicht (denn wenn ich dort Gott nicht mehr durch mein Schmollen erpressen kann, wie hienieden die Meinen, und er andererseits niemand in die allgemeine Harmonie hineinzwingt, so wäre mein Nein mitnichten sein Scheitern). Wie nicht erst der Glaube die Ijobs-Frage erhebt, so nicht erst die Neuzeit die Prozeßfrage an Gott (78 – siehe Ps 51,6, statt in der Einheitsübersetzung bei Luther und in der klassischen Vulgata [= 50]). Volle Zustimmung dafür auch hier zu der These, daß just im Protest sich Hoffnung artikuliert – und ohne sie sich Menschlichkeit verlöre.

Für eine christologische Theodizee plädiert *Karl-Heinz Menke* (90–130). Gegen Metz, Groß/Kuschel, K. Berger, Neuhaus und andere bestreitet er die These, Gott sei bis zu seiner Apokalypse dem Glaubenden ein unerkennbares An-sich, absconditus, ganz anders. Für den Alten Bund begründet er das sogar noch aus der Responsenliteratur in den SS-versklavten Ghettos und Auschwitz. Für Jesus Christus beruft er sich (mit Verweyen und der theologischen Krings-Schule) auf dessen unbedingte Liebe, in der Jesus „nicht trotz, sondern in seinem Menschsein Gottes absolutes Ja-Wort" ist (107). Darum könne (gegen Kessler) Ostern keine nachträglich „exklusiv göttliche Tat" (109) an einem Toten sein. Indem M. den physischen Tod (von dem überhaupt niemand erlöst sei) durch den der Gottesferne ersetzt, kann er die Tod-Überwindung Jesus selbst zusprechen (110) und erklärt schließlich (111): Würde Gott „jenseits der Liebe, die am Kreuz sichtbar geworden ist, auch noch ‚All-Macht' sein: hätte der trinitarische Gott über die Möglichkeiten Jesu Christi hinaus noch weitere Möglichkeiten gehabt, dann hätte er den nach ihm schreienden Jesus doch gar nicht erst sterben lassen brauchen; dann hätte er doch ... Auschwitz verhindern können". Rez. reibt sich die Augen, lag für ihn doch eben hier bis heute das Theodizee-Problem. Statt dessen heißt die Alternative nun (114): Entweder handelt Gott „an dem nicht nur physisch toten, sondern auch von der Gemeinschaft mit seinem Abba getrennten Jesus. Oder Jesus ist jener der Tora ganz und gar treue Israelit, der im Martyrium ... seinen Gott als Zukunft bzw. unzerstörbares Leben erfährt." Dann bedeutet Ostern die Befähigung zum „Hineinlassen Gottes in die Nacht äußerster Sinnferne" (das Nacheinander von Sterben und Auferstehen gilt nur in „der physizistisch verstandenen Zeit"). In diesem Sinn bezeugt M. von einem jungen Krebskranken, daß er „nicht erst nach seinem Tod im sogenannten ‚Jenseits', sondern durch, mit und in Jesus Christus schon hier und jetzt – [...] – die Sinnlosigkeit seiner Krankheit von innen heraus besiegt (in Sinn verwandelt) hat" (117). Wäre das wie in dem alten Dilemma zu lesen: Entweder hat das Leben schon hier Sinn, dann braucht es

kein Leben danach, oder nicht, dann hilft kein Danach? Nein; denn die Auslassung ist nachzutragen: „anfanghaft wenigstens!" – oder hätte ich sie damit „physizistisch" mißverstanden? – Jedenfalls liest man den Einschub auch – nach einem handlungstheoretischen Exkurs zum „concursus divinus" (mit klarem Nein zur Prozeßtheologie) – im Fazit seiner Antwort auf die Theodizeefrage (130): „daß im Tun der Tora bzw. mit, durch und in Christus nicht erst ‚post mortem', sondern zumindest anfanghaft schon hier und jetzt die Liebe ... erfahrbar ist, die das letzte Wort behält".

„Crux probat omnia": den Schlußakzent setzt (131–150) der *Hrsg.*, indem er ausdrücklich reformatorische Anstöße aufnehmen will. (Warum mit Entschuldigung für den Rückgriff auf Tradition? Mag „Theodizee" neuzeitlich sein, der Streit mit Gott ist es so wenig wie der über ihn [„Wo ist dein Gott?"]. Und warum die Empfehlung von Luthers Anthropozentrik? Nicht unser Leiden bildet die Spitze der Gottes[an]klage, sondern daß nicht mehr klar ist, warum Er zu preisen wäre.) Damit wird hier – im Gegensatz zum Vorgänger – für den absconditus und das sub contrario plädiert. Gott lasse die Sünde nicht nur zu, sondern befehle sie geradezu (142). Statt um eine Rechtfertigung seiner geht es um die des Menschen. Und bleibt auch die Trinität bei Luther „eigentümlich unausgeführt", sind wiederum einschlägig seine Gedanken zur leidenden Kirche. Überhaupt stellt christlich das Kreuz den Ort des Theodizeeproblems dar; zum Thema staurologischer Vernunft sieht W. Lernbedarf bei katholischer Theologie, die eher durch die Polaritäten Natur – Gnade, Glaube – Vernunft beherrscht ist (149). Zu diskutieren wäre freilich, inwiefern das Kreuz eine Antwort oder nicht vielmehr eine Verschärfung der Fragen bedeute, auch und gerade dort, wo man statt argumentativer Lösungen existentielle Sinndeutung sucht. W. selbst spricht schließlich doch auch „eine gewisse Dissonanz zwischen Offenbarung und Erfahrung" an, „die letztlich ‚nur' spirituell eingeholt wird"; so wendet sein Plädoyer für theologische Ökumene sich im Schlußsatz an die Gegenseite – etwas unvermittelt, aber wohl zu Recht. (Nur, wagt Rez. als „Dinosaurus metaphysicus" zu fragen, welches Angebot erwartet sie?)

J. Splett

Aufklärung heute. Castelgandolfo–Gespräche 1996. Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Hrsg. *Krzysztof Michalski*, Stuttgart: Klett-Cotta 1997. 258 S.

Die Aufklärung, lange Zeit Intimfeind vieler theologischer und kirchenpolitischer Diskurse, erfährt – im Zeitalter entschlossener kirchlicher Parteinahmen für die Menschenrechte – eine neue, kritische Wertschätzung: dem (heute für unverzichtbar gehaltenen) aufklärungsinduzierten *Gewinn* jener „Rechtsgüter" (Kant), die den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß ermöglichen, werden – ausgewogener als bisher – jene (ebenfalls aufklärungsvermittelten) *Verluste*, die durch eine entfesselte, ökonomisch-technologische *Kalkül*rationalität erzeugt sind, gegenübergestellt. Ein interessanter Beleg für diesen argumentativen Resituierungs- und Differenzierungsprozeß ist der vorliegende Castelgandolfo-Band. Sein Herausgeber, *Krzysztof Michalski*, weiß, daß „die Idee der Freiheit nicht im Widerspruch mit den von Religion und Tradition auferlegten Bindungen stehen muß" (11). Denn selbst wenn „die Vernunft" nicht „die einzige Quelle einer vollständigen und wahren Erkenntnis" sein mag – wie ihre romantischen, Heideggerschen, Wittgensteinschen, kommunitaristischen und postmodernen Kritiker argumentieren – gelten für sie, bei aller „Eingebettetheit" und „Situiertheit", zuletzt doch „keine Grenzen": „Im Lichte der Freiheit" nämlich „verlieren unsere Gewohnheiten und Überzeugungen ihren natürlichen Charakter, sie sind nicht länger Fakten, die man hinnehmen muß wie den Regen. Sie werden Gegenstände unserer Verantwortung und Wahl und auf diese Weise der Frage nach wahr und falsch unterworfen" (10). Der „Glaube an die uneingeschränkte Freiheit des Individuums", so M., „ist zum Herzstück europäischer Kultur geworden und verändert die Beziehungen der Menschen radikal, auch wenn diese sich dessen vielleicht gar nicht bewußt sind" (11). Nichts führt heute, ernsthaft gedacht, *insgesamt* hinter die Aufklärung zurück. Auch jede – konservative oder postmoderne – Kritik an ihren Defiziten ist, im weitesten Sinn, Binnenkritik, weil sie (im Rekurs auf Optionalität und alternative Gestaltbarkeit) immer schon an einer – strukturell vorausgesetzten – Aufklärungsidee partizipiert: diese ist „nicht einfach eine

Idee unter vielen", sondern gleicht, wie M. pointiert schreibt, „der Atmosphäre, ohne die [unsere kulturelle] Landschaft nicht gedeihen könnte" (8).

Der vorliegende, sehr lesenswerte, Band enthält, neben philosophischen Erwägungen zur Aufklärung und Aufklärungskritik, die ins Zentrum des modernen philosophisch-theologischen Diskurses führen (und einem Schlußwort des *Papstes* zur Castelgandolfo-Tagung), eine Reihe historischer, religions- und kulturtheoretischer, sowie rechts- und politikwissenschaftlicher Beiträge, deren facettenreiche Argumentation diese Rezension sich nicht auszuloten vornehmen kann. Der gebotenen Kürze wegen werden hier nur die philosophischen Beiträge vorgestellt.

1) Unter dem Titel „Die Aufklärung neu denken" votiert *Stanley Rosen* (Boston) dafür, den positivistisch-szientistisch auf Quantifizierung verengten Vernunftbegriff, der zur Zeit – öffentlichkeitswirksam – das Bild von Aufklärung bestimmt, kritisch zu hinterfragen und ihn durch einen Begriff der „praktischen Intelligenz" (den u. a. schon Aristoteles im Konzept der „phronesis" zu erkunden suchte) zu konterkarieren: kann doch „das Gute der Aufklärung nicht mit einer Auffassung von Vernunft verteidigt werden, die diese vom Guten löst" (35). Die „Aufklärung neu denken" heißt, das „moderne Paradigma der Vernunft als *mathesis universalis*" so zu modifizieren, daß – anders als in der abstrakten Aufklärung – „dem platonischen Verständnis der inneren Verbindung zwischen Vernunft und Gutem" Rechnung getragen werden kann." (Ebd.) – 2) *Paul Ricœur* (Paris/Chicago) geht in seinem Beitrag „Das Paradox der Autorität" dem Legitimationsproblem der römisch-katholischen Kirche nach, das sich – im Gefolge der Aufklärungsdiskurse – verschärft hat. Autorität, so R., grenzt „an Gewalt, insofern sie eine Macht darstellt, sich Gehorsam zu verschaffen ... Was sie jedoch davon unterscheidet, ist ... [ihre] Glaubwürdigkeit" (38). Diese Glaubwürdigkeit sucht die Kirche „diskursiv" und „institutionell" zu sichern. „In der Form, wie sie sich in der Geschichte tatsächlich herausgebildet hat", kann die Autorität der Kirche „ja *nicht allein* auf die Autorität der Schrift" zurückgeführt werden. (Freilich: schon der authorisierende, *diskursive* Rekurs auf die Bibel beruht auf einem „verwundbaren Modell", weil er – in selbst bereits *institutions*bezogener Peripetie – durch die „Kanonisierung der biblischen Schriften" alle „neuen Diskurse im voraus in orthodoxe und häretische unterscheidet.") (41–44). Die Autorität der Kirche bezieht sich, neben der diskursiven Legitimation aus der Bibel, auf einen *zweiten,* explizit politischen (46) Referenzpunkt, auf die „gewissermaßen heilige Figur der *Gründung,* der Gründung der *urbs,* der Gründung Roms" (45). R. distanziert diese Figur einer – römisch gefaßten – „religio" (d. h. einer „Rückbindung der Gründung an die Vergangenheit") nicht schlechthin „als mythisch" (45): Denn er glaubt, „daß keine Macht sich der Stabilität und Dauer sicher sein kann, wenn es ihr nicht gelingt, die vorangegangene Geschichte der Autorität zu ihrem Vorteil nutzbar zu machen (51). Freilich: Zumindest in der Moderne entsteht hier auch ein großes Problem; nach dem „Kampf der Aufklärung für das, was Kant die *Öffentlichkeit* nennt", ist es mehr als fraglich, ob „Gründungsmythen, die zu Altersmythen geworden sind, das rationale Bedürfnis nach Legitimation ersetzen können" (51). R. widerspricht Gugliemo Ferrero, der die These „aufzustellen wagt, daß das Alter allein Autorität schafft" *(„Pouvoir, les génies invisibles de la Cité";* 1988) (51); er grenzt sich zugleich aber auch ab von Claude Lefort, für den eine („gründungslose") Selbstautorisierung das Schicksal der (aufklärungsgeprägten) Demokratie bestimmt (51). John Rawls, so Ricœur, argumentiert hier raffinierter, weil er „eine komplexe Gründung, eine Vielfalt an religiösen und laizistischen, an rationalen und romantischen Traditionen zuläßt, die sich gegenseitig als würdig anerkennen mitbegründend zu sein", und zwar unter dem doppelten Vorzeichen des „Prinzips einer ‚Zustimmung durch Übereinstimmung' *(overlapping consensus)* sowie einer ‚Anerkennung vernünftiger Meinungsverschiedenheiten'." *(„Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989"*, Frankfurt 1992) (52). Mit Rawls spricht sich R. gegen jeden dogmatisch-rigiden Versuch aus, das Legitimationsproblem von Autorität abzuspannen. Es kann nicht darum gehen, in einem voraufklärerischen Sinn dem „verlorenen Paradigma des Christentums wieder Stärke zu verleihen". Es geht vielmehr „darum, daß die christlichen Gemeinschaften ohne Komplex in einem offenen Wettbewerb mit anderen, heterogenen Traditionen (Traditionen, die ebenfalls wiederbelebt werden müssen, samt ihren nicht gehaltenen Versprechen) ihren Teil an der Mitbegrün-

dung übernehmen" (52). Erst so – d. h. durch ein „Vertrauen-Schenken" (52), nicht aber bloß: durch Vertrauen-Fordern – kann Autorität in der Moderne Glaubwürdigkeit behalten (bzw. wiedergewinnen).

3) Auch der Beitrag von *Charles Taylor* (Montreal), „Die immanente Gegenaufklärung", umkreist die Frage, ob bzw. wie heute Religion denk- (und leb)bar bleibt. T.s Analyse weist die nötige Schonungslosigkeit auf: Wir leben, so der Autor, im Zeitalter eines „Niedergangs der Transzendenz". Obzwar in unseren (westlichen) Gesellschaften „keine allgemeine Religionsfeindschaft herrscht", ist die „Leugnung der Transzendenz auf breiter Front viel weiter vorgedrungen, als nur bis zu den eingeschworenen antiklerikalen Atheisten", prägt sie doch „auch die Einstellung vieler Menschen, die sich für tiefgläubig halten" (60). Die zeitgenössische „Leugnung der Transzendenz" ist „nicht gezielt, sie findet vielmehr Ausdruck in einem ‚geistigen Klima'" (61), das Taylor wie folgt beschreibt: „a) Heute messen wir dem Leben, der Prosperität sowie dem Kampf gegen Tod und Leiden den höchsten Wert bei. b) Das war indes nicht immer der Fall, wie unsere Vorfahren oder die Angehörigen anderer, früherer Zivilisationen bezeugen. c) In der Vergangenheit verhinderte die Religion eine solche Entwicklung, da sie den Menschen eine Demut vor ‚höheren' Zielen einschärfte. d) Durch die Kritik an (dieser Art) der Religion und ihre Überwindung gelangen wir zur Einstellung a)" (61). „Abgemildert", so T., „durchzieht eine ‚postrevolutionäre' Einstellung dieser Art unsere ganze Kultur" (62): „Wer Ziele anspricht, die das Leben überschreiten, scheint damit das höchste Interesse unserer humanitären, ‚zivilisierten' Welt zu verraten ... und als Konterrevolutionär die schlechte frühere Wertordnung wiederherstellen zu wollen, in der Leben und Glück auf den Altären der Entsagung geopfert werden durften. Daher sehen sich Gläubige oft sogar gezwungen, ihren Glauben dergestalt abzuwandeln, daß er den Vorrang des Lebens nicht tangiert" (62). – Freilich, so T., dieses „neue Ethos exklusiver Humanität" stößt auf Widerstände nicht nur konservativer Provenienz. Es wird auch von jenen Denkern problematisiert, die – durch die Aufklärung hindurchgegangen – „den Vorrang des Lebens gleichsam aus dem Unglauben heraus", in einer „immanenten Revolte", unter Protest zurückweisen. Die Romantik, Nietzsche, Rimbaud, Heidegger und Bataille machen eine „Gegenkultur" der „internen Gegenaufklärung" möglich (deren verheerendste Spielform – die freilich nicht einfachhin aus den reichen Motivlagen der „immananten Gegenaufklärung" selbst resultiert! – der Faschismus ist [69]): eine „Gegenkultur", in der – oftmals im Rekurs auf ein vorplatonisch-aristokratisches „Kriegerethos" – aufbegehrt wird gegen „das ausschließliche Interesse am Leben, die Ächtung von Gewalt, die Durchsetzung von Gleichheit" (69). – Dieses komplex-ambivalente Gefüge affirmativer und kritischer Bezugnahmen auf die Aufklärung bündelt sich in der Gegenwart, so T., zu einer *Dreieckskonstellation* (die eine Reihe von heilig-unheiligen Allianzen möglich macht): „Wir haben die säkularen Humanisten [1], die Anhänger Nietzsches [2] und jene, die ein lebensüberschreitendes [transzendentes] Gut anerkennen" [3]. Die Gruppe drei zerfällt nochmals in Untergruppen: in jene Gläubigen (3a), für die „der Schritt zum säkularen Humanismus insgesamt schlicht ein Fehler war, den es zu berichtigen gälte", und in jene (3b) [zu denen T. sich selbst zählt], „die in der Aufwertung des Lebens einen großen praktischen Gewinn für die Menschheit sehen und die den Wahrheitsanspruch der ‚revolutionären' Idee betonen: daß nämlich dieser Erfolg ohne einen gewissen Bruch mit der religiösen Tradition kaum erzielt hätte werden können" (70).

In diesem Zusammenhang ergeben sich viele interessante Fragen, u. a. jene, warum die „von Religion und Tradition ‚befreiten' Menschen den Rückschlag in die Gewaltapologie [sowohl des Faschismus, als auch des „von der Aufklärung zehrenden Projekts des Bolschewismus" (71)] erleiden?" (Ebd.). Selbstgefällige religiöse Erklärungen – entlang der Argumentationslinie, zu der die Gruppe 3a neigt – genügen, so T., hier keineswegs: Reicht doch die „verhexende Wirkung" von Gewalt weit über die „immanente Gegenaufklärung" hinaus, zurück in die Tiefenstruktur der „äußerst blutrünstigen" historischen Religionen selbst – die, „angefangen beim Menschenopfer bis hin zu den Gemetzeln zwischen verschiedenen Konfessionen", der (externen und internen) Gewaltausübung keineswegs entrieten. Die Positionen 1 und 3 – der „exklusive Humanismus" und der Versuch, glaubend/denkend auf Transzendenz zu rekurrieren – müssen sich den Ar-

gumentationsfiguren der Position 2, der „immanenten Gegenaufklärung", stellen. T. deutet in diesem Zusammenhang an, daß René Girard, der argumentiert, daß „dem Sog der Gewalt nur entgehen [kann], wer sich zum Transzendenten hinwendet, also ein lebensüberschreitendes Gut aufrichtig liebt", richtig zu liegen scheint. (*„La Violence et le Sacré"*, Paris 1972) (73). Wer diesem Problem ernsthaft nachgehen will, der muß freilich, so T., das klassische Oppositionspaar Aufklärung/Gegenaufklärung auf differenzierende Weise resituieren: „Denn die klassischen Szenarien eines Kampfes zwischen zwei Lagern blenden alles aus, was wir über die beiden Hauptströmungen [1 und 3] lernen können, indem wir untersuchen, wie sie sich jener ... Kraft [der „immanenten Gegenaufklärung"] widersetzen beziehungsweise annähern, die sie aus ihrer Mitte heraufbeschworen haben" (73). [Daß T. der einlässigen Erkundung dieser Aufklärungskonstellationen verpflichtet bleibt, zeigt jüngst sein interessantes „Foreword" zu Marcel Gauchets *„The Disenchantment of the World. A Political History of Religion"*, Princeton 1997, in dem er Gauchets These, daß das Christentum „die Religion des Endes von Religion" sei, auf spannende Weise reflektiert.] – 4) Auch *Richard Spaemann* (München) verortet seine Analyse des „inneren Widerspruchs der Aufklärung" (231–235) vor der Hintergrunderfahrung, daß das Projekt der Moderne eine Dynamik entfaltet, deren ambivalentes, progressives und destruktives Potential der Selbstaufklärung bedarf. Schon Horkheimer und Adorno haben – obzwar in rhetorischer Überzeichnung – Scharfsichtiges zur Analyse des Umkippeffekts der Aufklärung beigebracht. Sp. versucht, den „Grund des inneren Widerspruchs der Aufklärung genauer anzugeben" (232). Er skizziert zwei Paradoxien: „1. Die Aufklärung tritt auf mit dem Pathos der Befreiung des Menschen; gleichzeitig aber vertritt der größere Teil der Aufklärung (fast alle Aufklärer mit Ausnahme von Kant) einen szientistischen Determinismus" (232). Dieses erste Paradoxon einer – zwar äußerst erfolgreichen, zugleich aber subklassischen – abstrakten Aufklärung (die das Argumentationsniveau Kants massiv unterbietet), schreibt sich – so kann man Sp. zustimmen – fort bis ins (alt)analytische Projekt einer „unified science", in dem die Über-Privilegierung eines szientistisch verkürzten theoretischen Rationalitätsmodus Hand in Hand geht mit der rigiden Devalidierung „praktischer Vernunft" (vgl. *Rosen):* eine Barriere, die im Umfeld der „analytischen Philosophie" erst John Rawls und, jüngst, Hilary Putnam, mit kantianischen und (neo)-pragmatischen Argumenten, „post-analytisch" zu durchbrechen verstanden. – Zweitens aber, so Sp., „will Aufklärung Vermehrung des Wissens und lebt vom Pathos der Wahrheit"; zugleich aber entwickelt sie „einen naturalistischen Begriff des Menschen, für den es so etwas wie Wahrheit überhaupt nicht geben kann" (232). Sp. zieht aus diesem Hang der (abstrakten) Aufklärung, sich selbst zu devalidieren, eine provokante Konsequenz (in der das hoch veranschlagt wird, was Habermas – anläßlich seiner Erwägungen zu einer „Transzendenz von innen" – die „semantischen Potentiale" der Religion nennt) (*„Texte und Kontexte"*, Frankfurt 1991, 126–156). Aus zwei Gründen, so Sp., kann heute „nur noch die Religion die Aufklärung gegen ihre Selbstzerstörung verteidigen": erstens, „weil sie einen nicht deterministischen Begriff des Handelns verteidigt", und zweitens, weil sie „die Wahrheitsfähigkeit des Menschen" unterstellt (234). – Freilich: Um die Glaubhaftigkeit dieser beiden Annahmen – die in den autoaggressiven Explikationsformen einer (abstrakten) Aufklärung zerstört zu werden drohen – verteidigen zu können, werden wir auf ein *philosophisches* Denken, das diese „Glaubensgehalte" expliziert, nicht verzichten können. Jene Optionen der Gegenwartsphilosophie, die das Denken „literarisch"-dekonstruktiv relozieren, dürften zu diesem Geschäft freilich nur wenig taugen: Rortys „liberale Ironie" z. B. hält Sp. für den Prototyp eines – ins Extrem avancierten – „Modernismus", dessen Kennzeichen es (mit Peguy gesprochen) ist, daß man „nicht glaubt, was man glaubt" (234). Wahrheit und Freiheit müssen dort, wo sie ihre Selbstverständlichkeit verlieren, ohne augenzwinkernd-ironischen „Funktionalismus" argumentierend verteidigt werden. Denn „die Fortsetzung der Aufklärung" selbst, so Sp., „hat zur Voraussetzung den alten Glauben, daß der Mensch ein wahrheitsfähiges und ein freies Wesen ist" (235).

Taylor, Rosen und *Ricœur* würden dem wohl alle zustimmen. Freilich: An diesem Punkte stellt sich – über *Spaemanns* Erwägungen hinaus – eine schwierige Frage. Welche nicht-evasiven, stimmigen Argumentationsmittel stehen uns heute zur „Verteidigung" dieser „gläubig" weitergeführten Aufklärung zur Verfügung? Weder der akademisch-

philologisch bewehrte Rückgriff auf klassische philosophische „Systeme", noch das Insistieren auf den (wie der spät- und postanalytische Diskurs dartut: nur vermeintlichen!) Sicherheiten der „sprachanalytischen" Methodologie eröffnen gangbare Wege. Die Hoffnung darauf, *unbezweifelbare* philosophische Theoriefundamente" zu finden, weicht allerorten – selbst aufklärungsbedingt! – „pragmatisch" offeneren Begründungs- Verteidigungs- und Stützfiguren. Muß unser *Glaube* an die unverzichtbaren Orientierungsmuster Freiheit/Wahrheit dort, wo er zum Problem wird, ehrlicherweise mit solchen – jederzeit nur „finit" verfaßten – philosophischen Hilfestellungen das Auslangen finden? L. Nagl

Tilliette, Xavier, *Philosophische Christologie.* Eine Hinführung. Aus dem Französischen übertragen von *Jörg Disse* (Theologia Romanica XXII). Einsiedeln–Freiburg: Johannes 1998. 314 S.

Im Original 1990 erschienen (1993 durch die Vorlesungen *Le Christ des Philosophes* ergänzt), sind diese Prolegomena ein Ergebnis fünfzehnjährigen Arbeitens, auf das Projekt eines frühverstorbenen Mitbruders aus Studienzeiten zurückgehend (unter früheren Publikationen, 303 f. aufgelistet, auch ein Blondel-Aufsatz in dieser Zeitschrift: 64 [1989] 199 ff.). Sie haben ein Doppelziel. Einmal soll historisch-kritisch die Möglichkeit einer philosophischen Christologie unter den Neuzeit-Bedingungen autonomer Philosophie untersucht werden (I. Heuristik); sodann werden bevorzugte Anwendungspunkte betrachtet (II. Topik).

I. Dazu ist beim Streitpunkt *Philosophia christiana* einzusetzen (Kap. 1) – ohne sich um die Freiheit der Philosophie zu sorgen, ist doch a) christliche Ph. nicht bloß eine Art Philosophie (wie arabische, deutsche ...) und b) Theologie nicht von einer bestimmten Art (geltender) Philosophie zu bewerten, vielmehr geht es um eine dem Christentum entsprungene Philosophie (Marcel, Blondel, Bruaire ...). Zu der aber gehört nicht bloß der Logos, sondern Christus als fleischgeworden. „*Philosophia Christus*" (2), das meint zuerst den „Christus, der nicht die Philosophie ist" (35), bei Pascal, Dostojewski, Hamann, Kierkegaard, S. Weil ...; doch es gibt auch eine *Philosophia Christi* (3), mit Lob der Torheit (Erasmus), und – in docta ignorantia – einer konjekturalen Christologie. Doch nicht bloß im Genitivus obiectivus: „*Christus summus philosophus*" (4). Zu dem berühmten Spinoza-Wort tritt die Tradition der Jesus-Sokrates-Parallele und Fichtes johanneische Christus-Idee: *Idea Christi* (5). – Santayana, Kant, Schelling (Rahners Transzendentaltheologie), Hegel (zwar darf man – 126 f. – die Vorlesungen nicht von der Phänomenologie her lesen; doch ist nicht die Enzyklopädie bestimmend, so daß von dorther die „vorstellungs"nähere Sprache der Vorlesungen begreifend-begrifflich zu situieren, also „aufzuheben" wäre?), D. F. Strauß (zur – bloßen – Denkbarkeit eines vermittelnden Individuums – 128/282: Wie wäre eine Vermittlung ohne Mittler-Selbstbewußtsein zu denken?). Das führt zum unumgänglichen Thema *Scientia Christi* (Kap. 6). „So ungeheuerlich sein Wissen früher war, so abgründig erweist sich nun sein Unwissen ... aber Jesus kann nicht Gott gewesen sein, ohne es zu wissen" (132). Philosophie soll die Theologie nicht ersetzen, aber ihr – gerade hier – den Weg erleuchten. Zwischen Schleiermachers Ausschluß aller Kenose (von „Verzweiflung" [134] sollte bei gebotener Genauigkeit nicht die Rede sein) und Kenose-Konzepten, die Christi scientia in uns verlagern, steht Blondels so eindrucksvoller wie dunkler Panchristismus. – Ertrag der Streiflichter des Suchgangs: „So wie es eine philosophische Theologie gibt, die bis dahin zu gehen vermag, die Trinität anzudeuten, so gibt es auch eine philosophische Christologie als Grundlage der Metaphysik, der Religionsphilosophie, der Geschichtsphilosophie und der Anthropologie" (148). Ist Christus der Schlüssel zu Mensch und Welt, dann hat das auch philosophische Konsequenzen (für Grundbegriffe wie Ich, Liebe, Intersubjektivität, Opfer, Leiden ...). Das 149 nicht belegte Valéry-Notat (sein letztes, im letzten Cahier – Pléiade II 718/Hefte 2, 653): „Das Wort LIEBE [Amour] fand sich mit dem Namen Gottes erst seit Christus verbunden." Diese Bedeutsamkeit gilt erst recht, wo der Verweis auf Christus implizit bleibt, und zwar im Dienst christologischer Theologie wie Anthropologie.

II. Vor der systematischen Entfaltung einer solchen Christologie bleibt der Verf. auch

im zweiten Teil seiner Prolegomena bei philosophischer Hermeneutik. Die Topik nimmt von Philosophen bevorzugte Texte in den Blick. *1. Johannes-Prolog:* Herder, der junge Hegel, Fichte, Schleiermachers Weihnachtsfeier, Schelling, Solowjew, M. de Biran. *2. Philipperhymnus:* Kierkegaard, Schelling (den leider die Masse der exegetischen Abhandlungen nicht einmal erwähnt [193] – zur „Originalität und Paradoxalität der Kenosis-Menschwerdung" [205] läse der Rez. gern eine klärende Abwehr jeglichen Göttlichkeits-Gewinns für Gott), Hegel, für dessen System „Entäußerung" und „Entfremdung" zentral sind, Blondel und Hügel, S. Weil. *3. Bergpredigt:* Spinoza, Rousseau, Leibniz, Kant, Hegel (der unbeholfene junge wieder – hätte Nohl schon diese Texte vielleicht besser „unter dem keuschen Schleier des Ineditum belassen" [238], warum zerrt T. sie dann ins Rampenlicht?), Bergson, Nietzsche. (Ansonsten müßte eine entfaltete philosophische Christologie „den wichtigsten Dogmen Raum lassen" – während die „philosophische Dogmenanalyse" „im Grunde … mißlingt" [247]; „das – allerdings von der rationalistischen und liberalen Exegese entstellte" [250] Leben Jesu findet kaum philosophisches Interesse.) *4. Der spekulative Karfreitag.* T. unterstreicht (254 f.) die – unauflösbare – Doppeldeutigkeit der Prägung: Ablösung des Historischen (gemäß der „reduktiven" Phänomenologie) oder wahrhaft christliche Philosophie (gemäß den späten Religions-Vorlesungen)? Er läßt Jüngel, Schelling, Nietzsche, wiederum S. Weil, Unamuno zu Wort kommen und endet bei der österlichen Perspektive (Schelling, Novalis, Wagner) einerseits, dem neuerwachten Ärgernis des Kreuzes anderseits. T. spricht von seiner „hartnäckigen Ablehnung durch das jüdische Volk"; die Trennung gerade durch das versöhnende Kreuz „verletzt das christliche Empfinden aufs tiefste" (276 – eine nur für deutsche Ohren befremdliche Formulierung?). Dabei fällt sogleich der Name ‚Auschwitz'. Für eine Philosophie danach verweist er einmal auf Schriftsteller – von Reinhold Schneider bis Solschenizyn, sodann auf Levinas „(den wir gewiß nicht dem Christentum einverleiben wollen!)" und – mit erstaunlicher Emphase – auf M. Henry (siehe ThPh 73 [1998] 466–469).

Klärend relativiert der Verf. in der Schlußbetrachtung selbst den informativen Wert der verschiedenen Teilmonographien. Ihm ist vor allem um „ein Bündel konvergierender Beweise in Richtung auf eine – zumindest partielle – philosophische Christologie" zu tun (278). Er geht auf den „Widerspruch in adjecto" in christlicher Philosophie wie philosophischer Christologie ein, leider auch jetzt ohne Definitionen vorzuschlagen. Immerhin dies: Gebiet der Philosophie sei das (Verstehen des) *quid*, die Idea Christi, unabhängig von gnostischen Wucherungen. Sie dringt, weil er die Wahrheit der Welt ist, in alles Denken ein, als Vermittlung zwischen Vernunft und Offenbarung, im Sinn eines zu postulierenden „noumenalen Menschen" (282). Ein Christus für Philosophen, in Distanz zur theologischen Tradition von der Christuserfahrung her; ein „innere[r] Christus, der nicht zu existieren braucht, um zu sein" (284 – erneut der Verweis auf M. Henry, jetzt seine Romane, sodann auf Santayana, J. Nabert und J.-L. Marion). Meist freilich begegnet er in der Geschichte. Jedenfalls ist von einer verblüffenden prästabilisierten Harmonie zwischen dem denkenden Menschen und Christus zu sprechen, so sehr die Philosophie hier von der Literatur übertroffen wird. Thema einer expliziten Philosophie Christi wäre, unter Verzicht auf (unmögliche) Psychologie, „die hypostatische Lebensweise einer uneingeschränkt menschlichen Existenz" (289). Nicht bloß phänomenologisch (wobei [s.o.] „Verzweiflung" [296] nicht einmal zweideutig heißen sollte), weil in der Tat auf den „dogmatischen" Christus angewiesen (298). Andererseits obliegt ihr auch die „Überprüfung der von der Theologie bereitgestellten christologischen Sätze". Ein Gespräch zwischen Theologen und Philosophen weckt Hoffnung auf – neben dem „polychromen Christus" in Mythen und Kultur – einen „nüchternen Christus des Denkens" (301).

Die Übersetzung verdient allen Dank. Doch seien einige Korrekturen bzw. Rückfragen erlaubt. Abgesehen vom falschen Dativ nach ‚als' bzw. in Apposition (24^{20}; 91, 14; 109, II 8; 113^{21}; 115, 5; 118, II 5 f. [?]; 125^{39}; 133, 2 v.u.; 154, II 4; 259, II 17; 263^{23}; 281, 7): 12, 10 v.u.: ‚jener' streichen (oder den Relativ-Satz plural); 17, 8: Genitivus possessivus; 20, 14 f v.u.: vermutlich; 50^{54}: die arbor; 66, 12 f. v.u.: Christus ist das kontrakte *und* absolute Maximum – gegenüber dem Universum als (9 v.u.) *bloß* kontraktem (im übrigen, jetzt eine Rückfrage an den Verf., wäre dieses statt als rhetorisch „zerstäubtes Unendli-

ches" als Gesetz zu fassen [nicht wie sonst als Gesamt von Seiendem]: „in sole sol et in luna luna" [doct. ign. II 4]; 92, 1: Denker und Denken (?); 125[39]; irenisch (?); 226[3]: clarius; 248, 2: Leser zweiter Hand? Vorschlag: Beim Wiederlesen ist man ...; ebd. II 7f. (wohl wieder eher an T.s Adresse): „Auf dem Ölberge" heißt ein Zarathustra-Kapitel (im 3. Buch), und statt an die Seligpreisungen (in Galiläa) wäre wohl (wenn nicht auch an Gethsemani) an Christi Himmelfahrt zu denken; 257[12]; das Hegel-Zitat (III.3.2.B) findet sich 480; 292, 1 v.u.: immortalitate; ebd. [22]: hingegeben betrachtet; 293, 2 v.u.: ‚das' streichen?; 297, 3 v.u.: beim (statt: an den); 298, II 11: statt ‚sich' sie (oder: sich gesagt)?

Vielleicht hätte die Schlußbetrachtung noch einmal entschieden sagen sollen, daß Jesus Christus nicht bloß – wenngleich *kyrios* – nicht einfach Gott ist, sei's der Philosophen, sei es Abrahams, Isaaks, Jakobs (281 – nicht *JHVH/abba),* vielmehr „Gott von Gott", sondern daß er auch nicht erstlich in der Kategorie des transzendentalen Logos gedacht werden will, also von der Idee her, sondern vom unvordenklichen Geschehen personaler Stellvertretung als dem wahren *quid* eines *qui* aus, womit wir beim philosophischen Ärgernis der Vorrangigkeit des Faktischen stünden (P. Henrici). Doch dies zugestanden, zeigt sich hier in der Tat eine Herausforderung an das Denken, die es in beiden Disziplinen über sich hinausruft – und eben darin zu sich wie seiner „Sache" dem Selbstüberstieg. J. Splett

Schmitz-Moormann, Karl, *Materie – Leben – Geist.* Evolution als Schöpfung Gottes. Mainz: Grünewald 1997. 198 S.

Als Summe seiner Forschungsarbeit legt hier der wohl bekannteste, 1996 plötzlich verstorbene Teilhard de Chardin-Forscher, ein kurzes aber inhaltsdichtes Buch vor. Das Manuskript wurde noch vor seinem Tod fertiggestellt. Von der großen Spannweite seines naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissens geben die Seiten dieses posthum erschienenen Buches beredtes Zeugnis. Es ist entstanden aus einer Vorlesungsreihe in den USA und auch dort in Englisch erschienen. – Der Hauptgedanke von der Welt als einem evolutiven Prozeß wird in fünf Kapiteln entfaltet. In Kap. 1, „Das Universum als Werdeprozeß: Gottes Schöpfung" (15–51), wird besonders herausgearbeitet, daß der quantitative Aspekt zur philosophischen und wohl auch zur naturwissenschaftlichen Erklärung der Entfaltung des Weltganzen nicht ausreicht, sondern daß das Einswerden das allgemeine Merkmal des evolutiven Geschehens ist. Der Mensch besitzt durch seinen Geist den Schlüssel zum Verstehen des Einswerdens. Auch das Schöpfertum Gottes besteht darin, daß er die einzelnen Elemente vereinigt. Kap. 2, „Bewußtsein im Universum – Bewußtsein des Universums" (52–87), ist der komplexen Frage des Bewußtseins im Universum gewidmet. Das Werden des Kosmos ist nach dem Verf. gerichtet auf das menschliche Bewußtsein als der höchsten Stufe des Evolutionsprozesses. Die Schöpfung insgesamt ist auf dem Wege, Gott zu begegnen. Wegen der analogia entis und weil Gott das Urbild ist, nach dem alles geschaffen ist, trägt die ganze Schöpfung etwas vom Bewußtsein in sich. Hier wäre wohl die Unterscheidung angebracht zwischen dem Bewußtsein selbst und der Spiegelung des Bewußtseins in einem Werk z. B. des Künstlers in seinem Werk, des Handwerkers in der Uhr etc. Nach Kap. 3, „Die Evolution der Information: ein Merkmal der Schöpfung Gottes" (88–123), ist Information ein weiteres Merkmal der Schöpfung Gottes. Der Verf. betont den Unterschied von „Bits und Bedeutung" (88), von Informationsträger und Information in sich. Dabei muß eine „Skalierung in der Evolution der Information" (102) vorgenommen werden und zwar mit qualitativen Unterschieden. Kap. 4, „Die Evolution der Freiheit in Gottes Schöpfung" (124–154), kreist um die schwierige Frage, wie Freiheit in der Schöpfung entstanden ist, und wie sich das Verhältnis von „Freiheit und Übel" (146) näher bestimmen läßt. Die Freiheit von Tier und Mensch wird verglichen. Wenn ein Lebewesen z. B. nicht mehr an das Leben im Wasser gebunden ist, wie etwa die Frösche im Unterschied zu den Fischen, so könnte man das Freiheit nennen. Besser redet man dann aber von Unabhängigkeit. Wenn der Philosoph aber von der Freiheit des Menschen redet, dann ist damit vor allem die Entscheidungsfreiheit gemeint und nicht primär die Handlungsfreiheit. Da aber der Verf. besonders auf die Übereinstimmungen hinweist, sind die notwendigen Differenzierungen nach meiner Meinung zu kurz gekommen. Das Kap. 5,

„Gott Schöpfer des evolvierenden Universums" (155–198) versucht, die Summe zu ziehen und Gott als Schöpfer des evolvierenden Universums darzustellen, und zwar im Sinne der genannten Merkmale: Einheit, Information, Freiheit. Der Verf. distanziert sich von der bisherigen Interpretation von Evolution und Schöpfung, die von Gottes Seite eine creatio continua und einen concursus divinus annimmt. Damit ist nicht ein „Bewahren der Schöpfung" (157) gemeint, wie der Verf. schreibt, sondern ein Erhalten im Sein als Möglichkeitsbedingung für Evolution. Überhaupt ist der Seinsbegriff wirklich mißverstanden. Wenn etwas Sein zukommt, ist damit keineswegs ein unveränderliches Sein gemeint, wie der Verf. einfach unterstellt. Ob das Sein einem Seienden in veränderlicher oder in unveränderlicher Weise (wie bei Gott) zukommt, ist eine zweite zu klärende Frage. Daß innerweltliches Sein uns immer als Werdendes begegnet, ist offensichtlich. Eine Trennung der Erschaffung durch Gott in zwei Akte, eine creatio originalis und eine creatio continua – ist von keinem mir bekannten Theologen so vertreten worden. Es ist der eine Akt Gottes, der nur menschlich begrifflich in zwei Aspekte differenziert wird. Der wandelbare Gott wird angeblich damit „bewiesen", daß die Erkenntnis, die das Volk Israel von Gott hatte, zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich war. Das beweist aber nur, daß die menschliche Erkenntnis Gottes sich gewandelt hat, vertieft worden ist, nicht aber, daß Gott in sich wandelbar ist. Hier wäre es theologisch besser gewesen, darauf hinzuweisen, daß Gott sich in Jesus Christus in die Geschichte eingelassen hat. Die Behauptung (160), es sei ein Wandel von einer Seinswelt zu einer Werdewelt eingetreten, impliziert wieder das eingeengte und falsche Verständnis des Seinsbegriffs. Nikolaus von Cues spricht nicht von einer complexio oppositorum (Vereinigung der Gegensätze) in Gott (87), sondern von einer „coincidentia oppositorum" einem Zusammenfallen der Gegensätze. In den Anmerkungen hätte man sinnvoller statt Scientific American die deutsche Ausgabe (= Spektrum) zitiert. S. 84/85 wird die Vorstellung von Ewigkeit mit der Möglichkeit, diese zu denken, verwechselt. Eine zeitlose Ewigkeit Gottes kann man sich nicht vorstellen, aber man kann sie denken. Trotz der Einwände ist das Buch ein bedeutender Entwurf und Anstoß zur Diskussion für die Theologie und für viele suchende Menschen. R. Koltermann S. J.

Schuster, Josef, *Moralisches Können.* Studien zur Tugendethik. Würzburg: Echter 1997. 252 S.

Die von J. Schuster (= S.) vorgelegte Habilitationsschrift geht der Frage nach, „welchen positiven Beitrag ein tugendethischer Ansatz für den Bereich der Moral unter philosophischer und theologischer Rücksicht leistet und welche Grenzen ihm gesetzt sind" (2). Der Verfasser erhebt keineswegs den Anspruch, den bislang noch ausstehenden umfassenden systematischen Entwurf einer Tugendethik geliefert zu haben, sondern versteht seine Überlegungen lediglich als Vorarbeiten für ein solches Projekt. Die sowohl in historischer wie in systematischer Hinsicht weit ausgreifenden Einzelanalysen gliedern sich in vier Abschnitte.

Ein einleitendes *erstes* Kapitel ist der Rekonstruktion der Bedeutungsbreite des Tugendbegriffs gewidmet. Während ‚Tugend' im Singular als positives sittliches Wertungswort für Moralität überhaupt verwendet wird, bezieht sich der Gebrauch des Tugendbegriffs im Plural auf unterschiedliche partikuläre Dispositionen, Haltungen und Charaktereigenschaften, die gewöhnlich mehr oder weniger scharf umrissenen Handlungsbereichen zugeordnet sind. Von den durch fortgesetzte Einübung erworbenen natürlichen Tugenden sind noch einmal die sog. eingegossenen theologischen Tugenden abzugrenzen, die daran erinnern, daß das göttliche Heilshandeln am Menschen auch eine moralische Dimension besitzt, die sich in den menschlichen Vermögen auswirkt und den einzelnen überhaupt erst zu einer dem Anruf der Gnade entsprechenden Antwort befähigt. – Auf der Grundlage dieser noch sehr allgemeinen kategorialen Verortung des Tugendbegriffs setzt sich S. im wesentlich umfangreicheren *zweiten* Kapitel mit den wichtigsten Themen und Thesen des gegenwärtigen Disputs um eine Tugendethik auseinander. Obwohl die Überzeugungen des amerikanischen Moralphilosophen A. MacIntyre, dessen 1981 veröffentlichte Studie ‚After Virtue' vor allem im angelsächsischen Bereich eine überaus lebhafte Debatte über Tugenden, Tugendlehre und den Stil

einer Tugendethik ausgelöst hat, dabei nicht selten den direkten Anknüpfungspunkt für S.s Argumentation bilden, erschöpfen sich seine Ausführungen keineswegs in einer Metakritik der MacIntyreschen Position, sondern beziehen gezielt auch deren wichtigsten Vorläufer und Inspirationsquellen wie z. B. die Virtue-Obligation-Debatte der 70er Jahre ein. Das umstrittene Verhältnis zwischen einer Tugend- und einer Normethik wird in der unterdessen umfangreichen Sekundärliteratur zu diesem Thema entweder als wechselseitige Ausschließlichkeit, als Komplementarität (mit sachlicher Priorität des Tugend- oder des Normbegriffs) oder als gleichberechtigtes Mit- und Nebeneinander bestimmt. Gegenüber Verfechtern einer sog. ‚reinen Tugendethik' wie z. B. Anscombe, Foot, Prichard und MacIntyre, die die These vertreten, daß aretaischen, den moralischen Charakter einer Person beurteilenden Wertungswörtern ein sachlicher und logischer Vorrang gegenüber deontischen, die Richtigkeit von Handlungen und Unterlassungen qualifizierenden Praedikatoren zukomme, plädiert S. für ein komplementäres Verhältnis von Tugend- und Normethik. Weder eine reine Normethik noch eine reine Tugendethik werde den Anforderungen an eine umfassende Moraltheorie gerecht. Erstere nicht, weil die Integrationsfähigkeit des Tugendbegriffs für moralpsychologisch bedeutsame Sachverhalte (wie z. B. natürliche Neigungen, Wünsche und Emotionen) in der Tat eine Rehabilitierung der Tugendlehre geboten erscheinen lasse. Letztere nicht, weil auch eine Tugendethik auf ein normatives Element angewiesen bleibe und sich folglich einer planen Frontstellung zur Normethik widersetze. Im Blick auf die moraltheoretischen Entwürfe eines Aristoteles oder Thomas von Aquin, die zu Unrecht von den Protagonisten einer reinen Tugendethik als Kronzeugen und historische Gewährsmänner für ihren eigenen Ansatz reklamiert werden, stellt S. unmißverständlich fest, daß sich beide Denker zwar im Stil ihrer Abhandlungen signifikant von einer neuzeitlichen Pflicht- oder Regelethik unterschieden, dieser Befund aber keineswegs die Schlußfolgerung rechtfertige, ihre Konzeptionen stünden auch in systematischer Hinsicht in diametralem Gegensatz zu einer Normethik. Da sowohl Aristoteles als auch Thomas nachweislich an einer normativen Idee des Guten (i. S. der eupraxia, eudaimonia bzw. beatitudo) festhielten, könne bei ihnen von einer ‚reinen' Tugendethik keine Rede sein. Beide Autoren sähen vielmehr den genuinen Ort einer Tugendlehre in der Motivationsproblematik und bezögen damit einen Standpunkt, der zumindest in struktureller Hinsicht wichtigen Annahmen der kantischen Ethik durchaus entspreche. Ist aber eine Tugendethik letztlich nur als sinnvolle Ergänzung zu einer normativen Ethik zu begreifen, dann hält die antagonistische Gegenüberstellung zwischen einer Moral der Pflicht und einer Tugendethik „weder unter historischer Rücksicht – Kant gegen Aristoteles – noch unter systematischer Rücksicht einer kritischen Prüfung stand" (231). Angesichts dieser klaren Absage an eine ‚reine' Tugendethik überrascht es allerdings, daß S. sein Votum für eine komplementäre Verhältnisbestimmung von Tugend- und Normethik nicht durch einen Hinweis auf die logische Priorität des Normbegriffs noch weiter präzisiert, sondern lakonisch erklärt, die Entscheidung über das genaue logische Verhältnis zwischen beiden Theorietypen – also die Frage nach Gleichursprünglichkeit beider oder logischem Vorrang eines der genannten Ansätze – könne „zunächst offen bleiben" (85), da diese Frage gegenüber der Komplementaritätsbestimmung selbst „zweitrangig" sei und ein tugendethischer Ansatz seine Berechtigung im Kontext ethischer Reflexion auch dann behaupten könne, „wenn in der Prioritätsfrage weiterhin Dissens besteht" (231).

Das *dritte* Kapitel ist einer Analyse des Zusammenhangs von Tugenden und Affekten gewidmet. Um die zunächst noch relativ abstrakte These von der motivationalen Bedeutung der Tugenden für das moralische Handeln näher zu entfalten, tritt S. in ein Gespräch mit Aristoteles, der Stoa, Augustinus, Thomas von Aquin, Immanuel Kant sowie der zeitgenössischen Emotionspsychologie ein und rekonstruiert das jeweils erhebbare spezifische Verständnis von Affekten, Begierden, Strebungen und Neigungen sowie der ihnen korrespondierenden sittlichen Tugenden. Dabei treten ungeachtet aller Übereinstimmungen im moraltheoretischen Grundansatz signifikante Differenzen zu Tage, die nicht nur die Einteilungsprinzipien der affektiven Regungen betreffen, sondern sich vor allem auch in deren moralischer Bewertung deutlich niederschlagen. Während etwa Kant in den spontanen Affekten und Emotionen eine permanente Gefährdung der prak-

tischen Vernunft erblickt, einen Synergismus zwischen Pflicht und Neigung in der Handlungsmotivierung grundsätzlich ablehnt und letztlich ein aus heutiger Perspektive obsoletes Unterdrückungsmodell propagiert, gelangen sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin zu einer ungleich positiveren Einschätzung von Affekten und natürlichen Neigungen, billigen ihnen durchaus eine kognitive, wert- bzw. wirklichkeitserschließende Funktion innerhalb des praktischen Erkenntnisvollzugs zu und votieren entsprechend für ein integratives Modell, das stärker die Gleichsinnigkeit von Vernunft und Neigung betont. Die in der aristotelisch-thomanischen Tradition dadurch ermöglichte weitgehende Eingliederung der Affektenlehre in die Tugendlehre ist S. zufolge aller modernen Kritik an der Gestaltungskraft der Vernunft gegenüber Gefühlen und Affekten zum Trotz „nicht einfach überholt" (167), sondern bildet zu Recht auch in der zeitgenössischen Literatur noch einen wesentlichen Bezugspunkt. – Im *vierten* und letzten Kapitel setzt sich S. mit dem traditionellen Lehrstück der theologischen Tugenden auseinander, das in seinem Ursprung auf die paulinische Theologie zurückzuführen ist, in der Patristik und Scholastik noch unangefochten im Zentrum der theologischen Theoriebildung stand, in der gegenwärtigen, um Kommunikabilität in einer zunehmend säkularen pluralistischen Gesellschaft bemühten Moraltheologie jedoch ein ausgesprochen kümmerliches Dasein fristet. Zur Klärung der Frage, ob und inwiefern es gerechtfertigt ist, die christlichen Grundvollzüge von Glaube, Hoffnung und Liebe als ‚Tugenden' zu interpretieren, setzt sich S. mit einer zweifachen Kritik auseinander. Gegenüber dem Vorwurf, die Entwicklung von der paulinischen Trias zur späteren Lehre von den theologischen Tugenden impliziere eine individualistische Engführung auf ein persönliches christliches Vollkommenheitsideal, betont S. zu Recht, daß die Tradition die theologischen Tugenden als Wirkungen des Heiligen Geistes im Menschen stets „auch als Zurüstung für die ekklesiologisch-soziale Dimension des christlichen Lebens gedeutet" habe (184). Nicht weniger unzulässig ist der seitens der reformatorischen Theologie bis in die Gegenwart erhobene Einwand, die Bestimmung des Wesens der Gnade durch die scholastische Habitus-Lehre führe zu einer Ethisierung der Gnade. S. stellt im Blick auf die katholische Theologie seit dem Trienter Konzil unmißverständlich fest, daß „die Gnade als eingegossene im Unterschied zum erworbenen *habitus* unverdientes und freies Geschenk Gottes ist" (207). Zugleich räumt er jedoch ein, daß mit der Entkräftung dieses Einwandes „die positive Aufgabe, wie denn die rechtfertigende Gnade als *habitus* zu verstehen sei, noch nicht gelöst" ist (207). Auch wenn künftige ökumenische Forschung hier noch manche Details näher zu präzisieren hätte, bleibe festzuhalten, daß die Rekonstruktion des Beitrags der Tugendlehre für die philosophisch-theologische Moraltheorie dem traditionellen Erbe der theologischen Tugenden nicht ausweichen dürfe, sondern erst dort an ihren eigentlichen Zielpunkt gelange, wo jenseits der Frage der angemessenen Kultivierung partikulärer emotionaler oder rationaler Vermögen die Ebene der sinnstiftenden, also die Gesamtheit menschlicher Existenz tragenden spirituellen Ressourcen erreicht werde. Daß S. den Gang seiner Untersuchung konsequent bis zu diesem Punkt vorantreibt und seine systematischen Reflexionen immer wieder durch umfangreiche philosophie- und theologiegeschichtliche Durchblicke ergänzt, macht den inneren Reichtum dieser insgesamt nüchtern geschriebenen, von störenden Redundanzen freien Arbeit aus, deren Lektüre für all diejenigen von großem Gewinn sein dürfte, die sich nicht mit einer Verengung der Moraltheorie auf normative Begründungsfragen abzufinden vermögen und daher an einer konzeptionellen Ergänzung der für die moraltheologischen Grundlagenreflexion weithin bestimmenden autonomen Moral interessiert sind. F.-J. Bormann

Aquinas and empowerment: Classical ethics for ordinary lives. Hrsg. *G. Simon Harak, S. J.* Washington, D. C.: Georgetown University Press 1996. XV/211 S.

Der Band wendet sich nicht an den Thomas-Spezialisten und auch nicht an Fachleute auf dem Gebiet der philosophischen Ethik. Er verdient Interesse, weil er – ohne dogmatische Thomas-Gläubigkeit – versucht, aktuelle moralische Probleme mit Hilfe Thomasischer Begriffe zu strukturieren und von heutigen Fragen her einen neuen Zugang zu Thomas zu gewinnen. Durch die Auswahl der Themen und die Literaturhinweise in den

ausführlichen Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen, vermittelt er einen Einblick in Fragestellungen und Methoden der katholischen amerikanischen Moralphilosophie, die oft nur durch eine unscharfe Grenze von der Theologie getrennt ist. Die immer wieder zitierte, inspirierende Autorität hinter den Beiträgen ist Charles Taylor, *The Ethics of Authenticy* (Harvard U. P. 1991), der eine dreifache Quelle des Unbehagens an der Moderne herausstellt: den Individualismus, den Primat der instrumentellen Vernunft und die zunehmende Einengung unserer Entscheidungsmöglichkeiten durch die Strukturen und Institutionen einer industriell-technologischen Gesellschaft.

Für die Analyse und Therapie der internalisierten Unterdrückung zieht *Judith W. Kay* die Habitus-Lehre des Aquinaten heran; die Beseitigung internalisierter Unterdrückung wird gesehen als ein moralischer Prozeß, der von destruktiven Haltungen zur Tugend führt. *Diana Fritz Cates* fragt, was es bedeutet, die Erfahrung von Frauen ernst zu nehmen. Dazu analysiert sie mit Hilfe von Thomas' Ausführungen über den Zorn (S.th. 1–2 q.46–48) Teile aus dem Werk der schwarzen lesbischen Dichterin und Essayistin Audrey Lord. Der Beitrag des *Herausgebers* „Child Abuse and Embodiment from a Thomistic Perspective" beschreibt zunächst die Kindesmißhandlung und deren Wirkungen, um sie dann aus der Sicht der Anthropologie des Aquinaten zu beleuchten. Herangezogen werden vor allem die anthropologischen Quaestionen der Prima pars (S.th. 1 q.75) und der Traktat De passionibus (S.th. 1–2 q.22–48). Das ist freilich ein sehr weiter Rahmen gegenüber einem speziellen Problem. Ich muß gestehen, daß mich die einzelnen Interpretationen nicht immer überzeugt haben. *Paul J. Wadell, C. P.,* schreibt über die Rolle der caritas in der Moraltheologie des Aquinaten. Auch hier steht eine Beschreibung der aktuellen Situation, die Trivialisierung der Freundschaft in der modernen Gesellschaft, am Anfang. Es folgt eine kurze Darstellung der Freundschaft und ihrer moralischen Bedeutung bei Aristoteles. Die beiden folgenden Teile sind eher zur Spiritualität als zur Moralphilosophie zu rechnen, und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nicht leicht ersichtlich: Es geht um die Freundschaft mit Gott, und daß diese Freundschaft nach Thomas nicht von der Freundschaft mit Christus getrennt werden kann. *Romanus Cessario, P. O.,* bedauert, daß die Moraltheologen die Tugend der *epieikeia* vergessen haben, während die Philosophen dabei sind, sie neu zu entdecken. Ohne einen weiteren aktuellen Ausgangspunkt behandelt sein Beitrag die *epieikeia* bei Aristoteles, bei Albert dem Großen und beim Aquinaten: im *Scriptum super Sententias,* in den *Sententiae libri Ethicorum* und in der *Summa theologiae* (2–2 q.120). F. Ricken S. J.

Heidbrink, Horst, *Einführung in die Moralpsychologie.* Zweite, überarbeitete Auflage. Weinheim: Psychologie Verlags Union 1996. VII/162 S.

Die Konzeption von „Lawrence Kohlberg ist in den letzten Jahrzehnten zur weitaus einflußreichsten, aber auch am heftigsten diskutierten Theorie der moralischen Entwicklung geworden" (*W. Althof/F. Oser,* Moralische Entwicklung und Erziehung, Kurseinheit 2: Probleme der Moralpsychologie, Fernstudienkurs der Fernuniversität Hagen, Hagen 1989, 1). Nun war Kohlberg „zunächst offenbar davon ausgegangen" (82), daß seine Hierarchie moralischer Stufen nur die von Jean Piaget unterschiedenen Typen von Moral erweitere bzw. differenziere (ebd.). So liegt es nahe, in einer Einführung in die Moralpsychologie auch beide Forscher zu behandeln.

Heidbrink hebt im ersten Kapitel seiner Publikation zunächst einmal die Perspektive der Moralpsychologie von der soziobiologischen und der philosophischen Betrachtungsweise der Moral ab. Es besteht seiner Ansicht nach „bislang kein zwingender Anlaß, psychologische Erkenntnisse zur Moral auf irgendwelche biologischen Ursprünge zurückzuführen" (9), da ein derartiger Zusammenhang von denen bewiesen werden müsse, die ihn behaupten. Dagegen scheint für H. die normative Perspektive der Philosophie von psychologischen Analysen nicht völlig ausgeblendet werden zu können (vgl. ebd.). – Das zweite Kapitel versucht den Horizont der Problematik, d. h. die ganze Vielfalt moralischer Fragen, anhand einer historischen Kasuistik zu umreißen, die, von Kant und dem vermeintlichen Recht zur Lüge aus Menschenliebe ausgehend, sich über *Billy Budd* bis zu den Mauerschützenprozessen oder dem Problem der Fremdenfeindlichkeit erstreckt (vgl. 10ff.). – Das Kapitel über Jean Piaget beginnt mit allgemeinen Bemerkun-

gen zu Person und Rezeption des Werkes (20ff.), um dann „einige für das Verständnis der Entwicklungstheorie" (22) von Piaget „grundlegende Begriffe" (ebd.) wie ‚Kognition', ‚Emotion', ‚Akkomodation', ‚Assimilation' und ‚Äquilibration' zu erläutern (vgl. 22ff.). Danach exponiert H. die von Piaget unterschiedenen vier großen Phasen der kognitiven Entwicklung des Kindes (35ff.) und schließlich die Ergebnisse der Forschungen über *Das moralische Urteil beim Kinde* mit der Unterscheidung von heteronomer und autonomer Moral, die spezifische Vorstellungen über Gerechtigkeit implizieren (44ff.). Die Ausführungen über Piaget schließen mit Bemerkungen zur Validierung seiner Theorie durch spätere Untersuchungen (56f.). – Lawrence Kohlberg hat gleich den Begriff der Gerechtigkeit in das Zentrum seiner Forschungen gestellt. Damit legte er zwar „eine vergleichsweise eng verstandene Konzeption" (*D. Garz*, Lawrence Kohlberg zur Einführung. Hamburg 1996, 10) von Moral zugrunde, die „jedoch den Vorteil aufweist, gut begründbar zu sein" (*Garz*, a. a. O., 10). H. stellt in seinem Kapitel über Kohlberg zunächst exemplarisch das methodische Fundament von dessen Untersuchungen vor, nämlich die sogenannten ‚moralischen Dilemmata', d. h. Situationen in der „Form eines Aversions-Aversions-Konfliktes" (60), die mithin „nur zwei suboptimale Auswege" (ebd.) offerieren. Danach werden die von Kohlberg festgestellten sechs Stufen von moralischen Urteilen beschrieben (62ff.), die sich in Zweiergruppen auf drei Ebenen verteilen – „*präkonventionelle* (I), *konventionelle* (II) und *postkonventionelle* (III) Ebene" (62) – und sich „weniger in zunehmendem Wissen um moralische Normen" (ebd.) als „in qualitativ anderen Denkweisen über moralische Probleme" (ebd.) unterscheiden. Zwar kann „die Entwicklung [...] natürlich individuell unterschiedlich schnell verlaufen oder bei irgendeiner Stufe stehenbleiben" (ebd.), doch werden „die Stufen immer nacheinander und in derselben Reihenfolge" (ebd.) durchlaufen.

„Kohlberg hat seine Stufenhierarchie immer wieder überarbeitet, verfeinert bzw. ergänzt" (81). „Die beiden wichtigsten Ergänzungen" (ebd.) bestehen in der Einführung von „*Zwischen- und Unterstufen*" (ebd.). Allerdings versäumt H. bei deren Vorstellung nicht zu erwähnen, daß bis heute „umstritten" (ebd.) ist, ob man solche Differenzierungen wirklich als „Verbesserungen" (ebd.) ansehen dürfe. – Die moralischen Stufen beinhalten – in unterschiedlichem Maße – die Fähigkeit zur Übernahme sozialer Perspektiven. Diesen Aspekt erläutert H. unter Bezugnahme auf Untersuchungen von Selman, der sich dabei seinerseits auf die Arbeiten von Kohlberg bezogen hat (84ff.). Danach arbeitet H. die Bedeutung der – auf Chomsky zurückgehenden – „Unterscheidung von Kompetenz und Performanz" (93) für die Theorie von Kohlberg heraus und illustriert sie mit einer gelungenen Metapher: „Bezeichnet man [...] mit Kompetenz das höchstmögliche Entwicklungsniveau, das einem Individuum (unter Idealbedingungen) zur Verfügung steht, und mit Performanz das tatsächliche, in einer konkreten Situation erreichte Niveau [...], entspricht die Beziehung zwischen Kompetenz und Performanz der zwischen Treppenbau und -benutzung: ich kann nur die Stufen benutzen, die ich vorher gebaut habe. Die Benutzung einer Stufe ist also ein sicheres Indiz für deren Vorhandensein. Die Existenz einer Stufe ist jedoch keine hinreichende Bedingung dafür, daß sie in einer bestimmten Situation auch benutzt wird" (ebd.). – „Logisch entspricht die Unterscheidung von Kompetenz und Performanz einer *asymmetrischen Voraussetzungsrelation:* das Kompetenzniveau ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für ein entsprechend hohes Performanzniveau" (93f.). Entsprechend diesem Schema kann man nach Ansicht von H. aber die Konzeptionen von Piaget, Selman und Kohlberg miteinander verknüpfen. „Die Entwicklung des logischen Denkens im Sinne Piagets ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Entwicklung der sozialen Perspektive (Selman), die ihrerseits wiederum eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des moralischen Urteils (Kohlberg) darstellt" (94). – Das vierte Kapitel beschließt ein Abschnitt über den Zusammenhang von moralischem Urteilen und Handeln (98ff.). Kohlberg sehe nicht „das moralische Handeln" (100) allein vom moralischen Urteilsniveau determiniert (ebd.), sondern glaube vielmehr, daß noch „bestimmte ‚nicht-moralische' Fähigkeiten der ‚Ich-Kontrolle' die Ausführung der Handlung unterstützen" (ebd.) müßten. Auch der Nachweis anderer ‚moralitätsverstärkender' Elemente – wie der „*Selbstaufmerksamkeit*" (104) – dokumentieren die Komplexität der Beziehung von moralischem Denken und Handeln. – Das fünfte Kapitel –

„*Denken Frauen anders?*" (108) – skizziert die durch Untersuchungen von Carol Gilligan aufgebrachte Diskussion um eine ‚männliche' und eine ‚weibliche' Moral (vgl. 108ff.). Das sechste Kapitel beschäftigt sich mit Versuchen der „Erziehung zur Gerechtigkeit" (120), d. h. Moralerziehungsprogrammen auf der Grundlage der Kohlberg'schen Theorie (vgl. 120ff.).

Publizistisch gesehen beschäftigt sich Horst Heidbrink seit 1980 mit dem Problem der moralischen Entwicklung. Gegenwärtig ist er am Institut für Psychologie der Fernuniversität Hagen tätig, deren Kurse – der Rezensent spricht aus Erfahrung – sich gemeinhin durch ihre didaktische Qualität auszeichnen. Das gilt auch für die vorliegende Einführung in die Moralpsychologie, die über weite Strecken mit einem entsprechenden Kurs aus Hagen identisch ist. Th. Damast

Beck-Gernsheim, Elisabeth. *Was kommt nach der Familie?* Einblicke in neue Lebensformen. München: Beck 1998. 196 S.

Auf dem Gebiet der früheren Bundesrepublik Deutschland ist die Anzahl nichtehelicher Lebensgemeinschaften von 137.000 im Jahr 1972 auf 1.338.000 im Jahr 1995 angestiegen. Dies ist ein Symptom dafür, daß es in bezug auf die Institution der Familie Auflösungserscheinungen und Probleme gibt. Aus diesem Grund habe ich das vorliegende Buch mit einer gewissen Spannung in die Hand genommen. Die Arbeit der bekannten Soziologin Beck-Gernsheim hat sechs Kapitel. Im ersten (Die neue Unübersichtlichkeit der Familie, 9–26) weist B.-G. darauf hin, daß in den westlichen Industriegesellschaften noch in den 50er und 60er Jahren die Familie weithin intakt war. In der Bundesrepublik Deutschland wurde sie im Grundgesetz verankert und unter den besonderen Schutz des Staates gestellt; im Alltag war sie das anerkannte und allgemein angestrebte Lebensmodell; der vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Theorie galt sie als notwendig für das Funktionieren von Staat und Gesellschaft. Heute dagegen ist die „Landschaft des Familienlebens" unübersichtlich geworden. Immer mehr Menschen basteln sich ihre eigenen Lebensformen zusammen. Sie benutzen dabei Versatzstücke dieser oder jener Weltanschauung; damit haben sie Erfolg oder sie scheitern. Auch im zweiten Kapitel (Wenn Scheidung normal wird, 27–57) unterstreicht die Autorin vor allem die Veränderungen. An die Stelle der Unauflöslichkeit der Ehe (wenigstens im Prinzip) ist eine Art Absage an lebenslange Entwürfe und unwandelbare Identitäten getreten. Wenn Scheidung normal wird, dann wird das Eheleben gleichsam zu einer „Baustelle". Die traditionelle Familie wird zwar nicht verschwinden, aber sie wird seltener werden, weil daneben andere Lebens- und Beziehungsformen entstehen. Im dritten Kapitel (Das Leben als Planungsprojekt, 58–83) unterstreicht B.-G. noch deutlicher, daß die Menschen heute die Familie nicht als (vorgegebene) Institution übernehmen, sondern sie (für sich) entwerfen und planen. Das Leben (und damit auch Ehe und Familie) ist ein Experimentierfeld von der Zeugung bis zum Tod. Freilich ist damit die Gefahr gegeben, daß der Mensch sich in den Akten des Kontrollierens, Kalkulierens und Absicherns am Ende selber verfängt. Moralische Lebensführung in der heutigen Gesellschaft ist ein riskantes Unterfangen und ein hochkomplizierter Balanceakt. Im vierten Kapitel des vorliegenden Buches (Generationenvertrag und Geschlechterverhältnis, 84–109) lenkt B.-G. den Blick auf das Verhältnis von Mann und Frau. Was bis vor einigen Jahrzehnten in (mehr oder weniger) klar definierten Bahnen ablief, gerät nun in Bewegung. Es ist nun nicht mehr bloß Stoff für private Gespräche, sondern wurde zum Thema, das Medien, Politik und Öffentlichkeit bewegt. B.-G. fordert vor allem ein Umdenken der Männer, die mehr Aufgaben in der Familie wahrnehmen müssen; mit einem Zitat von Bundespräsident Herzog: „Innerhalb der Familie muß geklärt werden, wie die Verantwortung für die Betreuung und Erziehung der Kinder mit den beruflichen Möglichkeiten und Plänen ... in Einklang gebracht werden kann. Dies stellt vor allem Rückfragen an die Männer, die bislang nur allzugern akzeptieren, daß die entstehenden Konflikte nur von den Frauen gelöst werden" (109). Zu einer Familie gehört (normalerweise) das Kind. Darüber geht es im fünften Kapitel (Wir wollen ein Wunschkind, 110–130). B.-G. weist auf die rapiden (ja geradezu abenteuerlichen) Entwicklungen auf dem Feld der Medizintechnologie hin. Der Mensch aus der Retorte ist jetzt eine Möglichkeit. Unter diesen Bedingungen ist El-

ternschaft kaum mehr nur ein natürliches Verhältnis. Vielmehr wird diese immer mehr zum Planungsprojekt und Gegenstand vieler Bemühungen und Optimierungsversuche. Im sechsten Kapitel (Auf dem Weg in die multikulturelle Familie, 131–172) zieht B.-G. eine Art Fazit. Sie anerkennt die Belastungen, die auf Ehe und Familie zukommen; sie sieht das aber auch als Chance. Die beiden Beteiligten (also Frau und Mann) können sich ihre eigene Ehe und Familie wählen und entwerfen. – Die (leider nachgestellten) Anmerkungen (173–184) und ein Literaturverzeichnis (184–196) schließen dieses sehr nützliche Buch ab. Es ist nicht ganz leicht, die vorliegende Arbeit zu bewerten. Der Soziologe bzw. die Soziologin haben zunächst einmal die Fakten und Tatsachen hinzunehmen; mit Bewertungen müssen sie sich eher zurückhalten. Diese gehören nicht zum Formalobjekt der entsprechenden Wissenschaft. Der Theologe (der Rezensent ist ein solcher) wird dagegen auch immer wieder fragen müssen, ob die Tatsachen dem entsprechen, was eigentlich sein soll bzw. was der Wille Gottes ist. Wenn man diese (hoffentlich nicht zu fromme Frage) stellt, dann kommt man nicht umhin, hinter die Entwicklung, welche die Ehe und Familie in den letzten Jahrzehnten genommen hat, ein großes Fragezeichen zu setzen.

R. Sebott S. J.

Kerber, Walter, *Sozialethik* (Grundkurs Philosophie 13). Stuttgart: Kohlhammer 1998. 172 S.

Eine Gesamtdarstellung bzw. ein Lehrbuch der Sozialethik zu schreiben, ist angesichts der Komplexität des „Sozialen" und angesichts der Vielfalt disparater ethischer Theorieansätze schwierig geworden. Um so dringlicher ist es für das Studium der Sozialethik, Literatur zur Hand zu haben, die in grundlegende Begrifflichkeiten einführt, die leitenden Fragen der Sozialethik darlegt und begründet und Denkmodelle plausibilisiert, die eine Orientierung in der Unübersichtlichkeit der andrängenden Probleme erleichtert. Mit seiner in der Reihe „Grundkurs Philosophie" erschienenen „Sozialethik" legt *Walter Kerber* ein Lehr- und Arbeitsbuch vor, das diesen Anforderungen entspricht und so für Studium und akademische Lehre in Philosophie und Theologie wie für die Verständigung mit den Gesellschaftswissenschaften ein äußerst hilfreiches Instrument bietet.

K. konzipiert Sozialethik als Sozial*philosophie;* seinen Ansatz situiert er in der neuscholastischen Tradition – er nennt als seinen Gewährsmann Oswald von Nell-Breuning. Gleichwohl überschreitet er in Auseinandersetzung mit neueren Theorieansätzen immer wieder die Grenzen dieser Tradition, um den Anforderungen der Gerechtigkeitsfrage im Kontext der modernen Gesellschaft entsprechen zu können. Sozialethik als philosophische Disziplin wird in dieser Einführung in ihren *Grundzügen* entwickelt. Der erste Teil (§§ 1–8) gilt der Erarbeitung eines Begriffs von Sozialethik als normativer sozialphilosophischer Disziplin, die als solche sowohl hinsichtlich ihres Gegenstandes von der individual- oder personalethischen Fragestellung als auch hinsichtlich ihres Anspruchs von einem sozialwissenschaftlichen Zugang zu den gesellschaftlichen Institutionen und Problemen abzuheben ist. Die historische Kontextualisierung der spezifisch *sozial*ethischen Fragestellung und ihrer Genese in der dynamischen Industriegesellschaft (§ 2) erweist sich im Gesamtkontext des Buches als besonders aufschlußreich, insofern vom geschichtlichen Ausgangspunkt her der Bogen zu den Zukunftsherausforderungen der Sozialethik geschlagen wird: Im Schlußkapitel kommt K. auf die neuartige Qualität der sozialethischen Herausforderungen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend zu sprechen; der achte Teil zur „Sozialethik supranationaler Beziehungen" (§§ 41–44) skizziert mit der globalen Dimension der Gerechtigkeitsfrage die Schwierigkeiten, die einer künftigen Ethik des Politischen, der Friedenssicherung, der Wirtschaft, der Entwicklung und der Kultur aufgegeben sind und manchen traditionellen Lösungsansatz (wie z. B. die Lehre vom gerechten Krieg) obsolet erscheinen lassen. Insofern fungiert das Schlußkapitel als ein Schlüssel zum Ganzen, rückt es doch die Darlegungen der vorangehenden Teile in eine Perspektive, die zu einer Relecture der bisherigen sozialethischen Tradition unter den Herausforderungen der globalisierten Welt herausfordert.

Im zweiten Teil (§§ 9–15) entwickelt K. die Grundzüge der Allgemeinen Sozialethik, insbesondere die Struktur der Person als Individuum und soziales Wesen, die daraus hergeleitete Bewertung menschlicher Gesellschaftlichkeit als Bedürftigkeit wie als

Reichtum und ein entsprechendes finales Verständnis von Gesellschaft. So bildet dieser Teil die Grundlage, auf der im dritten Teil (§§ 16–20) die Organisationsprinzipien der Gesellschaft dargelegt und erläutert werden: In einer präzisen begrifflichen Erörterung werden Gemeingut und Gemeinwohl – Autorität – Solidaritätsprinzip – Subsidiaritätsprinzip – Demokratieprinzip entfaltet. Aufbauend auf den Grundorientierungen der Allgemeinen Sozialethik beleuchten die folgenden Teile besondere Institutionen der Gesellschaft. Im vierten Teil (§§ 21–27) werden Grundzüge einer Rechtsphilosophie skizziert: die Bedeutung von Recht für menschliches Zusammenleben in Gesellschaft, Gerechtigkeit als Maß des Rechts und die verschiedenen Begriffe von Gerechtigkeit im Vergleich, schließlich das schwierige Verhältnis von Recht und Moral und die damit zusammenhängende Problematik von Naturrecht und positivem Recht. Konsequent schließt sich im fünften Teil (§§ 28–33) eine Erörterung fundamentaler Aufgaben des Staates an, wobei ausdrücklich nicht eine bestimmte Staatsform ins Auge gefaßt werden soll, sondern „Staatlichkeit" überhaupt von ihren Funktionen – Ausübung des Gewaltmonopols zur Gewährleistung von Rechtssicherheit, Garantie einer politischen Ordnung und Sicherung der allgemeinen Wohlfahrt – her bestimmt wird. Der sechste und siebte Teil des Buches sind der Wirtschaftsethik als dem „wohl bedeutendste(n) Teilgebiet der Sozialethik" (112) gewidmet. Dabei wird zunächst grundlegend das Verhältnis des Menschen zu den materiellen Dingen besprochen; dementsprechend werden an erster Stelle Arbeit und Eigentum thematisiert (§§ 34–37). In dem anschließenden Teil wird die doppelte Aufgabe einer Wirtschaftsethik als Ordnungs- und als Unternehmensethik skizziert (§§ 38–40). An diese Erörterungen schließen sich die schon vorgestellten Überlegungen zur globalen Dimension der sozialethischen Herausforderung an.

In gedrängter Form, konzentriert auf die Darlegung von Grundbegriffen und Kategorien sozialethischer Reflexion, werden in diesem Studienbuch zentrale Arbeits- und Gegenstandsbereiche der Sozialethik als Sozialphilosophie vorgestellt. Dies bedingt, daß die Frage nach dem theologischen Profil einer *christlichen* Sozialethik nicht gestellt wird. Auch kann nicht alles, was heute sozialethisch bedeutsam erscheint und tatsächlich Gegenstand der Forschung ist, in einem solchen Grundkurs angesprochen werden: Weder die ökologische Ethik noch die Technikethik oder die Medienethik werden als eigene Gebiete der Sozialethik vorgestellt. Der Verzicht auf thematische Weiterungen ist als Preis der Konzentration auf die Grundzüge zu entrichten; als Grundkurs muß die Darstellung sogar auf die Erörterung spezieller „Bereichsethiken" verzichten. Die schmale, aber hochkonzentrierte Darstellung trägt so alle Vorzüge einer Einführung: Klarheit der Sprache, Transparenz der Begrifflichkeit und des Aufbaus, Verzicht auf alle überflüssigen Details. Obwohl K. zur Illustration und Verdeutlichung der Fragestellungen immer wieder auf Beispiele (in der Regel aus dem Kontext der Bundesrepublik Deutschland) zurückgreift, schweift die Darstellung nie in Einzelheiten ab. Die einzelnen Teile sind – wie es dem Gestaltungsprinzip der Reihe „Grundkurs Philosophie" entspricht – sehr übersichtlich in Paragraphen und Unterabschnitte (mit Randnumerierung) unterteilt. Hilfreich ist die Ausstattung mit Querverweisen zwischen den Teilen; besonders für das Selbststudium nützlich sind die – sparsam – in den Text eingebauten Hinweise auf weiterführende Literatur, die am Schluß des Buches verzeichnet ist, sowie ein Personen- und Sachregister. – Wer das Werk Walter Kerbers kennt, liest das Büchlein zugleich als kleine Summa seines reichhaltigen sozialethischen Schaffens.

M. Heimbach-Steins

Reheis, Fritz, *Die Kreativität der Langsamkeit.* Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 257 S.

Der Verf. hat Sten Nadolny's „Entdeckung der Langsamkeit", die den Baseballspieler benachteiligt, aber in bedrohlicher Lage Menschenleben rettet, indem sie Fehlentscheidungen vermeidet, in eine analytische Reflexion übersetzt.

Im *1. Teil* (1–33) werden drei Alarmzeichen der heutigen Gesellschaft beschrieben: Individuen werden an der Haut, den Atemwegen und seelisch krank. Gesellschaften zerfallen, weil Einkommen bzw. Vermögen sich in den Händen einer Minderheit konzentrieren. Und die natürlichen Lebensgrundlagen der Individualisierung, die sich welt-

weit ausbreitet, versiegen. – Der *2. Teil* (34–139) präzisiert den gemeinsamen Nenner der beschriebenen Phänomene, nämlich die „Beschleunigung". Die gegenwärtige Gesellschaft hat das Grundgesetz der drei Systeme – Individuum, Kultur/Gesellschaft und Natur – aus den Augen verloren, daß alles Leben darauf angewiesen ist, „mit seinen Kräftevorräten richtig zu haushalten" (34). Als theoretischen Standort, von dem aus ein solches Grundgesetz plausibel wirkt, nennt der Verf. die primäre Deutung des Menschen als eines körperlichen, materiellen Wesens (36). Worin besteht nun das richtige Haushalten? Die drei Systeme tauschen mit ihrer jeweiligen Umwelt Energien und Informationen aus. Der Austausch verläuft jedoch nicht symmetrisch, sondern von außen nach innen, also von der Natur in Richtung Kultur/Gesellschaft und von der Gesellschaft in Richtung Individuum. „Das Individuum ist Teilsystem der Gesellschaft, die Gesellschaft ist Teilsystem der Natur" (42). Außerdem verläuft der Austausch nicht ausschließlich linear, sondern rhythmisch. Beide Merkmale der Steuerung bringen inhärente Systemzeiten und konkrete Eigenzeiten hervor. Im spielerischen Abtasten alternativer Möglichkeiten der Anpassung von System und Umwelt werden Lernerfahrungen gemacht und in einem Ressourcenspeicher gesammelt. Dieser speist die „Vernunft" der Systeme, damit sie in der Lage sind, nach Störungen von außen das Systemgleichgewicht wiederherzustellen. Der Programmfehler liegt nun darin begründet, daß das zentrale System der Kultur/Gesellschaft unter dem Druck der kapitalistischen Marktwirtschaft, dessen Systemlogik in der positiven Rückkopplung von Gewinn und Investition besteht, dahin tendiert, den Produktionsprozeß zu beschleunigen. Gleichzeitig überfordert es die Nachbarsysteme, indem es ihnen die Möglichkeiten raubt, gemäß ihren System- und Eigenzeiten die anfallenden Informationen rechtzeitig zu verarbeiten und verbrauchte Ressourcen rechtzeitig wiederherzustellen. Die kapitalistische Marktwirtschaft ersetzt die Produktion zur Befriedigung von Bedürfnissen durch die Anhäufung von Geldüberschüssen und unterwirft die zyklischen Zeitrhythmen der Natur und der Individuen dem Diktat der linearen Zeit. – Im *3. Teil* (140–207) wird das positive Leitbild der „Entschleunigung" ausgemalt, jenes kluge Haushalten mit Ressourcen, das den drei Systemen ihre jeweiligen Eigenzeiten und Zeitmaße zugesteht und diesen zu ihrem Recht verhilft. Dieses ist realisierbar, denn der Programmfehler der Beschleunigung, der durch menschliche Entscheidungen hervorgerufen wurde, kann „grundsätzlich durch den Menschen auch wieder rückgängig gemacht werden" (140). Es orientiert sich an der gleichen Würde aller Menschen und an der Forderung, die Grundbedürfnisse für alle Menschen zu befriedigen. Als die zwei Basisressourcen bezeichnet der Verf. die unermeßliche Menge an Sonnenenergie und die positiven Lernerfahrungen, die im kreativen Umgang mit dieser Energie gemacht worden sind. Beispielsweise ist dem Individuum Zeit zu lassen, eine autonome Persönlichkeit auszubilden. Die Regenerationsräume und -zeiten der natürlichen Umwelt sind zu respektieren. In einer Dualwirtschaft mit beschleunigter Erwerbsarbeit und entschleunigter Eigenarbeit sollten die Marktprozesse von Übermacht und Abhängigkeit befreit werden. Eine zinsfreie Geldwirtschaft und eine laboristische Unternehmensverfassung könnten einen Lebensstil begünstigen, in dessen Mittelpunkt nicht das Haben von Sachen, sondern das Sein von Menschen rückt.

Der Verf. hat eine umfassende Diagnose der modernen Gesellschaft vorgelegt, die das Zentrum der Krise dort verortet, wo ein Wirtschaftssystem, das sich unter Wachstumszwang setzt, seine Einbettung in eine demokratische, an individuellen Menschenrechten orientierte Gesellschaftsform und in natürliche Lebenszusammenhänge aufkündigt. In einer natur- und sozialphilosophischen Reflexion erfaßt er zu Recht die Zeit und den Umgang mit ihr als jene Schlüsselkategorie, die Störungen und Gleichgewichtszustände der natürlichen, psychischen und sozialen Systeme plausibel erklärt. Und in einer sozialethischen Reflexion rekonstruiert er eine Gesellschaft, die den Respekt vor der Personwürde eines jeden Menschen in den Mittelpunkt rückt und die Märkte so organisiert, daß die Grundbedürfnisse aller Menschen befriedigt werden und der natürlichen Umwelt Belastungen jenseits ihrer Tragfähigkeit erspart bleiben. Die ansprechend geschriebene Zeitdiagnose des Verfassers mag manchen Lesern als zu großräumig und weitgreifend vorkommen; sie läßt sich jedoch durch eine aufgegriffene Feststellung Theodor Adornos rechtfertigen: „Man wagt das ganze nicht mehr zu denken, weil man verzwei-

feln muß, es zu verändern" (XII). Das Programm der „Entschleunigung" hat neuerdings durch die vom Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland und dem Bischöflichen Werk Misereor herausgegebene und vom Wuppertal-Institut verfaßten Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" eine Art Rückendeckung erhalten. – Drei Vorbehalte scheinen mir jedoch angebracht zu sein: *Erstens* ist die Wahl des Standortes, den Menschen primär als körperliches, materielles Wesen und demzufolge die Systeme der Natur, der Kultur/Gesellschaft und des Individuums als von außen nach innen gesteuert zu deuten, anfechtbar. Der Verf. selbst erklärt die Kultur/Gesellschaft zum zentralen System, wenngleich sie unter dem Druck des Wirtschaftssystems steht. Wird die Selbstreferenz der „ökologischen Kommunikation" (Luhmann) berücksichtigt, gibt es keine „Natur an sich", die zum ausschließlichen Maßstab individueller und gesellschaftlicher Ansprüche würde. Die Steuerungsrichtung verläuft erst recht umgekehrt, wenn man die Achtung der Menschenrechte für jeden und die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Menschen zum sozio-ökonomischen Leitbild erhebt. Schließlich sieht der Verf. Programmfehler der Systeme durch politische Entscheidungen verursacht und durch solche revidierbar. – *Zweitens* läßt sich „Zeit" allgemein so bestimmen, daß Bewegungen aufeinander abgestimmt, aufeinander bezogen werden. Zwar kann den „natürlichen" Bewegungen ein zyklischer Charakter zugesprochen werden. Aber die Bewegungen der menschlichen Person und wohl auch die der Gesellschaft haben, indem man ihre geschichtliche Dimension ernst nimmt, darüber hinaus einen linearen, gerichteten Charakter. Und indem man die selbstreferentiellen und kommunikativen Operationen einer gesellschaftlichen Lebenswelt reflektiert, ließe sich der Charakter einer kommunikativen Zeit profilieren. Als eine überwiegend destruktive und nur partiell entlastende Form der Abstimmung von Bewegungen ist meiner Meinung allein die mechanisch-maschinelle Zeit einzustufen, die weder auf das zyklische Auf und Ab des Biorhythmus noch auf die Intensität persönlichen Erlebens Rücksicht nimmt und dabei jede kommunikative Dauer menschlicher Handlungen zerstückelt. Daß die autonomen psychosomatischen und kommunikativen Zeitformen durch die mechanische Zeitform verdrängt werden, ist das eigentliche, vom Verf. zutreffend diagnostizierte Kennzeichen der Gegenwart. – *Drittens* ist zu bezweifeln, ob die Eigenlogik der kapitalistischen Marktwirtschaft allein in der positiven Rückkopplung von Geldüberschuß und Produktion gesehen werden kann. Vermutlich gerät eine Marktwirtschaft verschärft unter einen ungebremsten Wachstumszwang, wenn der Übermacht der Kapitaleigner im Unternehmen und auf dem Arbeitsmarkt sowie der Anbietermacht auf den Gütermärkten politisch nicht gegengesteuert wird und wenn die Geldschöpfungsmacht des Bankensystems an der Nahtstelle zwischen dem monetären und realwirtschaftlichen Kreislauf über das reale Produktionspotential hinausschießt. Aber Phänomene wie Machtgefälle im Tausch, asymmetrische Arbeitsteilung, unzuverlässige Preissignale, die den langen Schatten der Zukunftsfolgen ausblenden, externe Wirkungen, nämlich abweichende betriebswirtschaftliche und gesellschaftliche Kosten bzw. Erträge sowie die natürliche Umwelt als öffentliches Gut dürften wohl auch in einer nicht kapitalistischen Wirtschaft auftreten. – Daß der Verf. einen Anstoß gegeben hat, derartige empirische, natur- und sozialphilosophische sowie politische Reflexionen zu vertiefen, halte ich indessen für äußerst begrüßenswert.

F. Hengsbach S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

La Biblia i el Mediterrani. Actes del Congrés de Barcelona, 18–22 de septembre de 1995 (Scripta Biblica 1 u. 2). Barcelona/Montserrat: Associació de Catalunya/Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997. 398 S.

Brambilla, Franco Giulio, Il Crocifisso risorte. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli (Biblioteca di teologia contemporanea 99). Brescia: Querénia 1998. 325 S.

The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume I and Volume II. Edited by Daniel Garber/Michael Ayers. Cambridge: Cambridge University Press 1998. Vol. I + Vol. II: XV/1616 S.

Capelle, Philippe, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger (Philosophie & Theologie). Paris: du Cerf 1998. 272 S.

Clayton, Philip, God and Contemporary Science (Edinburgh Studies in Constructive Theology). Edinburgh: University Press 1997. XII/274 S.

Colombo, Giuseppe, Theologia sacramentaria (Quaestio 6). Milano: Glossa 1997. VIII/606 S.

Cornati, Dario, L'ontologia nell' „Action" (1893) di Maurice Blondel (Dissertatio Series Romana 19). Rom: Pontificio Seminario Lombardo; Milano: Glossa 1998. XVI/477 S.

Creutz, Curt, Die „Zweiheit in der Einheit" von Mutter und ungeborenem Kind. Grundsatzfragen zur Unteilbarkeit des Lebensschutzes im Schwangerschaftskonflikt (Studien zur Moraltheologie 5). Münster u. a.: LIT Verlag 1997. 248 S.

Dahlheimer, Manfred, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936 (Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 83). Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 627 S.

Dahm, Albert, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues von den Anfängen seiner Verkündigung bis zum Jahr 1445 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 48). Münster: Aschendorff 1997. XXIV/276 S.

Di Maio, Andrea, Il concetto di Communicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di ‚communicare' in Tommaso Aquino (Analecta Gregoriana 274). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1998. 544 S.

Angewandte Ethik. Eine Einführung. Herausgegeben von Annemarie Piper und Urs Thurnherr (Beck'sche Reihe 1261). München: Beck 1998. 393 S.

L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II, a cura die Maria Fattori e Alberto Meloni (Testi e ricerche di scienze religiose NS 20). Bologna: Il Mulino 1997. 534 S.

Fédou S. J., Michel, Regards asiatiques sur le Christ. (Jésus et Jésus-Christ 77). Paris: Desclee 1998, 297 S.

Ferber, Rafael, Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung (Beck'sche Reihe 4016). München: Beck 1998. 237 S.

Frank, Evelyne, La naissance du oui dans l'œvre de Pierre Emmanuel (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses 77). Paris: PUF 1998. 358 S.

Fumagalli, Aristide, Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo l'Action (1893) di M. Blondel (Dissertation; Series Romana 17). Rom/Milano: Pontificio Seminario Lombardo/Glossa 1997. XIII/373 S.

Gatta, Secondino, Il naturel lume di Cinesi. Teoria e prassi dell' evangelizzatione nella „Breve relatione" di Philippe Couplet S. J. (1623–1693) (Monumenta Serica; Monographs Series XXXVII). Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica/Steyler Verlag 1998. 241 S.

Gilbert, Maurice, Il a parlè par les prophetes. Thèmes et figures bibliques (Le livre et le rouleau 2). Brüssel: Edition Lessius 1998. 401 S.

Giusisato, Giorgio, Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico (Analcta Biblica 138). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1998. 720/VII S.

Gott der Erlöser. Zu einigen ausgewählten Fragen (Internationale Theologische Kommission; Kriterien 96). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1997.

Heinze, Jürgen, „Gott im Herzen der Materie". Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik. Bonn, Alfter: Borengässer 1996. XII/319 S.

Hoffmann, Fritz, Ockham-Rezeption und Ockham-Kritik im Jahrzehnt nach Wilhelm von Ockham in Oxford 1322–1332 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 50). Münster: Aschendorff 1998. 171 S.

Lang, Bernhard, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München: Beck 1998. 575 S./60 Abb.

Langner, Albrecht, Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene. Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 788 S.

Llull, Ramon, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl (Universal Bibliothek 9693). Stuttgart: Reclam jun. 1998. 312 S.

Häger, Peter, Klöster nach dem Kulturkampf. Zur preußischen Genehmigungspolitik gegenüber den katholischen Männerorden in der Provinz Westfalen zwischen 1887 und 1913 (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz 11). Paderborn: Bonifatius 1997. 440 S.

Höffe, Otfried, Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart (Beck'sche Reihe 4019). München: Beck 1998. 437 S.

Illanes, José Luis, Iglesia en la Historia. Estudios sobre el Pensamiento de Juan Pablo II (Las Ideas y la Vida 10). Valencia: EDICEP C. B. 1997. 302 S.

Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Herausgegeben von Martin Mulsow u. a. (Wolfenbütteler Forschungen 77). Wiesbaden: Harrasowitz 1997. 407 S.

Markert-Wizisla, Christiane, Elisabeth Malo. Anfänge feministischer Theologie im wilhelminischen Deutschland (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven 4). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft 1997. 302 S.

Mieth, Dietmar, Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 76). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1998. 272 S.

Nagel, Ernst Josef, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente (Theologie und Frieden 13). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1997. 296 S.

O'Callaghan, Paul, Fides Christi. The Justifaction Debate. Dublin: Four Courts Press 1997. 285 S.

Patrimonium Fidei. Festschrift für Magnus Löhrer und Pius Ramon Tragan, herausgegeben von Marinella Perroni und Elmar Salmann (Studia Anselmiana 124). Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1997. 788 S.

Perego, Giancarlo, Un ministero „tutto spirituale". La Teologia del ministero ordinato nel Giansenismo lombardo tra illuminismo e liberalismo (1755–1855) (Dissertatio; Series Romana 18). Rom: Ponitificio Seminario Lombardo; Milano: Glossa 1997. XX/321 S.

Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, edited by James Bohman and Mathias Lutz-Bachmann (Studies in Contemporary German Social Thought). Cambridge/Mass. – London/England: The MIT Press 1997. VI/260 S.

Pérez Estévez, Antonio, La Materia de Avicena a la Escuela Franciscana. Maracaibo/Venezuela: Editoral de la Universidad del Zulia 1998. 477 S.

The Phenomenology of Spirit. Reader. Critical and Interpretative Essays. Ed. Jon Stewart (SUNY Series in Hegelian Studies). Albany: State University of New York Press 1998. XV/507 S.

Piret, Pierre, L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique (Donner raison 1). Brüssel: Edition Lessius 1998. 272 S.

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" vom 20.– 23. 11. 1996 an der Universität Bonn, herausgegeben von Heinz Robert Schlette (Begegnung 7). Bonn: Borengässer 1998. XIV/ 217 S.

Royon, Claude, Dieu, l'homme et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jüngel (Cogitatio Fidei 207). Paris: du Cerf 1998. 410 S.

Runggaldier, Edmund/Kanzian, Christian, Grundprobleme der analytischen Ontologie (UTB 2059). Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 232 S.

Sandherr, Susanne, Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emanuel Lévinas' (Praktische Theologie heute 34). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1998. 248 S.

Schmitt, Georg, Kirche und Öffentlichkeit. Der Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanums u. des Codex Iuris Canonici (Frankfurter Theologische Studien 57). Frankfurt a. M.: Knecht 1998. XV/301 S.

Schwanz, Peter, Der neue Mensch. Eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 17). Münster u. a.: LIT Verlag 1998. 440 S.

Söder, Joachim Roland, Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura continentia bei Johannes Duns Scotus (Beiträge zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters NF 49). Münster: Aschendorff 1998. VIII/306 S.

ThPh 74 (1999) 161–182

Das Wort vom Anfang

Die Rede von Gott vor dem Urknall der Zeit

Von Hans-Joachim Sander

Dietrich Bonhoeffer schrieb 1944 aus dem Kerker an seinen Freund Bethge: „Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein."[1] Gegen die Lückenbüßer-Strategie setzt Bonhoeffer ein Konzept der Rede von Gott, das mitten in dieser Welt ansetzt, also in direktem Kontakt mit den Erfahrungen in der Welt und in unmittelbarem Kontakt zu den Theorien, die Menschen über diese Erfahrungen ausarbeiten. Wegen dieses Konzeptes ist er für die Nationalsozialisten gefährlich geworden, weil er seine Theologie nicht in einer Nische leben wollte, in der sie ein nicht weiter beachtenswertes Dasein fristet. Deshalb ist er auch auf Befehl aus dem Führerhauptquartier im April 1945 in Flossenbürg umgebracht worden.

Mit der Strategie des nichtreligiösen Redens von Gott kann ein Grundfehler der Darstellung Gottes vermieden werden: die Immunisierung gegen die Herausforderungen, welche die Erfahrungen und das Wissen der jeweiligen Zeit bedeuten. Wenn Theologie und Kirche auf die Frage ‚Wie entstand die Welt?' antworten sollen, so geht das gar nicht anders als in Respekt und unter Anerkennung des Wissens, das in den erregenden Konzepten der heutigen Physik und Astronomie steckt. Denn christlicher Glauben existiert im Zeichen der eigenen Zeit. Er ist nicht einfach identisch mit dem gegenwärtig verfügbaren Wissen von uns Menschen, aber er kann ohne es nicht bedeutsam dargestellt werden. Darauf zeigen die bitteren Erfahrungen, welche die Theologie im Begreifen der Natur nach dem Fall Galilei gemacht hat. Dieser Sündenfall in Sachen Wissenschaft hat Theologie und Kirche strukturell für lange Zeit vom jeweiligen Stand der Kosmologie abgeschnitten. Kosmologien jedoch, so Alfred North Whitehead, sind religiöse Herausforderungen[2]. Wenn man den christlichen Glauben vor den zeitgenössischen Kosmologien abschottet, wird die Gemeinschaft derer, die auf seine Botschaft setzen, sprachlos in der eigenen Zeit. Eine Kirche, die

[1] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. *E. Bethge*, 15. Aufl., Gütersloh 1994, 162f.

[2] „Science suggested a cosmology; and whatever suggests a cosmology, suggests a religion." (*A. N. Whitehead*, Religion in the Making, New York 1974, 136)

sprachlos im Strom der eigenen Zeit schwimmt, kann nicht die Botschaft verkündigen, zu der sie berufen ist. Im Verhältnis zum Gesamt der Realität heißt die Botschaft des Glaubens Schöpfung. Daher zunächst:

1. Das Entstehen der Welt – die Schöpfung

Für die Frage, welcher Prozeß die Entstehung der Welt begründet, hat die biblische Tradition der Theologie eine kurze Antwort: „Im Anfang war das Wort". Die Person, die der Kirche diesen Satz ins Stammbuch geschrieben hat, fährt mit ihrem Johannes-Evangelium fort: „und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott" (Joh 1,1)[3]. Das steht in der Logik des Alten Testamentes. Im Verweis auf das Wortgeschehen äußert sich die Tradition des ersten Satzes der Genesis: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gen 1,1). Das *bara* markiert ein spezielles Schaffen, nämlich ein göttliches Wortgeschehen. Die folgenden Schöpfungsakte werden daher auch mit ‚Und Gott sprach' eingeleitet.

Die Entstehung der Welt ist ein Wortereignis. Der Verweis auf die Schöpfung markiert die Macht des Wortes, all dem Existenz zu verleihen, was es gibt. Das Wort ist eine kreative Kraft. Es hat *power*. Es ist schöpferisch. Es ist selbst Schöpfung. Die Grundposition der Theologie im Verhältnis zum Universum, daß es eben Schöpfung ist, bedeutet formal: Es verkörpert einen Prozeß im Wort. Schöpfung ist ein Ereignis in der Sprache und zugleich der Name für den Ursprung von allem, was der Fall ist. Sie faßt das Wort, in dem uns Menschen dieser Prozeß offenbar wird.

Die Entstehung der Welt ist eine Schöpfung. Sie ist also kein Automatismus der Dinge, sondern der Akt eines Willens, der sich mit dem Wort markiert. Sie ist eine Aktion, die weiß, was sie will: die Gutheit dessen, was es gibt, und die will, daß wir wissen: Wir sind gewollt, wie alles, was der Fall ist, gewollt ist. Wir sind gewollt und können uns auf das Wort verlassen, das uns mit der Schöpfung gegeben ist und das den Anfang setzt in der Welt. Denn dieses Wort ist jene Aktion. Es ist Gott selbst.

Wenn Theologie von Gott im Entstehen der Welt spricht, dann verweist sie auf das Wort mit der Macht, alles zu schaffen, was es gibt. Wenn sie sagt: ‚Gott ist das Wort am Anfang', dann zeigt sie auf ein Ereignis der Sprache, in dem Menschen sich zu allem verhalten können, was es in der Welt gibt. Im Namen Gottes wird eine Macht gezeigt, das Universum zu begreifen, es in Worte zu fassen, seine Entstehung zur Sprache zu bringen. Gott ist das Wort, auf das man sich verlassen kann, wenn man auf die Suche nach dem Ursprung dessen geht, was im Universum der Fall ist. Gott ist das Wort, in dem der Urknall des Universums zum Thema werden kann. Es setzt den Ursprung jener Wörter, in denen wir uns schöpferisch auf den Ursprung beziehen.

[3] Auf die komplexen exegetischen Probleme dieses Satzes kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die Rede von Gott, die Theologie, ist folglich ein sprachliches Unternehmen. Es geht in ihr um das erschaffende Wort, und sie besteht aus der Ausarbeitung von Wörtern, dieses Wort schöpferisch zur Sprache zu bringen. Es ist für diesen Prozeß wichtig, sich mit der jeweiligen Sprache der Welt zu befassen. Es ist nicht so, daß man in der Theologie einfach von Gott sprechen kann, sondern man muß darin zunächst zur Kenntnis nehmen, wie über bestimmte Fragen geredet wird. Theologien, die schon antworten, ehe andere über ein Problem geredet haben, können nicht von Gott sprechen. Sie geben dann nämlich leicht Antworten auf Fragen, die gar niemand gestellt hat; ohne die Frage nach der Realität der Tatsachen kann aber niemand eine Antwort geben, was und wer Gott ist. Wenn man also über Gott im Urknall reden will, dann gehört unweigerlich und unvermeidlich die Auseinandersetzung mit dem Wissen dazu, das Menschen über den Ursprung der Welt angesammelt haben. In diesem Wissen äußert sich ein Begriff davon, wie die Welt entstand und woraus ihr Ursprung besteht. Der Diskurs mit Naturwissenschaften, speziell der Astronomie, ist für die Rede von der Schöpfung wesentlich. Denn diese Rede ist keine Privatsprache, die man unter Ausschaltung der Vernunft schlicht glauben muß und die im Außen ihrer Selbst unverständlich ist. Wer die Rede von der Schöpfung so betriebe, zerstörte gerade, worauf ihre Offenbarung beruht[4]. Ohne ein Verhältnis zum Begreifen der Natur, wie es die Menschen der jeweiligen Zeit besitzen, stirbt die Darstellung Gottes den Kältetod bodenlosen Für-wahr-Haltens.

Dieser Zusammenhang prägt besonders den erwähnten ersten Schöpfungsbericht der Genesis. Als relativ später Text des Altes Testamentes ist er von der Erfahrung der Gewalt des Exils an den Wassern zu Babel geprägt. Er erzählt nicht einfach *stante pede* von Gott als dem Schöpfer der Welt, vielmehr verwenden die Verfasser für ihre Darstellung einen Schöpfungsmythos des alten Babylon. Sie greifen ihn auf und setzen sich zugleich dazu in Differenz. Sie reden von Gott als dem Schöpfer der Welt im Gegenüber zu diesem Mythos; dabei wird nicht die Rede von Gott mythologisch gefaßt, sondern die impliziten Herrschaftsansprüche der Babylonier kritisiert. Sie werden ihres mythischen Charakters entkleidet und dagegen die religiöse Selbstvergewisserung Israels im Exil erarbeitet. Das hat exemplarische Bedeutung; es gibt in der Auseinandersetzung mit dem Anfang zugleich die Erfahrung einer Macht mit religiösem Charakter. Die Kosmologie in der Rede von Gott ist eine Auseinandersetzung mit der Macht religiöser Erfahrungen. Ohne diese Erfahrung läßt sich bedeutsam gar nicht von Gott spre-

[4] Das I. Vatikanum hebt ausdrücklich auf diesen Grundfehler in der Darstellung des Glaubens ab und verurteilt ihn (vgl. DH 3017–19 und bes. 3033). Der Fideismus ist so etwas wie die Urversuchung der Theologie, wenn sie über die Bedeutung ihrer Standpunkte in der Säkularität einer wissenschaftlichen Welt Rechenschaft geben soll. Die Notwendigkeit, überzeugend mit Zeichen im Außen ihrer Selbst zu arbeiten, ist aber für diese Rechtfertigung konstitutiv. Insofern erschöpfen sich die ‚äußeren Zeichen', von denen *Dei Filius* spricht, nicht in der Wunderfrage. Sie sind eine sprachliche Herausforderung der Theologie angesichts säkularer Durchdringung der Natur.

chen; diese Rede verlöre dann ihren Ort und ihren begründenden Sinn. Die Differenz zur Erfahrung einer Macht ist besonders für das Problem des Anfangs prägend. Wer sich dem Universum aussetzt und seinen Ursprung zum Thema macht, steht vor der Macht einer religiösen Erfahrung. Daher als zweites:

2. Die Begegnung mit dem Ursprung – eine religiöse Erfahrung

Religion und Rede von Gott sind nicht einfach identisch. Menschen können religiös sein, ohne von Gott zu sprechen; Menschen können sogar religiös sein, auch wenn sie sich strikt gegen den Glauben an Gott wenden. Religion wird nicht vom schöpferischen Wort ‚Gott', sondern von einer Erfahrung konstituiert: der des Numinosen. Rudolf Otto hat dafür die klassische Formulierung des *mysterium tremendum et fascinosum* geprägt[5]. Es ist eine Erfahrung, die eine Differenz schafft, welche Menschen am Zentrum ihrer Existenz packt. Man will vor dem Heiligen, das darin erfahren wird, davonlaufen und ist doch in seinen Bann geschlagen. Der Ursprung seiner Macht bleibt undurchschaubar, aber ist doch eine reale Größe. Heiliges steht jenseits von Gut und Böse und kann sich daher in beidem realisieren. Die dunkle wie die lichte Seite der Macht haben religiöse Potenz. Religion kann also durchaus gefährlich und zerstörerisch sein, wie die Geschichte der Kirche, und nicht nur sie, lehrt. Das gilt auch für säkularisierte Formen der Religion. Die Liturgien des faschistischen Pompes und die inbrünstige Verehrung, die sich in der Figur Hitlers bündelte, haben Millionen Menschen das Leben gekostet. Aber auch, wer liebt, macht die Erfahrung eines Heiligen, die ungeahnte Energien freilegt. Erfahrungen des Heiligen stellen alle anderen Erfahrungen, die Mühsal des Alltags und den nur allzu bekannten Trott des Lebens in Frage. Sie grenzen sich aus und bilden einen Lebensbereich von ganz eigener Qualität. Religion entsteht aus der Erfahrung des Heiligen, die Rede von Gott ist demgegenüber eine Auseinandersetzung mit dessen Macht.

Wer sich nächtens den Milliarden Sonnen am Firmament aussetzt, nimmt nicht bloß Lichtpunkte wahr, sondern die Macht nicht begreifbarer Weite und Eruptionen schwer berechenbarer Energie. Man kann davon überwältigt werden. Der Blick nach oben in klarer Nacht, gar der durch ein Fernrohr, ganz zu schweigen von den Horizonten, die Astrofotografien eröffnen[6], ist einfach faszinierend. Die Bilder, die das Hubble-Teleskop liefert, nachdem ihm die Brille gerichtet ist, ziehen Millionen in den Bann. Aber diese unheimliche Weite und unbegrenzte Gewalt des Universums erschrecken auch. Sie reduzieren die eigene Existenz auf weniger als ein

[5] *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1917 (Nachdr. 1987).

[6] David Malin hat daraus geradezu eine Kunst gemacht; vgl. *D. Malin*, Blick ins Weltall. Neue Bilder vom Kosmos, Stuttgart 1994.

Staubkorn, dessen Schicksal vor dieser Gewalt völlig nebensächlich erscheint. Alle uns heute bekannten Kulturen haben angesichts der Erfahrung dieser Macht ein Verhältnis zu den Sternen gesucht und sich mit ihrer Geschichte darin einbinden wollen; die Astrologie ist nicht umsonst ein uraltes intellektuelles Projekt, das offenkundig auch in einer technisierten Welt nicht untergeht. Auch in einer von Wissenschaften geprägte Kultur gibt es im Verhältnis zum Universum ein ganzes Bündel bedrängender Fragen, mit denen Menschen auf das *fascinosum et tremendum* des Weltalls reagieren: Hat sein Chaos eine Ordnung? Folgen auch seine exotischsten Phänomene benennbaren Gesetzmäßigkeiten? Zeigt sich aus seinen Weiten weiteres Leben? Und wenn ja, ist es uns gewogen? Was wird aus unserer eigenen Sonne? Wie funktioniert die Produktion des Lebenselexiers ihrer Wärme? Müssen wir mit Geschossen aus den Tiefen des Sonnensystems rechnen, die der menschlichen Spezies ein Dinosaurierschicksal bereiten? Ist die nähere Umgebung des Planeten für unsere Himmelsprojekte eine bergende Umwelt, oder gehen sie in der Kälte des Universums sang- und klanglos unter?

Die Frage nach dem Ursprung aber hat für den Griff des Menschen zu den Sternen nochmals eine eigene Qualität. Denn der Anfang von allem, der Beginn aller Gegebenheiten, der Ursprung aller Existenz ist eine Art Schlüssel zum Universum. Wer sich vom Anfang einen Begriff machen kann, hat ein Verhältnis zur Gewalt des Alls und damit einen Orientierungspunkt in seiner unheimlichen Weite. Zugleich gewinnt man dann einen Begriff von der eigenen Existenz im Gesamt der Dinge und damit eine Differenz, die vor dem schieren Überwältigtwerden schützt. Der Begriff vom Anfang relativiert die Macht dieser Erfahrung und ist selbst eine Macht gegenüber der gewaltigen Erscheinung des Universums. Er verschafft dem Betrachter eine Ordnungsgröße und damit einen Eigenstand in der nicht enden wollenden Pluralität, die ihm vom Firmament entgegenschlägt. Religionen setzen sich mit etwas Heiligem auseinander; ihre Riten, Mythen und Symbole suchen, seine Macht im Zaum zu halten, vor ihr zu bestehen und sie für die Bewältigung der Lebensprobleme zu nutzen. Die Erfahrung des gewaltigen Universums hat religiöse Qualität; sie fasziniert und erschreckt. Sie ist etwas Heiliges. Wegen seiner Macht sucht Religion nach Kosmologie. Der Begriff des Anfangs hat für deren Struktur eine bestimmende Bedeutung. Das gilt für jede Kosmologie, auch für die, welche nicht im religiösen Sprachspiel formiert sind. In der religiösen Spielart der Kosmologie kann aber der Anfang selbst religiös gedacht werden. Er wird dann zu einem Heiligem im Heiligen des Universums; beider Darstellungen sind nicht einfach identisch. Das eine ist die Auseinandersetzung mit dem anderen. Eine Religion muß sich nicht unweigerlich mit dem nichtreligiösen Begriff vom Anfang auseinandersetzen, um einen religiösen Begriff davon zu bilden. Für die Religion des Christentums ist das aber unerläßlich, weil es eine Religion ist, deren Anfang im Wort ruht. In ihm gilt *fides quaerens intellectum*; sein Glaube bedarf der Sprache des jeweils vorhandenen Geistes, um darstellbar zu sein.

Der Intellekt des profanen Wissens bietet der christlichen Rede von Gott im Anfang des Universums eine unverzichtbare Sprachbasis. Das verdunkelt nicht die religiöse Qualität des Anfangs, sondern macht sie sprachfähig vor anderen Begriffen vom Anfang. Dieser Prozeß markiert dabei die sprachliche Natur der Macht dieses Anfangs; vielleicht ist das der wichtigste Beitrag des christlichen Glaubens zur Kosmologie.

Mit jedem Begreifen des Anfangs versuchen Menschen, vor der Erfahrung der Macht des Universums bestehen zu können. Einen solchen Begriff kann man eben in unterschiedlichen Perspektiven entwickeln, die sich nicht einfach auf einen Nenner bringen lassen, oftmals gegeneinander gestellt sind und ganz unterschiedliche pragmatische Valenz besitzen. Götterkampf-Mythen und high-tech gestylte Science-fiction-Sagas gehören ebenso dazu wie Theologie und Astronomie. Mir geht es hier um die Differenz im Begriff des Anfangs zwischen den beiden letzteren[7]. Beide Projekte lassen sich nicht einfach über einen Kamm scheren und folgen eigenen Fragestellungen, aber zumindest die Theologie bedarf aus den zuvor genannten Gründen einer Verhältnisbestimmung zur Astronomie.

Die Astronomie ist der Versuch, die Erfahrung des Universums vernünftig und öffentlich nachvollziehbar durchdringen zu können. Sie gehört in ihrer modernen Form ideengeschichtlich zur Aufklärung, weil sie der Erfahrung des Subjektes prinzipielle Autorität zuerkannte und dafür auch vor dem religiösen Tabubruch, der Erde den absoluten zentralen Ort zu nehmen, nicht zurückscheute. Aber sie ist auch selbst eine Aufklärung in der religiösen Potenz von all dem, was es überhaupt gibt. Sie ist ein methodisch gesicherter und überprüfbarer Zugang zum Universum. In der Entwicklung astronomisch gearbeiteter Kosmologie gibt es bemerkenswerte Erkenntnisse, deren Bedeutung über das Wissenschaftsprojekt Astronomie hinausreicht. Sie haben für den logoszentrierten Begriff des Anfangs generelle Bedeutung. Daher als drittes:

3. Das Wissen um den Anfang – die Bedeutung des Augenblicks

Theologen können nicht in Astronomie einführen; aber sie können benennen, inwiefern diese ihnen auf die Sprünge zu ihrer eigenen Sache hilft. Wenn sie über den Anfang des Universums als einer Plattform für die Rede von Gott sprechen, dann ist eine solche Rechenschaft unvermeidlich.

[7] Sich diesen Differenzen zu stellen, ist nicht einfach beliebig; denn das ermöglicht, eine nüchterne Beziehung zu jeweiligen kosmologischen Vorstellungen zu gewinnen. Man muß gefeit sein vor einer vorschnellen Mythologisierung der Theogonien und Science-fiction-Sagas. Denn auf dieser Basis ist deren Macht nicht begreifbar. Mit bloßen Mythen ließen sich die High-Tech-Evangelikale von San Diego wohl kaum zum kollektiven Selbstmord überreden. Ihre kosmologischen Muster müssen vielmehr über eine rationale Kraft verfügt haben; sie haben nicht die Erklärung ausgeschaltet, sondern spezifisch angesprochen. Will man in der eigenen Religion das zerstörerische Potential kosmologischer Vorstellungen bändigen, dann ist der Kontrast zu den anderen unvermeidlich.

In diesem Sinn möchte ich einige wenige Konzepte aus der neueren Astronomie anführen, die über eine große begriffliche Potenz für eine theologische Kosmologie verfügen.

Am Anfang steht Bernhard Riemann. Seine Geometrie liegt der Relativitätstheorie Einsteins zugrunde und hat die für den Alltag nützliche euklidische Geometrie als Basis abgelöst, um das Universum formal zu erfassen. Bei seiner Probevorlesung 1854 an Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen verarbeitete er die mathematische Erkenntnis seines Lehres Carl Friedrich Gauß, daß man „die Geometrie einer Fläche, insbesondere ihre Krümmung, beschreiben kann, ohne aus ihr in einen einbettenden Raum hinauszutreten“[8]. Es ist möglich, so folgerte Riemann, auch die Krümmung des Raumes zu messen, ohne aus ihm herauszutreten, und ganz ähnlich dann für weitere Dimensionen. Das ist eine gedankliche Revolution im Begreifen des Raumes[9]. Die euklidische Geometrie geht von dem nicht zwingenden Idealzustand des nicht gekrümmten unendlichen Raumes aus; sie entspricht damit dem Augenschein und der Alltagserfahrung. Doch die sind bekanntlich in vielerlei Hinsicht trügerisch und decken zudem nur einen verschwindend kleinen Bereich des Weltraums ab. Der Satz des Pythagoras und damit die Gültigkeit der euklidischen Geometrie ist auf ‚unendlich kleine Dreiecke‘ begrenzt; setzt man ein noch so kleines konstantes Krümmungsmaß des Raumes an, so ist der Raum, obschon unbegrenzt, notwendigerweise endlich. Riemanns Konsequenz: „Bei der Ausdehnung der Raumkonstruktionen ins unmeßbar Große ist Unbegrenztheit und Unendlichkeit zu scheiden.“[10] Diese Erkenntnis um die Differenz von unbegrenzt und unendlich gilt für beliebig viele Dimensionen. Sie ist von einer umstürzenden Bedeutung im Denken des Universums. Und sie macht sprachfähig vor seinen faszinierenden und erschreckenden Weiten. Auf ihr fußt auch die moderne Kosmologie. In ihrer Theorie wird der Raum „zu einem biegsamen physischen Medium“[11]. Aus Riemanns Einsicht folgt, daß die Unendlichkeit kein verwendbares Konzept für den Raum markiert. Die Raum-Zeit, in der wir existieren, ist keine unendliche Größe – das wäre griechisch-antik gedacht. Sie ist unbegrenzt, aber nicht die Verlängerung des Gegebenen in eine ewige Unendlichkeit, die über jedes Begreifen erhaben ist. Wir existieren in einem grenzenlosen, aber nicht unendlichen Rahmen. Endlichkeit ist der Rahmen der universalen Existenz.

Nachdem Hermann Minkowski die ebenfalls idealistisch formierte Tren-

[8] *E. Schücking*, Probleme der modernen Kosmologie in ihrer geschichtlichen Entfaltung, in: *G. Börner/J. Ehlers/H. Meier* (Hrsg.), Vom Urknall zum komplexen Universum. Die Kosmologie der Gegenwart, München 1993, 9–32, 16.

[9] Vgl. *P. Mittelstaedt*, Philosophische Probleme der modernen Physik. 5. überarb. Aufl., Mannheim 1976, 74–99.

[10] *Schücking*, 16.

[11] *Schücking*, 16.

nung von Raum und Zeit überwinden konnte[12], war der Boden für den kosmologischen Paradigmenwechsel gelegt. Albert Einstein griff Riemanns Geometrie auf und „konnte dann zeigen, daß Gravitation die Krümmung dieser Raumzeit ist“[13]. Seine Relativitätstheorien sind das Eckdatum des neuen Begriffs vom Universum. Die Raumzeitkrümmung, die Gravitation, verknüpft Raum, Zeit und Materie miteinander. Jenseits ihrer Verbindung läßt sich nicht über das Universum spekulieren.

Diese Verbindung gilt es im Auge zu behalten, wenn man die drei möglichen Raumtypen des Alls – elliptisch und geschlossen, euklidisch und offen, hyperbolisch und offen – betrachtet. Im geschlossenen, aber unbegrenzten, ist die Endlichkeit in jedem Fall die Grundperspektive. Aber auch die Unendlichkeit des hyperbolischen Raumes ist nicht die Unendlichkeit im amorphen Sinn, lösgelöst von Zeit und Materie. Es handelt sich vielmehr um eine Konstruktion der Gestalt der Raumzeit, welche das Unendliche zu einer berechenbaren Größe macht. Die Unendlichkeit des hyperbolischen Raumes ist insofern kein Gegenbegriff zur Endlichkeit. Sie ist eine im Modus der Endlichkeit begreifbare Konstruktion.

Es war ein Priester und Astronom, der Belgier Georges Lemaître, der aus dem veränderten Paradigma die Konsequenz für den Anfang des Universums zog. Sein Begriff des Uratoms (*l'atome primitif*) ist die gedankliche Voraussetzung für das gegenwärtige Standardmodell der Entstehung des Universums[14]. Punktualität und Universalität gehen hier Hand in Hand. Die Unbegrenztheit der Raumzeit schließt die physikalische Singularität des Anfangs nicht aus, sondern macht sie denk- und auch berechenbar – mittlerweile staunenswert nahe zum Nullpunkt der Raumzeit.

Die Formulierung des Slipher-Hubble-Gesetzes der Nebelflucht ist der nächste große Schritt: „Fast alle Galaxien fliegen von uns fort mit Geschwindigkeiten proportional zu ihrer Entfernung von uns.“[15] Als Edwin Hubble die nach ihm benannte Proportionalitätskonstante H_0 für diese Geschwindigkeit bestimmen konnte, war klar, daß das Universum in seiner Gesamtheit sich ausdehnt. Es ist kein in sich ruhendes Gebilde, sondern ein dynamischer Prozeß. Hubble hat damit zugleich eine weitere Grundlage für den Begriff des Anfangs geschaffen. Jeder Teil des Universums ist in seinem Verhältnis zu den anderen Teilen in gleicher Weise von diesem Anfang geprägt. Vor ihm sind sozusagen alle Galaxien gleich. Wer ein Verhältnis zu diesem Anfang gewinnt, hat indirekt damit ein Verhältnis zu allem im Universum.

---

[12] Vgl. Kants Vorstellung von der Zeit als „reine Form der sinnlichen Anschauung“ (*I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft. Werke in sechs Bänden, 2, Hrsg. *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1983, B 47, 79), welche die Konstitutionsbedingung der Zeit in die Erkenntnis des Subjekts verlegt und nicht in der Erfahrung des Objekts sucht.

[13] *Schücking*, 17.

[14] Den Begriff des Urknalls hat erst später George Gamow kreiert.

[15] *Schücking*, 14.

Die Entdeckung der Hintergrundstrahlung des Kosmos durch Arno Penzias und Robert Wilson 1965 bestätigt das eindrucksvoll. Sie geht nicht von einem herausgehobenen Punkt aus, sondern ist mit dem Verlaufsprozeß der Raumzeit selbst verbunden. Damit ist auch empirisch faßbar, daß jeder beliebige Punkt im Universum eine potentielle Basis ist, seinen Anfang zu thematisieren. Was immer es gibt im Universum – es steht mit dem Anfang in einer unmittelbaren Beziehung. Zwischen Universalität und Punktualität gibt es folglich in der Kosmologie kein Nullsummenspiel. Es gilt also nicht: je universaler man denkt, desto unwichtiger wird das Punktuelle, oder je mehr man sich mit Einzeldaten befaßt, desto unwissender wird man in den Gesamtstrukturen. Die zunehmende Bedeutung von Elementarteilchenphysik für die Formulierung einer Gesamttheorie der Kräfte des Universums – die *Grand Unified Theory* – markiert das auch vom astronomischen Forschungsinteresse her.

Das sind Eckdaten der modernen Kosmologie, die keine Theologie ohne Schaden für ihr eigenes Projekt leugnen kann. Sie geben vielmehr Merkmale ab, mit denen die Rede von Gott im Anfang des Universums arbeiten kann. Das Ursprungsproblem ist durch die moderne Kosmologie in einer nichtreligiösen Weise denkbar geworden. Die Grundstruktur dieses Denkens zu begreifen, ist notwendig, um vernünftig und nichtmythologisch über die Entstehung der Welt sprechen zu können. Daher als viertes:

4. Big Bang, Big Bounce, Steady State, Inflation – Transzendenz und Immanenz im Begreifen des Universums

Wer Theologie betreibt, eignet sich nicht als Schiedsrichter in theoretischen Streitfragen anderer Wissenschaften. Theologen können da gar nicht mitreden, weil ihnen die Sprache dazu fehlt. Welches Erklärungsmodell sich durchsetzt, bestimmt sich von den jeweiligen sachlichen Erklärungsdefiziten der Modelle her. Diese Defizite hat jedes Modell, und das gilt bei allen Wissenschaften. Theorienvielfalt ist eben kein Zeichen von Unsicherheit und Schwäche, sondern Beleg für die Aussagekraft einer Wissenschaft. Wir lernen am meisten über die Fehler, die wir gedanklich machen. Wirkliche Fehler zu machen und zu erkennen, ist eine Leistung, weil man dann weiß, in welcher Weise etwas nicht zu bestimmen ist. Darin unterscheiden sich die Wissenschaften nicht; vor allem die Theologie ist davon geprägt. Nur heißt das bei ihr anders, nämlich Irrlehren.

Es kann hier also nicht über kosmologische Irrtümer in der Astronomie entschieden werden. Das ist Sache der Astronomen. Aber die unterschiedlichen astronomischen Weltmodelle lassen sich auf ihre eigenständigen Perspektiven zum Anfang des Universums befragen. Aus der Grundstruktur ihrer Argumente läßt sich eine Bühne bauen, um Eckdaten der Rede von Gott im Anfang zur Sprache zu bringen.

Im Standardmodell des Urknalls, das Sir Fred Hoyle karikierend ‚Big

Bang' getauft hat, ist der Anfang eine physikalische Singularität. Die Physik des Anfangs steht derjenigen nach den Symmetriebrechungen in der frühesten Zeit gegenüber. Der Anfang ist das andere des Ist-Zustands. Diese Differenz zwischen dem Innen der jetzt herrschenden Physik und dem Außen der Singularität ist für den Prozeß des Universums konstitutiv. In ihrer Spannung entwickeln sich die Elementarkräfte, welche die Physiker heute kennen und bestimmen können. Die Gegenüberstellung zwischen einem Ursprung und dem Jetzt-Zustand ist nicht nach dem Modus einer Parallelstruktur bestimmt; aus dem Innen des Jetzt-Zustandes betrachtet, ist der Ursprung das konstitutive Außen. Für die Physik des gegenwärtigen Universums ist die andere Physik des Anfangs konstitutiv. In diesem ist die Grundlage von jener gelegt. Das Standardmodell hat im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs die meisten Anhänger. Es hat auch das größte Erklärungspotential. Aber wie bei jedem Modell läßt es Fragen offen, die zu alternativen Weltmodellen führen.

Das bekannteste von ihnen geht von einem oszillierenden Weltall aus; es wird auch in Analogie zum Big Bang ‚Big Bounce' genannt. Diese Theorie beschreibt ein Aufblähen des Alls aufgrund einer Anfangsausdehnung und einen Rückprall aufgrund der Gravitation der Materie. Sie kommt ohne eine physikalische Singularität aus, die den Anfang bestimmt. Hier sind die natürlichen Gegebenheiten gleichsam das Schicksal des Universums. Mit dem Anfang ist das Ende zugleich mitbestimmt. Aber auch hier gibt es ein Anderes der erkennbaren Phänomene, die sog. ‚Dark Matter'[16]. Von ihrer Existenz ist die Kontraktion wesentlich abhängig. Sie steht der Innenperspektive der für uns heute erkennbaren Massenverteilung gegenüber, aber ihre Außenexistenz ist für die Theorie ein prinzipieller Faktor.

Das dritte Weltmodell ist die Urzustandstheorie; sie geht davon aus, daß die Massenverteilung zu jeder Zeit denselben mittleren Wert besessen hat, wie wir ihn heute im Universum feststellen. Das Hauptargument, das Sir Fred Hoyle, einer der wichtigsten Vertreter dieser sog. ‚Steady State'-Theorie gegen die beiden zuvor genannten stellt, bezieht sich auf die Festlegung der Galaxientypen „innerhalb enger Grenzen in Größe, Form und Helligkeit"[17] im gesamten beobachtbaren Universum. Er postuliert daher eine Art endogene Entstehung der Galaxien, welche die exogene der Singularität des Anfangs ausschaltet. Das besagt, „daß die Galaxien aus Bereichen stammen, die ich ‚Schöpfungszentren' nennen möchte, ganz in Analogie zu den Knospen, aus denen die Blätter der Bäume entstanden"[18]. Es ereignet sich also fortlaufend die Entstehung neuer Materie. Auch hier wird gedanklich mit einem Außen des Jetztzustands gearbeitet. Die Neuentstehung von Materie

[16] Vgl. *I. Appenzeller*, Die Suche nach der unbekannten Materie, in: *Börner/Ehlers/Meier*, 109–145, 109.

[17] *Sir F. Hoyle*, Erfordert die Astrophysik eine Alternative zum Urknall?, in: *Börner/Ehlers/Meier*, 93–108, 94.

[18] *Hoyle*, 101.

in Galaxien steht dem Innenbereich der schon existenten Materie gegenüber. In der astronomischen Konsequenz unterscheidet sich die Steady-State-Theorie von den anderen, aber nicht mit dieser formalen Grundstruktur.

Das läßt sich auch vom vierten Modell sagen, dem inflationären Universum, das Alan Guth und Andrei Linde vorgeschlagen haben[19]. Es zielt auf das Kausalitätsproblem des Standardmodells, das den Jetztzustand nur über eine andere, in wesentlichen Fragen unbekannte Physik begründen kann, in der aber zugleich alle Anfangsbedingungen so präzise austariert gesetzt sind, daß der jetzige Zustand entstehen kann. In dem Postulat einer Inflation wird dagegen eine im Standardmodell nicht beschreibbare Abänderung der Expansionsgeschwindigkeit in einem sehr frühen Stadium nach dem Urknall vorgeschlagen. Das sichert das Prinzip der kausalen Verknüpfung der Phänomene in dem von uns beschreibbaren Universum[20]. Wichtig ist dabei das Konzept des ‚falschen Vakuums', eines hochenergetischen, hochsymmetrischen Grundzustands, der im Inflationsprozeß auf ein niedrigeres Energieniveau überschritten wird. Lindes Idee ist, daß dieses Feld durch Quantenfluktuationen immer wieder auf diesen Anfangswert angehoben wird. Während die einen Bereiche zum Start eines ‚Urknall-Universums' führen, könnten andere weiter expandieren. „Auf diese Weise würden unendlich viele Universen entstehen, die wegen der exponentiellen Expansion des falschen Vakuums rasch kausal getrennt wären. Wir könnten nicht nachprüfen, nicht einmal im Prinzip, ob diese Blasen eines anderen Universums wirklich existieren. Die Inflation könnte also ein kontinuierlicher Prozeß sein, ohne Anfang und ohne Ende."[21] Das verlängert die neuzeitliche Liste der großen astronomischen Relativierungen – Erde nicht im Zentrum der Welt, Sonne nicht im Zentrum der Milchstraße, Milchstraße nicht im Zentrum des Universums – um eine weitere: das uns bekannte Universum des Urknalls wäre nicht der absolute Rahmen der Kosmologie. Doch nicht auf dieses Gegensteuern zum Zentralismus kommt es an, sondern auf die formale Konsequenz aus dem ‚falschen Vakuum' für den Begriff vom Anfang. Denn gearbeitet wird mit der Gegenüberstellung eines bekannten Innen des Universums mit einem unbekannten Außen anderer Universen.

Diese Grundstruktur eines bekannten und beschreibbaren Innen gegenüber einem andersgelagerten Außen, das aber für das Innen konstitutiv ist, findet sich bei allen genannten kosmologischen Weltmodellen. Das mag vielleicht astronomisch nicht weiter von Belang sein und in der Erweiterung des Wissens um die Physik des Universums unerheblich bleiben. Aber es ist

[19] Vgl. *G. Börner*, Mutmaßungen über den Anfang der Welt: Das inflationäre Universum, in: *Börner/Ehlers/Meier*, 155–182.
[20] Vgl. *Börner*, 165.
[21] *Börner*, 174.

theologisch von großer Bedeutung. Denn die Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt funktioniert formal gesehen in der gleichen Weise; das macht es möglich, in der Theologie vernünftig über den Anfang der Welt reden zu können. In der Rede von der Schöpfung steht eine Transzendenz der Immanenz gegenüber und ist zugleich für deren Prozeß konstitutiv. Weder ist es zulässig, die Transzendenz auf die Immanenz zu reduzieren – das wäre die falsche Theorie – also Irrlehre – des Pantheismus[22], noch ist es ausreichend, die Transzendenz von der Immanenz strikt freizuhalten – das wäre die Irrlehre des Arianismus, der die reale Inkarnation Gottes in Jesus Christus nicht denken kann und deshalb alles von Gott her, aber nichts von der Welt her glaubt begreifen zu müssen[23]. Entscheidend ist vielmehr, die Differenz von Gott und Welt als eine eigenständige Größe zu begreifen, mit der Schöpfung begründet wird. Auf diese Differenz hebt man ab, wenn man daran glaubt, daß nicht die Welt aus sich selbst entstanden ist, sondern in Gottes Macht erschaffen wird. Diese formal gleiche Struktur der astronomischen und der theologischen Kosmologie ist wichtig für eine Rede von Gott in einer aufgeklärt-säkularen Zeit. Sie hilft, falsche Frontstellungen zu vermeiden und unzulässige Vereinnahmungen auszuschalten. Das betrifft die Eckdaten vom Anfang in Gottes Wort:

5. Gott im Urknall – das Schöpfungswort über Anfang und Ende

Den astronomischen Modus der Darstellung des Universums geben Endlichkeit und Relativität ab. Das gilt gerade auch für seinen Anfang. Die Punktualität ist entscheidend für seinen Begriff. Sie wird im Riemannschen Rahmen überhaupt erst konstitutiv faßbar, da sie nicht von einer idealen Unendlichkeit entwertet wird. Wäre das Universum eine unendliche Größe im Sinne einer grenzenlosen Unfaßbarkeit, dann könnte formal gesehen die Punktualität überhaupt nicht diesen konstitutiven Status bekommen. Der theologische Modus der Darstellung des Universums ist das Schöpfungswort. Es gehört zur Sprache, aber nicht im Sinn von ‚bloß Sprache'. Es ist – weil klar bezeichnetes Wort – ebenfalls eine endliche Größe, aber mit unbegrenzter Macht. Es hat einen punktuellen Sinn – die power des Erschaffens –, aber eine universale Bedeutung – die Ursprungsbeziehung zu allem, was es gibt. In diesem Rahmen läßt sich die Schöpfungslehre aus der Tradition der Kirche begreifen. Eines ihrer wichtigsten Merkmale ist vom Kon-

[22] Er wird in einem formalen Gewand von Peter Atkins vertreten: „Wir brauchen für unsere Reise lediglich die Überzeugung, daß alles verstanden werden *kann* und daß es letztlich nichts zu erklären gibt." (*P. W. Atkins*, Schöpfung ohne Schöpfer. Was war vor dem Urknall? Hamburg 1984, 17).

[23] Einen solchen Arianismus in Sachen Natur und Schöpfung verfechten etwa die Kreationisten; die Erfahrungen mit der Welt, worunter eben auch die evolutionären Erkenntnisse fallen, werden hier in einen vorgegebenen Wahrheitsbesitz eingebaut, der strikt von Gott her und in keiner Weise von der empirischen Realität des Menschen her begründet ist (vgl. *H. v. Sprockhoff*, Naturwissenschaft und Glaube – ein Widerspruch? Darmstadt 1992, 89–95).

trast gleichzeitiger Punktualität und Universalität geprägt und bedeutet die Anerkennung der konstitutiven Macht des Augenblicks: die *creatio ex nihilo*. Die Schöpfung ereignet sich aus dem Nichts, oder sie ist keine Schöpfung. Lehramtlich ist das bereits auf dem 4. Laterankonzil 1215 gegen die Albigenser gefaßt (DH 800). Das Nichts, aus dem die Schöpfung geschieht, ist nicht einfach ein verhindertes Etwas; es ist das andere des Etwas. Es ist sein Gegenüber, das Außen, das es nicht selbst ist, das aber dennoch für es selbst eine Schöpfungsgrundlage verkörpert. Wenn es heißt, daß Gott die Welt aus dem Nichts schafft, dann wird die Endlichkeit dieser Welt nicht übersprungen, sondern als konstitutiver Wert begriffen.

Das Nichts ist nicht das bloße Jenseits des Etwas; das wäre das Konzept idealer Unendlichkeit. Das Nichts wird vielmehr in der Differenz zum Etwas gefaßt. Der Gedanke der Unbegrenztheit ist für sein Verständnis hilfreich; sie ist nicht das unfaßbare Gegenstück, das ganz andere der Erfahrung, sondern einer ihrer bestimmenden Faktoren. Das gilt auch vom Nichts: es gehört zur Sprache. Ihr Reich ist ja gerade die Differenz von Subjekt und Objekt, also das, was weder einfach da ist noch im Gegenüber von etwas ausreichend beschrieben wird. Sie ist weder ein Etwas noch bloße Tonschwingungen, weder Gegenstand noch reiner Buchstabe. Und doch macht erst die Sprache aus dem Gegenstand die Tatsache, aus dem Etwas das Objekt, aus der Empfindung die Erfahrung[24]. Das Nichts ist eine Größe der Sprache; es ist das Wort mit der Macht, die Punktualität als eigenständige Größe in der Unbegrenztheit von Raum und Zeit thematisierbar zu machen. Das Nichts steht nicht für die Negation des Flusses der Raumzeit, sondern für das andere ihrer selbst, den Augenblick. Es ist der Name für die Macht des Augenblicks, zu allem eine Beziehung zu haben. Wegen der Fähigkeit, in der Punkualität die Universalität zu benennen, ist dieser Name ein herausgehobener Repräsentant der Schöpfung.

In diesem Sinn ist der Urknall eine potentielle Basis, von Gott zu sprechen. Es hat keinen Sinn, die Theologie in ein Reich „vor dem Urknall" abzuschieben. Damit würde man ein hölzernes Eisen kreieren – eine als ewig gedachte Zeit vor der Raumzeit. Dieses Ursprungskonzept der Welt in Gott wäre gerade nicht das Konzept einer Schöpfung aus dem Nichts. Vielmehr ist der Urknall eine formale Basis für die Rede vom Schöpfer Gott. Seine

[24] Sie ist ein Zeichen. Man würde zu kurz greifen, in der Sprache nur das gesprochene Wort zu sehen. Der *linguistic turn* in der Philosophie des 20. Jahrhunderts hebt darauf in besonderer Weise ab. Im Hintergrund meiner Überlegungen steht aber nicht die Sprachphilosophie im Gefolge Ludwigs Wittgensteins, sondern die Semiotik von Charles S. Peirce. Sie hat den Vorteil, über eine Metaphysik der Sprache zu verfügen und damit leichter für klassische theologische Fragestellungen verwendbar zu sein. Sprache gehört zu dem, was Peirce die Fundamentalkategorie des Dritten nennt (vgl. *C. S. Peirce*, Semiotische Schriften, 1, Frankfurt 1986, 431); das ist der Bereich, der zum Tragen kommt, wenn die Differenz von Subjekt und Objekt betroffen ist. Jedes Zeichen ist von dieser Beziehung bestimmt und zugleich Kraftquelle des Subjekts, in der Differenz bestehen zu können. Zeichen sind daher Handlungspotentiale und insofern Kraftquelle des Objekts, in dem Beziehungen des Subjekts zum Tragen zu kommen.

Punktualität ist die Größe, mit der theologisch gearbeitet werden kann. Denn sie präsentiert den Augenblick, der dem Wandel der Zeit gegenübersteht. Von Gott im Urknall sprechen bedeutet, den Wert des Augenblicks und die Bedeutung des Anfangs generell zur Sprache zu bringen. Die Endlichkeit zeigt sich als die Basis, von Gott zu sprechen. Sie ist der konstitutive Faktor der unbegrenzten Raumzeit.

Das belegt ein weiteres Merkmal der Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt: sie steht der religiösen Erfahrung gegenüber. Mit Gott wird eine kreative Differenz zur Erfahrung von etwas Heiligem gesetzt. Das Wissen um den Anfang des Universums hat einen religiösen Charakter, weil es mit einer faszinierenden und zugleich erschreckenden Macht konfrontiert. Angesichts der darin liegenden Gewalt gibt es zwei mögliche Verhältnisbestimmungen: die eigene Existenz ist darin ein Nichts im Sinne einer völlig unbedeutenden Größe, oder sie ist ein Nichts von konstitutiver Bedeutung für seine Darstellung. Von Gott im Urknall zu sprechen bedeutet, dem überwältigenden Universum in seinem Anfang standzuhalten. Im Verhältnis zum Urknall sind wir alle ein Nichts – aber dennoch versinken wir nicht in der Übermacht des daraus entstehenden Universums[25]. Vielmehr ist die Punktualität der eigenen wie auch der anderen Existenz ein reale Plattform, diesen Anfang auf den Begriff zu bringen.

Die Rede von Gott geschieht im Modus der Endlichkeit; anders ist das Wort vom Anfang nicht zu benennen. An Gott im Urknall glauben, macht fähig, selbst jemand im Universum zu sein. Dieser Glaube schließt eine Potenz für die Selbstbegründung der eigenen Existenz auf. Mit dem Namen Gottes geht es um gerade diesen Vorgang. In der Theologie steht dafür die Tradition der *creatio continua*. Schöpfung geschieht im Anfang und zugleich in jedem Augenblick. Jeder Augenblick, mit dem wir zum Verlauf der Zeit ins Verhältnis treten, ist ein Urknall in der Begründung unseres eigenen

[25] Das Problem menschlicher Nichtigkeit vor dem Gesamt des Universums, wie auch eine menschliche Lösung des Problems, wird von Elie Wiesel literarisch meisterhaft in seiner Figur des Adam behandelt: „Im Anfang ist der Mensch allein." (*E. Wiesel*, Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten, Freiburg 1980, 13). Der älteste Mensch markiert die Ur-Situation jedes Menschen. Sein Lebensverlauf ist die Urgeschichte unserer Existenz. Vor dem Anfang ist der Mensch allein und damit urtümlich gefährdet. Aber das verbindet ihn mit Gott; denn so lautet der eigentliche Sinn von Wiesels Weisheit über den Anfang: „Im Anfang ist der Mensch allein. Wie Gott" (ebd.). In Adam ist das Geheimnis des Anfangs benannt, zu dem bekanntlich die Vertreibung aus dem Paradies gehört. Mit dem Verhältnis von Gott zu Adam ist aber auch der Weg gewiesen, um in der Macht dieses Geheimnisses nicht aufgelöst zu werden. „Als Gott den Menschen schuf, schenkte er ihm zwar nicht das Geheimnis des Anfangs, aber des Wiederanfangs. Mit anderen Worten: Dem Menschen ist es nicht gegeben einen Anfang zu setzen, diese Macht steht nur Gott zu, aber der Neubeginn gehört zum Menschen. Der Mensch fängt jedesmal neu an, wenn er sich entscheidet, auf die Seite der Lebenden zu treten und so den alten Plan Adams, des ältesten Menschen, rechtfertigt, dem wir uns verbunden fühlen, sowohl durch die Angst, die ihn bedrängte, als auch durch die Herausforderung, die ihn über das Paradies emporhob, in das wir nie gelangen werden" (ebd., 41). Im Paradies konnte Adam durch den unmittelbaren Umgang mit Gott mit dem Anfang leben. Nach dem Ende der Urgeschichte ist uns Menschen dieser unschuldige Weg verwehrt. Was uns bleibt, ist das Wort vom Anfang, das den Wiederanfang bedeutet.

Lebens. Wie der Anfang hat jeder Augenblick eine Schöpfungskraft. Vor dem Universum sind wir nicht hilflos einer Übermacht ausgeliefert, sondern selbst eine Schöpfung[26].

In dieser Logik liegt das letzte Merkmal der Schöpfungslehre, das von Kirche und Theologie ins Spiel gebracht werden muß, wenn es um die Frage ‚Wie entstand die Welt?' geht. Es ist eine alte Weisheit, die letztlich archaische Ursprünge hat und zum ‚wilden Denken' gehört, daß man über einen Anfang nur reden kann, wenn man zugleich sich einem Ende aussetzt. Wer nur den Anfang eines Prozesses im Blick hat, wird in seinem Ende untergehen. Anfang und Ende gehören gerade in der Differenz voreinander zusammen[27]. Sie stehen sich gegenüber und konstituieren die Perspektiven aufeinander. Mit der Schöpfung sagt der Glaube nicht nur etwas über den Anfang, sondern auch über das Ende dessen, was es gibt. Und insofern Gott der Schöpfer des Anfangs ist, bringt der christliche Glaube im Verhältnis zum Ende etwas eher Überraschendes zur Sprache: Das Ende ist ein Augenblick wie der Anfang. Es ist nicht das Verlöschen der Schöpfung, sondern hat denselben kreativen Gehalt. Es frißt nicht das Etwas im Nichts seiner Realität auf, sondern es stellt das Etwas vor das Nichts als sein schöpferisches Gegenüber. Im Augenblick des Endes liegt ein ebensolches schöpferisches Potential wie im Anfang. Wer den Anfang verehrt und vor dem Ende verzagt, macht aus dem Anfang eine Art Schicksal, das jeden Augenblick überrollt und jede Existenz zu einem tauben Nichts zermalmt. Wer aber vor der Macht des Anfangs standhalten kann, kann auf das Ende als die andere Schöpfung hoffen. Gott ist der Schöpfer im Anfang und im Ende (vgl. Jes 46,10). Er ist ein Wort am Anfang und am Ende, das Menschen vor der Sprachlosigkeit angesichts des Ursprungs wie des Untergangs bewahrt. Das Wort vom Anfang zur Sprache bringen zu können, schließt das Potential auf, das Ende schöpferisch zu benennen. Was die Astronomie über den Anfang sagt, markiert auch das Ende: es ist eine schöpferische Punktualität.

---

[26] Es ist theologisch sehr bezeichnend, daß Kardinal Ratzinger in seinen Betrachtungen über die Schöpfungserzählungen, die er neuerdings erweitert wieder hat auflegen lassen (vgl. *J. Card. Ratzinger*, Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens, Neuauflage, Einsiedeln 1996), auf den Anfang so gut wie gar nicht zu sprechen kommt, obgleich er im Titel des kleinen Buches steht. Der Begriff scheint für ihn eher negativ konnotiert zu sein (vgl. ebd., 26 und 73). Ratzinger denkt das Einzelne vom Gesamten her: „So empfängt alles einzelne seinen Sinn vom Ganzen und das Ganze seine Bedeutung von seinem Ziel – von Christus her" (ebd., 20). Der konstitutive Gehalt des Partikularen für die Rede von Gott und also die Schöpfungsbedeutung des Punktuellen werden von Ratzinger an den Rand gedrängt.

[27] John Wheelers Theorie der Schwarzen Löcher zeichnet sich durch genau diesen Zusammenhang aus. Seine Kosmologie ist der Versuch, Anfang und Ende in einer physikalischen Gesamttheorie zu greifen: „Die Zeit endet. Die Zeit endet vor dem Urknall am Anfang des Universums; die Zeit endet im Zentrum eines Schwarzen Loches. Das Schwarze Loch liegt näher und ist deshalb ein bequemeres Studienobjekt. Heute nennen wir den Urknall und den Gravitationskollaps die zwei Tore der Zeit." (*J. A. Wheeler*, Jenseits aller Zeitlichkeit. Anfang und Ende der physikalischen Zeitskala, in: Die Zeit. Dauer und Augenblick, hrsg. v. *Carl Friedrich* von Siemens Stiftung, München 1992, 17–34, 17.)

Das Universum versinkt am Ende nicht im Unendlichen; das Ende ist vielmehr ein eigener unbegrenzter Anfang.

In diesem Gegenüber von Anfang und Ende verliert die Macht des Urknalls ihre alles erdrückende Gewalt. Denn dann bricht eine Differenz auf, welche die eigene Wirklichkeit zu einer Größe ihr gegenüber macht. Im Wort vom Anfang ist die Hoffnung auf die Wirklichkeit unserer Existenz auch im Ende geschaffen. Wer sagen kann, daß die Welt im Anfang des Wortes entsteht, schafft sich die Möglichkeit, ein kreatives Verhältnis zu ihrem Ende in Worte zu fassen. Da die Astronomie ein Wissen um den Anfang liefert, ist sie für die Theologen eine Basis, Worte zu finden, das Wort über Anfang und Ende zu benennen. Das macht aus der Theologie ein realistisches Projekt. Wenn sie von Gott spricht, lernt sie, dem Anfang in der Zeit einen Namen zu geben und vor ihrem Ende nicht sprachlos zu verharren. Die Basis ihrer Rede von Gott ist dann aber nicht eine Ewigkeit, über die niemand verfügt, sondern der Augenblick der Zeit, in der jede und jeder existiert.

6. Dem Anfang einen menschenwürdigen Namen geben – Gott in den Zeichen der Zeit

Die Beziehung zur Zeit hat einen potentiell religiösen Charakter, weil sie eine faszinierende und erschreckende Größe verkörpert. Zeit ist etwas Heiliges[28]. Im Diskurs über ihre Macht wird der menschlichen Existenz Raum gegeben oder verblassen ihre Signaturen wie ein in den Meeresstrand gezeichnetes Gesicht[29]. Wer von Gott im Anfang der Welt sprechen will, kann an dieser Macht der Zeit nicht vorübergehen. Den Begriff, den man über die Zeit erreicht, hat für die Rede von Gott formierende Kraft. Im Alten Griechenland war die Zeit ein mächtiger Gott – Kronos, der seine Kinder verschlingt wie die Zeit jeden neuen Augenblick. Die Bibel setzt dagegen bereits mit dem ersten Satz die Macht Gottes vor diejenige der Zeit. Was mit ‚im Anfang' gemeint ist, bedeutet neben den exegetischen Sachproblemen zugleich einen nicht endenden Diskurs, in dem sich jeweils auch das Selbstverständnis einer Epoche spiegelt. Ich habe oben die Bedeutung des Wortgeschehens für das Begreifen des Universums generell herausgestellt; mit der religiösen Verwendung des Namens Gottes wird ein jeweils neuer Anfang im Diskurs über seine Existenz gesetzt. Das möchte ich abschlie-

[28] Für diesen Zusammenhang, der am Stellenwert des Ursprungs in Gründungsmythen von Gesellschaften nachvollzogen werden kann, steht besonders die Religionswissenschaft des Mircea Eliade ein; vgl. seine Analysen des ‚in illo tempore' *M. Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, 438–462, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt 1986, 68–73, Mythos und Wirklichkeit, Frankfurt 1988, 30–45, sowie Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt 1990, 63–99.

[29] Vgl. zu diesem Bild *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, 462; Zeit ist nicht einfach eine Naturgegebenheit, sondern wird im Diskurs der Ordnung der Dinge formiert. Insofern ist der Begriff, den sich eine Epoche von der Zeit macht, zugleich ein Repräsentant dieser Ordnung und umschreibt die Handlungspotentiale gegenüber den eigenen Problemen.

ßend auch speziell im Verhältnis von Gott und Zeit behandeln. Im Wort am Anfang wird Zeit nicht in Gottes Transzendenz aufgelöst, was ihre Macht überspielte; vielmehr wird die Macht ihrer Gegenwärtigkeit benannt und damit die jeweilige Situation der Menschen in der eigenen Zeit zum Thema gemacht. Daher, so meine These, gehört in den Diskurs über den Anfang jener Rahmen, den das II. Vatikanum für die Rede Gottes im Gegenüber zur Zeit eröffnet hat: die Zeichen der Zeit. Im Begreifen des Anfangs nehmen sie einen eigenen systematischen Ort ein, der die praktische Bedeutung von Kosmologie untermauert.

Im gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Diskurs über das Begreifen des Anfangs vertritt Ilya Prigogine den Standpunkt, „daß Zeit als Irreversibilität eine Eigenschaft komplexer Systeme sei“[30]. Die Realität der Zeit ist nach ihm nicht vollständig begriffen, wenn man sie in der Logik der Einsteinschen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik als bloßes Akzidens des Universums begreift, das auf Quantenfluktuationen beruht[31]. Dabei würde die Bedeutung der Physik der Nichtgleichgewichtsprozesse übersehen, die eine reale Macht des Universums verkörpern. Die Forscher- und Forscherinnengruppe um Prigogine zeigt dagegen auf, „daß der Pfeil der Zeit seinen Ursprung in der Instabilität dynamischer Systeme, d. h. in ‚chaotischen‘ dynamischen Systemen hat“[32]. Das hat Konsequenzen für den kosmologisch faßbaren Begriff des Anfangs. An ihm entsteht der Kontrast zwischen Stabilität und Instabilität, Ordnung und Chaos, Freiheit und Notwendigkeit.

„Was nun ist das spezifisch Neue am oder beim Urknall? Die Entstehung von *realen* und nicht mehr nur virtuellen Teilchen. Reale Teilchen können sich frei bewegen und

---

[30] *I. Prigogine*, Zeit, Chaos und Naturgesetze, in: *A. Gimmler/M. Sandbothe/W. Zimmerli* (Hrsg.), Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte, Darmstadt 1997, 79–94, 80.

[31] Das läßt sich wohl auch gegen den Versuch von *S. Hawkings*, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1989, sagen, der eine vollständige Theorie des Daseins des Universums ohne Rückgriff auf eine physikalische Singularität liefern will (vgl. *H. Hemminger/W. Hemminger*, Jenseits der Weltbilder. Naturwissenschaft, Evolution, Schöpfung, Stuttgart 1991, 70f). Das mathematische Begreifen erfaßt auf seine Weise die Realität der Zeit, aber kann dann nicht auf das philosophische Begreifen verzichten, wenn über die unmittelbare mathematische Erkenntnis hinausgegangen wird. Beides Begreifen ist jedoch nicht identisch; vielmehr ist die Differenz der Ort, an dem die Debatte um das Weltbild stattfindet. Sie läßt sich nicht mit einem Willensakt entscheiden, sondern ist ein Sprachproblem. Eine überzeugende mathematische Theorie zum Universum ergibt noch nicht die Sprache, den eigenen Ort des Betrachters in ihm benennen zu können.

[32] *Prigogine*, 84. Manfred Eigens These von der starken Zeitlichkeit, die makroskopisch aus instabilen Gleichgewichtssituationen entsteht, gehört in den gleichen Gedankengang. „Die Instabilität des Systems verhindert eine Umkehrung des makroskopischen Geschehens, wie sie sich in ‚schwach‘ zeitlichen Systemen durch Manipulation, etwa durch Überlagerung von Energie- oder Materieflüssen, noch erzielen läßt. Wir nennen diese eindeutige und makroskopisch evidente zeitliche Ausrichtung ‚starke Zeitlichkeit‘. Sie hat die ‚schwache‘ Zeitlichkeit des Nicht-Gleichgewichts zur Voraussetzung, ja sie ist ein Sonderfall derselben und wie diese durch Energiedissipation charakterisiert.“ (*M. Eigen*, Evolution und Zeitlichkeit, in: *Die Zeit. Dauer und Augenblick*, 49.) Damit kann Eigen die prinzipielle Unumkehrbarkeit von Evolutionsprozessen erklären und die Alltagserfahrung mit den Grundlagen physikalischer Chemie übereins bringen.

unterliegen keiner Einschränkung durch die Heisenbergsche Unschärferelation. Mit anderen Worten: der Hauptunterschied zwischen dem ‚Prä-Universum' und dem realen Universum besteht im Auftreten von neuen Freiheitsgraden und von Unordnung. Anders ausgedrückt: es handelt sich auch hier um einen Übergang zwischen Ordnung und Unordnung. Das führt zu einer gewaltigen Vermehrung von Entropie, die das Auftreten von Strukturen ermöglicht, und zwar in gleicher Weise wie in der Bénard-Instabilität, wo der Wärmefluß zur Bildung von Wirbeln führt, die aus einer großen Zahl an Molekülen bestehen."[33]

Ich möchte hier nicht mit einem Taschenspielertrick die Rede von Gott ableiten, indem genau dieser von Prigogine analysierte Übergang in Gen 1,1 f hineingelegt wird. Aber für die Systematik dieser Rede von Gott liegt hier eine bedeutende Erkenntnis vor. Wenn diese Rede prinzipiell mit dem Benennen des Anfangs verbunden ist, dann steht sie mitten in der Differenz von Ordnung und Unordnung, von Chaos und Erfüllung, von Freiheit und Vorherbestimmung; das Wort vom Anfang markiert diese Differenz als schöpferische Macht. In ihm läßt sich ein kreatives Verhältnis zu dieser Differenz gewinnen, die weit über rein naturwissenschaftliche Fragen hinausreicht und die Zwangsläufigkeiten menschlicher Alltagserfahrung aufsprengt. Die Zeit wird im Wort vom Anfang zu einer gestaltbaren Geschichte, ohne in die freie Verfügung menschlicher Entscheidungen überzugehen. Ihr Chaos gewinnt Schöpfungsqualität.

Zeit entsteht aus der Instabilität dynamischer Systeme, so Prigogine; das deckt sich mit der hauptsächlichen Erfahrung der Zeit durch den Menschen. Sie ist das, was in unserem Zugriff nicht bleibt, und sie bleibt uns mit dem erhalten, was wir nicht fassen können. Mit dieser Differenz, so der erste Theologe der Zeit, beginnt jedes Nachdenken über sie: „Was ist also ‚Zeit'? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht."[34] Mit dem Namen Gottes wird diese Erfahrung nicht aufgehoben, sondern radikalisiert. Es wird nicht einfach eine Ordnung ins Chaos dissipativer Systeme gelegt, sondern der Wert erfahrbarer Flüchtigkeit und sprachlicher Unfaßbarkeit für die Erfüllung des Menschseins benannt. Wer von Gott spricht, hört nicht einfach auf, im Pfeil der Zeit festgenagelt zu sein. Aber er oder sie wird fähig das zu tun, was angesichts dieser Flüchtigkeit allein bleibt: die Zeit auf jene Zeichen hin zu markieren, in denen der bleibende Gehalt des Augenblicks markiert ist. Nicht die Aufhebung der flüchtigen Zeit prägt die Rede von Gott im Anfang der Welt, sondern die Aufmerksamkeit auf jene Zeichen in der Zeit, in denen für die Existenz des Menschen ein bleibender Anfang humanen Menschseins gesetzt wird oder in denen dieses Menschsein zerstört wird, ehe es wirklich anfangen konnte.

Es ist meines Erachtens daher nicht ausreichend, am Gegensatz von Zeit und Ewigkeit auf einer Art natürlicher Ebene festzuhalten, wie es neuer-

[33] *Prigogine*, 92.

[34] *A. Augustinus*, Confessiones. Bekenntnisse, lat. und dt., eingel., übers. und erl. v. *J. Bernhart*, vierte Aufl., München 1980, 629.

dings wieder von Ulrich Lüke vertreten wird. „Nicht die Summierung nur scheinbar endloser Zeiten, im Extrem also die Allzeitlichkeit, sondern nur die Gegenwart in ihrer zeitlosen Tiefe, also die Zeitlosigkeit, ist ein brauchbares Vorstellungsmodell dessen, was mit Ewigkeit gemeint ist; vielleicht ist diese Gegenwart in ihrer nur erahnbaren letzten zeitlosen Tiefe sogar identisch mit dieser, wie es die Mystik mit ihrem Begriff ‚nunc stans' nahelegt."[35] In dieser Logik wird aus der Mystik der Zeit – für die Augustinus eine lehrreiche Wegmarke ist – eine Art von Fluchtbewegung, welche in einen anderen Raum der Zeit eintritt; dagegen verkörpert Mystik generell einen höchst aufmerksamen Zugang zu den Ereignissen dieser Zeit. Sie ist in der Kontemplation des ‚nunc stans' eine Aktion im Verlauf der Zeit und kann im Namen Gottes diese Differenz bearbeiten. Denn dieser Name hat selbst einen Zeitindex und präsentiert die Gestaltung der Zeit[36].

Wenn Ewigkeit dagegen blanke Zeitlosigkeit bedeutete, dann kann sie nicht von der Zeit her zum Thema gemacht werden. Sie ist eine Überwelt, deren Abglanz vielleicht ‚erahnbar' ist, wie es Lüke ausdrückt, deren Realität aber keinesfalls zu benennen ist[37]. Das zerstört die Fähigkeit, Gott im Zeichen der ständig flüchtenden Zeit zum Thema zu machen. Wenn man schon glaubt, auf den griechisch formierten Begriff der Ewigkeit nicht verzichten zu können, dann kann er theologisch nur dann verwendet werden, wenn mit ihm eine spezifische Sprache der Zeit gesetzt wird. Wenn man dagegen die Parallelität von Zeit-Ewigkeit aufrechterhält, wird zwangsläufig aus der Ewigkeit die Übernatur der Zeit. Dann ist man auf Gedeih und Verderb auf das Kategorien-Paradigma von Natur und Übernatur verwiesen, um das Verhältnis von Theologie zur Naturwissenschaft zu beschreiben. Der für beide formal gesehen gemeinsame Boden, die Sprache, kann keine tragende Bedeutung für ihr Verhältnis gewinnen, und die jeweilige Expertensprache bleibt für die andere unverständlich. Das löst zwar das Gegeneinander auf, aber führt zu keinem weiterführenden Diskurs. Das erklärt vielleicht auch, warum in Lükes Vorschlag einer Bio-Theologie das Wort vom Anfang als ein Wortgeschehen keine systematische Rolle spielt. Seine Deutung von Gen 1,1 ‚als Anfang' unterschätzt die Bedeutung des Wortes,

---

[35] *U. Lüke*, Als Anfang schuf Gott ... Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997, 108.

[36] „Der Name Gottes: das ist die Anwesenheit und Gegenwart Gottes." (*T. Merton*, Im Einklang mit sich und der Welt. Contemplation in a World of Action, Zürich 1986, 177.)

[37] Eine systematische Reserve, im Ewigkeitsbegriff die Perspektive Gottes einzunehmen, ist bei Lüke aber durchaus wahrzunehmen. Sie läßt Raphael Schulte jedoch vermissen, der zur Ewigkeit glaubt sagen zu können: „sie ist vielmehr Zeit-Erhabenheit (und darin Zeit-Enthobenheit), deren Eigentümlichkeit vom göttlich-schöpferischen *Geben* her erfaßt wird." (*R. Schulte*, Zeit als Glaubenserlebnis. Aspekte christlich-theologischer Einsicht, in: *M. Baumgartner* (Hrsg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg 1994 (Grenzfragen 21), 217–269, 238.) Hier wird Ewigkeit gerade aus dem Gegenüber zur Zeit der Menschen herausgenommen. Das aber bedeutet im Prinzip, daß menschliche Zeiterfahrungen Ewigkeit beurteilen. Schultes Metapher, daß „Zeit und Ewigkeit zueinander wie Bach und Quelle" (ebd., 239) stehen, schlägt entsprechend auch beide über denselben systematischen Leisten.

ein Sprachereignis zu sein, ohne das überhaupt kein Anfang in Himmel und Erde geschaffen werden kann.

Es genügt nicht, lediglich keinen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit und damit von Naturwissenschaft und Theologie zu sehen[38]. Es gilt für die Theologie heute, darüberhinaus zu gehen und den Anfang der Ewigkeit als Aktion in der Zeit zur Sprache zu bringen. Dazu dient das Wort vom Anfang. Es verzeitlicht nicht einfach die Rede von Gott, wogegen Lüke sich zurecht verwahrt[39], sondern ortet diese Ewigkeit in der Sprache von der Zeit. Dann wird das fortlaufende Verschwinden der Ereignisse nicht bloß vom Ende einer wie auch immer gedachten Selbstranszendenz her ein Thema, sondern in seinem übernatürlichen Existential bestimmbar, der Anfang der Erfüllung zu sein.

Deshalb möchte ich auch dafür plädieren, über Christian Links These von den zwei inkommensurablen Zeiten in der einen Realität hinauszugehen: „Wird die Welt als *Schöpfung* begriffen, dann existiert sie offenbar in der Differenz *zweier*, nicht aufeinander reduzierbarer Gestalten der Zeit. Sie ist mit der Anwartschaft auf Gottes Ewigkeit in die Zeit gestellt und bewährt ihren kreatürlichen Status darin, daß sie sich auf dem Weg zu ihrer Vollendung als neue Schöpfung befindet."[40] Woher soll der Realitätsgehalt dieser Neuschöpfung gezeigt werden können, wenn man hinsichtlich dieser anderen Zeit, wie Link sich ausdrückt, „über ein metaphorisches Reden"[41] nicht hinauskomme? Ist sie mehr als eine vielleicht biologisch vernünftige Projektion?[42] Link versucht selbst, die klassische Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit zu überwinden. So kann er Ewigkeit über die Zeit zum Thema machen, indem er den Lévinasschen Gedanken verwendet, daß Transzendenz geschieht und damit nicht die Gegenzeit, sondern das Andere der Zeit ist[43]. Daraus gewinnt er eine entscheidende systematische Konse-

---

[38] Einen vergleichbaren Vorschlag hat Niklas Bosshard vorgelegt, „daß die christliche Schöpfungslehre und das Konzept der Selbstorganisation grundsätzlich kompatibel sind." (*N. Bosshard*, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, Freiburg 1985 (QD 103) 15.) Er sieht in dieser Logik sittliches Handeln aus den naturalen Grundlagen hervorwachsen und spricht deshalb von der Möglichkeit der Humanisierung der Aggression (vgl. ebd., 215). Das neutestamentliche Liebesethos, das einen solchen Prozeß bewirken kann, ist aber ein Wortgeschehen. Dieser Macht von Sprache räumt Bosshard zu wenig strukturellen Raum in seiner Theorie ein. Das Wort vom Anfang ist aber davon bestimmt.

[39] Vgl. *Lüke*, 68.

[40] *C. Link*, Gott und die Zeit, in: *ders.*, Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung, Neukirchen-Vluyn 1997, 91–119, 112.

[41] Ebd.

[42] Vgl. *W. Wickler*, Zeit als Aufgabe für die Lebewesen, in: *Baumgartner*, 75–108, 100.

[43] Der Vorrang der Ethik vor der Metaphysik schließt es aus, Gott von sich her wie ein Objekt der Erfahrung zu benennen; sie verlangt vielmehr, Gott vom Störfall des Anderen her zu thematisieren. Dann aber ist die Transzendenz kein Bereich, in den sich das Denken durch welche Offenbarung auch immer vorwagen kann und der zu den bereits bekannten Bereichen hinzukommt, sondern das Ereignis, in dem das Andere in die eigene Existenz einbricht und so das Jenseits des Ortes konstituiert, an dem der Andere als konstitutiven Faktor der eigenen Existenz wahrzunehmen ist. „Transzendenz ‚geschieht' (se passe)" (*E. Lévinas*, Gott und die Philosophie, in: *B. Cas-*

quenz: „*Gottes* Zeit [...] ist nach dem Zeugnis der Bibel unmittelbar, was die bislang herrschende Zeit nur als ‚das Andere ihrer selbst' ist, *Ewigkeit*, Ewigkeit nicht als unendliche, leere Dauer, sondern als Zeit, die bewahrt und rettet."[44] Doch zwingt die gewählte Struktur der zwei voreinander unberührten Zeiten, dieses Andere gerade nicht – wie etwa bei Lévinas – als eine konstitutive Größe der Erfahrung des Augenblicks zu fassen. Es wird in die Zukunft verlagert. „Gottes Zeit ist Zeit der zu sich selbst befreiten Geschichte, Zeit, die ganz macht, was uns ins Fragmentarische zerfällt, die unser irdisches Lebenswerk in einer Klarheit ans Licht bringt, in der es nur vor Gott da ist, für uns aber gänzlich zukünftig, und die insofern zur Erfüllung bringt, was wir erst bruchstückhaft zu sehen bekommen."[45] Das belastet die christliche Hoffnung, in der sich ja die andere Zeit als Gegenwartsgröße präsentiert, mit der Hypothek, irreal zu sein. Diese andere Zeit ist nicht der Anfang eines neuen Lebens, sondern nur das ausständige Noch-nicht einer ganz anderen Vollendung. Dieses Konzept muß sich fragen lassen, ob es nicht der Kritik verfällt, die Achtner, Kunz und Walter dem Mensch der Beschleunigungsgesellschaft entgegenhalten: „Auch er verpaßt die gelebte Gegenwart zugunsten einer imaginierten Zukunft."[46] Es liegt in der Logik der Inkommensurabilität, daß Christian Link in der Eschatologie des Namens Gottes ganz und gar auf das ‚noch nicht' des neuen Ursprungs abhebt. Aber in ihm wird der Botschaft des Evangeliums ein Anfang gesetzt. Eine reine Ausständigkeit stufte das gerade in diesem Namen schon präsente Andere der Zeit systematisch herab[47].

---

per (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg 1981, 81–123, 98); daher bedeutet die Transzendenz eine eigene Zeit und ist die Ethik die Zeit des Anderen. Das zieht sich durch das Denken von Lévinas und findet sich bereits in dem frühen Hauptwerk ‚Le Temps et l'Autre': „Das Verhältnis zur Zukunft, die Anwesenheit der Zukunft in der Gegenwart, scheint sich allerdings zu vollziehen in der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen. Die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht wäre der eigentliche Vollzug der Zeit; das Übergreifen der Gegenwart auf die Zukunft ist nicht die Tat eines einsamen Subjekts, sondern das intersubjektive Verhältnis. Die Bedingung der Zeitlichkeit liegt im Verhältnis zwischen menschlichen Wesen oder in der Geschichte." (*E. Lévinas*, Die Zeit und der Andere. Übers. und mit einem Nachwort versehen v. L. Wenzler, Hamburg 1989, 51.)

[44] *Link*, 103.

[45] Ebd.

[46] *W. Achtner/S. Kunz/T. Walter*, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstruktur Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998, 3. Ob allerdings deren eigenes Konzept einer tripolar-verschränkten Zeit aus Selbst-, Welt- und Transzendenzbezug eine tragfähige Alternative darstellt, erscheint mir eher fraglich. Es ist doch stark von der Larmoyanz einer vorgeblich besseren „theoriegesteuerten Wahrnehmung" (ebd., 5) geprägt; vgl. auch ebd., 179–181.

[47] Bei Link nimmt das sogar die Form an, daß er diese Präsenz zu einer in sich ambivalenten Größe macht: „Wie lassen sich die Ewigkeit, die als ‚Fülle der Zeit' im Gleichnis aufleuchtet, und jene, die im Durchgang durch die Geschichte der Welt sozusagen erst ‚erarbeitet' werden muß, zusammendenken? Es gibt offenbar zwei unterschiedene Erscheinungsformen der ‚erfüllten' Zeit, diejenige, die uns in verschwindenden Augenblicken schon heute erreicht, und jene, die in ihrer unausdenkbaren Fülle erst kommt" (*Link*, 118, Fußnote 79). Link sieht darin keinen Widerspruch in Gott selbst (ebd.), doch ist das auch gar nicht das reale Problem. Vielmehr muß man sich fragen, ob die Erfahrung der Erfüllung im Augenblick, der zeitlich gesehen per definitionem flüchtig ist, von der anderen Fülle entwertet wird, und ob es den Diskurs über diese andere ausständige Erfüllung nur geben kann, wenn die flüchtige Erfüllung hier und jetzt nicht zur Darstellung gelangt.

Gegenüber diesen Versuchen bietet das II. Vatikanum eine Basis, um das Wort vom Anfang in der Fluchtbewegung der Zeit zur Geltung bringen zu können. Es ist die Gegenüberstellung von Evangelium und den Zeichen der Zeit, von der die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bestimmt ist. Die Rede von Gott bedeutet nicht die Aufhebung der Zeit von ihrem Anfang oder Ende her, sondern stellt ihren Mächten und Gewalten ein Außen gegenüber, das einen neuen Anfang in der Zeit setzt[48].

Wer das Wort vom Anfang vor den Urknall der Zeit stellt, ergeht sich nicht in kosmologische Spekulationen und äußert keine Alternativtheorie zu jenen der Astronomie. Die Rede vom Wort im Anfang des Universums, die Theologie der Zeit, hat vielmehr einen pastoralen Charakter. Sie faßt in der Kosmologie dieser Rede die Lebensfragen heute. Die Selbstvergewisserung vor der Macht des Universums ist nicht von der vor den Mächten und Gewalten der gegenwärtigen Zeit zu trennen. Wer im ersten nicht untergehen will, kann vom zweiten nicht unberührt bleiben. In beiden Problemen ist der Anfang ein Thema der Erlösung und die Sprache von ihm eine mögliche Befreiung. Aber das bedeutet nicht ein verschämtes Eingeständnis, daß man in der Theologie über den Anfang der Welt nichts Weiterführendes zu sagen weiß, sondern daß im Verhältnis zu diesen Lebensfragen ein Anfang jeder Relation des Menschen zum Universum gesetzt wird. Gott im Urknall befreit zur Realisierung der eigenen Existenz in den Fragen der Zeit, bei denen es um Sein und Nichtsein menschlicher Würde geht. Die Rede von Gott, die vor dem Urknall bestehen kann, ist eine Aktion der Menschenwürde in der Zeit; sie setzt einen Anfang, ihrer Gewalt im Wort des Evangeliums zu widerstehen. Diese Gewalt ist im Anfang des Universums ebenso vorhanden wie in den Ereignissen der Zeit, in denen Menschen unterzugehen drohen und um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Diese Ereignisse sind die Zeichen der Zeit, welche *Gaudium et spes* im Auge hat; und ebenso verkörpern die Versuche, den Anfang des Universums zu begreifen, selbst ein Zeichen der Zeit. Die astronomischen Relationen sind keine weltentrückten Gegebenheiten, vor denen die irdischen sozialen und politischen Überlebensfragen als kleinlich verblassen. Wer vor den ersten in Fatalismus verfällt, kann den Widerstand gegen die Gewalt der zweiten nicht aufnehmen. Es sind dieselben Menschen, die vor dem Gesamt des Universums wie vor dem konkreten geschichtlichen Zeitverlauf bestehen müssen. Im Wort am Anfang ist dafür ein Fundament gelegt.

Doch gehört die Spur des Namens, die Link aufzeigen will, selbst zum Namen; sie ist geradezu die Verkörperung seiner Macht, die ihn zu einer in der Zeit bedeutsamen Größe werden läßt.

[48] Der ‚neue Anfang' ist dabei kein weißer Schimmel, sondern markiert die Präsenz der Sprache, mit der sich Menschen gegen solche Mächte und Gewalten zur Wehr setzen. Nicht umsonst neigen wir dazu, bei offenkundiger Ungerechtigkeit ‚in Gottes Namen' zu alternativem Handeln aufzurufen.

ThPh 74 (1999) 183–203

Das Bewußtsein und seine neurobiologische Erklärung

Von Günter Rager

Auf Grund der großen Fortschritte in den Neurowissenschaften während der letzten Jahre hat das Interesse an Fragen nach dem Bewußtsein stark zugenommen. Es werden immer neue und immer speziellere Strukturen und Funktionen im Gehirn entdeckt, die mit Bewußtseinsvorgängen in besonderer Weise verknüpft sind. Es liegt deshalb nahe anzunehmen, das Bewußtsein könne schließlich neurobiologisch erklärt werden, auch wenn wir heute im einzelnen dazu noch nicht in der Lage sind. Diese Perspektive wiederum ermutigt eine Reihe von Philosophen der naturalistischen Richtung, Modelle für die naturalistische Erklärung des Bewußtseins zu entwikkeln. Einer der prominentesten Vertreter dieser Richtung, nämlich Daniel Dennett[1], hat die These „Consciousness Explained" sogar zum Titel eines seiner Bücher erhoben. Auf der anderen Seite wird weiterhin mit guten Gründen die Auffassung vertreten, das Bewußtsein lasse sich nicht mit den Mitteln der Neurowissenschaften erklären.

Um in dieser kontroversen Situation Stellung beziehen zu können, müssen zuerst einige Begriffe geklärt werden. Sodann werden wir an Beispielen aus der neurobiologischen Literatur aufzeigen, in welche Richtung die gegenwärtigen neurobiologischen Erklärungen von Bewußtsein weisen. Nach einer kritischen Beurteilung dieser Erklärungen, werde ich im vierten und letzten Teil einen Vorschlag vorlegen, wie wir neurobiologische Erkenntnisse zum Bewußtsein mit unserer Selbsterfahrung in Verbindung bringen können.

1. Begriffsklärung

Zuerst sollen also die drei Begriffe geklärt werden, welche im Titel dieser Arbeit vorkommen: Was soll hier unter Bewußtsein verstanden werden? Was verstehen wir unter Neurobiologie? Und schließlich: Was heißt neurobiologisch erklären?

Jeder von uns meint zu wissen, was *Bewußtsein* ist, „solange uns keiner danach fragt, es zu definieren"[2]. Für Thomas Metzinger ist das Bewußtsein „alles andere als klar"; es gebe noch „keinen einheitlichen theoretischen Hintergrund, vor dem wirklich so etwas wie eine Wissenschaft des Bewußtseins entstehen könnte[3]". David Chalmers[4] sieht keine Möglichkeit der Definition, sondern allenfalls die Möglichkeit, mit Umschreibungen wie *Erfahrung* oder *Erleben* zur Klärung beizutragen. Da Bewußtsein nicht de-

[1] *D. C. Dennett*, Consciousness explained, Boston 1991.

[2] *W. James*, Principles of psychology, New York 1890, 225: „We know so long as no one asks us to define it".

[3] *T. Metzinger*, Einleitung. Das Problem des Bewußtseins. In: *T. Metzinger* (Hrsg.): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 1996, 15–53.

[4] *D. J. Chalmers*, The conscious mind. In: Search of a fundamental theory, New York 1996.

finiert werden kann, kann es auch nicht erklärt werden. Deshalb müßten wir eigentlich bereits hier unsere Überlegungen abbrechen. Damit würden wir aber nicht nur die umfangreiche Literatur zu diesem Thema, sondern auch das große Problem ignorieren, das heute viele Menschen sehr beschäftigt. Deshalb sei im folgenden trotz mangelnder Definition eine Annäherung an die Bewußtseinsproblematik versucht.

Mentale Zustände gelten dann als bewußt, wenn sie Erfahrungsqualitäten haben, welche auch als *phänomenale Qualitäten* oder „*Qualia*" bezeichnet werden. Ein Bewußtsein, welches durch subjektive Erfahrung gekennzeichnet ist, wird *phänomenales Bewußtsein* genannt[5]. Wenn die bewußten Akte jedoch als Ursache oder Erklärung von Verhalten verstanden werden, dann spricht man von *psychologischem Bewußtsein*[6].

Neurobiologie sei definiert als eine Naturwissenschaft, welche die Struktur und die Funktion der Nervensysteme des Menschen und der Tiere aufklären will. Sie benutzt dazu eine Vielzahl verschiedener Methoden und Disziplinen. Allen neurowissenschaftlichen Disziplinen ist gemeinsam, daß sie das Nervensystem letztlich unter quantitativ-mathematischen Gesichtspunkten untersuchen wollen.

Das Bewußtsein *erklären* ist heute eine vielgebrauchte Redeweise. Häufig geben jedoch die neurobiologischen Autoren nicht an, was sie unter „erklären" verstehen. Meist ergibt sich erst aus dem Kontext, daß eine reduktive Erklärung gemeint ist, d. h. das Bewußtsein soll auf einfachere Entitäten zurückgeführt werden. Demnach hätten wir das Bewußtsein dann reduktiv erklärt, wenn wir die neuronalen Prozesse angeben könnten, welche die bewußten Akte nicht nur begleiten, sondern auch hervorbringen.

Von einer derartigen Erklärung muß man erwarten, daß für das *Explanandum* die notwendigen und die hinreichenden Bedingungen angegeben werden. Wenn wir neurobiologisch faßbare Prozesse angeben, dann sollten diese Prozesse nicht nur notwendige Bedingungen für bewußte Akte sein, sondern diese Akte auch hinreichend bestimmen. Wir könnten diese Forderung in einem Satz formulieren und sagen: Das Bewußtsein ist nichts anderes als das Ergebnis der Prozesse des Nervensystems. Und noch einmal präziser formuliert: Es besteht eine Äquivalenz zwischen neuronalen Prozessen und Bewußtsein[7].

---

[5] Ebd. 4; Chalmers spricht von einem „qualitativen Gefühl" („a qualitative feel").

[6] Ebd. 11 und 26–28.

[7] In der deduktiv-nomologischen Erklärung (Hempel-Oppenheim) sind die Antecedens-Bedingungen notwendige Bedingungen. Wenn sie zusammen mit den Gesetzesaussagen vollständig sind, dann sind sie auch hinreichend für die Erklärung des Explanandum. Die Gesetzesaussagen würden dann lauten: Wenn die Antecedensbedingungen hinreichend sind, ist Bewußtsein erklärt. Mit dem Hempel-Oppenheim-Schema wäre zu prüfen, ob das oben formulierte Explanandum wirklich hergeleitet werden kann, ob sich tatsächlich nicht nur einige, sondern alle notwendigen Bedingungen für den behaupteten Sachverhalt finden lassen und damit die Menge der Bedingungen auch hinreichend wäre für die Erklärung. Siehe *C. G. Hempel*, Aspects of scientific explanation, New York 1965; *W. Stegmüller*, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Berlin 1969.

2. Neurobiologische Erklärungsversuche

Wie sieht es nun mit den neurobiologischen Erklärungen tatsächlich aus? Was wird mit dem Nachweis von neuronalen Funktionskreisen wirklich gezeigt? Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir aus der Vielzahl von Veröffentlichungen vier Gruppen von Publikationen auswählen, welche die Erklärung des Bewußtseins ausdrücklich anzielen. Bei den ersten drei Publikationsgruppen handelt es sich um Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Zeitschriften, bei der vierten Gruppe – den Arbeiten von Gerald Edelman – um umfangreiche Buchveröffentlichungen, für deren Besprechung auch in diesem Rahmen wesentlich mehr Raum erforderlich wird.

2.1 Das visuelle Bewußtsein

Die Arbeit von Francis Crick und Christof Koch[8] trägt den Titel: „Auf dem Weg zu einer neurobiologischen Theorie des Bewußtseins". Sie wird viel zitiert, weil sie Hypothesen zur neuronalen Implementierung von Bewußtseinsakten liefert, welche an vorhandenen Daten anknüpfen und konkrete Vorschläge liefern, wie sie experimentell getestet werden können. Sie ist aber auch eine der wenigen neurobiologischen Arbeiten, in welchen einige der Begriffe definiert werden, die in den Hypothesen auftreten. Eine Definition des Bewußtseins selbst wird jedoch ausdrücklich ausgeklammert. Die Autoren befürchten, eine derartige Definition sei zur jetzigen Zeit unreif und könnte deshalb leicht zu Mißverständnissen führen. An Stelle einer Definition berufen sie sich auf die grobe Vorstellung von Bewußtsein, die jeder von uns hat.

Crick und Koch gehen davon aus, daß es einen elementaren Mechanismus für Bewußtsein gibt, welcher in den verschiedenen Subsystemen des Gehirns ziemlich ähnlich abläuft. Wenn man den Mechanismus für eine Form des Bewußtseins kennt, dann hat man vielleicht den Schlüssel zum Verständnis für alle Bewußtseinsformen gefunden. Deshalb schränken sie sich vorläufig auf das visuelle System ein, welches ihnen aus verschiedenen Gründen besonders geeignet erscheint. Dabei klammern sie die Frage nach den Qualia, welche als charakteristisch für das phänomenale Bewußtsein angesehen werden, ausdrücklich aus. Für den Einbezug quantenmechanischer Aspekte, an die heute wieder verschiedentlich angeknüpft wird[9], sehen sie keinen Anlaß. Ganz entscheidend für den Bewußtseinsprozeß ist das Vorhandensein eines ‚Kurzzeitgedächtnisses'. Die Autoren unterscheiden zwei Formen des Kurzzeitgedächtnisses: ein sehr schnelles (Größenord-

[8] *F. Crick, F. and C. Koch,* Towards a neurobiological theory of consciousness, Semin.Neurosci. 2 (1990) 263–275.

[9] *J. C. Eccles,* How the self controls its brain, Berlin 1994; *R. Penrose,* The emperor's new mind. Oxford 1989; *R. Penrose,* Shadows of the mind: A search for the missing science of consciousness, Oxford 1994.

nung ein Bruchteil einer Sekunde) oder bildhaftes (ikonisches) Gedächtnis und ein langsames (Größenordnung einige Sekunden) oder Arbeitsgedächtnis (working memory). Das bildhafte oder ikonische Gedächtnis kann sehr schnell elementare sensorische Informationen aufnehmen, so z. B. Orientierung oder Bewegung eines Objekts. Es hat eine sehr große, aber nur kurz dauernde Kapazität. Das Arbeitsgedächtnis hingegen hat eine begrenzte Kapazität, kann aber dafür verschiedene Muster miteinander kombinieren und sie für mehrere Sekunden speichern[10].

Da die Information über ein bestimmtes Objekt im Gehirn verteilt ist, wird ein Mechanismus postuliert, der für eine bestimmte Zeit die Aktivität aller in diesem Moment relevanten Neurone koordiniert. Dies geschieht unter dem Einfluß der *visuellen Aufmerksamkeit* („visual attention"). Die visuelle Aufmerksamkeit wählt ein bestimmtes Objekt an einem bestimmten Ort im Gesichtsfeld aus. Sie benutzt dazu eine besondere topographische Karte, in welcher die Objekte im Gehirn repräsentiert sind und durch bestimmte Eigenschaften hervorstechen. Sobald in der topographischen Karte ein hervorstechendes Objekt ausgewählt ist, wird die topographische Information verbunden mit der Information über die individuellen Merkmale des Objekts. Die Aktivität der verschiedenen relevanten Neuronengruppen wird dann für eine bestimmte Zeit zusammengebunden („binding problem"). Das Zusammenbinden erfolgt durch Synchronisierung der Aktionspotentiale dieser Neuronengruppen, welche dann gemeinsam in 40 Hz Oszillationen feuern. Genauer gesagt bewegt sich die Oszillationsfrequenz in dem sogenannte g-Band, welches etwa von 40 bis 70 Hz reicht. Die in den einzelnen Neuronengruppen schon vorhandene Information wird so zu einer kohärenten Perzeption zusammengefaßt. Ein Objekt, für welches das Zusammenbinden neuronaler Aktivitäten gelungen ist, wird in das Arbeitsgedächtnis gelegt. Damit wird es automatisch für eine kurze Zeit erinnert, und somit – nach diesen Autoren – bewußt.

Die Hypothese von Crick und Koch kann sich auf eine Reihe von experimentellen Befunden stützen. Das Auftreten von 40 Hz Oszillationen als Funktion von besonderen Reizsituationen ist in verschiedenen kortikalen Regionen gut abgesichert[11]. Auch zur Hypothese über das Arbeitsgedächtnis (working memory) gibt es neue Befunde. Insbesondere hat die Arbeitsgruppe von Patricia Goldman-Rakic[12] gezeigt, daß im präfrontalen Cortex

[10] Es wird beobachtet, daß die Neurone in einem bestimmten neuronalen Schaltkreis (des präfrontalen Cortex) während einiger Sekunden nach dem Anstoß durch einen sensorischen Eingang eine hohe Feuerrate beibehalten.

[11] Hierzu gibt es inzwischen eine umfangreiche Liste von Veröffentlichungen. Ohne Anspruch auf Vorrang seien nur die beiden folgenden Arbeiten genannt: *A. K. Engel, P. König, W. Singer,* Bildung repräsentationaler Zustände im Gehirn. In: Gehirn und Bewußtsein, Heidelberg 1993, 42–46; *G. Rager, W. Singer,* The response of cat visual cortex to flicker stimuli of variable frequency, In: Europ.J.Neurosci. 10 (1998),101–122.

[12] Hauptvortrag von *P. Goldman-Rakic* auf dem Annual Meeting of the American Society for Neuroscience in New Orleans 1997.

(Area 46) von Affen Neuronenpopulationen identifiziert werden können, welche Informationen aus den visuellen Areae erhalten und dann in der Größenordnung von einer oder mehreren Sekunden feuern. Dies spricht für ihre Beteiligung an den Prozessen des Arbeitsgedächtnisses. In einer neueren Arbeit kommen Crick und Koch[13] auf Grund experimenteller Evidenz zu dem Schluß, daß das visuelle Gewahrsein (awareness) sich nicht direkt auf die neuronale Aktivität im primären visuellen Cortex (V1) bezieht, sondern auf hierarchisch höher gelegene corticale Areale, die ihrerseits in enger Beziehung zum präfrontalen und prämotorischen Cortex stehen. Ein funktionsfähiger primärer visueller Cortex (V1) bildet aber die Voraussetzung für bewußtes Sehen[14]. Problematisch wird es jedoch an jener Stelle, wo Crick und Koch den neurobiologischen Kontext verlassen und zu der allgemeinen Aussage vorstoßen: „Wir glauben, daß das Problem des Bewußtseins langfristig nur durch Erklärungen auf der neuronalen Ebene gelöst werden kann."[15] Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß es sich um eine reduktive Erklärung handeln soll. Es wird jedoch nicht gesagt, was das Problem des Bewußtseins überhaupt ist, um das es hier geht[16].

2.2 Die cortico-thalamischen Schleifen

Die Arbeiten aus der Gruppe von Llinás sind der zentralen Bedeutung der cortico-thalamischen Schleifen für das Bewußtsein gewidmet. Während sich Crick und Koch auf die visuelle Wahrnehmung beschränken, ist die Hypothese von Llinás[17] allgemeiner und umfassender. Ein wesentliches Element dieser Hypothese ist wiederum der Befund der 40 Hz Oszillationen, welche beim temporären Zusammenbinden von Neuronengruppen eine wichtige Rolle spielen.

Es werden zwei cortico-thalamische Schleifen unterschieden, ein schon

---

[13] *F. Crick* and *C. Koch*, Are we aware of neural activity in primary visual cortex? Nature *375* (1995) 121–123.

[14] *P. Stoerig*, Varieties of vision: from blind responses to conscious recognition, in: Trends Neurosci. *19* (1996) 401–406.

[15] *F. Crick* and *C. Koch* (1990) ebd. 263: „We believe that the problem of consciousness can, in the long run, be solved only by explanations at the neural level."

[16] Während Crick und Koch in ihrem Papier von 1990 sachlich und argumentativ vorgehen, verläßt *F. Crick* (1995) in seinem Buch „Was die Seele wirklich ist" (amerikanische Originalausgabe „The astonishing hypothesis" 1994) den Boden der wissenschaftlichen Argumentation und wird zum Prediger. In dem Kapitel „Dr. Cricks Wort zum Sonntag" schreibt er, es sei „entscheidend, daß man bei dem Nachdenken über diese Fragen von den Neuronen ausgehe" (ebd. 313). Nach einem Generalangriff auf Religionen und Philosophen postuliert er, daß alles menschliche Verhalten auf neuronale Aktivität zurückzuführen sei. Das sei eben gerade die „Erstaunliche Hypothese".

[17] *R. Llinás* and *D. Paré*, Commentary of dreaming and wakefulness. Neuroscience *44* (1991) 521–535; *R. Llinás* and *U. Ribary*, Coherent 40-Hz oscillation characterizes dream state in humans, In: Proc. Natl. Acad. Sci. USA *90* (1993) 2078–2081; *D. Paré* and *R. Llinás*, Conscious and pre-conscious processes as seen from the standpoint of sleep-waking cycle neurophysiology, in: Neuropsychologia 33 (1995) 1155–1168.

seit längerem bekannter Befund[18]. Neurone der spezifischen Kerne des Thalamus dorsalis, einer Kerngruppe im Zwischenhirn (Diencephalon), projizieren vorzugsweise in die Schicht IV des zugehörigen spezifischen (z. B. visuellen) Cortex. Kollateralen der Axone dieser Neurone gehen an den retikulären Kern des Thalamus. Neurone der Schicht VI desselben kortikalen Moduls projizieren wieder zurück in den Thalamus und schließen so die *erste cortico-thalamische Schleife*. Eine *zweite cortico-thalamische Schleife* entsteht dadurch, daß Neurone der unspezifischen, intralaminären Kerne des Thalamus diffus in die Schicht I des ganzen Cortex cerebri projizieren und gleichzeitig Kollateralen an den retikulären Kern des Thalamus abgeben. Neurone der Schicht V projizieren wieder zurück zu den Neuronen in den intralaminären Kernen und auch zum retikulären Kern, wodurch diese zweite Schleife geschlossen wird. Querverbindungen zwischen den beiden Schleifen sollen vor allem in Schicht V des Cortex erfolgen. In beiden Schleifen werden 40 Hz Oszillatoren beobachtet, die miteinander gekoppelt werden. In der ersten oder spezifischen Schleife werden sinnesspezifische Informationen (z. B. visuelle Informationen) verarbeitet. Die Koppelung mit der zweiten oder unspezifischen Schleife soll bewirken, daß diese sinnesspezifischen Informationen in den Gesamtzusammenhang der neuronalen Informationsverarbeitung gestellt werden. Die über die Oszillatoren gekoppelten Schleifen bilden die Organisation, welche dem Bewußtsein zugrunde liegt.

Diese gekoppelten Systeme verhalten sich unterschiedlich im Wachen, Schlafen und Träumen. Im Tiefschlaf sollen die Schleifen entkoppelt sein; Signale aus der Umwelt haben dann praktisch keinen Einfluß auf die Informationsverarbeitung im Gehirn. Beim Träumen sind die Schleifen wahrscheinlich gekoppelt, reagieren aber kaum auf Signale aus der Umwelt, sondern arbeiten vorwiegend mit intern hervorgebrachten Wahrnehmungen. Im Wachzustand sind sie gekoppelt und reagieren auf externe Reize.

2.3 Neurobiologie der Qualia

Wie wir schon bei der Klärung der Begriffe gesehen haben, ist das phänomenale Bewußtsein charakterisiert durch die Empfindungen, die man als Qualia bezeichnet. Nach Ansicht von Thomas Nagel[19], David Chalmers[20] und anderen verleihen die Qualia den Empfindungen einen qualitativen Charakter, der nicht auf neurobiologische Prozesse reduziert werden kann. Ramachandran und Hirstein (1997) versuchen nun, gerade diese Qualia, und nicht nur die Qualia, sondern auch das Selbst neurobiologisch zu erklä-

[18] *O. Creutzfeldt*, Cortex cerebri. Leistung, strukturelle und funktionelle Organisation der Hirnrinde, Berlin 1983.

[19] *T. Nagel*, What is it like to be a bat? PhRev 83 (1974): 435–450.

[20] *D. J. Chalmers*, Facing up to the problem of consciousness. J. Consc.Studies 2 (1995), 200–219; *D. J. Chalmers*, 1996.

ren. Sie stützen sich auf Untersuchungen an neurologischen Patienten und auf Phänomene der Wahrnehmungspsychologie. Es geht ihnen darum, „das Problem des Bewußtseins zu lösen“[21]. Wie man aus dem Kontext ersehen kann, soll eine reduktive Erklärung die Lösung des Problems sein.

Nach Ramachandran und Hirstein sind die Prozesse der bewußten Erfahrung und die Qualia vorwiegend im Temporallappen, im Gyrus cinguli, in der Sprachregion von Wernicke und in anderen damit assoziierten Strukturen lokalisiert. Sie stellen ein Bindeglied zwischen Perzeption und Aktion dar[22].

Dem Einwand, daß Qualia gerade dadurch charakterisiert seien, daß sie privat sind und nicht auf neurobiologische Vorgänge reduziert werden können, begegnen Ramachandran und Hirstein mit einem Argument aus dem Bereich des Farbensehens. Wie könnte ein Farbenblinder verstehen, was eine mit normalem Farbensehen befähigte Person erlebt, wenn sie Farben wahrnimmt? Solange man versucht, die Farbempfindung der farbenblinden Person über das Medium der Sprache zu vermitteln, wird die Farbempfindung privat bleiben. Die farbenblinde Person wird nicht nachvollziehen können, wie Farbe sich „anfühlt“. Ramachandran und Hirstein schlagen deshalb vor, ein Kabel herzustellen, das aus Neuronen der für die Wahrnehmung der Farben zuständigen Area V4 besteht. Mit diesem Neuronen-Kabel solle sowohl die sprachliche Vermittlung als auch der ganze Weg der Übertragung von der Retina bis zum Cortex umgangen werden. Die V4 des Farbtüchtigen könnte auf diese Weise direkt mit der V4 des Farbblinden verbunden werden. Mit dieser Verbindung würde der Farbenblinde vielleicht verstehen, was der Farbentüchtige meint, wenn er eine Farbe als rot empfindet. Damit wäre die von Philosophen für unüberwindbar angesehene Schranke eingerissen und eine freie Passage für das Verständnis des Quale Farbe zwischen verschiedenen Personen ermöglicht.

Wenn so die Qualia nicht mehr einem privaten Selbst angehören, sondern mitteilbar werden, dann wird auch eine Erklärung des Selbst möglich, weil das Selbst eng verknüpft ist mit diesen Qualia. „Die Vorstellung eines einheitlichen, dauerhaften Selbst dürfte sich als eine Form von adaptiver Selbsttäuschung herausstellen.“[23] Die Illusion über das Selbst entstehe dadurch, daß man meint, die Qualia seien für jemanden da, der dann als Homunculus oder als Selbst vorgestellt wird. Sie sind aber nicht für jemand,

---

[21] *V. S. Ramachandran* and *W. Hirstein*, Three laws of qualia: What neurology tells us about the biological functions of consciousness, J. Consc.Studies 4 (1997) 429–457, besonders 429.

[22] *V. S. Ramachandran* und *W. Hirstein* formulieren drei „Gesetze“ für die Qualia, die in ihrer Bedeutung in die Nähe der drei Gesetze der klassischen Mechanik von Newton gerückt werden. Qualia sind erstens unwiderruflich (irrevocable), d. h. ich kann nicht einfach entscheiden, einen grünen Sonnenuntergang zu sehen. Sie haben zweitens eine potentiell unendliche Menge von möglichen Verhaltensweisen zur Folge („flexibility on the output side“, ebd. 438) und benötigen drittens das Kurzzeitgedächtnis, d. h. in Zuständen der Unbewußtheit gibt es keine Qualia.

[23] Ebd. 454: „Even though the notion of a unitary, enduring self may turn out to be a form of adaptive self-deception or delusion ... we must consider why the illusion arises.“

sondern für etwas da, nämlich für einen Kontrollprozeß. „Ein Kontrollprozeß ist nicht etwas, was alle Eigenschaften eines vollen menschlichen Wesens hat ... er ist kein Homunculus. ... Er wird angeführt durch bestimmte Hirnregionen (d. h. Regionen der Perzeption und der Motivation), welche die Aktivitäten von anderen Regionen kontrollieren (d. h. Regionen der Motorik und der Planung)“ [24]. Von daher sei es nicht schwierig zu sehen, wie solche Kontrollprozesse „Anlaß geben können zu der Mythologie eines Selbst als einer aktiven Gegenwart im Gehirn – einem ‚Geist in der Maschine‘“ [25].

2.4 Die biologische Theorie des Bewußtseins von Edelman

Eine umfassende biologische Theorie des Bewußtseins versucht Gerald Edelman [26] vorzulegen. Er weist die funktionalistische Vorstellung vom Gehirn als einer Turing Maschine zurück [27]. Mit Putnam [28] hält er fest, daß psychologische Zustände nicht durch ein Computermodell beschrieben werden können. Begriffe und Überzeugungen können nicht individuiert werden ohne Bezug auf die Umwelt [29]. Mit Searle [30] argumentiert er, daß Algorithmen keine hinreichenden Bedingungen für das Denken und für intentionale Zustände liefern können. Computerprogramme seien strikt durch ihre formale syntaktische Struktur definiert; die Syntax aber sei unzureichend, um die Semantik hervorzubringen. Das Mentale sei aber gerade durch seine semantischen Inhalte charakterisiert. Kein Organismus könne intentionale Zustände haben ohne eine subjektive Erfahrung [31].

2.4.1 Die Basistheorie

Während der Funktionalismus als Theorie des Bewußtseins versagt habe, soll nach Edelman die Theorie der Selektion von neuronalen Gruppen („Theory of Neuronal Group Selection (TNGS)“ [32]) zureichend sein, um Bewußtsein biologisch zu erklären. Edelman hat diese Theorie bereits

---

[24] Ebd. 455: „A control process is not something which has all the properties of a full human being, of course – it is not at all a homunculus. All the notion of a control process entails, as we are employing it, is that control processes are guided by some brain areas (i.e. perceptual areas and motivational areas) as they control the activities of other brain areas (i.e. motor and planning areas).“

[25] Ebd. 455: „It is not difficult to see how such processes could give rise to the mythology of a self as an active presence in the brain – a ‚ghost in the machine‘“.

[26] *G. M. Edelman*, The remembered present. A biological theory of consciousness, New York 1989.

[27] Ebd. 28, 258.

[28] *H. Putnam*, Repräsentation und Realität, Frankfurt 1991. Die englische Originalausgabe „Representation and Reality“ ist 1988 erschienen. Wir zitieren jedoch nach der deutschen Ausgabe von 1991.

[29] *G. M. Edelman*, 1989, 29, 42.

[30] *J. R. Searle*, Minds, brains and science, Cambridge, Mass. 1984.

[31] *G. M. Edelman*, 1989, 29, 42.

[32] Ebd. 10.

1978[33] grundgelegt, 1987 hat er sie in ihren phylogenetischen[34] und 1988 in ihren ontogenetischen[35] Aspekten weiterentwickelt. „The Remembered Present“[36] faßt die schon vorhandenen Elemente zusammen und liefert eine erweiterte biologische Theorie des Bewußtseins („extended TNGS“). Die TNGS baut auf drei Mechanismen auf: Selektion während der Entwicklung, Selektion durch Erfahrung und die für das Gehirn so charakteristische Struktur der reziproken Verbindungen zwischen verschiedenen Hirngebieten („reentry“, „reentrant mapping“). Es gilt als gesichert, daß weder die Zahl noch die Variabilität der neuronalen Strukturen durch den genetischen Code festgelegt werden. Die strukturelle Mannigfaltigkeit, die sich während der Entwicklung ergibt, entsteht durch eine epigenetische Regulation von Zellteilung, Zellwanderung, Zelltod, Ausbildung von Zellfortsätzen und neuronaler Aktivität (Selektion durch Entwicklung, *erster Mechanismus*). Insbesondere spielen hierfür die Kontrollschleifen eine wichtige Rolle, welche die Expression von Zelladhäsionsmolekülen (CAM) und Substratadhäsionsmolekülen (SAM) regulieren. Es entsteht so eine Mannigfaltigkeit von neuronalen Gruppen und lokalen Schaltkreisen, welche ein primäres Repertoire für die weitere Differenzierung darstellen.

Auf der Selektion durch Entwicklung baut die Selektion durch Erfahrung auf (*zweiter Mechanismus*). Erfahrung und Verhalten führen zur Abschwächung oder Verstärkung synaptischer Verbindungen und damit zur Variation der Schaltkreise selbst. Es entsteht ein sekundäres Repertoire von neuronalen Gruppen. Der *dritte Mechanismus* arbeitet mit reziproken Abbildungen zwischen Hirngebieten („reentrant mapping“). Die Signale aus unserer Umwelt treffen auf Sinnesoberflächen (visuelle, akustische, somatosensorische etc.). Die Sinnesoberflächen werden wiederum so auf bestimmte Hirnregionen projiziert, daß dort eine topographisch organisierte Abbildung („map“) entsteht[37] (Beispiel: Projektion der Retina auf den primären visuellen Cortex). Diese Abbildung steht wieder in reziproker Verbindung mit anderen Abbildungen. Unter „reentry“ versteht Edelman nicht bloß eine Rückkopplungsschleife[38], sondern den wiederholten Austausch von Signalen zwischen zwei verschiedenen reziproken Abbildungen[39] („maps“). Beispiele solcher reziproker Verbindungen zwischen Abbildungen dieser Art sind in erster Linie die kortiko-kortikalen Verbindungen,

[33] *G. M. Edelman* and *V. B. Mountcastle*, The mindful brain: Cortical organization and the group selective theory of higher brain function, Cambridge 1978.

[34] *G. M. Edelman*, Neural darwinism: The theory of neuronal group selection, New York (1987).

[35] *G. M. Edelman*, Topobiology: An introduction to molecular embryology, New York 1988.

[36] *G. M. Edelman*, 1989.

[37] Sofern solche Abbildungen mit einer Sinnesoberfläche verbunden sind, muß wenigstens eine von ihnen topographisch organisiert sein (ebd. 68).

[38] Ebd. 48.

[39] „Exchange of signals between different repertoires in a parallel and recursive manner“ (ebd. 243).

aber auch die kortiko-thalamischen Schleifen, wie wir sie weiter oben besprochen haben, gehören dazu. Der Mechanismus des wiederholten Austauschs von Signalen („reentry") bewirkt, daß Neuronengruppen in verschiedenen Hirngebieten, die unterschiedliche Eingänge („inputs") erhalten, ausgewählt und in ihrer Aktivität korreliert werden. Dies wiederum liefert die Grundlage für die Kategorisierung der Eingänge auf der Ebene der Perzeption.

Wenn zwei verschiedene Abbildungen wechselseitig auf einander bezogen und wenn zwischen ihnen wiederholt Signale ausgetauscht werden, dann handelt es sich noch um ein lokales Geschehen, eine lokale wechselseitige Abbildung („reentrant local maps"). Die lokalen Abbildungen sind wiederum eingebettet in ein globales Abbildungssystem. Das globale Abbildungssystem („global mapping") umfaßt multiple lokale Abbildungen, und zwar sowohl auf der sensorischen wie auch auf der motorischen Seite. „Das globale Abbildungssystem wird erstellt durch eine Serie lokaler Abbildungen, die reziprok miteinander verbunden sind und ständig in Gang gehalten werden durch motorisches und sensorisches Erproben der Umwelt im Verhalten und durch beständige synaptische Selektion ihrer neuronalen Gruppen."[40] Daß die Perzeption wesentlich auch von kontinuierlicher motorischer Aktivität abhängt, wird besonders deutlich beim Sehen: um Objekte wahrzunehmen, sind beständige Augenbewegungen nötig, mit welchen wir diese Objekte nach ihren bestimmenden Elementen abrastern und erfassen.

Das Erproben der Umwelt über verschiedene Sinneskanäle führt zu Klassifikationen in zwei oder mehreren verschiedenen (n-tupel) Sinnesmodalitäten, die wiederum die Grundlagen der „Perzeptionskategorien" („perceptual categorization") liefern[41]. Die Perzeptionskategorien sind jedoch mehrdeutig: mehrere verschiedene Kombinationen von neuronalen Gruppen können zu demselben Ergebnis („output") führen[42]. Das Geschehen hat wesentlich eine Zeitstruktur, welche im *Gedächtnis* festgehalten wird. Im Gedächtnis werden die gebildeten Kategorien wieder umgeformt („recategorization") in Abhängigkeit von den synaptischen Änderungen, die sich in den lokalen Abbildungen ergeben[43].

2.4.2 Die erweiterte Theorie

Die Selektion neuronaler Gruppen in den reziproken Abbildungen des Gehirns ist der eine Vorläufer des Bewußtseins; der andere Vorläufer ist das

[40] „A series of such local maps reentrantly connected to each other and driven continuously by motor and sensory sampling of the environment through behavior and undergoing continuous synaptic selection of its neuronal groups constitutes a global mapping" (ebd. 243).

[41] Ebd. 243. Philosophisch würde man hier eher von Anschauungsformen als von Kategorien sprechen.

[42] *G. M. Edelman*, 1989, bezeichnet diese mehrdeutige Beziehung als „degeneracy" oder Entartung. „The neuronal group selection ... is degenerate" (ebd. 243). Weitere Ausführungen über die „degeneracy" siehe ebd. 50.

[43] Vgl. ebd. Kap. 6, 244.

Auftauchen von zwei sehr verschiedenen neuronalen Strukturen und Funktionen während der Evolution. Die erste dieser beiden Strukturen ist mit der interozeptiv wahrgenommenen homöostatischen Regulation, die andere mit der exterozeptiven Wahrnehmung der Umwelt befaßt[44]. Die interozeptiven Signale werden kategorisiert und verglichen mit den Kategorisierungen der exterozeptiven Signale, die in der schnell wechselnden Auseinandersetzung mit der Umwelt aufgenommen werden. Dieser Vergleich von inneren und äußeren Signalen führt bereits zur Unterscheidung von Selbst und Nicht-Selbst in einem elementaren, vorindividuellen Sinn. Bewußtsein ist schließlich für Edelman das „Ergebnis eines rekursiv vergleichenden Gedächtnisses, in welchem vorausgegangene Kategorisierungen von Selbst und Nicht-Selbst beständig bezogen werden auf aktuelle gegenwärtige Kategorisierungen"[45].

Edelman unterscheidet *zwei Formen des Bewußtseins*, ein primäres („primary") und ein höheres („higher-order") Bewußtsein. Das *primäre Bewußtsein* ergibt sich aus dem Gedächtnis von Selbst und Nicht-Selbst. Auf der Basis dieses Gedächtnisses werden fortlaufend perzeptuelle Kategorisierungen vorgenommen und unterschieden. Die aktuellen Perzeptionen werden kontinuierlich zu den bereits im Gedächtnis vorhanden hinzugefügt[46]. Zugleich werden Beziehungen hergestellt zu den biologischen Wertsetzungen, die sich aus den selbstregulatorischen Funktionen wie Homöostase, Sättigung, Anpassung, Übereinstimmung mit den Lustzentren („hedonic centers"), Erfüllung der Antriebe und Befriedigtsein ergeben. Tiere mit primärem Bewußtsein sind aber mit ihrem Kurzzeitgedächtnis gebunden an kleine Zeitintervalle und haben keinen Begriff von der Vergangenheit.

Das *höhere Bewußtsein* taucht erst mit der Entwicklung der Sprache auf. Die Sprache ermöglicht eine symbolische Kategorienbildung. Damit werden Begriffe von der Vergangenheit und von der Zukunft möglich. Zugleich mit der Entwicklung der Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft können zeitunabhängige Modelle des Selbst und der Welt entstehen[47]. Es bildet sich das konzeptuelle Selbst, welches das elementare, bloß biologische Selbst überschreitet[48] und sich aus der Gebundenheit in die Gegenwart befreien kann. Hatte sich das elementare, biologische Selbst auf Grund seiner inneren Zustände vom Nicht-Selbst der Umgebung unterschieden, so verfügt das konzeptuelle Selbst, welches über die Sprache mit anderen Individuen kommunizieren kann, über einen Begriff von seinem Selbstsein und

[44] Ebd. 151.
[45] Ebd. 155: „... consciousness is an outcome of a recursively comparative memory in which previous self-nonself categorizations are continually related to ongoing present perceptual categorizations ..."
[46] Ebd. 102.
[47] Ebd. 246.
[48] Ebd. 187.

grenzt sich als subjektive Identität von den Artgenossen ab[49]. Höheres Bewußtsein ist gleichbedeutend mit direktem Gewahrsein („direct awareness“[50]) und Bewußtsein von Bewußtsein („consciousness of consciousness“[51]). Höheres Bewußtsein ist auch die Voraussetzung für die Planung von Handlungen[52]. Es kommt wahrscheinlich ansatzweise schon bei Schimpansen vor. Richtig ausgebildet ist es aber erst beim Menschen. Für die Entstehung des höheren Bewußtseins spielt sowohl die Sprache als auch das soziale Gefüge eine wesentliche Rolle[53].

Edelman benennt eine Reihe von Strukturen und Funktionskreisen im Gehirn, von denen man mit einigen Gründen annehmen kann, daß sie in die Prozesse des primären Bewußtseins eingebunden sind. Die neuronalen Strukturen für das höhere Bewußtsein anzugeben, bezeichnet er jedoch selbst als spekulativ. Sicher gehören hierher die Sprachzentren von Broca und Wernicke. Weitere wichtige Kandidaten sind die langen kortikalen Assoziationsfasersysteme, der mediale Kern des Pulvinar (Thalamus dorsalis, Dienzephalon), welcher reziprok mit dem präfrontalen, cingulären und parietalen Cortex in Verbindung steht und deren Aktivitäten korrelieren kann, und schließlich die kortiko-thalamische Schleife, über deren Bedeutung wir uns weiter oben schon Rechenschaft abgelegt hatten[54].

2.4.3 Die Bedeutung von „Erklärung“

Die erweiterte TNGS versteht sich als biologische Theorie des primären und des höheren Bewußtseins. Sie versucht, sich auf Strukturen und Zuständen des Gehirns abzustützen[55] und „das Bewußtsein mit den materiellen Strukturen und Funktionen des Gehirns zu erklären“[56]. Die Theorie soll einen globalen Charakter haben und mit Physik und Evolutionstheorie kompatibel sein[57]. Dies scheint wiederum nur dann möglich, wenn man metaphysisch einen – obgleich subtilen – materialistischen Standpunkt einnimmt[58]. So macht es auf den ersten Blick den Anschein, als sei diese Theorie nur eine Variante der streng reduktionistischen Erklärungen, welche die Identität von Hirnzuständen und Bewußtsein behaupten. Bei genauerem Zusehen erweist sich die erweiterte TNGS jedoch als nicht nur sehr breit angelegt, sondern auch als sehr differenziert. Die bewußte oder phänomenale Erfahrung wird als eigene Realität anerkannt[59] und ein extremer Re-

[49] Ebd. 247.
[50] Ebd. 104.
[51] Ebd. 194, 263.
[52] Ebd. 192.
[53] Ebd. 187. Siehe auch den Hinweis auf die Sprachgemeinschaft, ebd.247.
[54] Ebd. 163.
[55] Ebd. 249.
[56] „... to explain consciousness in terms of the material structures and functions of the brain“ (ebd. 273, ähnlich ebd. 8–14).
[57] Ebd. 239.
[58] Ebd. 264.
[59] Ebd. 15, 20–24, 167–168.

duktionismus als „leer" („empty"[60]) bezeichnet. Während Ramachandran und Hirstein[61] meinen, auch die Qualia reduktionistisch erklären zu können, verwirft Edelman diesen Versuch. Er stellt ihn auf die gleiche Ebene wie den Versuch, wissenschaftlich zu erklären, warum Materie existiert[62]. „Als Wissenschaftler können wir nicht betroffen sein von ontologischen Mysterien, bei denen es um die Frage geht, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts oder warum warm sich ‚warm' anfühlt."[63]

Wägt man nun die verschiedenen Aussagen zur biologischen Theorie des Bewußtseins (erweiterte TNGS) sorgfältig ab, kann man sie nicht als Reduktionismus im strengen Sinn bezeichnen. Eher geht es um eine Korrelation von mentalen und neuronalen Zuständen[64]. Die Forschung beginnt mit einem Alltagsverständnis („common sense"[65]) oder einer philosophischen Sicht und versucht, dieses Wissen auf Vorgänge im Gehirn zu beziehen und damit zu verifizieren[66]. Obwohl die Wissenschaft die größte Errungenschaft der Menschheit ist, bleibt sie „nur eine partielle Erfahrung des Bewußtseins" („partial experience of the consciousness"[67]). Die „subjektive persönliche Erfahrung" („subjective personal experience"[68]) behält den Vorrang.

3. Kritische Prüfung der neurobiologischen Erklärungen

Bevor wir in die kritische Prüfung der vorgestellten neurobiologischen Theorien und Erklärungen eintreten, sei bemerkt, daß nur wenige Neurobiologen solchen Extrempositionen zustimmen, wie sie vor allem von Ramachandran und Hirstein[69] vertreten werden. Viele Neurobiologen meinen, die ganze Debatte um die Neurobiologie des Bewußtseins sei verfrüht. Andere sind skeptisch, ob diese Debatte überhaupt zu sinnvollen Resultaten führen kann. Nur relativ wenige Veröffentlichungen liefern einen substantiellen Beitrag zur neuronalen Deutung des Bewußtseins. Das Werk von Edelman hingegen markiert einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu einem besseren Verständnis der neuronalen Korrelate des Bewußtseins. Im folgenden sei nun versucht, die vorgelegten Modelle und Theorien kritisch zu analysieren und zu beurteilen.

---

[60] Ebd. 254.
[61] *V. S. Ramachandran* and *W. Hirstein*, 1997.
[62] *G. M. Edelman*, 1989, 167–168.
[63] Ebd. 168: „As scientists, we can have no concern with ontological mysteries concerned with why there is something and not nothing, or why warm feels ‚warm'". Die Beurteilung des Buches durch *D. J. Chalmers*, 1996, wird der Sache nicht gerecht.
[64] Ebd. 260.
[65] Ebd. 268.
[66] Ebd. 268.
[67] Ebd. 270.
[68] Ebd. 270.
[69] *V. S. Ramachandran* and *W. Hirstein*, 1997.

3.1 Neuronale Korrelate des Bewußtseins

Die Befunde, auf welche in den Theorien und Modellen Bezug genommen wird, sind sicher keine Einzelphänomene. Man wird vermutlich die neurobiologischen Aussagen in dem Sinne verallgemeinern dürfen, daß immer dann, wenn visuelle Wahrnehmung erfolgt, Gruppen von Neuronen in verschiedenen Hirnregionen in Oszillationen synchronisiert werden und vorzugsweise mit einer Frequenz von 40–70 Hz (g-Band) feuern. Es gibt schon gute Evidenz für Neurone im präfrontalen Cortex, die in Abhängigkeit vom sensorischen Eingang in einer Weise aktiv sind, welche den Annahmen über das Arbeitsgedächtnis entspricht. Auch für die Aussagen über die doppelte cortico-thalamische Schleife gibt es experimentell schon gute Evidenz. Während früher das ganze Gehirn als Sitz des Bewußtseins betrachtet wurde, werden jetzt immer kleinere und spezifischere Bereiche dafür verantwortlich gemacht. Es ist möglich, daß vor allem der Temporallappen und das limbische System unter Einschluß der Amygdala eine wichtige Rolle bei bewußten Akten spielen und beim Erleben von Farben oder anderen Qualia besonders involviert sind. Auch wenn wir uns klar darüber sind, daß viele Elemente der vorgebrachten Theorien experimentell noch nicht belegt sind, so spricht einiges dafür, daß die Vorgänge im Gehirn so sein könnten, wie sie in den Theorien und Modellen postuliert werden. Trotz der bestehenden Unsicherheiten könnten wir wahrscheinlich so weit gehen zu behaupten, daß die neuronalen Prozesse mit Bewußtseinsakten *korreliert* sind. Wir könnten sogar zu der These vordringen, daß alle unsere mentalen Akte zugleich neuronale Prozesse sind[70]. Wir behaupten damit eine Korrelation von neuronalen Prozessen mit den Akten des Bewußtseins. Wenn dem so ist, dann liefern uns die Neurowissenschaften wichtige Befunde, Modelle und Theorien über diese Korrelate.

3.2 Faktisch notwendige Bedingungen

Die genannten neuronalen Prozesse sind nicht nur Korrelate, sondern auch faktisch notwendige Bedingungen des Bewußtseins. Wenn diese Prozesse gestört sind, dann sind die bewußten Akte nicht mehr möglich. Mit den faktisch notwendigen Bedingung ist folgendes gemeint: Bei der gegebenen Struktur und Funktion des Nervensystems erscheint es als notwendig, daß die Aktivitäten von Neuronengruppen durch 40 Hz Oszillationen miteinander gekoppelt und synchronisiert werden, daß Elemente des Arbeits-

[70] *G. Rager*, Das Leib-Seele-Problem. Begegnung von Hirnforschung und Philosophie. FZPhTh (1982), 443–464; *G. Rager*, Der Mensch als er selbst und als Objekt der Wissenschaft, Universitas Friburgensis *3* (1993), 7–9; *G. Rager*, Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende. Grundzüge einer medizinischen Anthropologie, in: *L. Honnefelder* und *G. Rager* (Hrsg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik, Frankfurt 1994, 53–103; *G. Rager*, Bewußtsein und Hirnforschung: Befunde und Theorien, in: *J. Quitterer* und *E. Runggaldier* (Hrsg.): Der neue Naturalismus, Stuttgart 1999, im Druck.

gedächtnisses im präfrontalen Cortex realisiert sind oder daß das Gehirn über zahlreiche Rückkopplungsschleifen verfügt. Besonders eindrücklich sind hier die Evidenzen, die sich aus der Ontogenese ergeben. Solange bestimmte Strukturen des Gehirns noch nicht entwickelt sind, sind auch die entsprechenden Bewußtseinsakte nicht möglich.

Was mit faktisch notwendigen Bedingungen gemeint ist, läßt sich mit dem Hempel-Oppenheim Schema wie folgt ausdrücken. V sei die gegebene Struktur und Funktion des Nervensystems. Für V sollen die Gesetze G_0 und die Antezedensbedingungen A_0 gelten. Unter der Voraussetzung von V wird nun das Explanandum E durch das Explanans $G_1, \ldots A_n$ *bedingt* erklärt

V	also:
$G_1, \ldots G_m$	$G_0, G_1, \ldots G_m$
$A_1, \ldots A_n$	$A_0, A_1, \ldots A_n$
E	E

Faktisch notwendige Bedingungen sind in diesem Sinne notwendige Bedingungen, aber unter einer bestimmten Voraussetzung. Sie können nicht als hinreichende Bedingungen gelten ohne Berücksichtigung der Anwendbarkeit auf Bereiche, in denen die Voraussetzung erfüllt ist.

3.3 Logisch notwendige Bedingungen

Die neuronalen Prozesse sind zwar faktisch notwendig, sie sind aber nicht logisch notwendig. Aus der Struktur des Bewußtseins folgt nicht, daß es nur in der Weise neuronal verwirklicht werden kann, in der es tatsächlich verwirklicht ist[71]. Man kann sich auch andere Strategien und Systeme vorstellen, welche die gleiche Funktion hätten. Solche Argumente sind schon von Putnam in der Funktionalismusdebatte vorgebracht und mit Beispielen aus der Computerwelt erläutert worden. Man kann bestimmte Funktionen auf verschiedene Weisen physisch realisieren. Die Computer können verschieden sein in ihrer Hardwarearchitektur. Man kann auf diesen Computern unterschiedliche Algorithmen für die gleiche Funktion einsetzen und diese Algorithmen in verschiedenen Sprachen programmieren. Ein gegebener mentaler Zustand kann also physisch multipel realisiert werden[72].

3.4 Hinreichende Bedingungen

Bleibt noch die Frage, ob die neuronalen Prozesse hinreichend sind für die Erklärung des Bewußtseins. Bereits Levine[73] hat am Beispiel der Schmerz-

[71] Vgl. auch *G. M. Edelman*, 1989, 260.

[72] Siehe auch die Diskussion dieser Frage bei *G. Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 1996.

[73] *J. Levine*, Materialism and qualia: The explanatory gap. Pacific Philosophical Quarterly 64 (1983) 354–361.

empfindung gezeigt, daß man die neuronalen Prozesse nicht als hinreichende Bedingungen bezeichnen kann. Man weiß, daß bei einer Form der Schmerzempfindung C-Fasern Signale vom Ort der Schmerzauslösung zum Zentralnervensystem weiterleiten. Es wird aber damit keine Antwort auf die Frage gegeben, warum der Schmerz sich so anfühlt, wie er dies tut. Das Gleiche gilt für alle anderen Qualitäten des Bewußtseins. Aus neuronalen Prozessen oder aus mehr oder weniger umfassenden neuronalen Modellen läßt sich nicht herleiten, wie daraus die bewußte Erfahrung hervorgeht[74]. Das ist genau die heute viel diskutierte Erklärungslücke (explanatory gap), die weiterhin offen ist und aus grundsätzlichen Überlegungen offen bleiben wird.

Da weder logisch notwendige noch hinreichende neurobiologische Bedingungen für Bewußtsein aufgezeigt werden, wird der Anspruch der Autoren, das Bewußtsein reduktiv zu erklären, nicht eingelöst. Die beschriebenen neuronalen Prozesse und Modelle ergeben wertvolle Korrelationen der Bewußtseinsakte, liefern aber keine hinreichenden Bedingungen für diese. Eine Äquivalenz zwischen neuronalen Prozessen und Bewußtsein läßt sich deshalb nicht herstellen.

3.5 Grundsätzliche Grenzen der Reduktion und der Formalisierung

Der Versuch, Bewußtsein mit neuronalen Prozessen zu identifizieren, stößt auf grundsätzliche Grenzen. Dies gilt gleichermaßen für neurobiologische wie für funktionalistische Ansätze. Um wirklich das Mentale auf das Funktionale und das Funktionale auf das Neuronale reduzieren zu können, müßten wir – so Putnam – über einen „General-Algorithmus" der ganzen menschlichen Rationalität verfügen. Wir müßten Gott sein, um „die Gesamtheit der möglichen Denk- und Begriffsbildungsweisen des Menschen"[75] überblicken zu können. „Wollte man einen Menschen in einer zeitgebundenen menschlichen Kultur dazu auffordern, einen Überblick zu geben über alle Weisen der sprachlichen Existenz des Menschen ..., so wäre

[74] Vgl. *D. J. Chalmers*, 1996, 117. Selbst die den naturalistischen Standpunkt vertretende P. Churchland spricht dem Modell mit den cortico-thalamischen Schleifen ab, daß es die hinreichenden Bedingungen aufzeigt (*P. Churchland*, Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen? In: *T. Metzinger* (Hrsg.): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn, 1996,: 463–490, besonders 486). Nach Prinz (*W. Prinz*, Bewußtsein und Ich-Konstitution, in: *G. Roth* and *W. Prinz* (Hrsg.): Kopf-Arbeit. Gehirnfunktionen und kognitive Leistungen, Heidelberg 1996, 451–467) kann die Neurobiologie keine hinreichenden Erklärungen geben. Vgl. auch Bieri (*P. Bieri*, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel? In: Gehirn und Bewußtsein. Heidelberg 1994, 172–180), Beckermann (*A. Beckermann*, Können mentale Phänomene neurobiologisch erklärt werden? In: *G. Roth* and *W. Prinz* (Hrsg.): Kopf-Arbeit. Gehirnfunktionen und kognitive Leistungen, Heidelberg 1996, 413–425) und *D. J. Chalmers*, 1996, welche zeigen, daß subjektive Erfahrungen nicht naturalistisch erklärt werden können.

[75] *H. Putnam*, 1991, 164; ebenso: *H. Putnam*, Why functionalism didn't work. In *J. Earman* (Hrsg.): Inference, explanation and other frustrations. Essays in the philosophy of science, Berkely 1992, 255–270, besonders 268.

das gleichbedeutend mit der Suche nach einem unmöglichen archimedischen Punkt."[76]

Schließlich argumentiert Putnam gegen die funktionalistische Formalisierung und greift dabei auf das Gödelsche Theorem[77] zurück: „Was Gödel gezeigt hat, ist sozusagen dies: daß wir unsere eigene mathematische Fähigkeit nicht vollständig formalisieren können, weil es mit zu eben dieser mathematischen Fähigkeit gehört, daß sie über alles, was sie zu formalisieren vermag, hinausgehen kann."[78] Was hier von der mathematischen Fähigkeit gesagt wurde, gilt für die Tätigkeit der Vernunft überhaupt. Die Vernunft kann über alles hinausgehen, was sie formalisieren kann[79]; sie kann alles transzendieren, was sie überblicken kann[80]. Die Unmöglichkeit der vollständigen Formalisierung ist die eine Grenze für das Programm von Funktionalismus und Reduktionismus, die Intentionalität ist die andere Grenze. Es ist gezeigt worden, daß es nicht möglich ist, mentale oder intentionale Zustände „so auf funktionale Zusammenhänge zurückzuführen, daß für ihre Beschreibung keine intentionalen Ausdrücke verwendet werden"[81]. Die Intentionalität selbst aber kann nicht reduktionistisch erklärt werden[82].

4. Rückbesinnung auf unseren Entwurf von Wissenschaft

Auf der einen Seite stehen also neurobiologische Fakten und Modelle, welche mit Bewußtseinsprozessen korrelieren, auf der anderen Seite befinden sich die Basiserfahrungen von Bewußtsein, Qualia, Freiheit und Verantwortung. Es bleibt also bei dem Gegensatz zwischen neurobiologisch beschreibbaren Vorgängen im Gehirn und subjektiver Erfahrung. Die menschliche Vernunft will sich jedoch mit diesem Gegensatz nicht dauerhaft abfinden, sondern sucht eine letzte Einheit, in welcher diese Gegensätze aufgehoben sind. Wo liegt nun ein möglicher Einigungsgrund, der

---

[76] *H. Putnam*, 1991, 164.

[77] Das Gödel-Theorem oder der Unvollständigkeitssatz (*K. Gödel*, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I, Mh. Math. Phys. 38 (1931), 173–198) zeigt die Undurchführbarkeit des Hilbert-Programms: Jedes für die Darstellung der elementaren Zahlentheorie ausreichende und zugleich widerspruchsfreie formale System ist unvollständig und seine Widerspruchsfreiheit kann nicht mit den in ihm formalisierten Mitteln bewiesen werden. Damit wird die Hoffnung auf eine rein axiomatisch fundierte Mathematik zerstört, die alle mathematischen Probleme lösen kann. Die Mathematik läßt sich also nicht aus sich selbst heraus begründen. Über die Gesetze der Logik läßt nicht zugleich vollständig und korrekt verfügen. In der ‚Philosophy of Mind' vertritt Gödel (*K. Gödel*, Basic theorems on the foundations of mathematics and their implications, in: *S. Feferman* et al. (Hrsg.): Gödel, Collected works III, New York 1951, 304–323) die Auffassung, daß entweder der menschliche Geist jeder endlichen Maschine unendlich überlegen ist oder daß es absolut unentscheidbare Probleme gibt.

[78] Ebd. 208.

[79] Ebd. 208.

[80] Ebd. 209.

[81] *E. Runggaldier*, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, Stuttgart 1996, 76.

[82] *H. Putnam*, 1991, 189f.

sowohl den Anliegen der Naturwissenschaft als auch den Realitäten der subjektiven Erfahrung Rechnung trägt?

4.1 Entwurf der Neurowissenschaften

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, kann uns die Reflexion auf die Neurobiologie als Wissenschaft weiterhelfen. Die Neurobiologie ist nicht etwa eine Gegebenheit, die wir unabhängig von uns vorfinden. Sie ist vielmehr das Ergebnis des Entwurfs der Gemeinschaft der Forschenden. In der Gemeinschaft der Forschenden haben wir uns zum Ziel gesetzt, uns selbst in unserer Leiblichkeit besser zu verstehen und die notwendigen physischen Bedingungen unseres Bewußtseins zu entdecken[83]. Für die Erreichung dieses Ziels machen wir uns selbst zum Objekt dieser Wissenschaften und entwickeln Instrumente und Methoden, um dieses Objekt zu erforschen. Mit diesen gemeinsam festgelegten Methoden gelangen wir zu sogenannten objektiven Ergebnissen, worunter wir verstehen, daß sie von jedermann nachprüfbar sind, sofern er sich an die vereinbarte Methode hält. Wir meinen aber damit nicht eine von unserer Subjektivität völlig unabhängige Wirklichkeit[84]. Der gesuchte Einigungsgrund ist also die Gemeinschaft der Personen, aus welcher der Entwurf von Wissenschaft hervorgeht[85].

4.2 Petitio principii: Erklärung und Erklärungsgrund

Das Ergebnis dieser Reflexion auf den Entwurf der Neurobiologie wirft ein neues Licht auf den Problemkreis neurobiologischer Erklärungen. Wenn wir gemeinschaftlich Instrumente und Methoden entwickelt haben und immer weiter entwickeln, um uns selbst in unserer neuronalen Konstitution[86] zu verstehen, dann sind wir als bewußte Personen selbst der Grund, von dem her erklärt wird. Wird aber auf diesen Prozeß vergessen und die Neurobiologie zu einer von uns unabhängigen Gegebenheit gemacht und dann versucht, vom Entworfenen her den Entwurf zu erklären, dann kommt es zu dem Trugschluß einer Petitio principii. Das zu Erklärende ist selbst Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit des Erklärens[87]. Diese Überlegung macht auch verständlich, warum wir nicht definieren

---

[83] *G. Rager*, 1982; *G. Rager*, 1994.

[84] Vgl. hierzu auch die Diskussion der objektiven und der indexikalischen Wirklichkeit bei *E. Runggaldier*, 1996, 154–168.

[85] Die Gemeinschaft der Personen gründet im Kommerzium der Freiheit. „Das Kommerzium der Freiheit ist transzendental früher als die Subjektivität, und im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der transzendentallogisch frühere Begriff schon enthalten" (*H. Krings*, System und Freiheit, Freiburg 1980). – Der pragmatische Realismus von *Putnam* kommt zu einem ähnlichen Ergebnis.

[86] „Neuronale Konstitution" ist ebenfalls ein von uns entwickelter operativer Begriff, der aber auf Realität abzielt.

[87] *G. Rager*, 1982.

können, was Bewußtsein ist. Das Bewußtsein selbst ist der Grund, von dem her wir überhaupt erst definieren und ein System aufbauen können.

4.3 Selbst-Erfahrung und Wissen vom Gehirn: Dieselbe Wirklichkeit

Wie verhalten sich nun Selbst-Erfahrung und Neurobiologie zueinander hinsichtlich der Wirklichkeit, auf die sie sich richten? Sind diese Wirklichkeiten von einander verschieden? Schon der Vorgang des Entwurfs von Wissenschaft zeigt, daß wir als bewußte Personen es sind, die sich in ihrer Leiblichkeit besser verstehen wollen. Es handelt sich also sowohl in unserer Selbsterfahrung als auch in den Neurowissenschaften um uns selbst. In der Selbst-Erfahrung geht es um uns in einem umfassenden Horizont. In den Neurowissenschaften geht es um uns unter eingeschränkten, sehr spezifischen Hinsichten. Für die methodisch differenzierten Programme werden je neue Begriffssysteme entwickelt, welche den ganzen Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Neurowissenschaften ausmachen[88].

4.4 Neurowissenschaften und Materialismus

Bis zu diesem Punkt ist ein Konsens mit einigen neurobiologischen Theoretikern des Bewußtseins möglich. Die bewußte Erfahrung beansprucht zu Recht ihren Vorrang und kann nicht auf materielle Gegebenheiten reduziert werden. „Die epistemologische Position der modernen Naturwissenschaft ist also ... implizit dualistisch."[89] Jenseits von diesem Punkt aber betritt Edelman den epistemologischen Zirkel: Obwohl er eigentlich bei der Konstruktion einer globalen Hirntheorie aus historischen und kreativen Gründen mit dem Bewußtsein beginnen müßte, um den Prozeß nachzuvollziehen, der zur Entwicklung der Hirnforschung geführt hat, sieht er sich verpflichtet, der Materie den ersten Platz für die Erklärung einzuräumen. „Die Materie existiert vor dem Geist" („matter exists prior to mind"[90]). So ergibt sich eine Aufeinanderfolge von „Materie → Evolution → Vertebraten → primäres Bewußtsein → Mensch → soziale Kommunikation und Sprache → Naturwissenschaft"[91], welche eine materialistische Metaphysik erfordert. Der Naturwissenschaftler müsse deshalb metaphysisch ein „subtiler Materialist" („the physical scientist as observer is a subtle materialist"[92]) sein. Die von Edelman beschriebene Aufeinanderfolge von Materie über Evolution bis zur Naturwissenschaft ist aber schon Ergebnis

---

[88] Zum Verhältnis der verschiedenen Einzelwissenschaften zueinander und zur Philosophie siehe *O. Muck*, Methodologie und Metaphysik, in: *E. Coreth* (Hrsg.), Aufgaben der Philosophie, Innsbruck 1958, 99–157.

[89] *G. M. Edelman*, 1989, 256: „The epistemological position of modern science ... is thus either noncommittal or implicitly dualistic".

[90] Ebd. 270, ähnlich 254, 263.

[91] Ebd. 254: „matter → evolution → vertebrates → primary consciousness → man → social communication and language → natural science".

[92] Ebd. 264.

unseres Entwurfs von Wissenschaft. Erst in der Wissenschaft entwickeln wir Vorstellungen über Materie, Selektion und Gehirn. Diese Vorstellungen richten sich auf Realität, sind aber zugleich auch unsere Interpretation von Realität, weil wir die Realität unter einer bestimmten Hinsicht betrachten und ohne eine solche Hinsicht kein Ergebnis erzielt werden kann. In unseren wissenschaftlichen Begriffssystemen operieren wir mit dem elementaren Begriff Materie, wobei aber niemand sagen kann, was Materie eigentlich ist[93]. Von daher erscheint es als nicht sinnvoll, den operativ entwickelten Begriff Materie zu einem Begriff von Wirklichkeit zu machen und eine materialistische Metaphysik einzufordern.

4.5 Rekonstruktion der Neurowissenschaften

Das Bewußtsein geht also allen Entwürfen von Wissenschaft historisch und kreativ voraus. Es richtet sich auf die Wirklichkeit als solche. Indem es versucht zu verstehen, wie sich seine Akte in ihrer Leiblichkeit vollziehen, entwirft es die verschiedenen Disziplinen der Neurowissenschaften mit ihren je besonderen Verstehenshorizonten, die aber dieselbe Wirklichkeit zum Gegenstand haben wie die bewußte Selbsterfahrung. Mit den Mitteln der Neurowissenschaften versuchen wir uns in unserer neuronalen Konstitution zu verstehen. Alle unsere neurobiologischen Hypothesen und Theorien beinhalten schon ein Vorauswissen, das wir wissenschaftlich gleichsam an Hand von Hirnzuständen verifizieren[94]. Die Prüfung auf Konsistenz, auf Übereinstimmung mit der bewußten Erfahrung und auf Entsprechung mit beschriebenen und deutbaren Hirnzuständen, setzt immer ein Vorwissen voraus, welches uns bei der Weiterentwicklung der neurowissenschaftlichen Zugänge zum Verständnis des Gehirns leitet. Auf dieser Basis planen wir auch unsere Experimente, mit welchen wir unsere Hypothesen testen und falsifizieren[95].

4.6 Bedeutung der Neurowissenschaften

Obgleich die Neurowissenschaften nicht in der Lage sind, das Bewußtsein im oben definierten Sinne zu erklären, liefern sie uns doch Systeme von Korrelationen zwischen bewußten Akten und neuronalen Vorgängen. Diesen Korrelationen verdanken wir äußerst wertvolle Einsichten in die faktischen Bedingungen unserer Leiblichkeit. Sie können uns vor unrealistischen

---

[93] Die theoretische Physik beschreibt nur Zustände und Relationen, macht aber keine ontologischen Aussagen über Materie (*W. Heisenberg*, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München, 1969; *C. F. v. Weizsäcker*, Die Einheit der Natur, München 1971).

[94] Vgl. auch *G. M. Edelman*, 1989, 268–9.

[95] Mit der Planung und Durchführung von Experimenten durchbrechen wir die Kette der Ereigniskausalität und setzen einen je neuen Anfang im Sinne der Agenskausalität. Zur Gegenüberstellung von Ereignis- und Agenskausalität siehe *E. Runggaldier* (1996) und *U. Meixner* (*U. Meixner*, Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation, Paderborn 1997).

und falschen Vorstellungen über uns selbst als leibliche Wesen bewahren. Zugleich geben sie uns auch die Mittel für den sorgsamen Umgang mit unserer Leiblichkeit in die Hand: Wir könnten das als Neurohygiene bezeichnen. Schließlich führen die immer genaueren Kenntnisse der neuronalen Prozesse dazu, daß wir die auftretenden Störungen besser erkennen und immer präzisere therapeutische Mittel einsetzen.

ThPh 74 (1999) 204–229

Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie

Von Rainer Hohmann

Nach ‚Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie' zu fragen, ist so selbstverständlich nicht. Der philosophische Hausverstand assoziiert mit dem Namen Dilthey zwar manches, aber nicht unbedingt und sofort philosophische Anthropologie. Ein Blick in die einschlägige Literatur mag dies bestätigen. In der Literatur zur philosophischen Anthropologie (bzw. zur Vorgeschichte der philosophischen Anthropologie, d. h. vor Max Scheler) wird Dilthey in der Regel nicht erwähnt[1]. Im Bereich der Dilthey-Literatur wiederum findet sich kaum jemand, der Dilthey ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt philosophischer Anthropologie erörterte[2]. Diltheys Philosophieprojekt wird im allgemeinen unter ganz anderen Schlagworten verhandelt: Neben ‚Lebensphilosophie'[3] wäre da als ein zweites Stichwort die Historismus-Debatte anzuführen, in der sich Dilthey als Wortführer der vordersten Reihe erweist.

1. Vom Historismus zur philosophischen Anthropologie

Mit Historismus[4] bzw. historischer Schule soll hier jene geistige Strömung des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet sein, die im Anschluß an, aber auch im Gegenzug zu Hegel, die Geschichte als die eigentliche Dimension des menschlichen Seins herausstellt, Geschichte also gewissermaßen zum Prinzip, zur Grundbestimmung schlechthin erhebt, sowohl in bezug auf das welthafte Geschehen als auf Wissenschaft und Philosophie. Es gibt nur eine grenzenlose Vielfalt philosophischer Systeme, die sich gegenseitig bekämpfen, ohne dabei eine Entscheidung herbeizuführen, wem nun die Wahrheit zukäme. Das ist die Erfahrung, die im Niedergang des Hegelschen Systems den Historismus provoziert und trägt. Und wenn diese Systeme wechseln wie die Sitten, die Religionen und Verfassungen und sich als durchgängig

[1] Fündig wird man bei: *W. H. Pleger,* Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert, Berlin 1988, 30–45.

[2] Ausnahmen bilden: *O. Marquard,* Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 2, 1984, 128–139. Ferner: *E. S. Kim,* Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften von G. Misch, H. Plessner und O. F. Bollnow, Bochum: Univ. Diss. 1985. Desweiteren: *W. Hogrebe,* Deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert, München 1987, 123–142. Und jetzt auch: *M. Jung,* Dilthey zur Einführung, Hamburg 1996.

[3] Dilthey verstand sich selbst, wie er verschiedentlich betont (vgl. z. B.: *W. Dilthey,* Gesammelte Schriften, Hrsg. *B. Groethuysen, G. Misch* u. a., Stuttgart, Göttingen 1914ff [im folgenden abgkürzt: GS + Band + Seite]. GS VIII, 196–201), nicht als Lebensphilosoph. Den Titel Philosophie des Lebens verwendet er jedoch mehrmals (vgl. GS XIX, 39–41).

[4] Zu einem differenzierteren Gebrauch des Etiketts ‚Historismus' besonders: *H. Schnädelbach,* Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974, 19–30. Und: *W. Schulz,* Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 492ff. Auch: *A. Wittkau,* Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen: Univ. Diss. 1992.

geschichtlich bedingte Erzeugnisse erweisen, dann kann doch auch die Vernunft selbst nicht anders denn geschichtlich verstanden werden. In diesem Fahrwasser versuchen Gelehrte wie Droysen, Savigny, von Ranke und Burckhardt, Geschichte als Wissenschaft zu betreiben. Die Vernunft selbst scheint durch und durch historisch in dem Sinn, daß ihr Gebrauch eine Geschichte hat, die sie entscheidend prägt und bedingt. Sie unterliegt ihrerseits dem geschichtlichen Wandel, und zwar in einem Maße, daß es offenbar kein Außen geben kann, von dem aus die Leistungsfähigkeit historischer Vernunft beurteilt werden könnte.

„Die geschichtliche Welt ist immer da, und das Individuum betrachtet sie nicht nur von außen, sondern es ist in sie verwebt. (...) Es ist nicht möglich, diese Beziehungen abzusondern. (...) Wir sind zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, und nur weil wir jene sind, werden wir zu diesen."[5]

Dergestalt ist Historismus als Vokabel zunächst ein Kampfbegriff gegen alles unhistorische Denken über die Welt und über das Denken selbst, und als Geistesbewegung ist Historismus von seiner Intention her Aufklärung:

„Das *historische Bewußtsein* von der *Endlichkeit* jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch eine Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber."[6]

Historismus meint sodann immer auch Abbruch der metaphysischen Tradition, denn zum einen verflüssigt die historisch-genetische Betrachtungsweise diachronisch alle absoluten Maßstäbe, zum anderen relativiert und nivelliert die welthistorische Perspektive, die der Historismus einnimmt, im synchronischen Quervergleich alle Gestalten des Geisteslebens und alle Kulturen: Die Epochen und Kulturen sind in sich zentriert und deshalb gleich unmittelbar zu Gott, heißt es bei Leopold von Ranke im Rückgriff auf Gedanken Herders. Zwischen den Epochen und Kulturen herrscht ganz offensichtlich Chancengleichheit: Großes hervorzubringen, ist jeder gegeben und keineswegs nur den späteren Zeiten, die sich so gern als Blüte und vollendete Frucht dumpferer Frühzeiten inszenieren. Philosophie subordinierte, was sich die Historie jedoch verbietet, sie koordiniert nur mehr. Dilthey ist in dieser Hinsicht zunächst ganz Historist. Er beschleunigt nachgerade den Auflösungsprozeß der Metaphysik, indem er das zweite Buch seiner ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' als ihre Euthanasie-Geschichte konzipiert: „Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall."[7] Dort heißt es (unisono mit Feuerbach), daß der Mensch in aller Metaphysik immer nur sich selbst ausgesprochen habe und deshalb auch nur sich selbst darin finden könne.

[5] GS VII, 277.
[6] GS VII, 290f.
[7] GS I, 121–408.

„Dies ist in der Tat das letzte Wort aller Metaphysik, und man kann sagen, nachdem dasselbe in den letzten Jahrhunderten in allen Sprachen ... ausgesprochen ist, scheint es, daß die Metaphysik auch in dieser Rücksicht nichts Erhebliches mehr zu sagen habe."[8]

Unter Berufung auf die historische Variabilität und Relativität aller Begriffe und Systematiken werden überzeitliche Normensysteme abgetragen, absolute Geltungsansprüche zurückgewiesen, ja sogar als ungebildet aussortiert. Universalistischen Vernunftansprüchen gegenüber heißt es Widerstand zu leisten; sich unhistorisch gebärdende Vernunft muß in die Schranken gewiesen werden. Das gesamte Geistesleben ist aus einem geschichtlichen Blickwinkel zu betrachten. Alles Gegebene soll als Gewordenes von seiner Vergangenheit her gedeutet werden. Das gilt dann natürlich auch für die Auffassung vom Menschen selbst. Diese Ansichten der Historisten scheint Dilthey ohne Abstriche zu teilen, wenn er ruft: „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte."[9] Das zentrale (anthropologische) Stichwort Diltheys ist folglich das Stichwort Geschichte: „Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefen meines Selbst ein historisches Wesen."[10] Nicht durch Grübelei über sich, auch nicht durch „einsame Selbstbetrachtung"[11] oder psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte, in der er sich in seinen Lebensvollzügen immer schon vorfindet, erfährt der Mensch, was er ist. „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion. Im Grunde suchen wir ihn alle in der Geschichte."[12]

So wird gerade durch Dilthey das Historische zum philosophischen Grundpensum. Wie keine Philosophie sonst, so Odo Marquard[13], hat Diltheys Philosophie das Geschichtliche ernst genommen. Ja, sie versteht sich selbst mit Pathos als die „Anwendung des geschichtlichen Bewußtseins auf die Philosophie und ihre Geschichte"[14].

Wie kommt es aber nun dazu, daß ausgerechnet der „Geschäftsträger des ‚historischen Bewußtseins'"[15] Dilthey nach einer philosophischen Disziplin ruft, die geradewegs das Gegenteil zum Historismus zu sein scheint, nämlich der philosophischen Anthropologie, die ja nicht das Geschichtliche, das historisch Besondere, das Veränderliche im Menschen, sondern gerade das Unveränderliche und Bleibende, das Allgemeine sucht, nämlich das Wesen und die Natur des Menschen, die allem Wechsel zugrundeliegen? Nach der philosophischen Anthropologie Diltheys zu fragen, heißt also, jenes denkwürdige Phänomen in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken, daß sich

[8] GS I, 406.
[9] GS VIII, 224. Vgl. auch: GS IV, 529.
[10] GS VII, 278.
[11] GS VIII, 224.
[12] GS VII, 279.
[13] *O. Marquard,* Leben und Leben lassen, a. a. O., 132.
[14] GS VIII, 7.
[15] *O. Marquard,* Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: *Ders.,* Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973, 132f.

auf dem Höhepunkt des Historismus bei Dilthey eine gewisse Abkehr von der Geschichte vollzieht und zwar zugunsten einer Suche nach dem Wesen und der Natur des Menschen[16].

2. Diltheys Idee: Nachmetaphysische Sicherung der Geisteswissenschaften in einer philosophischen Anthropologie

Den Geschichtsdenker Dilthey nach seiner Idee der philosophischen Anthropologie zu befragen, erschien zunächst weder selbstverständlich noch naheliegend, nun aber erweist es sich als dringend. Dilthey geht an entscheidender Stelle über den Historismus hinaus und gewinnt Profil gerade in Abwehrhaltung ihm gegenüber. Er beginnt, im Relativen, im historisch Besonderen nach dem Allgemeinen zu suchen, das geschichtliche Denken systematisch zu unterfangen, ohne dabei jedoch in die Gleise einer Metaphysik[17] zurückkehren zu wollen. Warum denkt Dilthey in diese Richtung weiter? Vom 20. Jh. aus lassen sich rückblickend einige Motive benennen, die plausibel machen, in welcher Weise eine Überschreitung des Historismus generell zu erwarten war. Damit ist aber nur zum Teil die Frage beantwortet, was im besonderen Dilthey dazu bewogen haben mag, sich dabei an der Idee einer philosophischen Anthropologie zu orientieren.

Die für den Historismus grundlegende Einsicht in die Relativität aller Gestalten des menschlichen Geisteslebens führt, je mehr sie verabsolutiert wird, in einen resignativen Relativismus und Skeptizismus. Daß ein radikaler Historismus in eine Sackgasse geraten würde, war gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchaus abzusehen. Wer geschichtliche Daten als das faktisch Erste nicht in Bezug setzt zu Begrifflichem und Normativem, und deshalb nur beliebig geschichtliches Material ohne systematisierendes Interesse sammelt, wer nur noch – in der Terminologie Burckhardts – *koordiniert*, aber nicht mehr *subordiniert*, wird in einem Chaos unzusammenhängender Einzelheiten versinken, in einem uferlosen, weil orientierungslosen und letztlich unverbindlichen Relativismus verkommen und in dieser Weise rückwärtsgewandt den Bezug zum Handlungsdruck des aktuellen Lebens und vor allem die Prospektive verlieren. Ein radikaler Historismus, der alles

[16] Marquard hat als erster auf diesen „merkwürdigen Tatbestand" aufmerksam gemacht und ihn als „den latenten Ahistorismus des historischen Sinns" (in: *O. Marquard*, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O., 117) bezeichnet. Auf diese Weise soll jedoch Dilthey nicht sofort schon eine ahistorische Theorie der Geschichte unterstellt, sondern lediglich auf die für Diltheys Theorie konstitutive Dialektik hingewiesen werden: Weder eine allgemeine Menschennatur noch die Geschichte für sich allein sind für Dilthey hinreichende Erklärungsgründe. Notwendig ist die Einsicht in ihre wechselseitige Vermitteltheit.

[17] „Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewußtseins, innerhalb dessen sie auftritt ... Wir bezeichnen diesen Standpunkt, der folgerecht die Unmöglichkeit einsieht, hinter diese Bedingungen zurückzugehen, gleichsam ohne Auge zu sehen oder den Blick des Erkennens hinter das Auge selbst zu richten, als den erkenntnistheoretischen; die moderne Wissenschaft kann keinen anderen anerkennen" (GS I, XVII).

Statische in der Menschenwelt in ein sich Veränderndes auflöst, hebt sich als Position selbst auf: Ist alles grundsätzlich veränderlich, so gibt es nichts Identifizierbares mehr, was sich verändert. Universal geworden, zerstört sich der Aspekt Veränderung selbst. Wer Geschichte nur noch um ihrer selbst willen betreibt, also systemlos mit entschränktem Horizont beliebig viel historische Daten und Details rein retrospektiv anhäuft, wird als Ergebnis seiner Bemühungen hauptsächlich eines vorzuweisen haben: Daß nämlich Historisches grundverschieden erscheint und damit prinzipiell gleichwertig und letztlich auch gleichgültig ist und deswegen irrelevant. Es hat keinen geistigen Nährwert für die sich stellenden Anforderungen des gegenwärtigen Lebens[18]. Aus der Beschäftigung mit der Geschichte kann man nur eines lernen: Daß man aus der Geschichte unmittelbar für das Leben nichts mehr lernen kann, so in etwa lautet das Fazit des historischen Bewußtseins[19].

Es ist Nietzsche, der in seiner zweiten ‚Unzeitgemäßen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben' (1874) den passiv-resignativen Zug des Historismus zum Anlaß nimmt, das historische Bewußtsein grundsätzlich zu denunzieren. Seitdem ist Historismus immer auch eine Diskriminierungsvokabel, denn die damit gekennzeichneten Denkangebote stehen in der Gefahr, Verrat zu üben am eigenen Ideal. Der Historismus war nach dem Zerfall des Hegelschen Systems, das die Geschichte zum erstenmal zu einem Zentralproblem der Philosophie erhob, angetreten, um im Namen der Individualität den einzelnen geschichtlichen Phänomenen zu ihrem Recht zu verhelfen, die bei Hegel in einem System des absoluten Geistes zu bloßen Erscheinungsweisen des Absoluten degradiert wurden. Es zeigt sich jedoch, daß gerade der Versuch, in vermeintlich vorurteilsfreier Systemlosigkeit dem Singularen gerecht zu werden, auch das Gegenteil des Beabsichtigten bewirken kann. Durch das Fehlen einer Bemessungsgrundlage müssen alle geschichtlichen Phänomene ebenso gleich ehrwürdig wie gleichgültig hingenommen werden. In der Absicht, Individualität zu retten, wird Individualität unterlaufen und vernebensächlicht. Das grenzenlose Anderswerden beweist nur die ewige Wiederkehr des Gleichen:

> „Der antiquarische Sinn eines Menschen, einer Stadtgemeinde, eines ganzen Volkes hat immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld; ... das Wenige, was er sieht, sieht er viel zu nahe und isoliert; er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles gleich wichtig und deshalb jedes einzelne als zu wichtig. Dann giebt es für die Dinge der Vergangenheit keine Werthverschiedenheiten und Proportionen, die den Dingen untereinander wahrhaft gerecht würden ..."[20]

---

[18] Schulz nennt dies „absolute Vergangenheit"; damit meint er eine Vergangenheit ohne Bezug zur Gegenwart (*W. Schulz*, Philosophie in der veränderten Welt, a. a. O., 547).

[19] Vgl.: *R. Koselleck*, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1992, 38–66.

[20] *F. Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. *G. Colli, M. Montinari*, Berlin/New York 1972, Bd. III, 1, 263.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche macht für das ausgehende 19. Jh. des weiteren deutlich, daß die Aporien des Historismus kaum dadurch zu überwinden sein werden, daß man die Historisierung rückgängig macht, um zu einer naiven Ungeschichtlichkeit zurückzukehren. Dilthey kritisiert in diesem Zusammenhang an Nietzsche, daß er schlechterdings der Geschichte absagte, „vielleicht im Überdruß an der Grenzenlosigkeit des kritischen Details, ohne welches sie doch nicht Wissenschaft ist“ [21]. Das historische Bewußtsein scheint unumkehrbar und die historischen Disziplinen müssen in ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ernst genommen werden; zumal sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts längst akademisch etabliert haben und auf als gesichert anerkannte Erkenntnisfortschritte verweisen können, so daß es blinder Dogmatismus wäre, ihnen das Gütesiegel ‚wissenschaftlich‘ vorzuenthalten. Hatte nun Nietzsche als Gegengift angesichts der Übermacht des Historischen einerseits die unhistorische Kraft des Vergessens empfohlen, andererseits die überhistorische Macht von Kunst und Religion, die einzig den mittlerweile ganz auf das Werden fixierten Blick abzulenken vermöchten, so hält es Dilthey für angeraten, auf die Selbstheilungskräfte des geschichtlichen Lebens zu setzen:

„‚Das Messer‘, so fuhr ich fort, ‚des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion gleichsam zerschnitten hat, muß auch die Heilung herbeiführen. Wir müssen nur gründlich sein. Wir müssen die Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie machen.‘“ [22]

An dieser Stelle also greift Dilthey mit der Veröffentlichung seiner ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ (1883) in die Diskussion ein, um den in Schwierigkeiten geratenen historischen Wissenschaften zu Hilfe zu eilen. Zunächst legt er ihre Grundlagenkrise schonungslos offen und diagnostiziert die entsprechende Ursache: ein fundamental-methodologisches Vakuum. Die historische Forschungspraxis, meint er, leidet an Orientierungsschwäche nicht etwa, weil sie über keine erfolgreiche methodische Konzeption verfügte, im Gegenteil. Die Erkenntnisfortschritte und methodischen Innovationen, auf die sie verweisen kann, sprechen für sich. Unsicherheit quält sie, weil man versäumt hat, ihre richtige und erfolgreiche methodische Arbeitsweise auch durch eine philosophische Grundlegung verbindlich abzusichern vor allem natürlich gegen Übergriffe von Seiten der in gesicherter Wissenschaftlichkeit schwelgenden Naturwissenschaften. Und bei fehlender philosophischer Grundlage ist es auch nicht möglich, die Vielzahl der sich zum Teil widersprechenden Einzelerkenntnisse dieser Wissenschaften zu einer Gesamterkenntnis zu synthetisieren. So sagt Dilthey zusammenfassend über die historischen Wissenschaften:

„Ihrem Studium und ihrer Verwertung der geschichtlichen Erscheinungen fehlte der Zusammenhang mit der Analysis der Tatsachen des Bewußtseins, sonach Begründung

[21] GS IV, 528.
[22] GS VIII, 232.

auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz eine philosophische Grundlegung."[23]

Dilthey erkennt, daß der tatsächliche Wissensfortschritt der historischen Wissenschaften, die offiziell bis dato ja noch gar keine Wissenschaft sein durften, weil ihnen das philosophische Fundament fehlte, in gewisser Hinsicht eine Erweiterung des von Kant überkommenen und allgemein akzeptierten Wissenschaftsbegriffs erzwingt, wenn nicht sogar dessen grundlegende Revision. Wenn Kant die Naturwissenschaften durch eine Analyse der Tatsachen des Bewußtseins auf Fundamente gesicherten Wissens gestellt hatte, nimmt Dilthey sich nun die dringliche Aufgabe vor, die zweite Errungenschaft der Moderne, die historischen Wissenschaften, die sich mit einer Verzögerung von circa hundert Jahren gegenüber den Naturwissenschaften entwickelt und mit einer Verzögerung von abermals hundert Jahren akademisch institutionalisiert haben[24], ebenfalls durch eine ‚Analysis der Tatsachen des Bewußtseins' in trockene Tücher zu bringen. Er beabsichtigt, „die Frage nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften mit dem höchsten mir erreichbaren Grad von Gewißheit zu lösen"[25].

Durch eine Anlehnung an die Transzendentalphilosophie Kants macht Dilthey den hohen Anspruch seines Unternehmens deutlich. Im Geiste Kants und in der Tradition des Historismus versucht Dilthey, die Transzendentalphilosophie zu einer *Kritik der historischen Vernunft* weiterzuentwickeln, um auf diese Weise die in der Sammelbezeichnung Geisteswissenschaften[26] gebündelten Disziplinen, die allesamt Wissenschaften vom Menschen[27] und deshalb Geisteswissenschaften sind, philosophisch zu fundieren. Kants ideale Objektivität und strenge Allgemeinverbindlichkeit bleiben für Dilthey dabei leitend. Die Kritik der historischen Vernunft soll für die Geisteswissenschaften dasselbe leisten, was Kant mit seiner ‚Kritik der reinen Vernunft' für die Naturwissenschaften geleistet hatte. Ganz nebenbei soll so auch eine Defizienz im kantischen Ansatz, nämlich dessen Mangel an Geschichtlichkeit, überwunden werden:

„Die Größe seiner (Kants [R.H.]) Leistung lag in einer vollständigen Analysis des mathematischen und naturwissenschaftlichen Wissens. Aber die Frage ist, ob eine Erkenntnistheorie der Geschichte, welche er selbst nicht gegeben hat, in dem Rahmen seiner Begriffe möglich ist."[28]

---

[23] GS I, XVI.

[24] Ausführlicher bei *O. Marquard*, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: *Ders.*, Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1987, 99f.

[25] GS I, XV.

[26] Zu den Geisteswissenschaften zählt Dilthey: Psychologie, Geschichte, Pädagogik, Philologie, Sprachwissenschaft, Soziologie, Wirtschaftslehre, Jurisprudenz, Staatswissenschaften, Ethik, Theologie, Ästhetik usw. (GS V, 250).

[27] Die Aufgabe der Geisteswissenschaften ist es, „das Singulare, Individuale der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erfassen, die in seiner Gestaltung wirksamen Gleichförmigkeiten zu erkennen, Ziele und Regeln seiner Fortgestaltung festzustellen" (GS I, 27).

[28] GS VII, 192.

Mit dem Versuch, zunächst im Rahmen der Begriffe Kants eine strenge erkenntnistheoretische Grundlegung der historischen Disziplinen herbeizuführen, verbindet Dilthey mehrere Absichten: Er will einerseits dem Historismus bzw. den historischen Disziplinen einen Gefallen erweisen, indem er sie endgültig in den Rang der Wissenschaften promoviert. Andererseits aber soll die Philosophie in ihr altes Recht eingesetzt werden, unverzichtbare (wissenschaftstheoretische) Grundlage aller Wissenschaften zu sein. Hatten sich doch in der Zwischenzeit seit dem Niedergang der Metaphysik die Geisteswissenschaften gegenüber der Philosophie merklich verselbständigt und aus den metaphysischen Anfangsgründen, in die sie früher gefaßt waren, gelöst. Wenngleich zu dem hohen Kaufpreis, anstelle der Metaphysik nun die Umklammerung durch die abstrakten Naturwissenschaften, in deren Abhängigkeit sie daraufhin geraten waren, ertragen zu müssen. Schließlich will Dilthey die historischen Wissenschaften, die ja allesamt die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit zum Gegenstand[29] haben, in die Pflicht nehmen und ihnen, was Nietzsche indirekt angemahnt hatte, eine praktische Aufgabe[30] zuweisen: sie sollen normierend und handlungsanleitend in das gesellschaftliche Leben einwirken und diesem dienen.

Schon der junge Dilthey hatte diesen Plan zu einer neuen Kritik der Vernunft entworfen, die dann schließlich als Kritik der historischen Vernunft in die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' eingegangen ist. Ursprünglich hatte Dilthey für dieses Projekt eine Architektur von sechs Büchern[31] veranschlagt, davon sind jedoch nur die ersten zwei zur Ausführung gelangt und heute im ersten Band der ‚Gesammelten Werke' zusammengefaßt. Ihre Titel lauten: „Übersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, in welcher die Notwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft dargetan wird" (Buch 1) und: „Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall" (Buch 2). Diese Überschriften sagen unmißverständlich und programmatisch an, was die Zeit für Dilthey geschlagen hat: Die Metaphysik hat als Grundlage der Geisteswissenschaften abgedankt, eine neue Grundlage muß her! Und diese neue Grundlagenwissenschaft, die aus der Kritik der historischen Vernunft erwachsen soll, bezeichnet Dilthey nun, als (Psychologie und) Anthropologie[32]: „So aufgefaßt, ist Anthropologie und Psychologie die Grundlage aller

[29] In einer vorläufigen Begriffsbestimmung faßt Dilthey die Geisteswissenschaften als „die Wissenschaften (des Menschen [R.H.]), welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand haben" (GS I, 4).

[30] Vgl.: *H.-U. Lessing*, Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, Freiburg/München 1984, 134–136.

[31] Aus Diltheys posthum erschienenen Gesammelten Schriften (bes. Bde. XVIII und XIX) lassen sich die fehlenden Bücher in etwa rekonstruieren, was die Herausgeber auch versuchen. Eine Übersicht über eine mögliche Rekonstruktion findet sich bei: *M. Jung*, Dilthey zur Einführung, a. a. O., 31 ff.

[32] Eine ausführliche Geschichte der empirischen Anthropologie bietet Dilthey in: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, in: GS II, 416–492.

Erkenntnis des geschichtlichen Lebens, wie aller Regeln der Leitung und Fortbildung der Gesellschaft."[33]

Nachdem Diltheys Projekt einer philosophischen Anthropologie an seinen geschichtlichen Entstehungskontext rückgebunden worden ist, bleibt nun, dieses Projekt *en detail* vorzustellen, um dann die Veränderungen zu erörtern, die Dilthey damit in den Kanon der philosophischen Wissenschaften einzutragen versucht. Daß Dilthey eine neue Grundlagenwissenschaft namens Anthropologie projektiert, impliziert nämlich eine doppelte Neuerung: Für die Anthropologie bedeutet es, in den Rang einer philosophischen Grundlagenwissenschaft zu avancieren und gewissermaßen das Erbe der Erblasserin Metaphysik anzutreten, – für die philosophische Grundlagenwissenschaft, daß sie nun zu einer Anthropologie aus- oder besser umgebaut wird. Daraus ergeben sich zwei Leitfragen: Wie ist diese Anthropologie *formaliter*, im Aufriß, konzipiert und welche Aussagen macht sie *materialiter* über den Menschen? Inwiefern verdient sie den Namen Anthropologie und inwieweit kann sie ihrem Anspruch, Grundlagenwissenschaft zu sein, nachkommen?

3. Diltheys Anthropologie im Aufriß

Aus dem Unbehagen an der philosophischen Unbedarftheit der Anwälte historischen Denkens entstand Diltheys Idee, die Geisteswissenschaften erkenntnistheoretisch zu fundieren. Er bleibt somit dem für die philosophische Tradition der Neuzeit verbindlichen Ansatz beim Bewußtsein[34] als der einzig zweifelsfreien Reduktions- und Rekonstruktionsbasis treu. Seine ‚Analysis der Tatsachen des Bewußtseins' läßt ihn jedoch den kantschen transzendentalen Apparat nicht nur um den Aspekt des Geschichtlichen ergänzen, sondern einer grundlegenden Revision unterziehen und dreifach modifizieren.

3.1. Diltheys Grundgedanke: Erkennen als ein abstrahiertes Derivat des Erlebens

Die Bewußtseinsprozesse können nicht isoliert verstanden werden als die Betätigung einzelner, von einander gänzlich unabhängiger Vermögen, meint Dilthey. Wenn man das Bewußtsein angemessen deuten will und für sich den Anspruch einer „allgemeinen grundlegenden Wissenschaft"[35] erhebt, muß man den Zusammenhang aller Tatsachen des Bewußtseins berücksichtigen. Die Totalität des Seelenlebens, das Zusammenwirken aller psychischen Kräfte muß zum Erklärungsprinzip erhoben werden. Dieser erwei-

[33] GS I, 32. Ganz ähnlich auch in GS VI, 305.

[34] „Der Gegenstand der Philosophie wird durch den Inbegriff der Tatsachen des Bewußtseins gebildet", (GS XIX, 47).

[35] GS XIX, 77.

terte Bewußtseinsbegriff impliziert nun auch die Suche nach einem Begriff unverkürzter Erfahrung, denn der herkömmliche Erfahrungsbegriff der transzendentalphilosophischen Tradition erweist sich als zu eng. „Der *Grundgedanke meiner Philosophie* ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit." [36]

Kants Erfahrungsbegriff sei, so Dilthey, kognitivistisch reduziert und deshalb abstrakt. Er berücksichtige nur die Grundstrukturen des isolierten kognitiven Weltzugangs, umfasse nur den halben Menschen. Er eigne sich nur für die Grundlegung der Naturwissenschaften. Er erkläre sozusagen nur das wissenschaftliche Erkennen, nicht das wirkliche Erkennen des ganzen Menschen. Wolle man jedoch das ganze Phänomen des menschlichen Erkennens verstehen, beabsichtige man die unverkürzte, alltägliche Wirklichkeit zu erreichen, dann gelte es zu berücksichtigen, daß der menschliche Lebensvollzug in Geschichte und Gesellschaft selbst beim Erkennen immer aus mehr als nur dem Erkennen bestehe. Das bleibe bei Kants Fassung des transzendentalen Bewußtseins jedoch unberücksichtigt, so Dilthey.

> „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen *auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe* (Hervorhebung R. H.) (...) zugrunde zu legen." [37]

Diese viel zitierte Passage aus der Vorrede zur ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' gibt die entscheidenden Positionen Diltheys wieder, die sich wie folgt entfalten lassen: Dilthey unterscheidet zwischen dem verdünnten Saft des bloß denkenden Ichs und dem wirklichen Blut des ganzen Menschen. Damit ist freilich nicht der Unterschied zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Subjekt gemeint. Es geht ihm um eine unterschiedliche Auffassung des transzendentalen Bewußtseins selbst. Die Transzendentalphilosophie der Tradition hat das transzendentale Bewußtsein nicht angemessen ausgelegt, so lautet selbstbewußt Diltheys Diagnose. Der Wirklichkeitszugang des Menschen, die ursprüngliche Erfahrung, ist nicht ein-, sondern stets drei- bzw. mehrdimensional. „In jedem Akte unserer geistigen Tätigkeit" ist „Vorstellung, Wille und Gefühl immer zu gleicher Zeit enthalten" [38]. Keine dieser drei Grundweisen unseres Weltzugangs ist auf eine andere reduzierbar, noch sind sie vollständig voneinander ablösbar. Isolierte Erkenntnisse ohne gefühlsmäßige Einfärbung und begleitende Willensimpulse existieren also gar nicht, sind reine Abstraktionen [39]. Dil-

---

[36] GS VIII, 175. Vgl. hierzu auch GS VIII, 218ff.

[37] GS I, XVIII.

[38] GS XVIII, 178.

[39] „So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil der psychophysischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt." (GS I, 15).

they versucht deshalb, den Willens- und Gefühlsanteil zu rekonstruieren, der auch unserem Erkennen wie der wissenschaftlichen Naturauffassung zugrunde liegt, da „die Tatsachen des geistigen Lebens nicht von der psycho-physischen Lebenseinheit der Menschennatur getrennt“ [40] sind.

Dilthey geht hinter das Erkennen auf den Standpunkt des Lebens zurück. Das Geistige als das Erkennen wird für ihn somit zu einem Derivat des Lebens, näherhin des Erlebens, in dem das Leben zuallererst zugänglich ist. Der Begriff Leben wird zum zweiten anthropologischen Schlüsselwort Diltheys. Wenn Dilthey von Leben spricht, dann handelt es sich freilich nur um den Menschen, nicht um außermenschliches Leben[41]. Gemeint ist auch nicht Leben in einem biologischen Sinn, sondern die typisch menschliche Existenzweise, jenes Leben im Menschen, das geistige Gebilde hervorbringt. Leben ist die schöpferische Potenz, Geistiges zu produzieren. Dies gilt es zu berücksichtigen, um Dilthey nicht mißzuverstehen. Leben ist der einzige offenbar noch mögliche Totalitätsbegriff nach dem Ende der Metaphysik, der einzige Begriff von Totalität, den sich die historistisch aufgeklärte Philosophie noch zutraut. Er tritt an die Stelle des absoluten Geistes Hegels. Ist nämlich das Ganze nicht Geist, das Wirkliche nicht wirklich vernünftig, die Vernunft bisweilen ohnmächtig, so bietet sich Leben als Ersatzkategorie für eine Rede von der Totalität darum an, weil sie umfassend genug ist, um das Rationale zumindest noch als Teilbereich der Totalität auszusagen. Insofern ist der Gebrauch des Begriffs Leben bei Dilthey nicht sofort schon ein Indiz vitalistischer oder gar biologistischer Positionen.

3.2. Der vorgängige Weltbezug des Lebens

Dilthey schätzt den Lebensbegriff, den er etymologisch mit dem Begriff Erleben verschränkt, wegen seines Begriffsumfangs: Zum einen erfaßt er die gesamte Innenperspektive des Subjektes. Ein Erlebnis meint ja nicht nur kognitive, sondern auch emotionale und wertbezogene Erfahrungen. Es meint den konkreten Menschen „in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen“ [42]. Zum anderen vermag der Lebensbegriff gerade dadurch, daß er auch das Emotive und Volitive in sich enthält, auszudrücken, daß es einen vorgängigen Zusammenhang des Bewußtseins auch mit der Welt gibt, daß der Mensch immer schon über sich hinaus auf die Welt hin lebt. Beim Erlebnis kann nämlich der Akt des Inneseins nicht mehr von dem Inhalt getrennt werden, dessen man im Erlebnis inne wird. Das Erlebnis als der Inhalt des Erlebens ist nur im Erleben zugänglich. Und das Erleben ist stets das Erleben eines Erlebnisses. Erlebnis und Erleben,

[40] GS I, 5f.

[41] „Ich gebrauche den Ausdruck Leben in den Geisteswissenschaften in der Einschränkung auf die Menschenwelt“ (GS VII, 228).

[42] GS I, XVIII.

Inhalt und Innesein sind eins. Innen und Außen, Subjektivität und Objektivität hängen im Erleben zusammen[43].

Der Begriff Leben eignet sich wie kein anderer, die Ergebnisse der phänomenologischen Analyse des Bewußtseins, die Dilthey vorgelegt hat, zu summieren. Der Weltbezug des Bewußtseins, als auch der Bezug zu anderen Bewußtseinen wird im Lebensbegriff stets konnotiert. Die soziale Situiertheit wird so zum Referenzpunkt für das Verstehen des Menschen. Das Bewußtsein des Subjektes ist nämlich nicht in der Weise subjektiv, meint Dilthey, daß man von ihm aus erst eine Brücke zur Welt der Objekte schlagen müßte. So weltenthoben wird das Bewußtsein nur von den extremen Positionen der mentalistischen Philosophie der neuzeitlichen Tradition gefaßt, zu Unrecht. Und infolge solcher Fehlinterpretation ist diese Subjektphilosophie stets von der Obsession geplagt, sich vom Standpunkt des Bewußtseins aus mühsam wieder zur Außenwelt und zum Fremdpsychischen vorarbeiten und die extramentale Welt als existent erweisen zu müssen.

Diese Aufgabe, meint Dilthey, bleibe ihm erspart, da seine phänomenologische Erschließung des Bewußtseins zeigen kann, daß dieses in seinen elementaren Bestandteilen immer schon welthaltig, immer schon bezogen ist auf die extramentale Welt, auf das geschichtlich-gesellschaftliche Leben. Dilthey verweist diesbezüglich auf das Erlebnis des Widerstandes. Im reinen Erkennen wird es stets schwierig bleiben zu beweisen, die Welt außerhalb des Bewußtsein sei die Wirklichkeit und keine Täuschung. Im Wollen und Fühlen ist die Brücke zur Außenwelt immer schon gegeben. Was widersteht, wird als von mir Unabhängiges erfahren. Und die extramentale Welt wird ganz unmittelbar und zweifelsfrei als widerständig und damit als existent erfahren, wenn man nur einmal zuläßt, daß das Volitive, von Dilthey mit Schopenhauer als triebhafter Drang aufgefaßt, keine Nebensächlichkeit ist, sondern in das Zentrum der Subjektivität gehört[44]. Per Analogie bekräftigt Dilthey so auch den Glauben an die Existenz anderer Personen: Was ich an mir als durch Impuls und Widerstand erfahren habe, kann ich auch anderen Personen zusprechen, wenn sie sich wie ich selbst verhalten[45]. „Mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Außenwelt gegeben, sind andere Lebenseinheiten vorhanden."[46] Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ist unsere nächste Realität. Sie ist ‚die große Tatsache des Lebens', von der die Philosophie auszugehen hat.

---

[43] „Im Erlebnis ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins" (GS VII, 27).

[44] „Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens" (GS I, XIX).

[45] Vgl.: *W. Dilthey*, Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen, GS VII, 205–220.

[46] GS I, XIX. Diesen wichtigen Bausteinen seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften widmet Dilthey 1890 eigens die Kleinschrift: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, GS V, 90–138, bes. 130f.

3.3. Die Geschichtlichkeit des Lebens

Daß Dilthey den transzendentalen Apparat Kants durch die Einbeziehung des Volitiven und Emotiven in die Grundlegung des Erkennens sozusagen nach unten ausgeweitet hat und durch den Hinweis auf den unhintergehbaren Weltbezug gleichsam nach vorn, impliziert nun wie von selbst eine Erweiterung auch nach hinten, in die geschichtliche Vergangenheit als dritte Modifizierung. Das von Kant konzipierte transzendentale Bewußtseinskataster ist in seiner Statik nicht mehr nachvollziehbar, es muß vollständig dynamisiert, die gesamte transzendentale Begrifflichkeit muß vergeschichtlicht werden: „Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben."[47]

Dilthey entwickelt daraufhin eine eigenständige Kategorienlehre der Geschichte: „Im Leben des Subjekts (sind) geschichtlich soziale Kategorien wirksam"[48], die ihr Dasein in realen Inhalten der historischen Welt, nicht in der „reinen und feinen Luft der Kantschen Vernunftkritik"[49] haben. Um die Tafel seiner Lebenskategorien, die hier nicht detailliert entwickelt werden soll, von den formalen Kategorien Kants zu unterscheiden, nennt Dilthey sie reale Kategorien. Beispiele solch realer Kategorien sind: Bedeutung, Zusammenhang, Struktur, Entwicklung, Kraft, Wesen, Wert usw.[50]. Er versteht sie nicht als zeitenthobene Invarianten, als überzeitliche Formen, die in der Lage wären, die geschichtlich wechselnden Inhalte zu umfassen, sondern sie selbst sind ihm geschichtliches Produkt des Lebens, Grundbegriffe, „die am Leben selbst aufgehen"[51], die sich das Individuum im Umgang mit der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit erworben hat:

> „Das Leben wird in seinem Eigenwesen durch Kategorien verstanden, welche dem Erkennen der Natur fremd sind. Auch hier liegt das entscheidende Moment darin, daß diese Kategorien nicht a priori auf das Leben als ein ihnen Fremdes angewandt werden, sondern daß sie im Wesen des Lebens selber liegen."[52]

Die Begriffe Leben und Geschichte verwendet Dilthey in gewisser Hinsicht in derselben Bedeutung. Sie gehen ohne sauber angebbare Grenze ineinander über und werden fast zu Synonymen. Die Redewendung ‚das Leben und die Geschichte'[53] kehrt beispielsweise häufig wieder. Mit diesem Sprachgebrauch kommt zum Ausdruck: Leben ist nicht nur das Leben des konkreten Einzelmenschen, des Individuums, sondern stets mehr als das. Denn das Individuum ist immer schon eingebettet in vorgängige, objektive,

---

[47] GS I, XVIII.
[48] GS VII, 277.
[49] GS VII, 278.
[50] Vgl: *W. Dilthey*, Die Kategorien des Lebens, GS VII, 228–245.
[51] GS VII, 195.
[52] GS VII, 232.
[53] GS IV, 280. GS VII, 256 und 291.

mehr oder weniger stabile gesellschaftliche Strukturen; seine individuellen Tätigkeiten sind damit immer schon orientiert auf den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmen. Mit und in dem Leben des einzelnen Menschen ist stets ein alle umgreifender Zusammenhang gegeben. Leben bedeutet den alle gemeinsam tragenden geschichtlichen Hintergrund: „Leben ... ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte ... Geschichte ist nur das Leben, aufgefaßt unter dem Gesichtspunkt des Ganzen der Menschheit, das einen Zusammenhang bildet.“[54] Der Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit wird dadurch jedoch nicht schon zu einem metaphysischen Prinzip, zu einem metaphysischen Ganzen, das unabhängig von den einzelnen Menschen bestünde. Dilthey bleibt dem Ansatz beim Individuum als dem Konkreten treu: „(Die) Einzelmenschen, die psychophysischen Individuis, (sind) die Elemente (...) der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.“[55] Das wirkliche, konkrete Leben ist eine nicht weiter rückführbare Grundtatsache, von dem alles Erkennen ausgehen muß. Es ist vor allem Erkennen da und kann weder metaphysisch aus höheren Seinsprinzipien, noch empiristisch aus einzelnen Elementen erklärend abgeleitet werden: „Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen.“[56]

3.4. Von der Philosophie der Selbstbesinnung zu einer Verstehenstheorie

Ausgangspunkt des Versuches, die Geisteswissenschaften zu fundieren, war für Dilthey eine Analyse der Tatsachen des Bewußtseins, denn Gegenstände, Dinge und Personen sind für uns ja nur da als Tatsachen des Bewußtseins. Dilthey bezeichnet diese Analyse nun auch als ‚innere Erfahrung‘[57]. An anderer Stelle charakterisiert er sein Vorgehen mit den Worten Selbstbeobachtung und Innewerden[58]. Um den Unterschied zur herkömmlichen Erkenntnistheorie zu verdeutlichen und den Ausgangspunkt beim lebendigen Menschen hervorzuheben, spricht Dilthey letztlich auch von ‚Selbstbesinnung‘ bzw. von einer ‚Philosophie des Lebens‘[59]. In dieser terminologischen Vielfalt zeigt sich, wie bei Dilthey transzendentalphilosophisches und psychologisches Vokabular eng beieinander stehen und ineinander übergehen. Bewußtsein und Seelenleben, die Analyse der Tatsachen des

[54] GS VII, 256.
[55] GS I, 28.
[56] GS V, 5.
[57] „Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken“ (GS I, XVII).
[58] „Mit dem Wort Innewerden bezeichne ich eine Tatsache, welche meine Selbstbeobachtung immer von neuem darbietet. Es gibt ein Bewußtsein, welches nicht dem Subjekt des Bewußtseins einen Inhalt gegenüberstellt (vor-stellt), sondern in welchem ein Inhalt ohne jede Unterscheidung steht. In ihm sind dasjenige, welches seinen Inhalt bildet, und der Akt, in welchem das geschieht, gar nicht zweierlei. Das, was inne wird, ist nicht gesondert von dem, welches den Inhalt des Innewerdens ausmacht“ (GS XIX, 66).
[59] „Damit ist eine Philosophie der Selbstbesinnung oder des Lebens vorbereitet, deren Ansätze sich überall zeigen“ (GS VIII, 182f).

Bewußtseins und die Selbstbesinnung auf die Totalität des Seelenlebens scheinen bei ihm bisweilen ein und dasselbe zu sein, so wenn er sagt: Der in innerer Erfahrung erschlossene Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ist „ein psychologischer, d. h. er ist in der Totalität des Seelenlebens enthalten“ [60]. Diltheys Analyse des Bewußtseins nimmt psychische und historische Daten und Erkenntnisse in die transzendentale Vernunft auf. Die Analyse der Bewußtseinstatsachen scheint eine Untersuchung der Totalität des Seelenlebens immer schon vorauszusetzen und auf ihr aufzubauen. Deshalb bleibt sein Ausdruck ‚Analyse der Tatsachen des Bewußtseins‘ doppeldeutig. In seiner Philosophie der Selbstbesinnung werden Erkenntnislehre und Psychologie miteinander verknüpft. Die Erkenntnistheorie wird historisch-psychologisch angereichert.

Es leuchtet ein, daß diese Vorgehensweise Dilthey angreifbar macht, auch für den schwerwiegenden Psychologismusverdacht, den Husserl später erhebt. Zumal Dilthey seine neue ‚allgemeine grundlegende Wissenschaft des Geistes‘ ganz unverholen als ‚Psychologie und Anthropologie‘ tituliert. Psychologie und Anthropologie werden von ihm oft genug als austauschbare Begriffe nebeneinander gestellt. Anthropologie ist dann nur eine andere Bezeichnung für eine beschreibende (also hermeneutische) Psychologie.

Zu Diltheys Rechtfertigung gilt es jedoch folgendes nicht zu übersehen: Dilthey will erklärtermaßen den ganzen Menschen zur Grundlage der Erkenntnistheorie erheben. Die historische und psychische Wirklichkeit geht deshalb in die Konzeption seines Erkenntnissubjektes ein, das Subjekt wird nicht weltenthoben, sondern weltverbunden aufgefaßt. Für seine Erkenntnistheorie bedeutet dies freilich, daß – wie oben dargestellt – der historistische Entwicklungsgedanke als auch die lebensphilosophische These von der vorgängigen Bezogenheit aller Bewußtseinsleistungen auf wirkliches Leben in ihr Zentrum rücken. All dies ist nicht verwunderlich, sondern eine logische Konsequenz seines Ansatzes beim ‚ganzen Menschen‘, der zugleich ein Ansatz bei der ‚inneren Wahrnehmung‘ ist. Erstaunen läßt nur, daß Dilthey diese Veränderungen einführt und dabei ausdrücklich betont, seine Erkenntnisbegründung genüge den Ansprüchen und den Standards der kantschen Philosophie. Dilthey weiß offensichtlich genau, was er tut, wenn er psychologisch-historisches Argumentieren transzendentalphilosophischen Begründungen angleicht. Ihm kann darum nicht umstandslos ein unbewußter Psychologismus und historischer Relativismus unterstellt werden.

Der Psychologismusvorwurf wäre sachlich gerechtfertigt, wenn Diltheys Konzeption des Erkenntnissubjektes sich einzig auf eine historisch-psychologische Begründung stützte. Nun scheint Diltheys Explikation des Erkenntnissubjektes durch historische und psychologische Forschungen zwar motiviert und erhärtet, nicht aber im strengen Sinn begründet zu sein, wor-

[60] GS XIX, 75.

auf Schnädelbach[61] hinweist. Obwohl Dilthey die beiden Ebenen terminologisch viel deutlicher voneinander hätte abheben sollen, werden sie bei ihm doch nicht schlechterdings kurzgeschlossen. Einerseits ist da die Ebene der empirischen Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung, seine Psychologie des inneren Sinnes, davon abzuheben ist die Ebene der transzendentalphilosophischen Begründung, die Ebene einer vorgängigen, jede empirische Beobachtung schon bestimmenden Selbstexplikation des Erkennenden.

Wohl um diese Doppeldeutigkeit zu überwinden, und den Schwierigkeiten eines Ansatzes beim inneren, oft irreführenden Erleben zu entgehen, hat der späte Dilthey seine ‚Lehre vom Verstehen eines Erlebnisses' noch einmal ergänzt um eine ‚Lehre vom Verstehen des Ausdrucks' und damit seine geisteswissenschaftliche Methodologie endgültig zu einer Hermeneutik der geschichtlichen Ereignisse ausgebaut. Dem Erlebnis als der Innenseite korrespondiert der Ausdruck als seine Außenseite. Ein Erlebnis bleibt ja nicht nur in der Innenwelt eines Menschen verschlossen, sondern findet in der Regel auch seinen Weg nach außen, seinen Ausdruck. In Hegelscher Terminologie spricht Dilthey in diesem Zusammenhang davon, daß sich der Geist objektiviert hat. Zu diesen Geistobjektivierungen zählen die menschlichen Gebärden und die Resultate menschlicher Handlungen, soweit sie in Wort und Schrift, als Musik vertont oder in Stein gehauen u. a. m. zum Ausdruck kommen. Alle diese Objektivierungen sind äußere Zeichen für ein inneres geistiges Leben des Menschen, das erst als ausgedrücktes allgemein zugänglich ist und für ein objektives Verstehen offen. Der subjektive Aspekt des Verstehens zielt auf das Erlebnis, der objektive auf den Ausdruck. Diese Außenseite wird nun zum ersten Ansatzpunkt des geisteswissenschaftlichen Verstehens. „Im Erleben ist die Totalität unseres Wesens. Eben dieselbe bilden wir im Verstehen nach." [62] Um ein Erlebnis angemessen verstehen zu können, ist also das Mittelglied des Ausdrucks unentbehrlich. Im inneren Erleben sind die Grenzen immer fließend, im Ausdruck als dem objektiven Geist gewinnen sie jedoch feste Gestalt[63]. Die Trias von Erleben, Ausdruck und Verstehen bildet somit die Grundlage des eigentlichen Verfahrens der Geisteswissenschaften. Denn der Ausdruck „hält ... durch seine Festigkeit dem Verstehen stande" [64]. Im Ausdruck ist das Leben festgelegt.

Hier wird noch einmal deutlich, was es heißt, daß Diltheys Erkenntnissubjekt nicht nur wollend und fühlend, sondern als solches immer auch geschichtlich existiert. In Verlängerung der gleichen Linie, die hinter das Erkennen auf das Leben zurückgeht, wird Geschichte hier abermals als Konstitutionsmedium sichtbar. Der Mensch wird erst dadurch, daß er sich ausdrückt, daß er sich in Geschichte und Gesellschaft entfaltet, zu dem, was

[61] *H. Schnädelbach,* Geschichtsphilosophie nach Hegel, a. a. O., 120.
[62] GS VII, 278.
[63] „So kann, während an den Erlebnissen eine feste Abgrenzung nicht aufstellbar war, diese an den Ausdrücken und den Objektivierungen aufgezeigt werden." (GS VI, 318).
[64] GS VII, 329.

er ist. Die Geschichte ist der Ort der Selbstgestaltung und das Medium der Selbsterkenntnis des Menschen. Denn Leben und Erleben sind ja allein nur das noch Unbestimmt-Potentielle, erst die Geschichte, in der sich der Mensch ausdrückt, gibt die ausgebildete Gestalt, das ganze Wesen: „Der Mensch überhaupt ist uns nur unter Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da." [65] Den Menschen unabhängig von seinen geschichtlichen Äußerungen erkennen zu wollen, wäre schiere Abstraktion. „Das, was der menschliche Geist sei, kann nur das geschichtliche Bewußtsein an dem, was er gelebt und hervorgebracht hat, zur Erkenntnis bringen. (...) Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte." [66]

Das Wesen des Menschen ist also nur durch seine Lebensleistung, seine geschichtlichen Objektivierungen, seine Kultur greifbar. Das heißt aber auch, daß es kein festgelegtes menschliches Wesen gibt, das all dem vorausläge. Kultur ist hier keine Zutat zum Menschen, sondern allemal wesenskonsekutiv, wenn nicht bereits wesenskonstitutiv[67].

Die Geschichte bleibt auch diesmal die letzte Dimension und der alles umfassende Horizont menschlichen Seins. Wenn der Mensch nur durch die Geschichte von sich weiß, ist es sinnlos, allgemeine Wesensaussagen aufzustellen. Was jedoch nicht bedeutet, daß damit die Möglichkeit allgemeingültiger Urteile der Geschichte vollends zunichte wäre, im Gegenteil. Die Objektivität historischen Wissens wird – so Dilthey – durch die Lehre vom Ausdruck nachgerade zementiert: Während nämlich in der Naturerkenntnis das erkennende Subjekt nach dem Grund der Übereinstimmung seiner Kategorien mit von ihm unabhängigen Gegenständen fragen muß, gibt es im Bereich des historischen Wissens keinen subjektunabhängigen Gegenstand. Die geschichtlich-gesellschaftliche Welt ist ja gerade Produkt des Menschen, ein von ihm selbst determinierter Zusammenhang. Und was der Geist selbst hergestellt hat, wird er auch mit Sicherheit erkennen können. Das selbe Argument also, das anfangs gegen die Allgemeingültigkeit des (metaphysischen) Denkens angeführt werden konnte – der Mensch habe überall und stets nur sich selber ausgesprochen und könne deshalb auch nur sich selber darin finden – muß jetzt die Allgemeingültigkeit des geisteswissenschaftlichen Verstehens verbürgen: Daß es das eine Leben war, was sich in der Geschichte objektivierte, sichert prinzipiengleich die Einheit der geschichtlichen Welt als auch ihre Zugänglichkeit für den Erkennenden. Und so ist

[65] GS VII, 279.

[66] GS IV, 528f. Vgl. auch GS VIII, 224.

[67] Bollnow hat nach dem Vorbild des Diltheyschen Ansatzes eine Kriteriologie zur Beantwortung der Frage, was als philosophische Anthropologie gelten kann und was nicht, entworfen. Als die beiden ersten Prinzipien einer jeden Anthropologie gibt Bollnow das Prinzip der anthropologischen Reduktion und das Organon-Prinzip an. Ersteres versteht alle objektiven Gebilde der Kultur vom Menschen als ihrem Schöpfer her, letzteres versucht umgekehrt, den Menschen von seinen Objektivationen her zu verstehen. Vgl.: *O. F. Bollnow*, Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: *R. Roček, O. Schatz*, (Hgg.), Philosophische Anthropologie heute, München 1972, 19–36.

Diltheys letztes Wort zur Metaphysik bald auch sein letztes Wort zur Geisteswissenschaft: Die Objektivität des historischen Wissens beruht auf der Tatsache, „daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht. Die allgemeingültigen synthetischen Urteile der Geschichte sind möglich“ [68].

3.5. Erkenntnisanthropologie als grundlegende Wissenschaft

Wenn für Dilthey Erkennen, recht verstanden, ein Element des Erlebens ist, dann kann freilich die Theorie des Erkennens, die Erkenntnistheorie, nicht isoliert für sich bestehen. Auch sie ist dann nur ein Unterverzeichnis der Datei des ganzen menschlichen Lebens, der Anthropologie: „Eine Theorie, welche die gesellschaftlich-geschichtlichen Tatsachen beschreiben und analysieren will, kann nicht von dieser Totalität der Menschennatur absehen und sich auf das Geistige einschränken.“ [69] Alle bislang gegebenen Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch? konnten diesen Ansprüchen aber nicht genügen. Sie behandelten keineswegs die Totalität, sondern immer nur einen für wesentlich erklärten Aspekt des menschlichen Daseins, meint Dilthey. Deshalb blieben sie fragmentarisch und unzureichend. Eine Antwort im umfassenden Sinn kann nur eine Theorie geben, die alle Varianten des menschlichen Lebens und alle Lebensfunktionen umfaßt.

Diese, durch die Tieferlegung der Fundamente der neuzeitlichen Erkenntnistheorie erzielte und von Dilthey als Psychologie und Anthropologie apostrophierte Theorie des Lebens ist von ihm zwar nie vollständig ausgearbeitet worden, ihre Umrisse lassen sich jedoch, wie oben gezeigt werden sollte, aus den Hauptwerken Diltheys sowie aus zahlreichen Nachlaßfragmenten (GS XVIII und XIX) skizzieren. Primäres Ziel dieser anthropologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften war es, die psycho-physische Lebenseinheit – das Individuum in Gesellschaft und Geschichte – in den Blick zu nehmen. Aufgabe und Materialbasis der Grundwissenschaft war der ganze Mensch, seine „ganze Geschichte und Lebenserfahrung“ [70].

Auf der Suche nach einem angemessenen Namen für diese von Dilthey projektierte Grundwissenschaft – Dilthey selbst bezeichnet sie ja mit ver-

---

[68] GS VII, 278. Die „Selbigkeit des Geistes“ (GS VII, 235) als Argument für die Objektivität des geschichtlichen Erkennens findet sich *mutatis mutandis* bereits in: *G. Vico*, La scienza nuova. A cura di Paolo Rossi, Milano 1977, 231f.: „Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i princìpi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi (...) traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini.“

[69] GS I, 6.

[70] GS I, 29.

schiedensten Namen wie Anthropologie, Psychologie, beschreibende Psychologie usw. – griffen die Herausgeber des XIX. Bandes seiner Gesammelten Werke auf einen Begriff Karl-Otto Apels zurück: Erkenntnisanthropologie. Damit soll vermutlich einerseits angezeigt sein, daß Diltheys Anthropologie nicht abzulösen ist von seiner Erkenntnistheorie und darum automatisch und ungefragt auch teilhat an deren privilegierter Position als einer philosophischen Grunddisziplin. Andererseits ist damit aber auch gesagt, daß Dilthey über den Rahmen einer bloßen Erkenntnistheorie hinausgeht (und deren strenge Begründungsverhältnisse sprengt), wenn er alle drei Komponenten des psychischen Lebens – Vorstellen, Wollen und Fühlen – in ihrem Zusammenhang erörtert und auch den Bezug des Selbstbewußtseins zur Außenwelt, den Menschen also als ein leibhaft engagiertes Wesen thematisiert.

„Unter ‚Erkenntnisanthropologie' verstehe ich einen Ansatz, der die Kantsche Frage nach den ‚Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis' in dem Sinne erweitert, daß nicht nur die Bedingungen einer objektiv gültigen, einheitlichen Weltvorstellung für ein ‚Bewußtsein überhaupt' angegeben werden, sondern alle Bedingungen, welche wissenschaftliche Fragestellung als sinnvolle Fragestellung möglich machen."[71]

Aus manchen Äußerungen Diltheys läßt sich entnehmen, daß die neue grundlegende Wissenschaft wohl nicht nur als Fundament der Geisteswissenschaften, sondern auch der Naturwissenschaft gedacht war. Wenn dem so wäre, hätte Dilthey das ehrgeizige Projekt verfolgt, nicht nur die Geisteswissenschaften grundzulegen, sondern *eo ipso* auch das naturwissenschaftliche Erklären an das geisteswissenschaftliche Verstehen rückzubinden und aus diesem als dem tieferen Fundament abzuleiten. Die Naturwissenschaften hätten sich dann als epistemisch abkünftig, als Ableitungen aus den allgemeineren Geisteswissenschaften erweisen lassen. Der Rückgang des Menschen ins Erlebnis hätte dann selbst noch die Aufspaltung in Geist und Natur, in Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften unterlaufen. Dilthey scheint diesen Gedanken jedoch nicht konsequent verfolgt und sich darauf beschränkt zu haben, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften zu parallelisieren[72]. Beide sind auf einen prinzipiell verschiedenen Gegenstand gerichtet. Dem Bereich der Natur, der sich als objektiver, determinierter Zusammenhang darstellt, steht die geistige Welt gegenüber. Beiden Gegenstandsbereichen korrespondiert die auf sie zugeschnittene Erfah-

[71] *K.-O. Apel*, Transformation der Philosophie, 2. Frankfurt 1973, 96. Hier zitiert nach: *E. S. Kim*, Anthropologie und Hermeneutik, a. a. O., 25. Oder hat *M. Jung* (in: Ders., Dilthey zur Einführung, a. a. O., 34) diese Bezeichnung erfunden? „Diltheys eigenen epistemologischen Ansatz habe ich als Erkenntnisanthropologie charakterisiert."

[72] In seiner Marburger Vorlesung (1925) „Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur" (GA 20) greift Heidegger auf, was Dilthey nicht weiter ausgeführt und was Husserl zurückgewiesen hat: die geschichtliche Fundierung des Wesensbewußtseins. Heidegger versucht, mittels des Zeitbegriffs die Gegenüberstellung von Geschichte und Natur zu unterlaufen. Denn die Geschichte, wie Dilthey richtig vermutete, läßt sich ja nicht als abgegrenzter Bereich aus der Natur ausgrenzen, sondern rückt in die Grundlegung der Philosophie überhaupt vor, wie auch die Zeitlichkeit in die Konstitution des Subjekts.

rungsart: die Natur wird durch äußere, sinnliche Erfahrung gegeben, die geistige Welt wird in innerer Erfahrung erschlossen. Geistige Prozesse lassen sich nicht Naturvorgängen unterordnen. Die Tatsachen des Bewußtseins, lassen sich nicht aus Naturvorgängen erklären, sondern verlangen eine eigene Erkenntnismethode. Die Naturwissenschaften erklären, die Geisteswissenschaften verstehen. Das geistige Leben führt jedoch kein vollständig autonomes Dasein, sondern ist in den Naturzusammenhang eingesenkt. Jeder Mensch ist eine „psycho-physische Lebenseinheit“[73]. Deshalb auch sind Grenzüberschreitungen nicht auszuschließen:

> „An den beiden Übergangsstellen, welche von dem Studium der Natur zu dem des Geistigen führen, an den Punkten, an welchen der Naturzusammenhang auf die Entwicklung des Geistigen einwirkt, und an den anderen Punkten, an welchen derselbe von dem Geistigen Einwirkungen empfängt oder auch die Durchgangsstelle für die Einwirkung auf anderes Geistige bildet, vermischen sich überall Erkenntnisse beider Klassen. Erkenntnisse der Naturwissenschaften vermischen sich mit denen der Geisteswissenschaften.“[74]

4. Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie und ihre Grenzen

4.1. Dilthey versucht, in strenger Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit das historisch-geisteswissenschaftliche Verstehen aus der Funktionsweise der nur mehr historischen Vernunft transzendental zu begründen. Zugleich soll damit auch ein Vorbegriff von Geschichte aus den formalen Bedingungen dieser historischen Vernunft selbst destilliert werden. Dabei löst sich aber die Erkenntnistheorie und mit ihr die Subjektphilosophie unter der Hand auf, und Dilthey selbst kann sich den Aporien einer psychologisch begründeten Erkenntnistheorie nicht ganz entziehen.

Wenn Dilthey noch einmal nachsetzt und in einem zweiten Anlauf seinen philosophischen Ansatz konsequent hermeneutisch zu einer Verstehenslehre des Ausdrucks als des objektiven Geistes weiterentwickelt, kann dies zwar die Allgemeingültigkeit historischen Wissens gründlicher sichern, den Ansprüchen einer transzendentalphilosophischen Begründung jedoch wird auch dieses Verfahren, wie Dilthey sich selbst eingesteht, nicht wirklich gerecht: „Ohne Zweifel bewegt sich dieses methodische Verfahren in einem Zirkel, wenn man die Regeln einer strengen Beweisführung anlegt.“[75]

Durch die Vergeschichtlichung der transzendentalen Subjektivität gehen nämlich in die Geschichtserkenntnis selbst bereits materiale Bestimmungen des Objektbereichs Geschichte ein. Man denke nur an die aus dem Leben gewonnenen realen Kategorien, die dann ihrerseits wieder die Erkenntnis des geschichtlichen Lebens zu sichern beanspruchen. Was eigentlich erst von der Basis des transzendentalen Subjektes her begründet werden sollte, findet sich bereits in die Basis aufgenommen, so daß eindeutige Begrün-

[73] GS I, 15.
[74] GS I, 18.
[75] GS VII, 162.

dungsverhältnisse verunmöglicht sind. Sie werden aufgelöst in Wechselbeziehungen. In einem hermeneutischen Zirkel wird von dem bereits Bekannten das weniger Bekannte, von der naheliegenden die entferntere Vergangenheit, von der Kategorie das Erfahrungsmaterial und umgekehrt, aus den Zusammenhängen der Teile das Ganze und vom Vorgriff auf das Ganze die Teilbereiche erschlossen.

In den Augen der Dilthey-Interpreten gilt deshalb die Kritik der historischen Vernunft als an ihrem hohen Anspruch gescheitert[76]. Eine transzendentalphilosophische Letztbegründung des Wissens von der Geschichte liefert sie nicht. Das Programm einer erkenntniskritischen Grundlegung des historischen Bewußtseins scheint jetzt auf der Basis der diltheyschen Prämissen überhaupt undurchführbar zu sein. Die transzendentale Vernunft läßt sich nicht umstandslos um die Dimension der Geschichte erweitern. Für die Philosophie und darüberhinaus und noch mehr für die Theologie hat die aus Diltheys Kritik der historischen Vernunft entlassene Hermeneutik jedoch den Anstoß zur Entwicklung und dann zur Anwendung eines methodischen Verfahrens gegeben, das bis heute noch nicht erschöpft und zu Ende ist.

4.2. Weil vom Schicksal der Kritik der historischen Vernunft unabhängig, haben viele der bemerkenswerten inhaltlichen Aussagen, die Dilthey über den Menschen gemacht hat, weitergewirkt und ihre Fortsetzung gefunden, freilich aus dem erkenntnistheoretischen Kontext, in den sie bei Dilthey gebettet waren, extrapoliert. Mit der obigen Darlegung seiner anthropologischen Ideen sollten deshalb zugleich die Schnittstellen offengelegt werden, auf die inhaltliche Positionen späterer Anthropologien zugreifen. So ist beispielsweise die Aufwertung des Willens infolge der Schopenhauerschen Willensmetaphysik und die daraus resultierende Bedeutung der Widerstandserfahrung im Anschluß an Dilthey auch für die philosophische Anthropologie Max Schelers zentral. Des weiteren nehmen auch bei Scheler die Begriffe ‚Geist' und ‚Leben' eine Schlüsselstellung ein, auch für Scheler ist der Geist in das Leben gesenkt. In der Weise jedoch wie Geist und Leben einander im Detail zugeordnet sind, zeigt sich sogleich der Punkt, an dem Scheler die Position seines Berliner Lehrers verlassen muß, weil er deren Voraussetzungen nicht mehr nachvollziehen kann: Dilthey hatte den Geistbegriff lebensphilosophisch eingeführt, wenngleich mit transzendentalem Anspruch. Diltheys Anliegen bestand ja gerade darin, das Verstehen des Geistigen im krassen Gegenüber zum Erklären des Natürlichen abzusichern. Wobei ihm freilich von vornherein klar war, daß das Reich des Geistes und der Bereich der Natur wohl als Gegenstandsbereiche unterschiedlicher Erkenntnisweisen voneinander zu scheiden sind, auf der Seite des erkennenden Subjektes jedoch, in der psycho-physischen Lebenseinheit, im

[76] So *M. Riedel*, Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: *R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl* (Hgg.), Hermeneutik und Dialektik, 1, Tübingen 1970, 233ff.

konkreten Menschen nur auf das Engste miteinander verbunden als ‚das Leben' vorliegen. Dilthey kann und will deshalb auch nicht vermeiden, daß an gewissen „Übergangsstellen" die geistes- und naturwissenschaftliche Erkenntnisweise wieder ineinander übergehen.

‚Leben' fungiert bei Dilthey also gleich einem Pflaster, das die Bruchstelle von Geist und Natur überdeckt, wobei in dieser Gegenüberstellung der Begriff Leben in seinem Begriffsinhalt wenn schon, dann doch eher von der Seite des Geistes her geformt ist. Das mag daran liegen, daß Dilthey als ein Denker des 19. Jahrhunderts den Lebensbegriff nicht unabhängig von der Bedeutung verwenden konnte, die er bei Hegel hatte. Schon die Tatsache, daß Dilthey explizit auf Hegels Lehre vom objektiven Geist zurückgreift, um damit die Objektivierungen des Lebens zu erklären, mag dies bestätigen.

Während noch für Hegel Leben eine nur defiziente Existenzform des Geistes war, ist das Leben für Dilthey nun die eigentliche Existenzweise des Geistes geworden, aus der alle anderen, chemisch reineren Gegebenheitsweisen des Geistes nur per Abstraktion zu gewinnen sind. Leben ist damit bei Dilthey freilich noch immer zunächst und zumeist ein anderes, ein blasseres Wort für Geist, eine Reduktionsstufe des Geistbegriffes[77], was nun für den Geist umgekehrt zur Folge hat, bei Dilthey nicht unberührt vom Schicksal des Lebens existieren zu können: „Der Geist ist aber ein geschichtliches Wesen, d. h. er ist von der Erinnerung des ganzen Menschengeschlechtes erfüllt, die in Abbreviaturen in ihm lebt, und er kann von ihr erfüllt sein, weil er eben sie aus sich hat erzeugen können."[78]

Wohl durch diese Bedeutungsüberschneidung von Geist und Leben äußerst provoziert und mit dem Begriff Leben viel eher die biologische Seite des Menschen assoziierend, sah sich Scheler, der sich dieser Begriffe ohne den langen Schatten Hegels bedienen konnte, offenbar veranlaßt aufzuräumen, Geist und Leben in ihrer Bedeutung gründlich voneinander zu scheiden und den Begriff Leben eindeutig der Seite der Natur zuzuweisen, um daraufhin Leben und Geist geradewegs als Gegenprinzipien zu veranschlagen, aus denen schließlich die bekannte Wesensbestimmung des Menschen als der Gegensatz von Geist und Leben hervorgehen konnte.

4.3. Um nun zusammenfassend den Stellenwert zu bestimmen, der innerhalb des Diltheyschen Philosophierens seiner ‚Idee einer philosophischen Anthropologie' zukommt, möge ein Zitat von Karl Jaspers dienen. Jaspers beendet mit dieser Betrachtung zur Lage der Idee seine ‚Psychologie der Weltanschauungen', ein Werk, das sich methodisch durch sein typologisierendes Verfahren wie im Ergebnis seiner Weltanschauungstypologie an das Diltheysche Spätwerk anschließt und vielleicht ohne dessen Vorarbeiten

[77] *Geist* ist für Dilthey das Leben, das sich auf dem Umweg über Erleben und Ausdruck selbst versteht.

[78] GS VII, 277.

nicht möglich gewesen wäre. Zur Funktion der Idee im Gesamt eines wissenschaftlichen Projektes heißt es dort:

> „Die Idee ist in der wissenschaftlichen Leistung als das Dunkel vorhanden, das eben so sehr verständnislosen Angriffen ausgesetzt, wie Bedingung ihrer produktiven Wirkung ist. Die Vernunft will nicht etwa Unklarheit, sondern Idee. Sie sträubt sich gegen das Pathos, das das Dunkel als Dunkel sucht, eben so sehr wie gegen das Pathos bloßer Richtigkeit und Klarheit. Durch den Faden zur Idee bleibt überall ein Rest von Unklarheit; was absolut klar und erledigt ist, erweckt darum den Verdacht der Ideenlosigkeit, der bloßen Richtigkeit, die keinen weiteren Sinn hat. Richtigkeiten lassen sich ins Endlose häufen, sie müssen durch die Idee an ein Ganzes geknüpft werden."[79]

Eine solche Idee, die alles an ein Ganzes knüpft, treibt offenbar auch Dilthey um, in dem Augenblick, da er sich auf die Suche begibt nach einem Bewußtsein, das in angemessener Weise von der Geschichte denkt. Aus der Denktradition standen Dilthey dabei immerhin vier Modelle eines möglichen Umgangs mit Geschichte zur Auswahl:

– Da ist zunächst ein unhistorisches Bewußtsein vom Historischen. Es ist für Dilthey ebenso inakzeptabel wie ein Bewußtsein von der Geschichte, das vollständig in die geschichtliche Situation eingebunden ist, der es angehört. Eine Geschichtsphilosophie à la Hegel scheidet für ihn als Lösung ebenso aus wie ein ungebremster historistischer Relativismus.

– Ferner wären da im Angebot das Pathos der bloßen Richtigkeit einer von jeder Kontamination durch das Geschichtliche aseptisch reinen Vernunft aus Königsberg, sowie die eher dunkle Unklarheit einer sich in nachhistoristischer Immunität gegenüber der Geschichte versuchender Vernunft aus Basel. Beide scheinen ihm gleichermaßen zu mißfallen.

Doch da eine Entscheidung drängt und nicht beliebig lang bis zum Erscheinen der besten Möglichkeit vertagt werden kann, wählt Dilthey offensichtlich das seiner Ansicht nach kleinere Übel. Auf der Suche nach einer Sicherung des geschichtlichen Bewußtseins optiert Dilthey – hier zeigt sich, wie ich meine, die merkwürdige Idee, die als das Dunkle in seiner wissenschaftlichen Leistung vorhanden ist – für die reine Vernunft samt dem dazugehörigen Pathos. Sie, die doch an sich gar kein Verhältnis zur Geschichte hat, scheint noch die besten Aussichten zu bieten, um von ihr her die Beschäftigung mit der Geschichte zu sichern. Schlimm scheint es um die Geschichte bestellt zu sein, wenn gar kein Verhältnis zur Geschichte zu haben offenbar immer noch verheißungsvoller ist als nur ein haarsträubendes Mißverhältnis zu ihr zu besitzen. Sollte das Andere des geschichtlichen Bewußtseins – das der Geschichte gegenüber herzlich indifferente, anämische, transzendentale Bewußtsein – die einzig noch geeignete Zufluchtstätte sein, an der dem geschichtlichen Bewußtsein vor den Verunglimpfungen und Vereinnahmungen durch allerlei Weisen parageschichtlichen Denkens von der Geschichte in ausreichendem Maße Asyl gewährt wird?

---

[79] *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin [2]1922, 480.

Die Idee oder besser die Hoffnung, die Dilthey dabei letztlich leitet und die ihm jenseits von Metaphysik und Geschichtsphilosophie und ihrem Subordinationsprinzip, aber auch jenseits des historistischen Relativismus und seinem Folgeproblem, der nachhistoristischen Immunität gegenüber der Geschichte, noch offensteht, um ein festes Fundament zur Grundlegung der geschichtlichen Wissenschaften zu erzielen, wäre dann ganz einfach und auch zentral neuzeitlich: der Mensch. Um die Beschäftigung mit der Geschichte fruchtbar werden zu lassen, muß an die Stelle des systematisierenden Subordinationsprinzips des Geschichtlichen der Mensch treten. Er ist das in allem Wandel einzig noch bleibende Zentrum. Er, oder besser *es*, nämlich das seiner selbst gewisse, neuzeitliche Subjekt – inzwischen zum *ganzen* Menschen ausgewachsen – ist das in allen Unterschieden hoffentlich sich durchhaltende Selbe. Den Menschen zum Mittelpunkt erklären zu wollen, heißt deshalb hinter Hegel zurückzugehen auf den früheren Einsatz der Subjektphilosophie bei Kant, um aus der Natur der menschlichen Erkenntnisstruktur die Beschäftigung mit der Geschichte zu sichern. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte kann die formalen Leitlinien ihrer Versuche, Geschichte zu rationalisieren, nicht von irgendwoher nehmen, am allerwenigsten aus einem materialen Vorgriff auf die Geschichte selbst, sondern muß sie allein aus subjektiver Vernunft eigens schöpfen. Darum muß auch die Geschichtsphilosophie nach Hegel als Historik oder als Kritik der historischen Vernunft auftreten; „ihre Rationalisierungsleistung betrifft nicht mehr die Geschichte unmittelbar, sondern nurmehr die rationale Anleitung der Geschichtswissenschaft“ [80].

Das Problem, die angemessene Statik für die Dynamik des geschichtlichen Bewußtseins zu finden, hat vor Dilthey bereits Jacob Burckhardt deutlich als ein erkenntnistheoretisches erkannt, aber Dilthey hat diese Frage als eine primär erkenntnistheoretische nicht nur erkannt, sondern auch diskutiert und mit einer Tieferlegung der Fundamente der Erkenntnistheorie zu beantworten versucht, in der Hoffnung, daß für das sog. transzendentale Subjekt „alles offen und durchsichtig“ daliegt „in umfassender, keine dunklen Untergründe und blinden Flecke mehr kennender Gegenwart“ [81]. Das Einholen des Geschichtlichen in die transzendentale Erkenntnistheorie führt jedoch zu den oben beschriebenen Schwierigkeiten seiner Erkenntnisanthropologie. Und somit hat Dilthey letztlich keinen Standpunkt außerhalb der Geschichte eingenommen, sondern eine Position, die in der Geschichte aufgeht, um in ihr schließlich anthropologische Konstanten zu entdecken. In inhaltlicher Hinsicht richtet sich Diltheys Interesse nämlich zunehmend auf das sich Wiederholende, das Konstante, das Typische in der

[80] *H. Schnädelbach*, Vernunft und Geschichte, Frankfurt 1987, 16.

[81] *G. Haeffner*, Gegenwart des Erkennens, Gegenwart des Lebens. Zum Begriff einer geschichtlichen Wahrheit, in: *O. Muck*, (Hg.), Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens, Innsbruck/Wien 1989, 293–304, hier 297.

Geschichte. Durch ein typisierendes Auswahlverfahren sucht er, im historischen Wandel ein mit sich selbst identisch bleibendes Substrat des Geschichtlichen aufzuspüren.

Diltheys Ansatz bei einer anthropologischen Invariantenlehre im Gefolge von Jacob Burckhardt bleibt in gewissem Sinn eine unentschiedene, eine späte Position, ein Balanceakt namens Anthropologie, ein Suchen nach einem Gleichgewicht zwischen der Geschichte und der menschlichen Natur, dem Wandelbaren und dem Unwandelbaren, dem Historismus und der reinen Vernunft. Wenn Dilthey formuliert: Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte, gilt es als Antwort seiner Geschichtsbefragung deshalb hinzuzufügen:

„Die Geschichte sagt, was der Mensch sei, indem sie gerade etwas sagt über des Menschen Natur, nämlich dieses: daß ‚die Natur des Menschen ... immer dieselbe' ist. (...) Gerade als Exponent des historischen Bewußtseins proklamiert Dilthey die immergleiche Menschennatur mit immergleichen ‚Lebensrätseln' – Geburt, Zeugung, Tod – und immergleichen ‚Typen' der Antwort auf sie ... weil Dilthey das tut (...) ist seine Philosophie Anthropologie." [82]

Diltheys Spätphilosophie endet in einer Typologie der grundlegenden Weltanschauungen [83] und mit dem Hinweis auf die *Ewigen Rätsel*, die die Philosophie im Auge behalten sollte. Die sich darin ankündigende Suchrichtung: Hin zu den zentralen Lebensfragen (!) weist durchaus nach vorn. Doch vor dem Hintergrund dessen, wonach Dilthey ursprünglich Ausschau gehalten hatte und der Schwierigkeiten, in die er dabei geraten war, erscheint dieses Programm eher als eine Notlösung:

„Eine solche Krise legt es nahe, ein neues Haus zu bauen, das seine Baumaterialien nicht mehr aus der Vergangenheit, sondern direkt aus der ewigen Gegenwart bezieht. Es wäre eine reizvolle Hypothese, so die Konjunktur der ewigen Vernunftwahrheiten im 17. und 18. Jahrhundert zu verstehen. Sie wäre dann aus ähnlichen Ursprüngen zu erklären, wie das durch den Skandal der Religionskriege erzwungene Naturrechtsdenken." [84]

Bei aller Betonung der Geschichte durch Dilthey trifft Ähnliches wohl auch für die Konjunktur der ewigen Rätsel zu, der der späte Dilthey zuarbeitet. Jedenfalls scheint in der ewigen Gegenwart derselben Rätsel vom einstmaligen Anliegen des Historismus, die geschichtliche(n) Gegenwart(en) in ihrer Partikularität zu sichten, nicht mehr viel gerettet [85]. So wäre nachträglich noch einmal Nietzsche im Recht, der anmahnte, daß es für die Dinge (der Vergangenheit) keine Wertverschiedenheiten und Proportionen mehr gäbe, die den Dingen untereinander wahrhaft gerecht würden.

„Was ist Philosophie? Weder durch den Gegenstand kann sie bestimmt werden, noch durch die Methode. Diejenigen, welche ihr Erkenntnistheorie oder psychologische

[82] *O. Marquard,* Leben und leben lassen, a. a. O., 132. Vgl.: GS I, 91 und 127.

[83] Vgl.: *O. Marquard,* Weltanschauungstypologie, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O., 107–121.

[84] *G. Haeffner,* Gegenwart des Erkennens, Gegenwart des Lebens, a. a. O., 299.

[85] Marquard nennt solches Denken ‚geschichtsferne Geschichtsphilosophie' (*O. Marquard,* Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987, 40f, 46)

Forschung oder enzyklopädischen Zusammenhang der Wissenschaften als besonderes Reich zuweisen, bestimmen nur das, was zu einer gegebenen Zeit von einem bestimmten Standort aus als ein Gegenstand der Philosophie erscheint, der nach so vielen Differenzierungsprozessen ihr vorbehalten bleibe. Es ist, was von einem einstmaligen Reiche noch gerettet ist. Die Geschichte muß befragt werden, was Philosophie sei. Sie zeigt den Wechsel im Gegenstand, die Unterschiede in der Methode; nur die Funktion der Philosophie in der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur ist das, was in diesem Wechsel sich erhält.

Das Rätsel des Daseins blickt zu allen Zeiten den Menschen mit demselben geheimnisvollen Antlitz an, dessen Züge wir wohl gewahren, die Seele dahinter müssen wir erst erraten. Immer ist in diesem Rätsel ursprünglich miteinander verbunden das dieser Welt selber und die Frage, was ich in ihr soll, wozu ich in ihr bin, was in ihr mein Ende sein wird. Woher komme ich? Wozu bin ich da? Was werde ich sein? Dies ist von allen Fragen die allgemeinste und die mich am meisten angeht. Die Antwort auf diese Frage suchen gemeinsam das dichterische Genie, der Prophet und der Denker. Dieser unterscheidet sich dadurch, daß er die Antwort auf diese Frage in allgemeingültiger Erkenntnis sucht. In diesem Merkmal ist die philosophische Arbeit verbunden mit der des Einzelforschers. Und eben nur darin sondert er sich von diesem, daß immer vor ihm dies Rätsel des Lebens steht, immer sein Auge auf dieses Ganze, in sich Verschlungene, Geheimnisvolle gerichtet ist. Das ist in jedem Stadium der Philosophie dasselbe." [86]

„Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod. Der Lebendige weiß vom Tod und kann ihn doch nicht verstehen. (...) Und die Fremdartigkeit des Lebens nimmt zu, indem der Mensch in Gesellschaft und Natur permanenten Kampf, beständige Vernichtung des einen Geschöpfes durch das andere, die Grausamkeit dessen, was in der Natur waltet, erfährt. Seltsame Widersprüche treten hervor, die in der Lebenserfahrung immer stärker zum Bewußtsein kommen und nie aufgelöst werden: die allgemeine Vergänglichkeit und der Wille in uns zu einem Festen ..." [87]

Heidegger, das Problem der Geschichte seinerseits in der Geschichtlichkeit des Dasein verankernd, macht schließlich auf das noch Unausgegorene in solchen philosophischen Anthropologien aufmerksam. Anthropologie kann nicht einfach nur ein Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme sein. Sie muß zunächst erst einmal aufzeigen, inwiefern alle zentralen philosophischen Probleme im Wesen des Menschen, der Fraglichkeit der menschlichen Existenz, beheimatet sind: „Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden." [88]

[86] GS VIII, 206f.
[87] GS VIII, 80f.
[88] *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe, III, Frankfurt 1991, 212.

ThPh 74 (1999) 230–235

Zur personalen Identität
(praxeologisch)

VON JÖRG SPLETT

„Mein Name ist Legion; denn wir sind viele."
Mk 5,9

Ich-Zwiebel: Schale um Schale ...
Was bleibt, ist zum Heulen
nach G. Wohlfahrt

1.

‚Identität' ist ein Beziehungs-Begriff, als Resultat von Identifikation = In-eins-Setzen[1]. Identifiziert wird etwas / jemand mit etwas / jemand – in Raum und / oder Zeit. Durch Identifikation von verschieden Benanntem wird der bezeichnete Gegenstand als „ein und derselbe" behauptet („Der Morgenstern ist der Abendstern."), oder verschiedene Gegenstände werden als „das selbe" bestimmt („Dies wie das ist ein Apfel." – „Dieser Apfel wie jene Birne sind Obst.")[2]. „Etwas ganz anderes meint der Identitätsbegriff, der bei der Frage, wer jemand ist, ins Spiel kommt. Hier bezeichnet ‚Identität' keine logische Relation, was man daran sieht, daß die adjektivische Form ‚ist identisch mit' wegfällt."[3] Uns soll hier nicht die Identifizierung von Dingen im Raum beschäftigen, sondern die Identität einer Person in der Zeit.

Die sich in der Zeit durchhaltende Identität stellt schon bzgl. des Apersonalen vor Probleme[4]. „Persistenz" realisiert sich hier auf zwei verschiedene Weisen: Geschehnisse laufen – in Phasen, zeitlichen Teilen – ab, in (D. Lewis) „perdurance"; Dinge sind jeweils als ganze präsent: in „endurance". Darum kann man bei ihnen (nicht bei Ereignissen) von Veränderung sprechen. Wie weit aber können Veränderungen gehen, ohne die Identität zu zerstören, indem das Anders-Werden umschlägt zum Ein-Anderes-geworden-sein?

Existentiell wird diese Frage angesichts der Person; denn hier tritt zum Identifiziertwerden durch andere die Selbst-Identifikation. Damit ist das Identitätsproblem zugleich als Sinnfrage zu verstehen[5]. Diese besondere Lage hat in der Neuzeit dazu geführt, die Identität der Person überhaupt als Ich-Identität zu verstehen, also die personale Identität mit dem Bewußtsein personaler Identität gleichzusetzen (J. Locke, D. Hume ...)[6]. Oder vielmehr: „An die Stelle der Einheit des Bewußtseins tritt das Bewußtsein der Einheit."[7]

---

[1] In der Regel natürlich nicht dekretorisch, sondern als Behauptung dessen, „was ist": einer Selbigkeit (Identität [ohne , ']) als Voraussetzung dieses Resultats.

[2] Identität, in: HWP 4, 144–148 (*O. Muck, K. Lorenz*).

[3] „Das ‚ist', das wir verwenden würden, um die Frage nach der Identität von A zu beantworten, ist bloß die Kopula ..." Identität Leiblichkeit Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens (Hg. *A. Barkhaus* u. a.), Frankfurt/M. 1996, 19 (Einleitung, *N. Roughley*) – Zum zweiten Motto: *G. Wohlfahrt*, Zen und Haiku, Stuttgart 1997, 36.

[4] *E. Runggaldier*, Von der zeitlichen Dauer der Gegenstände, in: PhJ 99 (1992) 262–286.

[5] *G. Scherer*, Identität und Sinn, in: Ders. u. a., Studien zum Problem der Identität (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3098), Opladen 1982, 1–203. – Damit verbietet es sich, Person als Ereignis(kette) zu denken. Siehe *L. Honnefelder*, Person und Menschenwürde, in: Philosophische Propädeutik, 2: Ethik (Hg. *L. Honnefelder/G. Krieger*), Paderborn 1996, 213–266, 246–248.

[6] *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996, bes. Kap. 12: Das Sein von Subjekten (meine Rez. in ThPh 72 [1997] 453–456).

[7] *H. M. Baumgartner/L. Honnefelder/W. Wickler/A. G. Wildfeuer*, Menschenwürde und Le-

Dies Bewußtsein ist nicht monolithisch; entsprechend vervielfacht W. James die Rede vom Selbst und führt das „soziale Selbst" ein, das aus den Anerkennungen anderer resultiert. Die Mehrdimensionalität bringt G. H. Mead dann in seinen Begriff des (einen) „self" ein. Dessen Spontaneitäts-Instanz („I") kann nicht aus der Selbst-Übernahme der Außen-Sicht auf sich (= „me") erklärt werden, setzt aber diese „Institution" voraus.

Die deutschen Übersetzer geben „self" mit „Identität" wieder[8], wohl aufgrund des Wortgebrauchs bei E. Erikson. Der spricht dem adoleszenten Ich Identität zu, „wenn es zwischen früheren Identifikationen, in deren Medium sich die Triebentwicklung des Individuums vollzog, und hierarchisch geordneten Rollen in der sozialen Umwelt sowie nach Prinzipien verarbeiteten Informationen eine stabile Synthese aufgebaut hat"[9].

Solche Mehrbezüglichkeit wird in der Dualität von Bewußtsein und Körper, besser: Leib gelebt; darum (D. Wiggins) Identitätssorge als Überlebenssorge.[10] Sie greift zurück bis vor die Geburt (nicht nur: „Ich wurde dann und dort geboren"; es läßt sich auch sagen: „Ich wurde ... gezeugt") – und voraus nicht bloß bis zum Tod, sondern auch über diesen hinaus. Im Blick auf die anderen (und deren Sicht meiner) wie auf mich selbst.

2.

Diese Spannung von „Außen-" und „Innen-Sicht" im Selbst-Verständnis verweist nun auf einen Doppel-Sinn von ‚Selbst' und eine Zweiheit in der personalen Identität, auf deren Differenzen P. Ricœur das Augenmerk gelenkt hat, nämlich Selbigkeit und Selbstheit[11].

Zur Selbigkeit (des *idem*) = Beständigkeit in der Zeit gehört entscheidend der Begriff des „Substanziellen" (als des bleibend „Selben"). Doch wäre ein Modell von „bleibendem Kern" und „wechselnden Hüllen" dem Veränderungsgeschehen unangemessen. Anstatt daß jener sich gleich bleibt und diese andere werden, wird in Wahrheit ein und dasselbe – anders: das identische Ganze ändert (nicht etwas an sich, sondern) sich.[12] In diesem Sinn gilt schon hier, was Ricœur (11) für die Selbstheit (Selbsthaftigkeit, Selbstsein – *ipse*) betont: daß sie „keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit impliziert"[13].

Wie also bleibt nun Person dieselbe/sie selbst in der Zeit? Ontologisch stehen wir vor

---

bensschutz: Philosophische Aspekte, in: Beginn, Personalität und Würde des Menschen (Hg. *G. Rager*), Freiburg/München 1997, 161–242, 176. Ebd. 177: „Mit der Einführung des Personbegriffs in den ethischen Diskurs hat Locke mehr als nur eine folgenreiche terminologische Erweiterung vollzogen. Da er den Personbegriff aus der Sprache des Rechts, nicht der der Ontologie übernimmt ... Das in der aristotelischen Tradition als Gewissen gedeutete Selbstverhältnis des sittlichen Subjekts erscheint nun als Selbstbewußtsein, und zwar als eine in der Zeit sich vollziehende Selbstidentifikation, der sich die Identität des Selbst verdankt. Und nicht nur die Deutung des sittlichen Subjekts erfährt eine Änderung, auch die Begründung verschiebt sich auf bezeichnende Weise: Es ist nicht nur das moralische Sollen und die rechtliche Verpflichtung, die die Annahme des Subjekts als Person im beschriebenen praktischen Verständnis notwendig machen, vielmehr ist es die Sorge um seine Zukunft, das Interesse an seiner Selbsterhaltung und seinem Gelingen, die das handelnde Subjekt zu dem beschriebenen praktischen Selbstverhältnis zwingen ..." (meine Rez. in: ThPh 73 [1998] 144–147). Siehe auch *J. Splett*, „Person und Funktion", in: ThPh 72 (1997) 360–380.

[8] Identität, Ich-Identität, in: HWP 4 (*H. Dubiel*).

[9] *D. Henrich*, „Identität" – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Identität (Hg. *O. Marquard/K. Stierle*), München 1979, 133–186, 135.

[10] *Honnefelder* (Anm. 5) 248–254.

[11] *P. Ricœur*, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

[12] Das Schiff bleibt dasselbe, auch wenn nach und nach alle Planken ausgetauscht sind.

[13] O. Marquard bemerkt zum „Personkern", daß er „immerhin nicht das meint, was die Menschenfresser ausspucken müssen" (Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz, in: Identität [Anm. 9] 347–369, 348). Andererseits ist die Substanz-Kategorie wohl unaufgebbar. Gegenüber einem reinen Aktualismus ist festzuhalten, daß es zwar keine potentielle Person geben kann, sehr wohl aber Personen in Potenz = realer Anlage zu bewußtem Vollzug.

der Aporie, Substanz weder materialistisch noch idealistisch denken zu dürfen, sodann weder bloß als teleologisch sich „entfaltend" noch als bloß leeren Bezugspunkt. Und mit R. Schaeffler läßt sich fragen, ob hier nicht allein die Theo-logie eine Antwort anbieten kann: vom anrufenden Gott und dem Seins-Gehorsam des Geschöpfs her[14].

In unserer ethischen Perspektive realisiert diese Seins-Antwort sich als „Bodennehmen (sub-sistere, ὑφιστάναι in der Gottesbegegnung, die [den Glaubenden] nicht aus Welt und Zeit entrückt, sondern ihn teilnehmen läßt an der Gleichzeitigkeit Gottes mit allen Augenblicken der Weltzeit, die freilich auch dann noch trägt, ‚wenn Himmel und Erde vergehen'" (214). Derart ethisch akzentuiert, hat auf die Frage nach personaler Identität durch die Zeit (vor zwanzig Jahren bei den Salzburger Hochschulwochen) H. Krings mit der Sentenz geantwortet: „Der Preis der Freiheit ist die Treue."[15] Und diese Antwort gebe auch ich[16].

Krings nutzt den Doppelsinn von ‚Preis'. Als „Kosten" der Freiheit benennt er den riskanten Verzicht auf volle Sicherheit – im Blick schon auf die eigene, erst recht auf die Freiheit des/der anderen; als „Lohn/Gewinn" zeigt sich ein neues freies Miteinander (im jetzigen Kontext: gemeinsame Identität).

Nun begegnet hierzu nicht selten die Rückfrage: Treue zu wem? Zu anderen, denen man etwas zugesagt hat, oder zu sich selbst? Implizit geben Krings' Reflexionen natürlich eine Antwort darauf (im Sinn des Zusammengehörens von „me" und „I"); doch ausdrücklich geht er auf sie nicht ein. Dafür wären Unterschiedenheit wie Unscheidbarkeit der Bezugs-Dimensionen im einzelnen zu entfalten – wozu auch hier nicht der Platz ist. Unter dem Stichwort ‚Identität' sei nur ein Aspekt daraus aufgegriffen: die Strukturiertheit schon der Treue zu sich[17].

3.

Dafür beziehe ich mich auf Ricœur. Er untersucht zwei Zeitbeständigkeits-Modelle der Person: Charakter und gehaltenes Wort. Mit der Hypothese (147), „daß die Beständigkeit des Charakters die fast vollständige gegenseitige Deckung der Feststellung des *idem* und des *ipse* ausdrückt, während die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben ausdrückt". Darin erblickt er die Unrückführbarkeit der beiden Sichten/Fragestellungen aufeinander. Als Vermittlung schlägt er eine „narrative Identität" vor.

‚Charakter' nennt Ricœur (148) die „Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren", numerische und qualitative Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammengefaßt[18]; die (150) „Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten eines Menschen": „das ‚Was' des ‚Wer'" (152).

In polarem Gegensatz zu dieser Beständigkeit steht bei ihm die „Selbst-Ständigkeit"

---

[14] Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: Religion als Gegenstand der Philosophie (Hg. *G. Wieland*), Paderborn 1997, 197–217, 212–215.

[15] System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980, 209–230. Freiheit – im Aufstieg vom Wählen über die Entscheidung zur Entschiedenheit (*J. Splett*, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1996, Kap. 4) – meint ja nichts anderes als Identität.

[16] Als wohl einzig mögliche Alternative zu A. Rimbauds berühmtem Wort „JE/Je est un autre" – oder eher der geläufigen Berufung darauf. Rimbaud meint ein „großes Ich", das durch ihn spreche (an G. Izambard, 13.5.1871, drei Tage später an P. Demeny; Briefe und Dokumente [*C. Ochwadt*], Heidelberg 1961, Nr. 9 u. 10 [240, 242]); zitiert wird er immer wieder für das von den Böen des Zeitgeists verwehte Ich des Subjekts. (Dazu Ricœur 165: „Kann man ohne semantischen Verlust ‚ich denke' durch ‚es denkt' [oder ‚Das Denken läuft ab'] ersetzen?")

[17] „Es ist dies eine Frage der Selbstachtung, ja der Selbstliebe, und das treue Stehen zur Lebenswahl soll auf dieses Verlangen eine Antwort bereithalten." *K. Demmer*, Treue zwischen Faszination und Institution, in: FZPhTh 44 (1997) 18–43, 19.

[18] Siehe: Beginn, Personalität ... (Anm. 7) 232–236: Das Kontinuitätsargument: die Frage nach dem eigenen Ursprung als notwendiges Ingrediens des eigenen Identitätsbewußtseins.

(M. Heidegger[19]) des Worthaltens. Für den Bestand von Selbigkeit lassen sich Kriterien suchen, doch nicht für die Selbstheit, die „Je-meinigkeit". Zu meinem Versprechen stehen will/soll ich ja gerade über Kontinuitätsbrüche hinweg. Als Aussage-Form für solche Ständigkeit des Selbst schlägt Ricœur die Kategorie „Bezeugung" vor.

Versprechen begründet eine Erwartung, ja einen Anspruch (Spaemann [Anm. 6] 235 f). Setzt der ersteren die Erfahrung („realistisch") Grenzen, so besitzt dieser „eine eigentümliche Unbedingtheit". Nicht aufgrund einer zusätzlichen Selbstverpflichtung (man muß / kann nicht noch eigens versprechen, sein Versprechen zu halten) oder dank einer erreichten „Letztbegründung", vielmehr – im Verzicht darauf, sich aus der Situation hinauszureflektieren – aus dem Vollzug von Person-sein als solchem; denn (237) „Person *ist* ein Versprechen ... Die Autonomie der Person ist selbst nicht autonomen Ursprungs."

„Das Versprechen entzieht den Entschluß, der in ihm ausgedrückt wird, der Veränderung" (240), und zwar so (241), „daß wir den Inhalt des Versprechens [das wir geben] unmittelbar mit jenem Versprechen verknüpfen, das wir als Person *sind*. Um jenes Versprechen zu brechen, muß ich dieses brechen. Ich bringe mich als Person zum Verschwinden."[20]

4.

So verlangt die Treue zum Versprochenen (Ricœur) „Charakter": Eheversprechen wie religiöse Gelübde setzen (Spaemann 243) die „Fähigkeit voraus, unabhängig von allen unvorhersehbaren Widerfahrnissen dem eigenen Leben eine Struktur zu geben, die über die Weise des Umgangs mit diesen Widerfahrnissen ein für allemal vorentscheidet und sich darin vom Zufall unabhängig macht."

Andererseits gibt im Versprechen das Ich sich gerade (zum Teil) aus der Hand (245): es vertraut und anvertraut sich: der eigenen wie der anderen Freiheit (dem *ipse*), dem eigenen wie dem anderen Sein (dem *idem*). Dies eingegangene Risiko kann zur Zerreißprobe werden.

Für die moderne Literatur beobachtet Ricœur eine „Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit" (184). Deren Stärke hat den Helden ausgemacht. Während es in D. Parfits „puzzling cases" (von Fortleben oder Verdoppelung durch beaming etwa: Science fiction) um die Selbigkeit von Individuen geht, bildet das Thema der Literatur – wie im Leben – die Identität des Selbst. Die Selbigkeit der Figur wird von ihrer Selbst-Ständigkeit getragen, so daß andere auf sie zählen können (202 – Verläßlichkeit in der Spannung [205] zwischen dem stolzen „Hier bin und stehe ich" und der Demut des: „Wer bin ich, daß du auf mich zählst?"). – Wobei eben deren Erwarten [409] zum Halten des Wortes erkräftigt.

Und nur sie. Der Denker der Treue in unserem Jahrhundert, Gabriel Marcel, nennt so Programme eigenmächtiger Lebensverfügung nicht bloß Hochmut, sondern unmöglich[21]. In solchem Gelöbnis „behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im voraus, den anderen zu belügen." Aus dem Dilemma befreit nur die Einsicht: „Jedes Engagement ist eine Antwort" (49). An die Stelle hochmütigen Ehrgeizes treten Gehorsam, Geduld und Demut (59 f)[22].

---

[19] Sein und Zeit, 322.

[20] Nicht schon – wäre zu differenzieren – durch den Bruch als solchen, den ich ja – als ausdrücklichen Widerruf – mit zurechnen kann (bekräftigend wie dann auch bereuend), sondern durch die Verweigerung der Verantwortung dafür, mit der bloßen Feststellung, man „sei inzwischen anderen Sinnes geworden".

[21] Sein und Haben, Paderborn 1954, 54

[22] *K. Demmer* (Anm. 17: 26) zur Berufung: „sie ist alles andere als eine dumpfe Last, sollte sie

5.

Im Blick auf das heute vorherrschende Verständnis von Ehe, Priestertum und Ordensleben und die davon geleitete Vorbereitung darauf[23] habe ich den Eindruck, das *ipse* sei weithin vergessen. Was man im Blick hat, ist das *idem*. Das *idem* aber als Ganzheit.[24] Und dies im „griechisch" weisheitlichen Sinn von *„teleios"* = unverkürzt, nicht fragmentarisch, vollumfassend – „rund", statt im biblischen von *„tam/tamim"* = ungeteilt und rückhaltlos im Gegenüber – womit das *ipse* ins Spiel käme.

Das richtet sich nicht gegen eine vertretbare, ja unerläßliche Rede vom Glück[25]. Wohl aber dagegen, daß – obzwar nicht ohne Grund (100) – „in der moraltheologischen Literatur das Wort von der Selbstverwirklichung die Runde macht".[26] Es geht um die Frage: „Was bedeutet das Wort Glück eigentlich im Munde eines Christen, und wie wirkt es sich auf seinen ethischen Diskurs aus?" (ebd.)[27]

Am auffälligsten spricht dafür die fast unangefochtene Geltung von C. G. Jungs gnostischer Welt- und Menschen-Sicht, deren entscheidender Zielbegriff „Integration" heißt, man könnte auch sagen: statt Entweder/Oder Sowohl-Als-auch. Auch dies, angesichts der um sich greifenden Fragmentierung in allen Lebensbereichen, nur zu verständlich. Wie aber, wenn es, statt heilsam, nur heillos komplementär dazu wäre?

Da unser heutiges Leben von einem raschen Wechsel seiner äußeren wie inneren Umstände geprägt ist – und dies obendrein bei erhöhter Dauer des Lebens –, scheint Verläßlichkeit sich immer weniger noch auf ein durchtragendes *idem* stützen zu können (so nötig es wäre, eine Lebenswelt aufzubauen, „die dem getreuen Durchstehen der getroffenen Wahl kongenial ist"[28]); vielmehr steht sie wohl immer entschiedener auf dem Wort des unfaßlichen *ipse*[29].

Nicht von ungefähr spitzt sich die Problematik vor allem bei der Geschlechtlichkeit zu; denn dort suchen die Menschen in besonderem Maße „Ergänzung" (Platon)[30]. Von modischen Redeweisen zu schweigen, wonach der Zölibat „ebensoviel Spaß" machen solle wie die Ehe[31], kann ich in der Gleichstellung nur (Selbst-)Betrug erblicken. Wer heiratet, „verzichtet" im Normalfall nicht auf die anderen Frauen (oder er ist nicht recht ehereif und -fähig – unbeschadet der Bräuche zum Abschied von der „Junggesellenfreiheit") – auch wenn das Leben ihm später solche Verzichte abfordern mag (weil kein Mensch dem anderen genügt); wohl aber verzichtet (wenn selbstverständlich auch nicht bloß dies), wer Ehelosigkeit gelobt, darin besteht ja das Zeugnis (sonst ist er nicht gelöbnis-fähig [was man nicht hat, kann man nicht opfern]):

---

auch Leiden an ihr und um ihretwillen mit sich bringen. Wie auch immer das Blatt des Lebens sich wendet, eine Berufung wird zur Quelle des Glücks, sie lädt dazu ein, in immer neuen Anläufen daraufhin bedacht und erschlossen zu werden. Man gelangt mit ihr an kein Ende, sollte sich auch Müdigkeit einstellen, die alles andere als Verdrossenheit ist." (Siehe ontologisch nochmals Anm. 14)

[23] Soweit bei der Ehe davon die Rede sein kann (vgl. *Demmer*, 42f).

[24] Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 3: Ganzheit?

[25] *K. Demmer*, Das vergeistigte Glück, in: Gregorianum 72, 1 (1991), 99–115.

[26] Vgl. *J. Splett*, Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung?, in: StZ 200 (1982) 409–420.

[27] Ricœur, (Anm. 11: 362[50]) Geglücktes Leben „bewegt sich in dem engen Zwischenraum, in dem der Satz, daß es keine Ethik ohne Glück gebe, wahr bleibt, aber der Satz, daß das Glück das Leiden ausschließt, falsch ist". Demmer (102f) verweist einmal auf die Leiden des Gerechten und die Freude in der Trübsal (Seligpreisungen), sodann auf das Ziel der ewigen Seligkeit, das/die auch von den sublimsten Formen des Egoismus reinige.

[28] *Demmer*, (Anm. 17), 25.

[29] Der Person statt der Persönlichkeit, ließe sich mit *R. Guardini* sagen (*J. Splett*, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 [1979] 80–93).

[30] Siehe als ein kleines Resümee meiner wiederholten Stellungnahmen dazu – vor: Anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau, in: Frauen in der Kirche – Eigensein und Mitverantwortung (Hg. *G. L. Müller*), Würzburg 1999, 126–140: Geschlechtlichkeit in christlich-philosophischer Anthropologie, in: LS 43 (1992) 83–88.

[31] Hier wie dort gilt Senecas „magnum gaudium res severa" (ad Lucil. III 2 [23]).

Wenn Paulus meint, die Christen wären – gäbe es die Auferstehung nicht – „erbärmlicher daran als alle anderen Menschen" (1 Kor 15, 19), dann ist ihm m. E. zu widersprechen – außer man liest ihn im Geiste von K. Rahners „anonymem Christentum"; denn nicht bloß Christen, jeder Gewissenhafte findet sich dann in der selben Lage[32]. Wirklich ärmer als alle anderen, auch die Märtyrer des Gewissens, sind vielmehr nur jene, die sich zum besonderen Lebens-Zeugnis einer Hoffnung auf eschatologische Ganzheit gerufen finden.

Doch wird hier nur unübersehbar, was tatsächlich für alle gilt, also auch für die Ehe und jede Lebensgestalt: die Ganzheit von „Tugend und Glück" ist hienieden nicht zu erwarten. So daß es Identität nur in Nicht-Identität gibt. Es stellt sich (schematisch zugespitzt) die Entscheidung: Identität im *idem* auf Kosten des *ipse* oder im *ipse* auf Kosten des *idem* – obwohl auch der *idem* Sorge verdient[33]. Paulus unterscheidet den „äußeren" und den „inneren" Menschen (2 Kor 4, 16).

Hierbei ruft die Rede vom *ipse*/Selbst nochmals nach Klärung. In westlicher „Selbstverwirklichung" etwa wie in östlichem Freiwerden(-wollen) von „Ich" und „Selbst" geht es – der Wort-Wahl zuwider – weniger um den *ipse* innerhalb der *idem-ipse*-Spannung als eigentlich um den *idem*: die Persönlichkeit (Anm. 29), welche man als Eigengestalt gewinnen – oder ob ihrer Begrenztheit loswerden möchte. Ausdrücklich als *ipse* genommen, blickt das Selbst zwar selber (nicht jemand/etwas durch es); doch sieht es nicht (auf) sich[34], sondern in selbstvergessenem Erwidern sein Du und dessen An-blick. Ihm dankt es sich, hat doch ein jedes Ich nur als Du eines Du sich erstlich gefunden, – und könnte es nun auf andere Weise Ich sagen/sein, als indem es zu jemandem spricht, also seinerseits Du sagt?

Demgemäß ist die „Seins-Formel" des Ich, seiner Identität in der Zeit, ein Du-Ich-Du (das meint Ricœur mit dem Buchtitel *Das Selbst als ein Anderer*[35]). Das Ich ist/weiß sich als Du – und es sagt selber Du: im Antwort-Fächer von Selbstannahme, Rechenschaftsablage über Hilfeersuchen und Hilfsangebot bis hin zu selbstvergessenem Entzücken. Derart, statt sich – imponierend – durchzusetzen, setzt es sich aus[36]: dem Blick, den es – und der es – aufnimmt. In solcher Breite und Vielfalt zeigt die gesuchte Identität sich als die seiner unverbrüchlichen Antwort. Und damit wird das Selbst ganz: nicht „an und für sich", sondern aufgetan – „ganz Auge und Ohr".

---

[32] *I. Kant* (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."

[33] So schreibt Demmer eigens für den Ehelosen, dessen Lebensentwurf wie kein anderer „von Grenzhaftigkeit gezeichnet ist" (Anm. 25: 113), er sei „mehr als jeder andere gehalten, für sein Glück bereits in Gedanken Verantwortung zu tragen, er muß sich in ihrer Stille wohl fühlen, er darf keine egotistische Empfindsamkeit, und schon gar keine Anwandlungen des Neids, des Gefühls, das Leben gehe an ihm vorbei, aufkommen lassen, denn das ist der stille Tod eines Lebensziels, an dessen Anfang unberechnete Hochherzigkeit stand.".

[34] Gerade neuestens wieder empfohlen, im Rückgriff auf den (doch echten?) Platonischen Dialog *Alkibiades I*, von *V. Gerhardt*, Wer liebt wen in Platons Symposion?, in: PhJ 104 (1997) 225–240, 239f: dem Gegenüber nah ins Auge blicken, um darin sich gespiegelt zu finden.

[35] Als „Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit" (384) behandelt er das Binnenverhältnis zum eigenen Leib, den Bezug zum Anderen im Gegenüber, schließlich die Gewissenserfahrung. Darin gipfelt in der Tat das Du-sein und (ver-antwortliche) Du-sagen des Ich.

[36] Vgl. *P. Celan*, Ges. Werke III, Frankfurt/M. 1983, 181: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose." (Dazu ein Notat von *E. Benyoëtz*: „Wer sich aussetzt, erliegt nicht" [Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 54].)

ThPh 74 (1999) 236–247

Begegnung durch Selbsterschließung

Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S. L. Franks

Von Peter Ehlen S. J.

Simon Franks (1877–1950) bemerkenswerter Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, besteht in der Integration der neuzeitlichen Subjektphilosophie, die im phänomenologischen Personalismus ihren vollendeten Ausdruck gefunden hat, in die Ontologie neuplatonisch-cusanischen Typs. Was Sein ist, erschließt sich über die Phänomenologie der WIR-Erfahrung. Das Programm, eine WIR-Philosophie zu entwickeln, welche die Mängel der seit Descartes vorherrschenden Ich-Philosophie überwinden könne, hatte Frank in seinem Aufsatz „‚Ich' und ‚Wir'" (1929/30)[1] aufgestellt; eingelöst hat er die hier erhobene Forderung in seiner Sozialphilosophie „Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft" (1930)[2] und vor allem in seiner Religionsphilosophie „Das Unergründliche – eine ontologische Einführung in die Philosophie der Religion" (1939)[3].

Anregungen durch die personalistische Philosophie

Franks personalistische Ontologie konnte auf Vorformen und Anregungen zurückgreifen. Hier seien nur einige Namen genannt. In Fichtes Spätphilosophie spielen die Begriffe WIR und LEBEN eine wichtige Rolle. Auch Hegel hatte in seiner „Phänomenologie" auf die „WIR"-Struktur des Geistes aufmerksam gemacht: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist"[4]. Doch das eigentliche personalistische Denken, für das die Beziehung des Ich zum Du im Mittelpunkt steht, ist nachidealistisch. Hier ist an erster Stelle Ludwig Feuerbachs Versuch zu erwähnen, die Geistphilosophie Hegels durch eine Leibphilosophie abzulösen, in der die Beziehung zum Du in der Einheit der Gattung ein zentrales Motiv bildet. Sein Entwurf, der freilich sehr mangelhaft blieb, weil es ihm nicht gelang, die unaufhebbare Einmaligkeit des personalen Ich gegenüber dem Wir der Gattung zu sichern, hat dennoch nachhaltig Martin Bubers ICH-DU-Philosophie angeregt. Und diese wiederum lieferte wichtige Impulse für Franks WIR-Philosophie. Der große Religionsphilosoph Buber hat über den kämpferischen Atheisten Feuerbach bemerkt, daß dieser ihm schon in seiner Jugend „die entscheidende Anregung gegeben" habe. „Feuerbach hat jene Du-Entdeckung eingeleitet, die man die ‚kopernikanische Tat' des modernen Denkens genannt hat, [die ...] ‚genauso folgenschwer ist, wie die Ich-Entdekkung des Idealismus' und ‚zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten cartesianischen Einsatz der neueren Philosophie hinausweist'."[5]

Neben der Linie Feuerbach-Buber ist aber auch der katholische Philosoph Ferdinand Ebner zu nennen. Sein wichtigstes Werk „Das Wort und die geistigen Realitäten", 1921,

---

[1] *S. Frank*, „Ich" und „Wir". Zur Analyse der Gemeinschaft. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschr. für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur, 1 (1929/30) Bonn, 49–62.

[2] *S. L. Frank*, Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju, Paris 1930. Englisch: *S. L. Frank*, The Spiritual Foundations of Society. Athens, Ohio (USA)1987.

[3] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii. Paris 1939. Deutsch: *S. L. Frank*, Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion, Freiburg/München 1995. Eine Zusammenfassung bietet: *P. Ehlen*, Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche", in: ThPh 71 (1996), 88–98.

[4] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, 127. Bezüglich *J. G. Fichte* ist an dessen „Wissenschaftslehre" von 1804 und an dessen Schrift „Anweisung zum seligen Leben" von 1806 zu denken.

[5] *M. Buber*, Das Problem des Menschen, Heidelberg 1954, 62. Buber bezieht sich auf den Theologen Karl Heim.

hat sowohl auf Martin Buber gewirkt und so mittelbar auch auf Frank, als auch Frank unmittelbar beeinflußt. Buber bemerkte zu Ebner: Sein Buch „zeigte mir wie kein anderes seither, stellenweise in einer fast unheimlichen Nähe, daß in dieser unserer Zeit Menschen verschiedener Art und Tradition sich auf die Suche nach dem verschütteten Gut begeben hatten“ [6].

Neben Martin Buber und Ferdinand Ebner wären noch Franz Rosenzweig, Max Scheler, Edmund Husserl und Ernst Cassirer zu erwähnen, die in den ersten zwei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts gleichfalls versuchten, das „verschüttete Gut“, von dem Buber sprach, freizulegen: Die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit der ICH-DU-Beziehung. Wichtig wurde für Frank die durch Husserl und besonders Scheler in den Personalismus eingeführte phänomenologische Methode.

Martin Buber beginnt sein Werk „Ich und Du“ (1923):

„Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.
Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.
Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.
Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du,
das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.
Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.
Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es.“ [7]

Buber hat damit ein Motiv vorgegeben, das zu einem Leitmotiv des Frankschen Denkens wurde. Deutlich läßt Franks programmatische Abhandlung „Ich und Wir“ den Einfluß Bubers erkennen. Zugleich aber wird in ihr auch die formale und inhaltliche Besonderheit von Franks Philosophie sichtbar. Werden bei Buber die Gedanken in starkem Maße durch die suggestive Kraft der Sprache gestützt und durch sie der Leser (und Hörer) an eigene urtümliche Erfahrungen erinnert, so besticht bei Frank sofort die klare Argumentation, mit der er die ICH-DU-Beziehung, die Ich-Es-Beziehung und die WIR-Beziehung auf ihre erkenntnistheoretischen und ontologischen Implikationen transparent macht [8].

Das Du als konstitutives Element des Ich

Wie Buber geht Frank davon aus, daß die Beziehung auf ein lebendiges DU ganz andersartig ist als die Beziehung zu einem Gegenstand. Mit dieser je anderen Beziehung ist auch das ICH jeweils ein anderes ICH. Buber nennt die DU-Beziehung eine „Begegnung“. Wodurch unterscheidet sich die personale Begegnung von der Gegenstandsbeziehung?

Mit meinen Sinnen erkenne ich den anderen Menschen so, wie ich einen Gegenstand erkenne: ich nehme einen Körper, eine Stimme und Bewegungen wahr. Dennoch bin ich überzeugt, daß der andere Mensch kein sich bewegender, sprechender und gestikulierender Gegenstand ist, – ein Zombie, sondern daß er ein ICH besitzt, so wie ich es von mir selbst weiß, daß ich folglich von ihm nicht nur in der 3. Person sprechen kann: er, sie, es; sondern daß ich ihn in der 2. Person ansprechen kann: DU. Daß der Andere ein Ich-Bewußtsein besitzt, wie ich selbst, nehme ich aber nicht wahr. Was ich wahrnehme

[6] *M. Buber*, Autobiographische Fragmente, in: Martin Buber, hg.v. *P. A. Schilpp* u. *M. Friedman*, Stuttgart 1963, 30.

[7] Erste Niederschrift 1919. Der Begriff „Begegnung“ wird bereits in der Schrift „Ereignisse und Begegnungen“ (1917), dann im Geleitwort zu „Der große Maggid und seine Nachfolge“ (1921) verwendet.

[8] Das Fundament dazu hatte Frank mit seiner Erkenntnislehre 1915, dann mit seiner philosophischen Psychologie 1917 gelegt. Weiter entfaltet hat Frank seine Wir-Philosophie in seiner Sozialphilosophie 1930, in seiner Religionsphilosophie 1939 und in seiner philosophischen Anthropologie, veröffentlicht posthum 1956.

sind eben nur bestimmte Ausdrucksweisen. Wie kann ich beweisen, daß sie von einem ICH herrühren? In der philosophischen Problemgeschichte wird diese Frage unter der Überschrift „Erkenntnis des Fremd-Ich" diskutiert. Wie sieht Franks Lösung dieses Problems aus?

Für mein alltägliches Leben besitze ich eine völlig hinreichende Sicherheit, daß meine Freunde keine Zombie sind – aber diese Sicherheit ist eine praktische, sie beruht auf keinem logisch schlüssigen Beweis. Doch auch die bisherigen Versuche, die Wirklichkeit des Fremd-Ichs philosophisch-theoretisch zu erhärten, können nicht überzeugen. Die Theorie, die das andere ICH mittels eines Analogieschlusses beweisen will, bewegt sich, ebenso wie die Theorie der „Einfühlung", logisch in einem Zirkel, indem sie die mögliche Existenz des Fremd-Ichs bereits voraussetzt. Die erste besagt (kurz zusammengefaßt): Wo an einer Gestalt völlig die gleichen Verhaltens- und Reaktionsweisen zu beobachten sind, die ich an mir selbst wahrnehme, darf ich daraus schließen, daß die betreffende Gestalt in gleicher Weise ein Subjekt ist wie ich. Für das praktische Leben reicht das, wie gesagt, aus. Aber in logischer Hinsicht ist ein Analogieschluß einer der schwächsten und erkenntnistheoretisch unbefriedigend. Ähnlich geht die Einfühlungstheorie voran: Die Ausdrucksbewegungen einer anderen Gestalt nötigen mich, den Anderen als ein anderes Ich zu erleben. Doch auch hier muß ich generell von der möglichen Existenz eines fremden Bewußtseins schon wissen, dieses muß mir also in irgendeiner Weise schon gegeben sein, um durch Einfühlung die Gewißheit gewinnen zu können, daß ein bestimmtes anderes Wesen Bewußtsein besitzt wie ich. Würde die Existenz des Fremd-Ichs grundsätzlich vorausgesetzt, würde sich nur die Frage stellen, ob in einem konkreten Fall zu Recht geurteilt wird: Das ist ein Mensch mit einem Ich-Bewußtsein. Die Frage: Zombie oder lebendiges Ich stellt sich aber erkenntnistheoretisch gegenüber jeder menschen-ähnlichen Gestalt. Wie also ist die mögliche Existenz eines Fremd-Ichs zu erweisen?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist die Grundeinsicht Bubers heranzuziehen, daß mein ICH ein jeweils anderes ist, je nachdem, ob ich in der Grundbeziehung ICH-DU oder ICH-ES stehe. Um die Überzeugung – die ich doch zu Recht habe –, daß die Menschen um mich keine bloß sich bewegende Gegenstände sind, philosophisch zu rechtfertigen, also den Solipsismus erkenntnistheoretisch zu widerlegen, muß ich also in einem ersten Schritt auf mich als den Ausgang der Überlegung reflektieren. In welcher Weise ist das ICH jeweils ein anderes? Franks Antwort auf diese Frage: Die lebendige Begegnung ist mehr als eine Erkenntnisbeziehung, das Ich in der Begegnung ist folglich nicht nur Erkenntnissubjekt.

Solange der Versuch, das Fremdbewußtsein zu erweisen, von einem ICH ausgeht, das nur durch die Fähigkeit zu erkennen bestimmt wird, also als Erkenntnissubjekt verstanden ist, wird niemals begreiflich werden, wie es möglich sei, das lebendige DU eines anderen Menschen zu erreichen. Denn unter dieser Voraussetzung zerfällt die Wirklichkeit in zwei Bereiche: In das erkennende Ich und alles Übrige, auf das seine Erkenntnisintention sich richten kann; kurz: in das Ich und das Nicht-Ich. Auch der andere Mensch wird unter jener Voraussetzung immer nur als ein gegenüberstehendes Erkenntnis*objekt* erreicht, als ein Nicht-Ich, nicht anders als jeder andere Gegenstand. Das ICH, von dem die Erkenntnisbeziehung ausgeht, ist ein gleichsam auf seine Erkenntnisintentionalität geschrumpfter Seinspunkt; es ist nur abstrakt und einseitig erfaßt, nicht aber als das lebendige, personale, konkrete ICH, das nicht nur erkennen, sondern auch wollen und fühlen kann.

Den Unterschied zwischen abstraktem und lebendigem ICH macht Frank auch mit einen Blick auf den Sprachgebrauch deutlich. Wo das ICH zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, kann man von ihm distanziert und objektivierend sprechen und sagen: „Das ICH *ist* ... Gegenstand meines Nachdenkens". Doch dieses ICH ist eigentlich eine 3. Person, ein ES oder ER, nicht aber mein lebendiges konkretes ICH, mit dem grammatisch korrekt nur die 1. Person des Verbs verbunden werden kann: ICH bin, – nicht aber die 3. Person: ICH ist. Wo dennoch vergegenständlichend von einem ICH gesprochen wird, das ist, geschieht das in einer vom unmittelbaren persönlichen Ich-Erleben abstrahierenden nachträglichen Reflexion.

Franks Einwand lautet: Das andere Ich wird in seiner DU-Eigentümlichkeit verfehlt und die Begegnung mit ihm mißdeutet, solange sie, bedingt durch den abstrakten Aus-

gangspunkt, als eine Weise der Gegenstandserkenntnis verstanden ist, in der das erkennende ICH als eine abgesonderte, in sich ruhende Instanz dem anderen wie einem Erkenntnisgegenstand gegenübertritt.

Franks entscheidende Schlußfolgerung: Allein die Annahme, daß das DU selbst immer schon meinem lebendigen personalen ICH innewohnt, daß ich überhaupt erst durch die Beziehung zum DU als ICH konstituiert bin, erlaubt die befriedigende Beantwortung der Frage, wie eine DU-Begegnung möglich sei. Das ICH, dem die Beziehung auf ein DU wesentlich ist, ist auf andere Weise ICH als eine Erkenntnisinstanz, die der Gegenstandswelt erkennend gegenübertritt. Diese dem ICH wesentliche Beziehung stellt sich nicht erst her, wenn der andere wie kein Erkenntnisobjekt gleichsam von außen – zufällig – in meinen Erkenntnishorizont eintritt; sie ist vielmehr eine ursprüngliche und unmittelbare Lebensbeziehung.

Dieser Sachverhalt läßt sich auch so aussagen: ICH und DU, die einander in lebendiger Weise begegnen können, weil sie von vornherein aufeinander bezogen sind, stehen immer schon in der Einheit eines WIR und sind außerhalb dieser Einheit undenkbar. Das WIR ist also nicht eine nachträgliche Synthese von mir und dem anderen, sondern ebenso primär und ursprünglich wie das ICH. Das lebendige ICH selber ist nur als Glied eines WIR denkbar und kann außerhalb dieser Einheit schlechterdings nicht sein.

Die besondere Eigenart der DU-Begegnung ist noch weiter zu untersuchen. Die Analyse Franks ist als philosophische Phänomenologie keine Ursachenforschung im empirisch-wissenschaftlichen Sinn, wenngleich sie auch Ergebnisse der Verhaltens- und Entwicklungspsychologie als Phänomengrundlage in ihre Betrachtung einbezieht.

Begegnung als Offenbarung – Die Unergründlichkeit der Du-Realität

Was erkenne ich, wenn ich einem anderen Menschen begegne? Erkenne ich, was im Bewußtsein des anderen vor sich geht? Franks Antwort: Das, was den anderen als diese konkrete Person charakterisiert, der Inhalt seines Bewußtseins oder seine Seele, ist nur ganz umrißhaft zugänglich. Auch der mir liebste Mensch kann mich zuweilen durch völlig unerwartete Äußerungen überraschen; sein Inneres bleibt in ein letztlich undurchdringliches Dunkel gehüllt. Das heißt: Das DU ist mir zwar in seiner Realität in unbezweifelbarer Evidenz gegeben, zugleich erfasse ich das, was diese Realität inhaltlich ausmacht, als unergründliche, nie auszulotende Tiefe.

Zwar gilt von jedem Erkenntnisgegenstand, daß sein Inhalt unerschöpflich ist, er also immer besser erkannt werden kann. Die mögliche Vertiefung der Erkenntnis dessen, was das DU des anderen, sein Personsein, ausmacht, vollzieht sich jedoch anders als die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis eines Forschungsgegenstandes. Auch dieser muß mir schon mit seiner unerschöpflichen Tiefe gegeben sein, damit ich in seinen Gehalt weiter eindringen kann. Doch anders als die gegenständliche Erkenntnis ist Begegnung, erst recht ihre Vertiefung, nur möglich infolge einer Aktivität, die vom DU selber ausgeht. Dessen Realität ist nicht anders zu haben als dadurch, daß sie selbst sich mir erschließt. Diese Selbsterschließung, durch welche allererst die kommunikative Beziehung zustande kommt, bezeichnet Frank als Offenbarung – der zentrale Begriff seines Denkens.

In der offenbarenden Begegnung bleibt die Realität des DU nicht außerhalb meiner. Indem sie sich mir zuspricht und so in mir einen lebendigen Widerhall weckt, dringt sie selbst in mich ein. Würde das DU des anderen nur gleichsam schweigend vor mir stehen und passiv darauf warten, erforscht zu werden, bliebe es bei einer Erkenntnisbeziehung wie bei der eines Gegenstandes.

Offenbarung setzt voraus, daß der sich Offenbarende wenigstens in einem minimalen Sinn auch ein für sich offenbares Sein ist – ein Für-sich-sein oder „Selbstsein", wie Frank das Seiende nennt, das sich selbst gegenüber offenbar ist.

Offenbarung aber geht über das bloße Für-sich-sein wesentlich hinaus. In ihrer vollen Gestalt bedeutet Offenbarung immer: sich öffnen für einen anderen, sich selbst einem anderen zeigen. Sie geschieht nur, wenn der sich Eröffnende und der Adressat der Offenbarung in Gemeinschaft treten.

Freilich erfolgt die Ausrichtung auf den Anderen mittels körperlicher Ausdrucksmittel, also etwa durch Mimik, Gebärden, durch den Blick der Augen, nicht zuletzt durch das Wort. Was sich in diesen Ausdrucksmitteln manifestiert, sind nicht irgendwelche materiellen Nervenreize, Muskelspannungen oder Gehirnbewegungen, sondern das Selbstsein des anderen Menschen, das, was sein ICH ausmacht. Gewiß geschieht das niemals erschöpfend. Dennoch ist es die Realität des anderen ICH selbst, die sich in der Begegnung mittels diesen Äußerungen zeigt – nicht einzelne Inhalte werden mitgeteilt, die von der DU-Realität unterschieden und als solche begriffen werden könnten. Der Zusammenhang des zum Ausdruck kommenden Gehalts mit dem Ausdrucksmittel – Mimik, Gestik usw. – kann weder als psycho-physische Kausalität verstanden werden – denn beides, der sich ausdrückende Gehalt des Selbst und der Ausdruck, sind koexistent –, noch als psycho-physischer Parallelismus – denn es geht beim Ausdrucksprozeß eindeutig um eine Bewegung von innen nach außen.

Selbstverständlich kann der Eindruck, den ich in der Begegnung von einem anderen empfangen habe, analysiert und in einzelne Inhalte zerlegt werden; das aber geschieht in einer vom unmittelbaren Erleben unterschiedenen Reflexion. (Die Erfahrung zeigt, daß der erste spontane Gesamt-Eindruck, den ich von einem anderen Menschen habe, obwohl ungegliedert, in der Regel die Realität genauer trifft als die nachträgliche Reflexion und die auf ihr beruhenden Urteile.)

Daß das Selbstsein des anderen für mich die Gestalt des DU annimmt, bedeutet also noch nicht, daß ich es auch begreifen könnte. Dieser Tatbestand, daß ich von einer Realität in voller Eindeutigkeit weiß, ohne daß ich – wenigstens unmittelbar – ihren Gehalt begrifflich klar erfassen könnte, überfordert, wie Frank bemerkt, alle rationalistischen Erkenntnistheorien. Die Realität offenbart sich in ihrer Unergründlichkeit und ist mir gerade als solche gegeben. Was ich DU nenne, ist eine inhaltlich-begrifflich nur unvollkommen erkennbare, unergründliche Realität, die als eine andere mich berührt, in mich eindringt, deren Eindringen in mich von mir erlebt wird. Ich werde ICH erst, indem mich der erleuchtende Strahl des DU trifft, – wie äußerlich unmerklich und still dieser Vorgang auch immer sein mag.

Das ist also das erste Ergebnis: Die DU-Begegnung ist nicht mit Kategorien des gegenständlichen Seins zu fassen. Das Wissen, das ich in ihr gewinne, unterscheidet sich deutlich von dem Wissen, das ich durch den gewöhnlichen Erkenntnisvorgang erwerben kann. Denn in diesem geht die Aktivität von mir als dem erkennendem Subjekt aus und richtet sich von mir auf den zu erkennenden Gegenstand. Bei der DU-Begegnung aber handelt es sich um einen *lebendigen* Vorgang, um wechselseitige Aktivität. Sie ist ohne die Aktivität des Du als sich selbst erschließender Realität nicht möglich. Sie richtet sich auf mich, und eben dadurch konstituiert sich diese Realität für mich als DU. Zugleich begegnet mein „Selbstsein" im anderen seinem eigenen Wesen und erkennt *sich* im anderen wieder. In der Begegnung mit dem mir gleichartigen anderen, den ich doch als *anderen* erfahre, erfahre ich mich erstmals als ICH; ich wende, indem ich mich von ihm unterscheide, das Moment des „Meinigen" auf mein eigenes Dasein an: ICH entstehe als Realitätspunkt zugleich mit dem DU – als ein Glied „der sich *zugleich* damit konstituierenden Einheit des WIR" [9].

In der ICH-DU-Begegnung treffen also nicht zwei bis zu dieser Begegnung an sich fertig bestehende Realitäten aufeinander. Es gibt, genau genommen, überhaupt kein an sich seiendes ICH vor der Begegnung mit dem DU. ICH und DU werden, indem jeder sein eigenes unmittelbares Selbstsein auf den anderen hin übersteigt, zusammen geboren [10].

---

[9] Vgl. *S. L. Frank*, Nepostižimoe, in: S. L. Frank, Sočinenija, Moskau 1990, 351f. (vgl. *S. L. Frank*, Das Unergründliche. Freiburg/München 1995, 222f).

[10] Ein Beispiel aus der Entwicklungspsychologie kann das Gemeinte veranschaulichen. Das kleine Kind wird sich seines ICH bewußt, indem es in der ursprünglichen Einheit mit seiner Mutter deren Stimme und Zärtlichkeit erlebt – und vermißt, indem es sich als dasjenige erlebt, auf das die Zärtlichkeit – oder ihr Verlust – gerichtet ist, indem es sich dadurch von der ursprünglich gegebenen Einheit mit seiner Mutter, des WIR, zu unterscheiden lernt.

Die lebendige Einheit des Wir

Ich bin nur ICH in einem WIR, weil ich als lebendiges ICH das ideale Bild des DU von vornherein in mir trage. Darum ist das WIR niemals die bloß nachträgliche Summe unabhängig von einander existierender Einzelner, sondern die lebendige Einheit von Ich und Du. Sie ist eine Realität auch schon vor jeder aktuellen Begegnung, d. h., sie ist die transzendentale Bedingung von deren Möglichkeit.

Auch hier hilft ein Blick auf unseren Sprachgebrauch, um das Gemeinte besser zu verstehen. Das Pronomen WIR als 1. Person Plural kann nicht sinnvoll die Mehrzahl meines lebendigen Ich aussagen. Denn von mir gibt es keine Mehrzahl: ICH bin einmalig und unwiederholbar. Nur wenn ich vom abstrakten Ich ausgehe, gelange ich zu einem WIR als Summe vieler Ichs: „Wir hier in diesem Saal". Der Plural, der hier ausgesagt wird, ist eine Ansammlung vieler Einzelner, die einander gegenständlich gegenüberstehen, also eigentlich die Mehrzahl vieler ER oder ES in der 3. Person. Wo tatsächlich das WIR eine lebendige Einheit bedeutet, meint es die Einheit von Ich und Du, von Mir und Dir, die, wie wir gesehen haben, keine Summe zweier je für sich bestehender Größen ist.

Ebenso wichtig aber ist, daß in der Einheit des WIR die wesentliche Differenz zwischen Mir und Dir oder Mir und Euch nicht ausgelöscht ist, denn ICH bin in meiner Einzigkeit mit dem DU nicht austauschbar. Darin liegt der grundsätzliche Unterschied von Franks WIR-Philosophie zum indisch-hinduistischen All-Einheitsdenken, in dem das Ich alles in sich aufnimmt und in alles übergeht, so daß die Grenzen zwischen mir und dem anderen verfließen. Franks WIR-Einheit ist eine differenzierte Einheit, eine Identität von Identität und Nichtidentität, die als dialektische Identität bezeichnet werden könnte. Frank hat diese auf Hegel zurückgehende Formel nicht verwendet, – vielleicht weil er fürchtete, der Begriff der Dialektik könne zum Mißverständnis eines unendlichen Prozesses führen, in dem die Einzigartigkeit des ICH doch wieder verloren ginge. Für Frank ist die Einheit des WIR immer zugleich mit der unaufhebbaren Differenz von ICH und DU gegeben; weder ist das WIR aus dem ICH noch das ICH aus dem WIR abgeleitet. DU-Begegnung und ICH-Werdung geschehen freilich nicht nur ein einziges Mal, sondern sind ein lebenslanges Geschehen, das sich immer wieder erneuert. Sie sind möglich, weil das ICH schon immer in einer WIR-Beziehung steht.

Wie sehr die Einheit des WIR bleibende Voraussetzung des Selbstseins des Individuums ist, zeigt deutlich die Sprache, ohne welche weder Rationalität noch Autonomie möglich ist. Sprache ist Ausdruck einer Gemeinschaft; das heißt aber, daß die Rationalität des Individuums auf die Gemeinschaft des WIR angewiesen ist. Was für die Tätigkeit des Verstandes gilt, gilt Frank zufolge ebenso für das künstlerische Schaffen, in dem die Einmaligkeit des ICHs in besonderer Weise zum Ausdruck gelangt: Auch das Kunstwerk ist nicht Werk eines abgeschlossenen, vereinzelten abstrakten ICHs, sondern entstammt „jener geistigen Tiefe, in der wir mit den anderen zu einer letzten Einheit verbunden sind".

Die Einsicht, daß das ICH BIN immer zusammen mit dem WIR SIND existiert, hätte Frank auch mit dem Satz formulieren können: „Das Individuum *ist* das gesellschaftliche Wesen." Karl Marx, der diesen Satz erstmals niederschrieb[11], hatte auf Grund seiner von Feuerbach abhängenden sensualistisch-materialistischen Prämissen die dialektische Gleichursprünglichkeit von Individualität und Gesellschaftlichkeit, von ICH und WIR, nicht konsequent denken können. Welche ungeheuren Konsequenzen Marx' faktische Überordnung des WIR über das ICH hatte, braucht hier nicht erläutern zu werden. Franks WIR-Philosophie bietet einem Kollektivismus keine Grundlage. In seinem

---

Allgemeiner zeigt sich das hier Gemeinte in der Wahrnehmung eines auf mich gerichteten fremden Augenpaars, der sich kreuzenden Blicke. Auch in diesem Erlebnis geschieht ein über die bloße Gegenstandserkenntnis hinausgehende Begegnung, in der eine von beiden Partnern ausgehende Aktivität gegeben ist.

[11] *Karl Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband I, Berlin 1968, 538.

Denken ist weder das WIR dem ICH, noch dieses dem WIR vorgeordnet, vielmehr setzt jedes dieser „Prinzipien" das andere voraus und ist ohne das andere undenkbar [12].

In seiner Sozialphilosophie zeigt Frank, daß auch die vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungen nur vollzogen werden können, weil in ihnen immer schon eine ideale WIR-Einheit gegeben ist. Er hat sie hier mit dem aus der russisch-orthodoxen Ekklesiologie übernommenen Begriff „sobornost'" benannt. Diese „Gemeinschaftlichkeit" (sobornost') würde gründlich mißverstanden, wollte man sie als liebevolles kollegiales oder konziliares Miteinander verstehen, die zu den spannungsreichen und oft gegensätzlichen Rechtsbeziehungen, Wirtschaftsbeziehungen, politischen Beziehungen des täglichen Lebens ergänzend hinzu käme oder kommen sollte. Die „Gemeinschaftlichkeit", sobornost', das WIR, macht vielmehr das *Wesen* jeglicher Vergesellschaftung aus, das in den unzähligen konkreten Gesellschaftsbeziehungen zur Erscheinung gelangt, – selbst dort, wo diese Beziehungen die Gestalt einer kühl-sachlichen Geschäftsbeziehung annehmen, und sogar dort, wo es sich um die Beziehung zwischen Täter und Opfer eines Verbrechens handelt.

Die Einheit des WIR ist immer konkret und kann als solche sehr unterschiedlich realisiert und erfahren werden: Sie kann gegeben sein als Einheit der Liebe, oder im Bewußtsein, daß WIR Angehörige derselben Schulklasse, aber auch daß WIR Feinde sind. Ob die „Gemeinschaftlichkeit" als Beziehung der Liebe oder als Haß konkret zur Erscheinung kommt, ist gewiß nicht gleichgültig; daß ihre Verwirklichung als Feindschaft ihrem Wesen widerspricht, kann nur unter Voraussetzung einer Ontologie begründet werden.

Grundsätzlich ist die Gemeinschaftlichkeit des WIR unbegrenzt; nicht nur alle Menschen, sogar alle Geschöpfe können in analoger Weise als DU in dieses WIR aufgenommen werden. Auch im DU, das dem hl. Franz von Asissi in den Tieren ebenso wie in Sonne und Mond aufleuchtete, zeigt sich etwas, das *ist*; es ist nicht eine Eigenschaft, die den Tieren und Gegenständen von einem empfindsamen – oder einem kindischen – Menschen nur zugeschrieben würde.

Die Realität der lebendigen Einheit des WIR ist eine unmittelbar erlebte Einheit; sie ist als solche kein Gegenstand der Erkenntnis, kein Bewußtseinsinhalt, sondern nur im Erleben gegeben.

Das Sein als Wir-sein

Frank ist sich wohl bewußt, daß eine Phänomenologie, die nicht nur beschreiben will, sondern Sinnstrukturen aufdeckt, eine Ontologie impliziert. Dieser Aspekt, auf den Franks eigentliches Interesse gerichtet ist, kann hier nur außerordentlich gedrängt vorgestellt werden. Für Frank ist das Sein (selbstverständlich) niemals irgendwo wie ein Seiendes zu lokalisieren. Es manifestiert sich in den Seinsweisen. Es erschöpft sich nicht in ihnen, reicht vielmehr über jede Manifestation und auch über ihre Summe, sowohl über alle tatsächlich gegenwärtigen oder vergangenen als auch alle möglichen künftigen, hinaus. Es ist also keineswegs das, was wir gewöhnlich mit dem Begriff „Welt" meinen. Es selbst ist, wie Frank sagt, unergründlich und unberührbar. Weil das Sein alles umfaßt und doch unendlich über alles Einzelne und Bestimmte hinausreicht, nennt er es auch „Urgrund der Realität" oder das All-Eine.

Da schon das unmittelbare Selbstsein nur als lebendiges Sein zu begreifen ist, als ein Sein, „das sich selbst irgendwie schafft und erzeugt", muß auch der „Urgrund als etwas ihm innerlich Verwandtes" „in Analogie zum Leben" verstanden und in diesem Sinne „lebendige Urquelle des Lebens" genannt werden [13]. Das Sein darf also nicht als stumm

[12] Vgl. *S. L. Frank*, Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju, Moskau 1992: „Das ICH ist nicht anders denkbar denn als Glied eines WIR, ebenso wie das WIR nicht anders zu denken ist denn als Einheit von ICH und DU", 52. Denn „das ICH konstituiert sich erst im Akt der Differenzierung, durch den eine ursprüngliche geistige Einheit in die relationale Verbindung von ICH und DU gewandelt wird", 50.

[13] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 443f. (vgl. Das Unergründliche, 335f.)

oder tot gedacht werden; es ist vielmehr Licht und intensivstes Leben. (Gerade bei dieser und ähnlichen bildhaften Aussagen ist jede auch noch so sublime Vergegenständlichung, in unserer Sprache fast unvermeidlich, zu vermeiden.)

Frank hat diesen Gedanken – er bildet den Angelpunkt seines philosophischen Systems – in folgendem Satz zusammengefaßt: „Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein manifestiert sich somit als die Urgestalt des Seins; sie erscheint uns so als die Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher – und zwar gerade in ihrer Unergründlichkeit, jenseits jedes begrifflichen Erfassens."[14] Das Sein selbst ist – analog – in der Weise des Ich-Du-Seins.

In allem, was ist, offenbart sich je auf begrenzte Weise die All-Einheit des Seins, die als lebendiges Sein ein ICH und für das Seiende ein DU ist. In hervorragender Weise aber leuchtet die „Urgestalt des Seins" in der konkreten begrenzten menschlichen ICH-DU-Beziehung auf. Alles, was ist, voran das menschliche Dasein, steht immer schon in einer Ich-Du-Beziehung, ist ein Ich-Du-Sein, weil es vom all-einen Sein ermöglicht und durchdrungen ist.

Wie ICH erst ICH werde durch die Begegnung mit dem DU, so wird jedes Seiende das, was es ist, durch die Begegnung mit dem all-einen Sein. Der Urgrund der Realität ist als „ewiges Leben" ein unerschöpflicher schöpferischer Grund, – der als „Urgrund" in seinem Sein von der Beziehung zum ihm antwortenden Seienden nicht abhängig ist. Die schöpferische Selbst-Eröffnung, die vom All-Einen ausgeht, ist das aktive sich als DU zeigende Moment, dem jedes Seiende nach der ihm gegebenen Möglichkeit sich seinerseits öffnen muß, um zu sein. In besonderer Weise gilt das vom Dasein oder Selbstsein des Menschen. Die zwischenmenschliche ICH-DU-Beziehung, die als gegenseitiges Sich-Selbst-Offenbaren eine schöpferische Beziehung ist, findet den Grund ihrer Möglichkeit im Schöpfertum des all-einen Seins.

Die Unergründlichkeit des sich offenbarenden Seins

So wie ICH im DU meines Nächsten über seine Realität hinaus doch nie den vollen Gehalt seines Daseins erfasse, dieser unergründlich bleibt, so bleibt mir – analog – auch das mich ansprechende und so zum Dasein erweckende Sein in seinem Gehalt unfaßbar; dennoch ist mir seine Realität – wie schon die Realität des DU – mit unverbrüchlicher Gewißheit gegeben. Das bedeutet, daß eine gegenständliche, logische Erkenntnis des Seins nicht möglich ist. Der Urgrund kann sich nur selbst erschließen, – so wie das Du des anderen sich nur in der lebendigen Begegnung erschließt. In analoger Weise kann auch die Selbsterschließung des Seins nur in lebendiger Hinwendung entgegengenommen werden.

Damit ist die Eigenart jeder Offenbarung umrissen. Sie ist, wie sich in der Du-Offenbarung schon zeigte, Selbsterschließung einer lebendigen Realität in ihrer Unerschöpflichkeit, nicht aber Mitteilung irgendwelcher Sachverhalte, welche seitens des Empfängers „erkannt" werden könnten und welche die Realität begreiflich machen würden. „Denn nicht *wir* sind es, die wir kraft eigener Aktivität durch unseren Erkenntnisblick uns dieses Urgrundes bemächtigen und in ihn eindringen, vielmehr *er selber* ist es, der sich unser bemächtigt, in uns eindringt und sich uns so offenbart. [...] Denn jede Offenbarung ist letzten Endes ein *Leuchten*, ein *Erleuchtetsein*, ein *Sichzeigen im Lichte*. Hier geht es um das *Licht* selbst, das gleichsam *sich selbst* und so alles übrige erleuchtet. Dieses Licht braucht nicht lange gesucht zu werden, ja, man kann es infolge seines Wesens eigentlich überhaupt nicht suchen." Denn, so fragt Frank, wie könnten wir „eine Erhellung der Evidenz als solcher" suchen? Das Licht des Urgrundes leuchtet uns „wie aus unendlicher Tiefe, wobei es von allem, was uns anschaulich und rational vorliegt, verdeckt und verdunkelt wird und durch letzteres nur hindurchscheint. Es gehört zu seinem Wesen, verborgen zu sein, und seine Offenbarung ist eine Offenbarung des Verborgenen als solchen". Denn es selbst ist kein Inhalt, kein „Was", sondern „nichts anderes

[14] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 373 (vgl. Das Unergründliche, 249).

als eben der Urgrund und die Urquelle *von allem*, die schöpferische und sinngebend-begründende *Potenz von allem*“ [15].

Die Schöpferkraft ist – so wie das Leben – dem Sein als solchen eigen. Es ist Schaffen und Leben. „Das Sein ist ein ‚Geisterreich‘“, heißt es bei Frank. „Als ‚Geisterreich‘ besteht es darin, daß das Eine immer *für* das Andere, *im* Anderen da ist – seine eigenen Grenzen überschreitend, sich nur behauptet, indem es sich selbst um eines anderen willen verläßt.“ [16] Frank hat mit dem Wort „Geisterreich“ einen Begriff J. G. Fichtes aufgenommen [17]. Frank will mit ihm aussagen, was *ist*: Das Dasein des Menschen ist ein dialogisches, ist ein ICH-DU-Sein; der Mensch hat den Grund seiner Existenz darin, daß das ewige göttliche Sein ihn anspricht. Daraus ergibt sich als Forderung, das was ist, auch in Freiheit zu vollziehen.

Die Alternativfrage, ob das all-eine Sein in seinem Schaffensdrang sich notwendig ein Anderes gegenüberstellt, um für es da zu sein, ob also die Erschaffung der „Welt“ frei oder notwendig sei, würde in Franks Verständnis den undurchführbaren Versuch bedeuten, die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit, die vom begrenzten menschlichen Verhalten abstrahiert sind, auf das absolute Sein anzuwenden. Die lebendige schöpferische Selbstbestimmung des all-einen Seins kann gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die Schöpfung irgendwelcher Objekte implizieren müßte.

Offenbarung des Verborgenen durch das Wort – Der Name als Symbol

In der Begegnung, in der ich die Person des anderen erfahre, ist mir nicht allein ihre Realität, sondern – durch Wort, Minenspiel usw. – immer auch etwas von ihrem inneren Gehalt gegeben, also dessen, was dieses Du inhaltlich-qualitativ ausmacht – wenngleich dieser qualitative Gehalt (wie schon betont wurde) sich nie erschöpfend erschließt. Eine Offenbarung der Realität, ohne daß nicht auch etwas vom Gehalt der sich offenbarenden Realität mitgeteilt würde, ist, wie Frank unterstreicht, nicht möglich.

Das über die anderen Medien – wie Gestik, Mimik – hinausreichende Mittel des Selbstausdrucks ist jedoch das Wort. Gefüllter als jene vermag es das lebendige Innere des Offenbarenden nach außen zu tragen. Im Wort wird das Auszudrückende bestimmt, es erhält Konturen, insbesondere dann, wenn das Wort mit anderen Wörtern zum Urteil gefügt und zur Rede wird. Im besonderen Sinne gilt das vom gesprochenen Wort. Eine Steigerung des Ausdrucks und so auch der Intensität der Mitteilung wird erreicht, wenn die Rede zum Lied wird. In seiner Religionsphilosophie bietet Frank eine Skizze zu einer Metaphysik des Wortes.

Das Wort ist nicht das Gemeinte selbst, sondern als dessen Symbol ein Anderes. Seine symbolische Andersheit kann in sehr unterschiedlicher Nähe zum eigentlich Gemeinten stehen. Ein Losungswort ist Symbol im Sinne eines Signals, das die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft anzeigt. Diese hat als solche mit der Gestalt des Losungswortes nichts zu tun. In Christus als dem Wort Gottes ist das Gemeinte selbst enthalten. Seine symbolische Andersheit besteht hier in der Verhüllung durch die leibliche Gestalt.

Frank weiß, daß das Absolute oder der Urgrund des Seins für uns nicht anders zu haben ist als im Symbol, also in seiner Andersheit. Einzigartiges Symbol des Absoluten aber ist die menschliche Ich-Du-Begegnung; an ihr erkennen wir die „Urgestalt des Seins“ selbst. Der vornehmste Vollzug der Begegnung aber geschieht durch die Sprache.

In Anbetracht des unerträglichen Geschwätzes, das die Welt erfüllt, mag dieser Befund überraschen. Doch auch das Geschwätz geschieht durch Worte, und die Beziehungen, die durch es realisiert werden, sind nichtsdestoweniger Beziehungen vom Ich zum Du. Das Geschwätz ist in seiner Weise Ausdruck für die Nichtigkeit und Hohlheit der Ich-Du-Beziehungen, die allenthalben den menschlichen Umgang bilden. Frank be-

[15] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 447f. (vgl. Das Unergründliche, 339ff).

[16] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 373 (vgl. Das Unergründliche, 250).

[17] Zu Fichtes Begriffen „Geisterreich“ und „Geisterwelt“ vgl. etwa „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806), Sämtliche Werke, V, 535f, 545.

merkt hierzu: Weil das menschliche Wort aus dem Wort Gottes entspringt, also weil es Spiegel, Ausdruck der Urform des Seins ist, die ein Ich-Du-Sein ist, ist jedes Geschwätz, jedes eitel und nachlässig gebrauchte Wort Blasphemie[18].

Dennoch ist das menschliche Wort das herausragende Medium des sich offenbarenden Unergründlichen. Das Wort als solches „ist Offenbarung, und zwar seinem Wesen nach"[19]. Wenn Frank den Offenbarungscharakter erläutert, der dem Wort eigen ist, möchte man meinen, er setze sich mit E. Cassirers Ausführungen über die Sprache (und hier besonders über die symbolische Funktion der „Götternamen") in dessen „Philosophie der symbolischen Formen" auseinander[20].

Die Frage ob das Wort ursprünglich etwas Gegenständliches bezeichne oder ob es nicht vielmehr zuerst eine subjektive Interjektion sei, die den emotionalen Zustand, der sich in der Begegnung mit dem Gegenstand einstellt, zum Ausdruck bringe, hält Frank für verfehlt. Indem das Wort beides untrennbar enthält, bringt es gerade die Unbegreiflichkeit der Realität eines Einzelseienden zum Ausdruck, die der Unterscheidung von Objektivität und Subjektivität vorausliegt. Es geht hier Frank nicht um den Inhalt, der durch ein Wort mitgeteilt wird, sondern um die Untrennbarkeit des subjektiven und objektiven Elements. „Im Grunde genommen spricht das Wort nicht *von* etwas; ebensowenig äußert sich in ihm das ‚subjektive' Wesen des Menschen. Im Wort *gewinnt die Realität selber* – das Unergründliche – *eine Stimme*. In ihm spricht die Realität von sich selbst, ‚spricht sich aus', ‚äußert sich *selbst*'."[21]

Zuwendung und Hinwendung

Die in der menschlichen Begegnung geschehende Selbsterschließung steht in Analogie zur Selbsterschließung des Urgrundes der Realität. Wie auch das Du des anderen entzieht sich dieser jeder Vergegenständlichung und somit auch jedem Begreifen und steht doch in seiner Unbegreiflichkeit deutlich vor uns. Seine absolute Unergründlichkeit, die sich gerade in ihrer Unfaßbarkeit offenbart, schließt aber nicht aus, daß wir – wenngleich dunkel – doch auch gewisse inhaltliche Momente in dieser Offenbarung wahrnehmen. Auch hierin besteht eine Analogie zur DU-Begegnung. Die Selbsterschließung des Urgrundes besteht also nicht nur in der Offenbarung seiner puren Gegenwart; schon deshalb nicht, weil Gegenwart, Sein und Wesen in ihm nicht real unterschieden sind. So hören wir, wo immer wir dem Unergründlichen begegnen – gewiß verschleiert – doch zugleich auch, was es uns „sagen" will. Freilich ist diese „Aussage" nicht von der Art eines menschlichen Wortes.

Unsere „Begegnung" mit dem Urgrund der Realität geschieht – wieder in Analogie zur DU-Begegnung – nur als „existentielle Hinwendung". „Sie vollzieht sich aus der Tiefe meiner Subjektivität, meines grund- und haltlosen Seins, sie ist, streng genommen,

---

[18] Vgl. *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 478 (vgl. Das Unergründliche, 376).

[19] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 477 (vgl. Das Unergründliche, 376).

[20] Darüber hinaus gibt es weitere bemerkenswerte Parallelen zwischen Franks Philosophie des „Unergründlichen" und Cassirers Symbolphilosophie, die zugleich auch den andersartigen – kantianischen bzw. cusanischen – Denkansatz beider Philosophen deutlich markieren. Vgl. *E. Cassirer*: Philosophie der symbolischen Formen I, 212ff. Weiter: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen; 1925. In: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956, 70–158. Weiter: Philosophie der symbolischen Formen III (1929), Darmstadt 1994; ferner: Zur Logik der Kulturwissenschaften, Zweite Studie (1942), Darmstadt 1994. In besonderer Weise ist hier an das „Ausdrucksphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins" sowie an die hiermit verbundene Bildung des Ich-Bewußtseins zu denken. Freilich führt Cassirer den „Ausdruck" – wie jeden symbolischen Gehalt im sinnlich Gegebenen – allein auf die schöpferische Energie des menschlichen Geistes zurück. Die Frage nach der transzendentalen Bedingung für die symbolische Prägnanz im sinnlich Gegebenen, die nur durch eine Ontologie des Geistes beantwortet werden könnte, stellt Cassirer nicht. Wichtig für beide Denker ist die „Bedeutung", die dem Symbol als vermittelnder Instanz der All-Einheit eigen ist.

[21] *S. L. Frank*, Nepostičimoe, 477 (vgl. Das Unergründliche, 376).

von Anfang an in gewissem Sinne in ihr selbst potentiell vorhanden, d. h. zugleich mit meinem Sein gegeben."

Erst wo ich dem unergründlichen Sein existentiell begegne und darin seine untrennbare Einheit mit mir konkret-lebendig erfahre, wird es selbst für mich zu einem DU – und „nur als DU ist es ‚Gott'". Anders gesagt heißt das: „Erst in der Hinwendung zu mir gewinnt die namenlose oder allnamige Gottheit einen Namen – den Namen ‚Gott'. Ihre Hinwendung zu mir – oder meine existentielle Hinwendung zu ihr – ist der Ort, an dem ihr Name entsteht, wie überhaupt der ‚Name' aus dem Sichselbstzeigen der Realität, ihrem Anruf hervorgeht. Gott ist vollkommen unergründlicher absoluter Ur-Grund, welcher sich in der Erfahrung als ‚DU' offenbart und erlebt wird, und zwar so, daß diese ‚DU-Artigkeit' irgendwie als seinem eigenen Wesen und seiner Seinsweise zugehörig erfahren wird". Gott ist immer nur „Gott-mit-uns", letztlich „Gott-mit-mir" – Immanuel[22]. So kann Frank das provozierende Wort des Angelus Silesius sich zu eigen machen: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nichts, er muß vor Not den Geist aufgeben."

Sprechen über Gott kann ich eigentlich nur mit Gott, wie Frank, eine Bemerkung Goethes zitierend, betont, denn das Reden über Gott wie über einen Gegenstand setzt seine Abwesenheit voraus, – wenngleich auch dieses Sprechen für die religiöse Erfahrung unentbehrlich ist, „denn Gott könnte nicht für mich sein, wenn ich ihn selber nicht *als solchen* denken könnte".

Der phänomenologisch gewonnene Begriff der Offenbarung als Ich-Du-Beziehung ist von Bedeutung auch für das Verständnis des theologischen Offenbarungsbegriffs. So wie die Erkenntnis des Fremd-Ich nur möglich ist, indem dieses in lebendiger Begegnung sich mir als DU erschließt und dabei in mich eindringt, dieses In-Sein des anderen in mir aber eine vorgängige Einheit voraussetzt, so ist auch die Offenbarung Gottes an den Menschen nur in der Weise der lebendigen Begegnung zu verstehen, in welcher der offenbarende Gott als DU in den Menschen eindringt. Die Wir-Einheit, die auch hier die Möglichkeitsbedingungen der Selbsterschließung ist, ist dadurch gegeben, daß der Mensch durch den Atem Gottes als Abbild Gottes geschaffen ist und dadurch, daß Gott Mensch wurde. Auch die Offenbarung Gottes ist ein wesentlich andres Geschehen als es die bloße Mitteilung und Kenntnisnahme irgendwelcher Sachverhalte wäre. Gerade von der Offenbarung Gottes als eines dem Menschen begegnenden DU gilt, daß ihr Empfänger durch sie in ganz neuer Weise zum ICH wird und das WIR, das Gott und Mensch umschließt durch Gottes Eingehen in den Menschen eine völlig neue Qualität erhält.

Offenbarung und Verhüllung

In seiner philosophischen Arbeit hat Frank mehrmals über die Symbolik der dichterischen Sprache nachgedacht: 1910 hatte er einen bemerkenswerten Aufsatz über „Goethes Erkenntnislehre" verfaßt (die Begegnung mit Goethes „Empirismus", insbesondere Goethes Verständnis des „Lebens" in seiner Einheit mit Denken und Erkennen, war für Franks philosophischen Werdegang von Bedeutung); es folgten Aufsätze über Puschkin, Rilke, Tjutschew (um nur einige Namen zu nennen)[23]. Immer ging es um die unüberwindbare Grenze, an die menschliche Sprache stößt, wenn sie sich dem Absoluten nähert.

Gerade die dichterische Sprache ist „Spiegel" der unergründlichen Realität, hinter dessen Intensität das prosaische Reden zurückbleibt; die Poesie gleicht einem „cherubinischen Gesang", vom Dichter der Realität abgelauscht, wie Frank in Anspielung auf den „cherubinischen Gesang" der Chrysostomos-Liturgie formuliert. Dabei geht es nicht etwa um den inhaltlichen Gehalt eines dichterischen Worts, sondern um die gerade in ihm enthaltene, jeder rationalen Sonderung sich entziehende Einheit von Subjektivität und Objektivität. Die Poesie „ist weder eine abstrakte begriffliche Bestimmung oder

[22] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 468 (vgl. Das Unergründliche, 365).

[23] Eine deutsche Ausgabe von Franks Werken erscheint ab 1999 im Verlag Alber, Freiburg/München in acht Bänden.

‚objektive Beschreibung' gegenständlicher Realität noch ein bloß subjektives Sichaussprechen, eine ‚Konfession' des Dichters als eines Menschen, sondern sie ist die menschliche Offenbarung des Geheimnisses der Urrealität in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit". Doch auch der „cherubinische Gesang" des Dichters bleibt als menschliches Wort der Fülle der Realität unangemessen; er verbleibt „auf der Grenzscheide" zwischen dem Gemeinten und dem beschränkten Ausdrucksvermögen des Subjekts. Erst recht ‚versagt' die menschliche Sprache, wenn sie Göttliches aussagen will. „Das menschliche Wort ist dem ‚Wort' Gottes wesensmäßig inadäquat. Die konkrete Offenbarung Gottes, sein ‚Wort' äußert sich – aus menschlicher Sicht – in ‚unaussprechbaren Worten', ‚welche kein Mensch sagen kann' (2 Kor. 12,4)."[24]

Franks philosophische Erkenntnis trifft sich mit der Einsicht des Dichters. Gerade Goethe – wie Frank von Plotin beeinflußt[25] – war sich der unüberwindbaren Grenze bewußt, an die menschliche Sprache stößt, wenn sie sich dem Absoluten nähert. Die Sprache, sagt der Dichter, der sie hoch schätzte, legt sich wie ein „Nebel" über die unergründliche Tiefe, jeder Name ist nur ein „Schall" und ist „Rauch". Als „Schall" kündet es wie ein Echo von einem fernen Klang und als „Rauch" weist es auf das Feuer, das Licht und Wärme spendet. Aber es ist nicht selbst die Quelle des Klangs, nicht selbst das Feuer. Es ist vermittelndes Symbol, das wie Schall und Rauch mehr verhüllt als enthüllt.

„Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut." (Goethe, Faust vv 3457ff)

– – –

[24] *S. L. Frank*, Nepostižimoe, 478 (vgl. Das Unergründliche, 377).

[25] Das „Eine" kann in den Stufungen des Schönen immer weiter annähernd erschaut werden, doch es selbst bleibt uneinholbar und unsagbar. Über das Eine zu sprechen ist für Plotin ein Sprechen vom Unaussprechlichen. Vgl. *W. Beierwaltes*, Denken des Einen, Frankfurt a. M. 1985.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

ENGEL, HELMUT, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 16). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1998. 322 S.

Der von Helmut Engel vorgelegte Kommentar im Rahmen des „Neuen Stuttgarter Kommentars" zeigt folgenden Aufbau: Nach Inhaltsverzeichnis (5–8) und Vorwort (9–11) gilt das Interesse des Vf.s in einem *ersten* Teil Einleitungsfragen (13–44): Besprochen werden dabei im einzelnen Titel und Text (13–15); sprachliche Gestalt und strukturelle Merkmale (15–19); Aufbau, Gattungen und theologische Grundgedanken (19–30); Verfasser und Adressaten (30–36); Stellung im Kanon (36–39); das Buch der Weisheit (= Weish) in der Einheitsübersetzung (= EÜ 40–44). Ein *zweiter* Teil bietet sodann den Kommentar (45–312). Darin finden sich neben der üblichen fortlaufenden Erklärung verschiedene Exkurse, die sowohl spezielle Themen zu Weish sowie dessen griechisch-hellenistisches Ambiente betreffen. Ferner sind immer wieder Texte aus dem reichen literarischen Fundus der griechisch-hellenistischen Umwelt beigegeben, die dem Leser eine sachgerechte und schnelle Information ermöglichen. Im *dritten* Teil ist ein Anhang beigefügt (313–319). Dabei wird zunächst in Kurzform auf „das Weiterwirken von Gedanken und Texten aus dem Buch der Weisheit in Liturgie, Predigt und Frömmigkeit" (313–315) verwiesen; darauf folgt eine Übersicht zu den Lesungen und Gesängen aus Weish im Gottesdienst und Stundengebet (315–317). Sodann schließen sich Erläuterungen zu Namen und Sachen an (317–319). Ein Literaturverzeichnis in Auswahl (Textausgaben, Monographien, Kommentare, neuere Forschungsbeiträge) komplettiert das Buch (320–322).

Gemäß der Intention des Neuen Stuttgarter Kommentars, der sich als „wissenschaftlich fundierter Kommentar in einer für Laien verständlichen Sprache" versteht, geht der Vf. die ihm gestellte Aufgabe an. Der Autor, der uns Weish geschenkt hat, war ein gläubiger Diasporajude in hellenistischer Zeit, der wahrscheinlich in der Metropole Alexandrien gelebt hat. In dieser durch Alexander den Großen (356–323 v. Chr.) gegründeten Großstadt, einem Zentrum griechisch-hellenistischer Bildung und Wissenschaft, traf ethnische Vielfalt (Ägypter, Griechen, Juden) mit altorientalischer und griechisch-hellenistischer Kultur zusammen (interkulturelles Milieu). Diese „moderne Ära des Altertums", wie man die hellenistische Epoche genannt hat, beeinflußte den uns namentlich nicht bekannten Verfasser in nicht geringem Maße, so daß jede Auslegung sowohl die altorientalisch-biblisch-jüdische als auch die griechisch-hellenistische Tradition berücksichtigen muß. Diesem Anliegen wird E. gerecht; er geht jeweils den biblischen und griechischen Wurzeln und Verhaftungen nach. Weil nun einmal Weish unter dem Einfluß griechisch-hellenistischer Literatur entstanden und gewachsen ist, bedarf es zu einer sachgerechten Auslegung vor allem der vertieften Kenntnis der literarischen Rhetorik griechisch-hellenistischer Provenienz. Nur so ist es möglich, Formen und Gattungen des Werks zu erfassen, den poetisch-rhetorischen Stil samt Kompositionstechnik aufzuzeigen und auf solche Weise die Intention des Verfassers zu erkennen. Man weiß ja seit langem, daß Gestalt und Gehalt eines Œuvre untrennbar verbunden sind und daß ohne Beachtung der Form der Inhalt niemals voll zu erfassen ist.

Textkritische Probleme treten nicht allzu häufig auf. Dennoch stellen sich diesbezüglich einige heikle Fragen; so z. B. für 5,7a (104f.); 5,14b (106f.); 7,14a (130); 12,20b (208); 12,22a (209). Es ist hier nicht der Ort, die genannten Fälle zu diskutieren. Man kann allerdings dem Vf. bescheinigen, daß er sorgfältig und mit Sachkenntnis das Für und Wider abwägt und dann eine Entscheidung trifft. Wenn auf S. 83 jedoch davon gesprochen wird, daß das Kolon 3,9d durch die EÜ „im Anschluß an die Handschrift B, einige Minuskeln, mehrere alte Übersetzungen und viele Kommentare" ausgelassen wird, dann muß angemerkt werden, daß diese Auslassung bei den genannten Textzeugen sekundär ist, da es sich um ein Homoioteleuton handelt. Die Lücke in der EÜ (3,9d) hat

also kein fundamentum in re. – Die Ausführungen E.s zur Abgrenzung und Struktur sind genau und jeweils durch nachprüfbare Argumente belegt. Selbstverständlich bleibt dennoch manches in der Schwebe, zumal dann, wenn beispielsweise keine formalen Indizien für die Begründung bei der Abgrenzung einzelner Absätze innerhalb der Einheiten zur Verfügung stehen. – Zu Recht übt der Vf. immer wieder Kritik an der EÜ zu Weish. Dessen negative Beurteilung bezieht sich auf Auslassungen von Vokabeln, Wendungen und Sätzen; ferner auf Defizite bei der Version (unzutreffende Wiedergaben), auf unbegründete Abweichungen von der Vers- und Kolaeinteilung der Göttinger Edition, auf inkonsequente Zählweise, nicht zutreffende Strukturierung sowie fälschliche Anordnung der Kap. 10–19 als Prosatext (vgl. 40). Bereits in meinen beiden Kommentaren (Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar, Würzburg 1986 und Weisheit [NEB], Würzburg 1989) habe ich mehrfach auf besagte Mängel verwiesen. Durch E.s Kommentar sind diese gravierenden Unstimmigkeiten der EÜ hinsichtlich Weish nun genau erfaßt. Die Bilanz ist nicht erfreulich. Wenn man wissenschaftlichem Anspruch genügen will, ist eine gründliche Revision in nächster Zeit unumgänglich. Der Vf. verweist auf S. 20 summarisch auf meine Untersuchungen hinsichtlich der dramatischen Anlage von 1,1 – 6,21 und der daraus resultierenden „Längsspannung" (vgl. A. Schmitt, Zur dramatischen Form von Weisheit 1,1 – 6,21: BZ 37, 1993, 236–258; ders., Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel [BZAW 237], Berlin – New York 1996, 9–48). Dieser knappe Hinweis bedarf einer näheren Entfaltung. Die bisherige Analyse von 1,1 – 6,21 als Ringkomposition bzw. konzentrischer Struktur erhält nämlich auf diese Weise eine notwendige Ergänzung. Nur unter diesem Blickwinkel können die dramatischen Elemente Desis/Ploke als „Crescendo" und Katabasis/Lysis als „Decrescendo" sowie Peripetie und Anagnorisis erhoben werden. Ferner ist der durch das makrosyntaktische Zeichen δέ abgesetzte Textteil (5,15–23) unter dem Aspekt der Ringkomposition als spezieller Dramenbaustein „Katastrophe" nicht zu identifizieren. Vielmehr bleibt dann die Rede der Frevler zu deren Lebenszeit (B – Kap. 2) der Frevlerrede als Pendant beim Endgericht (B' – Kap. 5) summarisch zugeordnet. Auch Wiederholungen und Überschneidungen bez. der eschatologischen Perspektive treten erst unter dem dramatischen Aspekt deutlich hervor. Es ist daher nicht zutreffend, wenn der Vf. auf S. 322 anmerkt, daß meine Ausführungen zur dramatischen Form in der Monographie „Wende des Lebens" eine „knappe Neufassung früherer Beiträge" darstellen. Gerade hier wird „Neuland" beschritten, wenn auch nicht ohne Verbindung zu früheren Untersuchungen. In sich sind beide Analysen zur dramatischen Form insofern verschieden, als die zweite eine Überarbeitung, Erweiterung und Vertiefung der ersten darstellt.

Zu einigen Details Engels seien kurze Ergänzungen angefügt, die zur Verdeutlichung beitragen können: 1. Zu Recht zitiert der Vf. im Zusammenhang mit der hellenistischen Konsolationsliteratur zum frühen Tod Werke von Seneca (ca. 4 v. Chr. – 65 n. Chr.), Plutarch (ca. 50–125 n. Chr.) und verschiedene Grabinschriften aus dem 1./2. bzw. 2./3. Jh. n. Chr. (98–101). Es sollte dabei vermerkt werden, daß besagte Texte und damit auch die üblichen Topoi des Trostes auf einer weit zurückreichenden griechischen Tradition beruhen. Dadurch sind methodische Schwierigkeiten, die sich aufgrund der Abfassungszeit von Weish ergeben können, beseitigt. E. schließt zwar eine Datierung in das erste Jh.s n. Chr. (zwischen Augustus 44 v. Chr. – 14 n. Chr. und Caligula 37–41 n. Chr.) nicht aus, dennoch ist auch eine frühere Datierung (Ende des zweiten oder Anfang des ersten Jh.s v. Chr.) trotz aller Problematik hinsichtlich des Entstehungstermins möglich. – 2. Nachdem von drei Buchteilen (19–25) die Rede war, liest man auf S. 29 von der „zweiten Buchhälfte", womit der „dritte Buchteil" gemeint ist. Aus Gründen der Klarheit sollte der einmal gewählte Terminus beibehalten werden. – 3. Zu den wichtigen Charakteristika innerhalb von Weish zählt die Tatsache, daß ab dem Gebet in 9,1–18 die betende Sprachform – präludiert bereits durch 7,7.15 – bis zum Ende des Buches beibehalten wird, E. weist mehrfach auf diesen wichtigen Sachverhalt hin (11.29.180.184 u.ö.). Man vermißt allerdings eine Aufzählung aller Stellen, die diesen Sachverhalt manifestieren. – 4. Auf S. 129 und 142 kommt der Vf. auf die „literarischen Personifikationen" von Weish in 7,12.22; 8,4.6 zu sprechen. Dabei wäre es wohl von Nutzen gewesen, einige grundsätzliche Ausführungen zur Personifikation im literaturwissenschaftlichen Be-

reich, speziell auf dem Feld der literarischen Rhetorik, zu machen. Da es sich um weibliche Titel handelt, registriert man mit Genugtuung, daß der Vf. hier nicht dem Zeittrend verfällt, das verfügbare Repertoire feministischen Gedankenguts heranzuziehen. Nicht selten werden bei solchen Gelegenheiten Schriftstellen in einer tendenziösen und unzulässigen Art interpretiert. – 5. E. erwähnt auf S. 321 meinen Kommentar, der in der Serie der NEB erschienen ist. Gemäß den Vorgaben der genannten Reihe ist dieser sehr kurz gefaßt. Bereits oben wurde auf einen früheren Kommentar zu Weish aus dem Jahr 1986 verwiesen, der bei E. unerwähnt bleibt. Aus Gründen, die nicht von mir zu vertreten sind, kam es zu einer bedauerlichen Zweiteilung. Beide Kommentare ergänzen sich, wie das Vorwort zum ersten Kommentar (1986) ausweist. Unbekannt ist dieser Kommentar aus dem Jahre 1986 keineswegs. Erst in jüngster Zeit haben daraus P. Arzt und M. Ernst (Hrsg.), Sprachlicher Schlüssel zur Sapientia Salomonis (Weisheit), Salzburg ^{2}1997, die Strukturbeschreibungen zu den einzelnen Texteinheiten z. T. wörtlich übernommen, ohne allerdings, wie es wissenschaftlicher Gepflogenheit und Redlichkeit entsprechen würde, den Herkunftsort anzugeben.

Resümee: Jeder Kommentar muß sich auf viele Vorarbeiten stützen, denn Detailforschung erfolgt zwangsläufig außerhalb eines solchen Werks, da Spezialuntersuchungen den Rahmen eines Kommentars sprengen würden. Bei allen Übernahmen gibt dies E. genau an, sichtet und wertet stets kritisch und beschreitet nicht selten neue Wege. Es fällt auf, daß der Vf. bemüht ist, das *gesamte* Buch der Weisheit im Blick zu behalten. E.s Arbeit besticht durch Klarheit und Eleganz der Sprache. Die kurzen Verweise auf „das Weiterwirken von Gedanken und Texten aus dem Buch der Weisheit in Liturgie, Predigt und Frömmigkeit" (313–315) gemäß der Ausrichtung des NSK sind zu begrüßen, da dieser Aspekt in neuen Kommentaren kaum noch berücksichtigt wird. Gerade weil die jüngste Forschung zu Weish bevorzugt im französischen, italienischen, englischen und spanischen Sprachraum stattfand, verdient der solide und fundierte deutschsprachige Kommentar E.s Aufmerksamkeit und Anerkennung. Insgesamt ist vorliegendes Werk ein erfreuliche Ergebnis erfolgreicher exegetischer Forschung, die sich gleichzeitig um Vermittlung an einen breiteren Leserkreis bemüht. A. Schmitt

Klauck, Hans-Josef, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9, 1/2), Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1995/96. 207/206 S.

Mit diesem zweibändigen Werk stellt der zur Zeit der Abfassung in Würzburg, inzwischen in München lehrende Neutestamentler dem akademischen Unterricht ein ausgezeichnetes Handbuch zur Verfügung. Die seit 1965–67 noch mehrmals aufgelegte dreibändige „Umwelt des Neuen Testaments" von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann hat damit eine zwar um den Bildteil (Bd. III), einen Überblick über den historischen Hintergrund und eine Einführung in Grundzüge des zeitgenössischen Judentums verringerte, aber innerhalb dieser Grenzen vorzüglich neu entworfene Nachfolgerin gefunden. Dem Verf. gelingt eine interessante und angenehm lesbare Synthese und Darbietung der Forschungen der letzten Jahrzehnte.

Die „Einleitung" (19–26) erläutert knapp, wie dringend erforderlich zum Verständnis des NT die Kenntnis nicht nur seines alttestamentlichen Erbes und seiner jüdischen Wurzeln, sondern auch seiner hellenistisch-römischen Prägung ist. Den Abschnitten, in denen der Verf. die Diskussionen und Forschungsergebnisse anderer zugänglich macht, geht von der Einleitung an in beiden Bänden jeweils ein „Literaturblock" voran, der mit einer fortlaufenden Nummer gekennzeichnet ist (in I: L 05 – L 79; in II: L 05 – L 85), so daß Verweisen leicht nachgegangen werden kann. – Jeder Band enthält drei große Kapitel, die in den Untertiteln aufgeführt sind. „I. Alltagsleben und Grenzerfahrungen: Religion in Stadt und Haus" (27–76) macht in vier Abschnitten (Opferkult, Vereinswesen, Religio domestica, Totenkult) mit den religiösen Bräuchen und Institutionen bekannt, die die Verfasser und die Leser des NT alltäglich in ihrer nichtjüdischen Umwelt vor Augen hatten. Die Darlegungen, in denen der Verf. die neuere internationale Forschungsdiskussion auswertet und aufschlußreiche antike Texte in ausreichendem Umfang zitiert

und erhellend kommentiert, sind spannend zu lesen. Das Kapitel „II. Der Reiz des Geheimnisvollen: Die Mysterienkulte" behandelt nach einer allgemeinen Einführung fünf gut ausgewählte Einzelkulte: die Mysterien von Eleusis, des Dionysos, des Attis, der Isis und des Mithras. Die begrifflichen Klärungen, das ausgewogene Urteil zu Ergebnissen der neueren Forschung und die vorzüglich erläuterten antiken Texte gewähren einen anschaulichen Überblick. Die ausführlichen bibliographischen Angaben in den jeweiligen Literaturblöcken ermöglichen Überprüfung und Vertiefung. Das letzte Kapitel in Band I „III. Volksglaube von A bis Z: Astrologie, Mantik, Wunder, Zauberei" (129–197) bietet wichtige Ergänzungen zu dem bisher Behandelten. Die Abschnitte sind überschrieben: Heilungswunder (zu Epidauros und Apollonios von Tyana), Wahrsagung und Zeichendeutung (zu Orakelstätten wie Delphi, Einzelpersönlichkeiten, den Sibyllinischen Weissagungen), Traum und Traumdeutung, Magie und Astrologie. Dabei sind die Schwierigkeiten des rabbinischem Judentums und des Christentums bei der Auseinandersetzung mit diesen mächtigen Vorgegebenheiten stets im Blick („bewährte Mischung von theoretischer Ablehnung und teilweisem praktischem Arrangement" 197).

Nicht weniger informativ und fesselnd geschrieben sind die drei Kapitel des zweiten Bandes, dessen Seitenzählung allerdings wieder von 1 beginnt: „IV. Vergöttlichte Menschen: Der Herrscher- und Kaiserkult" (II 17–74). In der beschriebenen Weise (gute Angaben zu Quellen und neuerer Sekundärliteratur; Überblick über die in der Forschung diskutierten Fragen; Zitate relevanter antiker Texte mit hilfreicher Kommentierung und Auswertung) führt der Verf. umsichtig in den Kaiserkult als „institutionelle Metapher" ein. Allenfalls könnte bei einer Neuauflage Euhemeros von Messene (24 f.), vor allem seine spätere Rezeption, etwas eingehender dargestellt werden. Bemerkenswert ist der Verweis auf die erforderliche Revision des Domitian-Bildes bei Neutestamentlern (60). In seinem erneuten Vorwort bewertet der Verf. das Kapitel „V. Auf der Suche nach dem Glück: Philosophie und Religion" (II 75–143) als „zu knapp ausgefallen". Gerade die Knappheit ist jedoch hier ein Vorteil. Die Studierenden werden mit den wichtigsten Schulen (Stoa, Kynismus, Platonismus, Epikureismus), Persönlichkeiten (Seneca, Epiktet, Epikur, Plutarch) und Themen exemplarisch bekanntgemacht (wiederum anhand gut ausgewählter und treffend erläuterter Texte), und es wird ihnen ausreichend neue und neueste Literatur an die Hand gegeben, um Einzelnem nachzugehen, wo immer die wissenschaftliche Neugier geweckt wurde. Mit Recht urteilt der Verf.: „Die hellenistisch-kaiserzeitliche Philosophie stellt wohl die wichtigste und umfassendste Vergleichsgröße für die geistes- und religionsgeschichtliche Verortung des frühen Christentums dar" (143). Ebenfalls spannend ist die Lektüre des letzten Kapitels „VI. Rückkehr zum göttlichen Ursprung: Die gnostische Transformation" (145–198), für das der Verf. die berühmten sieben Fragen der „Excerpta ex Theodoto" des Clemens Alexandrinus, die sich nur wenig verändert in Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung" wiederfinden, als Leitfaden wählt. Er informiert über die Quellenlage, die Schulgründer und Lehrer, die Diskussion bezüglich des Ursprungs der Gnosis und zeichnet Grundzüge des Lehrgebäudes nach anhand des „Apokryphon des Johannes" (mit Ausblicken auf andere Texte) zu wichtigen Themen (Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Ethik). Er schließt das Kapitel und zugleich das Werk mit einer Inhaltsangabe und knappen Auslegung des „Perlenliedes" aus den Thomasakten.

Mehr als der Verf. ist der Verlag für das Grundproblem dieses Werkes verantwortlich: Durch die Anlage auf zwei Bände à DM 34,– für ein *Teil*gebiet der Allgemeinen Einleitung in das Neue Testament dürfte die Chance einer Einführung dieses Werkes als *Lehrbuch* und damit eines großen Verkaufserfolges bei den Studierenden leider sehr eingegrenzt worden sein – wenn sie nicht sogar vertan wurde. Für eine historische Übersicht über den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Hintergrund einerseits und eine Einführung in das vielgestaltige Judentum zur Zeit Jesu und der frühen Kirche andererseits wäre die Anschaffung noch weiterer Bände erforderlich. Der Rez. bezweifelt, daß dies in der Regel für die Studierenden erschwinglich und zumutbar ist. Angesichts der Qualität des vorliegenden Werkes, seiner anschaulichen Verständlichkeit anhand der Textbeispiele und der wertvollen Verweise auf weiterführende neue Literatur ist das besonders schade. – Jedem der beiden Bände steht zwar eine sehr ausführlich gegliederte Inhaltsübersicht voran, die bei der Lektüre die Orientierung erleichtert. Dennoch wäre

am Ende der wünschenswerten preisgünstigeren einbändigen Neuausgabe *ein* gemeinsames Stichwort- oder Sachregister hilfreich, um das Buch leichter auch als Nachschlagewerk nutzen zu können. Die „Allgemeine Bibliographie" (L 01 – L 04 in I und II) mit den Hinweisen auf Abkürzungen und Zitationsweisen brauchte dann nur einmal gedruckt zu werden, ebenso nur *ein* Vorwort und *ein* Register zu Stellen und Autoren.

H. Engel S. J.

Crossan, John Dominic, *Jesus. Ein revolutionäres Leben.* Aus dem Englischen von *Peter Hahlbrock* (Beck'sche Reihe 1144). München: Beck 1996. 265 S.

In Taschenbuchform legt der amerikanische Neutestamentler hier die Ergebnisse einer größeren Studie vor, die 1995 in zweiter Auflage unter dem Titel „Der historische Jesus" gleichfalls im Beck-Verlag erschien. Sein Ort ist die DePaul University in Chicago. Kennzeichnend für einen Teil der gegenwärtigen Arbeit am Neuen Testament in den Vereinigten Staaten von Amerika ist das Bemühen, ein Bild von Jesus zu entwerfen, das im strukturellen Rahmen eines „Department of Religion" und inhaltlich im Gespräch mit nicht-theologischen Disziplinen geführt wird. Für die Mehrzahl der heutigen amerikanischen Neutestamentler ist hier der wichtigste Gesprächspartner die Sprachwissenschaft geworden. Der hier geführte Dialog führte zu einer Flut von Literatur über die Interpretation neutestamentlicher Schriften im *reader response criticism*, d. h. mit den Mitteln der Rhetorikkritik. Gerade angesichts dieser etwas einseitigen Entwicklung ist es zu begrüßen, wenn andere nordamerikanische Neutestamentler stärker dem historischen Paradigma verpflichtet bleiben. Zu ihnen zählt auch C. – Grundlegend bleibt für C. der Versuch, ein Bild Jesu zu gewinnen, ohne die neutestamentlichen Texte, näherhin die Evangelien als Glaubenszeugnisse zu verwerten. Sie sollen streng auf ihre historische Information hin befragt werden. Ergänzend sollen im Rahmen der Möglichkeiten außerchristliche Zeugnisse und zeitgenössische Dokumente berücksichtigt werden, zu denen C. u. a. Flavius Josephus, aber auch römische Geschichtsschreiber und nicht zuletzt zeitgenössische jüdische Quellen neben Josephus zählt (15). Noch wichtiger ist für C. eine „kulturübergreifende Anthropologie" des Mittelmeerraums zur Zeit des 1. Jh. n. Chr., die er aus den zeitgenössischen Quellen heraus glaubt gewinnen zu können (14f.). Als wichtigste Konstante scheint sich ihm eine Zweiteilung der Gesellschaft dieses Raumes in zwei Schichten zu ergeben: die reiche Klasse der Besitzenden, die nicht nur über Güter, sondern auch über Bildung verfügt, und die große Masse der übrigen Bevölkerung, die sich aus Bauern und Handwerkern zusammensetzt (die letzteren von C. noch unter den Bauern angesetzt), analphabetisch ist und im Elend lebt. Jesus wäre ein Revolutionsführer dieser enterbten Massen. Das ist die Hauptthese des Buches. Gehen wir kurz dem Aufbau nach. – Zu Anfang stellt C. „die Geschichte zweier Götter" einander gegenüber: den aus der herrschenden Elite stammenden Augustus und den Sohn der Unterschicht Jesus – beide von ihren Anhängern als Gott verehrt. In Kap. 2 „Der Jordan ist mehr als ein Fluß" wird versucht, die Gestalt Johannes' des Täufers zu rekonstruieren. Seine Botschaft ist zugleich subversiv und apokalyptisch: Gottes kommendes Reich, Hoffnung für die entrechteten Armen. Sein gewaltsamer Tod nach Mk 6, 17–29 ist nach C. möglicherweise in Analogie zu demjenigen Jesu von den Evangelisten erfunden (59). In Kap. 3 „Ein Königreich der Lästigen und Niemande" wird Jesus dann als Vertreter der revoltierenden Unterschicht dargestellt. Als „analphabetischer Bauer" (85) weiß Jesus doch um die Hoffnungen seines Volkes und bringt sie in machtvollem Wort und zeichenhaften Handlungen zur Sprache. Er „zerreißt Familienbande" und fordert dazu auf (85 ff.). Er preist die Bettler selig (88). Seine „offene Kommensalität" zeigt seine subversive Einstellung (94). Dahinter steht ein „radikaler Egalitarismus" (100). So manifestiert Jesus „den alten und universalen Traum der Bauern von einer Welt der Gleichheit und Gerechtigkeit" (103). Im 4. Kap. „Am Anfang ist der Körper" wird Jesu Zugehen auf Aussätzige oder Besessene gleichfalls sozialkritisch verwertet. Hier zeigt sich der Aufstand der galiläischen Bauern gegen die Jerusalemer Priesterschaft (114). In Kap. 5 „Kein Stab, keine Sandalen, keine Ranzen" versucht C. den Jüngerkreis Jesu nachzuzeichnen. Die Zwölf sind kaum historisch, dafür sendet Jesus Paare von Jüngern (Mann und Frau?) aus, die von ihm geheilt worden sind, „geheilte Heiler" (147). Sie tragen sein Anliegen ins Land. Erste

Adressaten sind dabei „die Häuser der Bauern" (150). C. sieht dabei eine Entsprechung zur römisch-hellenistischen Bewegung der Kyniker (156). Wie nicht verwunderlich, endet der Weg Jesu am Kreuz. Darüber handelt Kap. 6: „Die Hunde unter dem Kreuz". Was dem „Sozialbanditen" Barabbas (186) zugedacht war, widerfährt Jesus. Die Verspottungsszene ist dabei ebenso unhistorisch wie die ehrenvolle Beisetzung (197 f., 200 ff.). In Kap. 8 „Wieviel Jahre dauerte der Ostersonntag?" wird die Auferstehung Jesu historisch bezweifelt – weder Fl. Josephus noch Tacitus wissen von ihr (argumentum e silentio), Paulus hat vermutlich in Trance Jesus als lebend erfahren. So bleibt der christliche Auferstehungsglaube eine von den historischen Quellen des Christentums nicht abgedeckte Meinung. Im abschließenden „Epilog" zieht C. den Schluß aus seinen Beobachtungen: Jesus war „ein bäuerlicher jüdischer Kyniker" (250). Er stellt sowohl die heidnische als auch die jüdische Kultur und Religion in Frage. Sein religionsgeschichtlicher Ort ist das hellenistische Judentum (ebd.). – Es nimmt nicht wunder, daß der Entwurf von C. von Fachkreisen weithin skeptisch beurteilt wird. So legitim es ist, ein historisches Bild von Jesus von Nazareth unabhängig vom Glaubenszeugnis der Kirche gewinnen zu wollen, so muß doch all das berücksichtigt werden, was historisch-kritische Arbeit seit nunmehr 250 Jahren an den Evangelien an Ergebnissen gezeitigt hat. Das Bild, das hier gewonnen wird, ist erheblich differenzierter, als C. es uns glauben machen will. Schon die simple Unterteilung der Bevölkerung des Mittelmeerraums in Oberschicht und „analphabetische Bauern" wird dem literarischen und archäologischen Befund der zeitgenössischen Quellen und Funde keinesfalls gerecht. Nicht zuletzt die Ausgrabungen im Heiligen Land haben uns die Existenz von Synagogen zur Zeit des Zweiten Tempels oder kurz danach bezeugt, die als Versammlungs- und Lehrhäuser eine Verbreitung literarischer Kultur belegen. Bauern spielen im NT fast nirgends eine Rolle, dafür um so mehr Fischer, Zolleinnehmer, Zimmerleute, Kaufleute, Geldwechsler, Gerber, Töpfer u. a., die ein sehr viel bunteres Bild der palästinischen Gesellschaft vermitteln. Die Evangelien selbst stellen nicht einfachhin vor die Alternative, ihre Zeugnisse als glaubwürdig anzunehmen oder als „erfunden" zu verwerfen, sondern wollen Schicht um Schicht, Quelle um Quelle vorsichtig zurückverfolgt werden. Dabei bleibt sehr viel mehr übrig, als C. uns glauben machen will. Befremdlich erscheint u. a., daß C. „seinen" Jesus fast völlig vom Alten Testament und der Glaubensgemeinschaft Israels abkoppelt. Danach ist das von Jesus verkündete Reich eben „Reich Gottes", von ihm geschenkt, und es kommt nicht ohne das „Volk Gottes", wie G. Lohfink seinerzeit in einem schönen Artikel gezeigt hat. Jesus lebt aus der Spiritualität der Psalmen, wie nicht erst nachösterlich die Evangelisten meinen, und diese setzen ihr Vertrauen auf den Gott, der die Armen errettet, und nicht auf ihre eigene revolutionäre Kraft. Insgesamt hat man den Eindruck, daß hier ein Jesusbild fröhliche Urständ feiert, das man eher der letzten Jahrhundertwende zurechnen würde. Unverkennbar ist dabei auch der Wunsch, Jesus für die Ideale der Französischen Revolution (vgl. oben zum „Egalitarismus") in Anspruch zu nehmen. Die Kausalität dürfte doch eher umgekehrt vorliegen: von einem Jesus her, der in der Tat die Armen selig pries und sich für sie als Verkündiger und Bringer des „Reiches Gottes" ans Kreuz schlagen ließ, wurden die Ideale der Französischen Revolution erst möglich. Freilich eben in säkularisierter Form. Diese bereits bei Jesus finden zu wollen, erscheint eher anachronistisch.

J. Beutler S. J.

Léon-Dufour, Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean.* IV. L'heure de la glorification (chapitres 18–21) (Parole de Dieu). Paris: Éditions du Seuil 1996. 361 S.

Etwa fünfzehn Jahre hat der bekannte französische Johannesforscher an seiner Kommentierung des Vierten Evangeliums geschrieben. Mit dem vorliegenden vierten und letzten Band kann er das gesamte Werk aus der Hand geben. Es schließt sinngemäß nicht nur mit einem thematischen Index (339–355), sondern auch mit einem persönlichen Rückblick (307–312, vgl. 312–325) und einer letzten „Ouverture" auf die Leserschaft hin (326–330). Für den vorliegenden Band gelten die allgemeinen Beobachtungen, die man schon zu den vorhergehenden (vgl. unsere Besprechung von Bd. III in ThPh 72, 1997, 265 f., dort Verweis auf diejenige von Bd. I u. II in Biblica 70, 1989, 137 ff.; 73, 1992, 427 ff.) machen konnte. Auch die Geschichte von Leiden, Tod und Auferstehung

Jesu nach Johannes wird vorwiegend „synchron", d. h. unter Absehung von ihrer literarischen Vorgeschichte durchgeführt. Querverweise auf die synoptische Tradition setzen zwar voraus, daß Johannes die Synoptiker kennt und benutzt, dienen aber mehr der Profilierung der johanneischen Eigenart. Rückgriffe auf das Alte Testament behalten eine beherrschende Rolle für die Erarbeitung der johanneischen Theologie, andere religionsgeschichtliche Bereiche treten demgegenüber zurück. Einer Abhängigkeit des Vierten Evangelisten von der Gnosis wird ausdrücklich eine Absage erteilt. Eher läßt sich schon eine Beziehung zur Denk- und Sprachwelt des Corpus Hermeticum aufzeigen (319–325). Kennzeichnend für L.-D. ist auch eine gewisse Reserve gegenüber linguistischen Methoden. Zu stark führt hier der Theologe bei der Auslegung die Feder. – Gehen wir die Textauslegung kurz durch: L.-D. gliedert seinen Bericht von Leiden, Tod und Auferstehung in Kap. 18–19 (Leidensbericht) und 20 (Auferstehungskapitel), mit Kap. 21 als „Epilog". Bei Kap. 18 bis 19 übernimmt er die übliche Dreiteilung mit jüdischem Prozeß, römischem Prozeß und Tod Jesu am Kreuz. Die Titel zeigen freilich das starke theologische Interesse, das bis zu den Einteilungen durchschlägt: „Jesus liefert sich den Juden aus (18,1–27)", „Jesus wird den Römern ausgeliefert zur Kreuzigung (18,28 – 19,22)" und „Jesus auf Kalvaria (19,23–42)". Aus der richtigen Beobachtung, daß das Interesse des Vierten Evangelisten stark christologisch ist, wird abgeleitet, daß um dieses Interesses willen der Weg Jesu vom Urteilsspruch des Pilatus bis zur tatsächlichen Kreuzigung einen literarischen Abschnitt bilden müsse. Dies wird, wie L.-D. weiß, zumeist anders gesehen. In der Tat wird man nicht umhin können, Szenen und Abschnitte zunächst einmal nach formalen und nicht inhaltlichen Gesichtspunkten voneinander abzuheben. Dabei bleibt die (vom Autor gesehene) Siebenzahl der Szenen ab 18,28, der Wechsel der Szenen von „draußen" und „drinnen" sowie die Beteiligung des Pilatus an der Szenenfolge von Bedeutung. Dies spricht für den üblichen Übergang zum dritten Hauptabschnitt ab 19,16b. Hinzu kommen sprachliche Beobachtungen wie der Zusammenhang von 19,19–22 durch das (rahmende) Stichwort des „Schreibens", der den gemachten Vorschlag stützt. (In den folgenden Versen 23 f. sind ein solches rahmendes Stichwort die „Soldaten.") Etwas eigenwillig ist auch das Zusammenziehen der auf die Verleugnung des Petrus bezogenen Verse 18,15–18.25–27 zu einem Auslegungsabschnitt. Der Vorteil ist, daß hier Zusammengehöriges zusammengefaßt wird. Der Nachteil bleibt, daß so die bewußte Umklammerung des jüdischen Verhörs Jesu durch die Verleugnungsszenen nicht zum Ausdruck kommt. Setzt man voraus, daß der Evangelist sich bei dieser Rahmung der Verhörszene durch die Verleugnungsszenen etwas gedacht hat, dann ergibt sich die Vermutung, daß hier die Leserlenkung stark im Vordergrund steht. Leserinnen und Leser sollen bedenken, wie sie zu Jesus stehen, wenn er vor Gericht kommt und den Weg des Leidens geht. Dieser Aspekt klingt bei L.-D. immer wieder an, hätte vielleicht aber doch stärker herauskommen können. Eine Gelegenheit dazu ist vor allem Kap. 21. Es ist sehr erfreulich, daß L.-D. dies Kapitel nicht einfach als „Anhang", sondern – in Analogie zum „Prolog" – „Epilog" auffaßt. Sein Sinn liegt für den Verf. vor allem darin, das christologische Anliegen des Auferstehungsberichts von Kap. 20 ekklesiologisch weiterzuführen (271). In der Einzelauslegung geht es dann vor allem um den Glauben der Jüngergruppe, des Petrus und des Lieblingsjüngers, aber auch um die Rolle der beiden letzteren für die entstehende Gemeinde, je für sich als Traditionsträger und Beispiel. Versucht man sich die Entstehungssituation des Vierten Evangeliums vorzustellen: eine „bedrängte Gemeinde" am Ausgang des ersten Jahrhunderts, dann erhält die Tatsache, daß vor allem dem Petrus die Teilnahme am gewaltsamen Tod Jesu vorausgesagt wird, auch unter textpragmatischer Rücksicht eine besondere Bedeutung. „Du aber folge mir nach" bleibt dann Jesu letztes Wort an Petrus, damit dann aber auch an die Lesergemeinde – mit allen Konsequenzen, die dies haben kann. Die Zeit erscheint reif, sich darauf wieder stärker zu besinnen. J. Beutler S. J.

Neubrand, Maria, *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden.* Eine exegetische Studie zu Röm 4 (Forschung zur Bibel 85), Würzburg: Echter 1997. XIII/329 S.

Die Auslegung des Römerbriefes wurde lange Zeit von der reformatorisch geprägten Exegese und Rechtfertigungslehre bestimmt. Neue Wege und Einsichten in der Paulus-

exegese machen deutlich, daß sich die Antithese „jüdische Werkgerechtigkeit" versus „christliche Glaubensgerechtigkeit" nicht mehr halten läßt, sondern die paulinischen Aussagen im Kontext der Evangeliumsverkündigung unter den Nichtjuden zu sehen sind.

N.s Studie zum Abraham-Kapitel des Römerbriefes geht der Frage nach, welches Argumentationsziel Paulus mit der ausführlichen Bezugnahme auf Abraham, den ersten der Väter Israels und Identitätsfigur des Judentums, verfolgt. Die Text- und Argumentationsanalyse von Röm 4 zeigt, daß Paulus mit Hilfe der Abrahamserzählungen von Gen 15–17 dafür argumentiert, daß Abraham Vater und Identitätsfigur auch der glaubenden Nichtjuden ist und auch diese sich als „Nachkommenschaft Abrahams" verstehen dürfen. Weil Abraham nach den biblischen Aussagen von Gen 15–17 allein aus Glauben und als Unbeschnittener Gerechtigkeit erhielt, kann dies auch von Nichtjuden gesagt werden, die (nur) den Weg des Glaubens gehen und nicht auf den besonderen Weg des Judentums verpflichtet sind. Als Glaubende aus den Völkern treten sie gleichwertig an die Seite des ersterwählten jüdischen Volkes. Unzureichend ist die herkömmliche Bestimmung von Röm 4 als „Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit", die – gegen die Hebräische Bibel – suggeriert, daß „Gerechtigkeit aus Glauben" das Neue der paulinischen Theologie sei und deshalb „bewiesen" werden müßte. Vielmehr ist das Abrahamkapitel von religionssoziologischer Bedeutung und dient dem theologischen Nachweis einer neuen Erwählung aus den Völkern. Paulus stärkt mit seiner relecture der Abrahamerzählungen einerseits die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in Rom in ihrer Identität; anderseits macht er deutlich, daß ihre Erwählung in Jesus Christus die erste Erwählung Israels nicht aufhebt.

Das erste Kapitel (1–19) führt in die Fragestellung ein und zeigt, daß Abraham in der gesamten biblischen und frühjüdischen Tradition Identitätsfigur, „Vater" des jüdischen Volkes ist. Kap. 2 (20–31) klärt die verwendete Begrifflichkeit und die Methoden, auf die sich die Textanalyse stützt. Der Forschungsbericht in Kap. 3 (32–79) gibt einen Überblick über die wichtigsten Auslegungspositionen zu Röm 4 und diskutiert die jeweils zugrunde liegenden (theologisch-dogmatischen) Prämissen (32–45); sodann wird auf „neuere Ansätze in der Paulusexegese" hingewiesen (55–77), die die reformatorisch verengte Sicht der paulinischen Rechtfertigungslehre zu überwinden suchen und eine veränderte Exegese auch von Röm 4 fordern. Dem Ansatz der Arbeit gemäß, Röm 4 konsequent historisch-kritisch zu lesen, wird in Kap. 4 (80–97) die für den Römerbrief vorauszusetzende Kommunikationssituation und -intention dargestellt: Der Römerbrief ist ausschließlich an Nichtjuden adressiert und beachtet durchgängig die bleibende Differenz zwischen Juden und Nichtjuden. Paulus sieht seine besondere Berufung durch Jesus Christus darin, das Evangelium vom Messias Israels den Nichtjuden zu verkünden. Da Röm 4 als integraler Teil des gesamten Briefes zu sehen ist, zeichnen Kap. 5 und 6 (98–148) den Gedankengang von Röm 1–3 nach. Übergreifendes Thema des paulinischen Evangeliums ist Gottes Gerechtigkeit für Israel und die Völker (Röm 1,16.17; 3,21–26). Durch den Glauben/die Treue Jesu Christi (genitivus subjectivus; also nicht: durch den Glauben an Jesus Christus) (Röm 3,22.25.26) erreicht die Gerechtigkeit Gottes auch die glaubenden Nichtjuden, ohne daß sie in den Bund mit Israel eintreten müßten und auf dessen Spezifika verpflichtet würden. Ihre Rechtfertigung entspricht der unumstrittenen jüdischen Überzeugung, „daß gerechtgesprochen wird ein Mensch im Glauben unabhängig von Werken des Gesetzes" (Röm 3,28). Dies und nicht eine abwertende Gegenüberstellung von (jüdischen) „Werken des Gesetzes" und angeblich „christlicher" „Glaubensgerechtigkeit", wird als Anliegen des Paulus herausgearbeitet. In Kap. 7 (149–177) wird unter sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkten die Text- und Argumentationsstruktur von Röm 4 insgesamt dargestellt: Mit Hilfe von Textgliederungsmerkmalen (z. B. dem Leitwort „anrechnen") läßt sich Röm 4 in mehrere Argumentationsgänge gliedern, so daß bereits an der Textoberflächenstruktur deutlich wird, daß es Paulus nicht primär um die Frage geht, „wie" Gerechtigkeit angerechnet wird, sondern „wem". Wichtig ist auch die sprachlich-stilistische Koordinationsform „nicht nur, sondern auch", mit deren Hilfe Paulus die beiden religionssoziologisch zu unterscheidenden Gruppen (Juden und Nichtjuden) gleichwertig nebeneinander stellt (Röm 4,9.12.16.23 f.). Kap. 8–14 (178–290) führen die Exegese im einzelnen durch: Die Verf.

versteht V 1 als Frage nach der besonderen Erwählung des Judentums in Abraham, der sich Paulus angesichts der Rechtfertigung aller aus Glauben stellt; gegenüber dem geläufigen Verständnis, wonach Paulus in V 1 danach fragt, „was" Abraham gefunden hat, wird eine andere syntaktische Zuordnung der Satzglieder vorgenommen (178–188), so daß zu übersetzen ist: „Was nun sollen wir (dazu) sagen, daß wir (= Juden) Abraham als unseren Vorvater dem Fleische nach gefunden haben?" Mit Abraham beginnt zwar der besondere Erwählungsweg des Judentums, Abrahams Anerkennung als „gerecht" hat diesen Weg jedoch nicht zur Voraussetzung. In der Tatsache, daß ihm Gerechtigkeit aus Glauben vor seiner Beschneidung angerechnet wurde, sieht Paulus in V 9–12 den Grund, daß auch glaubenden Nichtjuden die Gerechtigkeit allein aus Glauben angerechnet wird; so daß Abraham mit Recht nicht nur „Vater der Beschneidung", sondern auch „Vater aller Glaubenden in Unbeschnittenheit" ist (215–245). In der biblischen Verheißung, daß Abraham „Vater vieler Völker/Nichtjuden" werde (Gen 17,5 = V 17.18), sieht sich Paulus in seinem Anliegen bestätigt. Kap. 15 (291–294) faßt die Ergebnisse zusammen. Der Anhang (295–299) bringt die Textdarstellung und -segmentierung nach grammatisch-syntaktischen Gesichtspunkten. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (300–329) schließt die Untersuchung ab. Es fehlen ein Sach- und ein Personenregister.

Die vorliegende Studie bringt über die Textanalyse hinaus eine Fülle neuer Einsichten für die Paulusexegese generell. Die Arbeit richtet sich gegen dogmatische Vorentscheidungen, mit denen Abraham „christlich" vereinnahmt wird. Dort, wo „Gerechtigkeit aus Glauben" verengt wird auf „Gerechtigkeit aus Glauben an Jesus Christus", wird Abraham aus dem Judentum herausgelöst und nur noch als Vater „der Christen" verstanden, so daß nur noch sie als „wahre Nachkommenschaft Abrahams" erscheinen. Die Verf. weist auf zahlreiche antijudaistische Aussagen in den Auslegungen von Röm 4 hin (s. 7–17 und den Forschungsbericht). Demgegenüber gelingt es N. mit ihrem konsequent historisch-kritisch und religionssoziologisch orientierten Ansatz, sowohl der paulinischen Argumentation als auch den biblischen Aussagen und dem (Früh-)Judentum gerecht zu werden. Thema von Röm 4 ist demnach nicht der (dogmatische) Nachweis, daß „Gerechtigkeit aus Glauben" angerechnet wird – dies war und ist schon immer biblisch-jüdisches Wissen: „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet" (Gen 15,6 = Röm 4,3). Auch geht es Paulus nicht darum zu zeigen, daß „nur" „die Christen" „der wahre Same Abrahams" sind und „die Juden" davon auszuschließen sind. Vielmehr argumentiert Paulus mit Hilfe seiner heiligen Schrift dafür, daß Abraham auch Identitätsfigur der nichtjüdischen Jesusanhängerschaft ist, die somit gleichwertig an die Seite (und nicht „an die Stelle") des ersterwählten Volkes Israel tritt. Inhaltlich ist die These schlüssig und überzeugend. Sprachlich stören zum Teil redundant vorgetragene Einzelaussagen. Im Literaturverzeichnis fehlt der Nachweis von „Rendtorff/Henrix, Kirchen" S. 8 Anm. 33. Die Arbeit dürfte viele, vor allem protestantische Anfragen auslösen. Anderseits ist ihre Relevanz für eine christlich verantwortbare Theologie nach der Schoah mit einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Israel und den Völkern offensichtlich. J. Seidel S. J.

2. Historische Theologie

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate VII.* Introduction, texte critique, traduction et notes par *Alain Le Boulluec* (Sources Chrétiennes 428). Paris: du Cerf 1997. 351 S.

Von den bisher in der Reihe der Sources Chrétiennes herausgekommenen Büchern der Stromata des Klemens von Alexandrien ist das hier vorliegende 7. das erste, bei dem Einrichtung des griechischen Textes, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen vom selben Autor stammen, nämlich von *Alain Le Boulluec,* directeur d'Etudes an der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, der vor allem durch seine Untersuchung über den frühchristlichen Begriff der Häresie (vgl. unsere Rezension in dieser Zeitschrift 62, 266–

269) bekannt geworden ist. In der Tat, für Buch I hatte der langjährige Leiter der Sources Chrétiennes, Claude Mondésert, selber die Einleitung geschrieben, nachdem er 1944 eine grundlegende Arbeit über Klemens von Alexandrien vorgelegt hatte, Übersetzung und Anmerkungen stammten dagegen von Marcel Caster. Für Buch II hatte Mondésert die Übersetzung angefertigt, und P. Th. Camelot Einleitung und Anmerkungen beigesteuert. Bei Buch V stammt die Übertragung von dem Jesuiten Pierre Voulet, Einleitung und Anmerkungen hingegen vom Bearbeiter des vorliegenden Buches VII. – Zwar wurde für den griechischen Text der Laurentianus V 3 eingesehen, aber der kritische Apparat folgt weitgehend demjenigen der Ausgabe der GCS 17^2 von 1970 (u. a. sind die von den Bearbeitern der Berliner Ausgabe nicht in ihren Text übernommenen Konjekturen der älteren Philologen weggelassen). Die von der genannten Ausgabe abweichenden ungefähr 100 Stellen sind in einer Liste eigens genannt (23–27). Die Einleitung (7–28) enthält außer Hinweisen zum Apparat und zum griechischen Text eine relativ knappe Vorstellung des Buches VII der Stromata (Gliederung und Zielsetzung). Zwar gelten die Stromata (= Teppiche) ganz allgemein vom genus literarium her (Hypomnemata, Miscellanea, Buntschriftstellerei) als ein kunterbunt aus verschiedenen Einzelstücken zusammengesetztes ‚patchwork', aber L. kann zeigen, daß zumindest Buch VII bei allem Festhalten am genus literarium der ‚Stromata' eine deutlich erkennbare Gliederung in drei Teile zugrunde liegt. Ein erster verteidigt die These, daß nur der wahre Gnostiker, d. h. der Christ, den Begriff echter Frömmigkeit erfüllt (I-IX), der zweite beschreibt dessen Tugend näherhin (X-XIV), der dritte geht auf das Problem der Spaltung der Christen in verschiedene Sekten ein, die in ihrer Existenz einen ernsten Einwand gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens darstellen (XV-XVIII). Auf den Inhalt des Buches kann im Rahmen dieser Vorstellung nicht näher eingegangen werden, es sei lediglich auf einen Abschnitt im Kap. VII hingewiesen, der die erste längere, in sich geschlossene Abhandlung über das christliche Gebet darstellt (VII, 35–49), wenn die Stromata vor Tertullians *De oratione* verfaßt wurden. Die bei den Sources Chrétiennes üblichen Zwischentitel zusammen mit den relativ zahlreichen, sehr informativen Anmerkungen, die vor allem auch auf die Fülle der von Klemens verarbeiteten Quellen hinweisen, machen die Lektüre des an sich eher schwierigen Textes zu einem Hochgenuß für alle, die den geistlichen und theologischen Reichtum dieser frühen christlichen Literatur kennenlernen und sich dabei eine konkrete Vorstellung über das Verhältnis zwischen hellenistischer Kultur und christlichem Glauben zu dieser Zeit erarbeiten wollen: „Wenn Klemens den Hellenismus bekehrt, dann bleibt dieser für ihn doch eine Quelle der Inspiration, die sein Verständnis der Heiligen Schrift und der ‚Tradition' der Kirche nährt" (20). Man kann nur bedauern, daß dem deutschsprachigen Leser keine solch benutzerfreundliche Übersetzung eines der inhaltlich reichsten Werke der frühchristlichen Literatur zur Verfügung steht. Zu hoffen ist, daß die noch fehlenden Bd.e nicht mehr allzu lange auf sich warten lassen! H. J. Sieben S. J.

Sesboüé, Bernard, *Saint Basile et la Trinité.* Un acte théologique au IV^e siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires, Paris: Desclée 1998. 282 S.

Der Brief der Konstantinopler Synode von 382 an Papst Damasus bringt die Trinitätslehre, zu der der Osten sich in langwierigen Auseinandersetzungen durchgerungen hat, auf den Punkt: „(Wir glauben) an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, das heißt eine Gottheit, eine Macht und ein Wesen (ousia) des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ... in drei vollendetsten Hypostasen *(hypostaseis)* oder drei vollkommenen Personen *(prosopa)* ..." (COD 1962, 24). ‚Eine Natur in drei Personen' o.ä. das ist hinfort die klassische Formulierung des Trinitätsglaubens sowohl im Osten wie im Westen. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung aus der Feder des bekannten französischen Dogmengeschichtlers und Theologen *Bernard Sesboüé* ist die genauere Bestimmung des Beitrags, den Basilius von Cäsarea (= B.), der führende Kopf des kappadokischen Dreigestirns, zu diesem Ergebnis der östlichen Trinitätstheologie geleistet hat. Aus dem Umstand, daß sich an diesem Beitrag deutlich zwei Momente unterscheiden lassen, auf der einen Seite die gedanklich-begriffliche Arbeit, die zur Unter-

scheidung der beiden Pole, der Einheit und der Vielheit in Gott, führte, auf der anderen Seite die Formulierung des Ergebnisses dieser Anstrengung mithilfe der Begriffe *ousia* und *hypostasis,* ergeben sich die beiden Teile der Studie. Der gedanklich-begrifflichen Erarbeitung der Unterscheidung ist der 1. Teil, der Genese der Formel der 2. Teil gewidmet. – Die Unterscheidung der beiden Pole in Gott ist alles andere als am grünen Tisch entstanden, sie ist das Ergebnis der schärfsten theologischen Kontroverse dieser Jahrzehnte. B. führt sie mit einem Theologen großen Kalibers, Eunomius von Cycicus. Letztendlich geht es in diesem geistigen Ringen darum, ob sich der bis dahin im wesentlichen mit den Worten der Schrift überlieferte Glaube auch mit den Mitteln der hellenischen Vernunft aussagen läßt oder ob derselbe in die griechische ratio aufgelöst wird. Konkret leistet B. diese begrifflich-gedankliche Arbeit in seinem 364 verfaßten *Contra Eunomium* (= CE), und so besteht der 1. Teil der Untersuchung in der philosophisch-theologischen Analyse dieses Werkes. B.' trinitätstheologische Darlegungen sind dabei nur verständlich vor dem Hintergrund der Theorien seines Gegners. Deswegen setzt der 1. Teil mit einer ausführlichen Vorstellung des theologischen Entwurfs des Eunomius ein. Verf. schließt sich hier eng an das neuere Bild des Theologen Eunomius an. Er ist alles andere als ein bloßer Sophist oder Dialektiker. Basilius' Gegner ist von einer Grundintuition in Bann geschlagen, eben der daß Gott ‚ungezeugt' ist, und er sucht diesen Gott mit der ganzen Kraft seiner Dialektik zu verehren. – Auf die Darstellung der Herausforderung folgt die theologischen Methode und die Trinitätslehre des B. Im einzelnen werden behandelt deren feste Bindung an Schrift und Tradition, B.' Sprach- und Erkenntnistheorie im allgemeinen, seine Anschauungen von der Gotteserkenntnis im besonderen, seine ‚Ontologie', d. h. sein Verständnis von Wesen *(ousia),* Eigentümlichkeiten *(idiomata)* und von ungeschaffenem und geschaffenem Wesen. Wichtig ist hier festzuhalten, daß B. die in der Auseinandersetzung mit Eunomius gewonnene Unterscheidung zwischen den beiden Polen in Gott mit dem Begriffspaar *ousia/idiomata* und noch nicht mit demjenigen *ousia/hypostasis* bezeichnet. Erst in dem wahrscheinlich etwas später entstandenen *CE III* kommt es zu einer ersten, vorsichtigen Verwendung des Begriffs *hypostasis* zur Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist. – Die explizite Auseinandersetzung über die Gottheit des Heiligen Geistes findet zwar erst einige Jahre später statt, aber das 3. Buch von *CE* enthält schon in nucleo die Geistlehre, die B. später in seinem *De Spiritu Sancto* entfalten wird. So schließt der Verf. an seine Ausführungen über die Trinitätslehre von CE I-II die entsprechenden Ausführungen über den Heiligen Geist nach CE III an. Natürlich argumentieren beide Seiten, Eunomius und B., mit der Schrift, aber die eigentliche Auseinandersetzung ist philosophisch-theologischer Natur. Das letzte Kap. des 1. Teils bietet gewissermaßen zur Abrundung oder als Nachtrag einen Überblick über die von B. ins Feld geführte Schriftargumentation. – Die gedankliche Erarbeitung des mit der Formel Gemeinten und Bezeichneten ist das eine, ihre Verwendung und Verbreitung durch B. das andere. Mit letzterem befaßt sich, wie schon gesagt, der 2. Teil der Studie. Was nun die Verwendung der beiden zentralen Begriffe der Formel, *ousia* und *hypostasis,* angeht, so kann der Verf. zeigen, daß es hier bei B. selber so etwas wie einer Bekehrung bedurfte. S. benennt die einzelnen Schritte, die von der Skepsis gegenüber dem *homoousios,* wie sie z. B. in dem (gegen die neuerlichen Einwände von B. Pouchet als echt verteidigten) Briefwechsel des jungen B. mit Apolinarius zum Ausdruck kommt, und von den Bedenken gegenüber den drei *hypostaseis* im Lager der Homoiousianer zur Übernahme der Formel führen, bis dahin, daß B. die Unterscheidung und Gegenüberstellung von *ousia* und *hypostasis* am Wortlaut des Nicaenums selber festmacht (Ep. 125). Die Väter, so behauptet B. gegen den klaren Sinn des fraglichen Kanons, hätten schon damals zwischen beiden Begriffen unterschieden! Sie hatten es in Wirklichkeit nicht, und die ganze Debatte der vorausgehenden Jahrzehnte war durch dieses nicaenische *hypostaseos e ousias* zumindest mitverursacht. B. erkannte eben mit den Jahren immer deutlicher die Doppeldeutigkeit und Mißverständlichkeit der je isoliert gebrauchten Begriffe *homoousios* auf der einen und der drei *hypostaseis* auf der anderen Seite. Er sah mit aller Klarheit: Eindeutig werden die beiden Begriffe erst durch ihre Kombination in der Formel *mia ousia/treis hypostaseis.* Diese setzte freilich voraus, daß der Begriff *hypostasis* sich von der Bedeutung *ousia* wegbewegte und zur Bezeichnung der Subsistenz wurde. Der Verf. zeigt, daß diese Bewegung in *CE I-II* erst einsetzt

und noch alles andere als abgeschlossen ist. – Das 1. und 2. Kap. des „Erarbeitung der trinitarischen Formel im Osten (362–383)" überschriebenen 2. Teils der Untersuchung erweitert die Textbasis und behandelt zunächst die Entwicklung der fraglichen Begriffe auf der allgemein kirchlichen Ebene von der Synode von Alexandrien 362 bis zum Konzil von Konstantinopel 382, dann die persönliche Entwicklung bei B. selber von der oben erwähnten Skepsis bis zum „Kampf" für das *homoousios* und die drei Hypostasen. Relativ kurz kommen nach B. selbst noch die beiden anderen Kappadokier, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, und das 1. Konzil von Konstantinopel samt dem eingangs erwähnten *Tomus* von 382 bezüglich ihrer Verwendung der Formel zur Sprache. Im Unterschied zu B., bei dem die Formel als solche gar nicht vorkommt, aber in Gestalt der Gegenüberstellung der einen ‚ousia' und den drei *hypostaseis* seiner gesamten Argumentation zugrunde liegt, sind die beiden anderen Kappadokier eifrige Propagandisten der Formel selber. Das 10. und letzte Kap. charakterisiert den Beitrag des B. zur Entstehung der trinitarischen Formel näherhin als „acte théologique", d. h. als ein durch die damalige kirchliche Situation ihm abverlangte Tat, die für spätere Situationen, auch die heutige ökumenische, durchaus Vorbildcharakter hat. – B. berücksichtigt nicht mehr die 1996 erschienene Studie von Volker Henning Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Göttingen, FKDG 66, so daß jetzt zwei unabhängig voneinander entstandene Arbeiten praktisch zum selben Gegenstand, der Entstehung der Trinitätslehre des Basilius, vorliegen. Wie nicht anders zu erwarten, unterscheiden sich die beiden Studien in zahlreichen Details, auf die im Rahmen dieser Rez. – mit einer Ausnahme – nicht eingegangen werden kann. Festzuhalten ist jedoch vor allem, daß beide Autoren in zwei zentralen Fragen zu einem sehr ähnlichen Ergebnis kommen. Erstens, die entscheidende gedanklich-begriffliche Erarbeitung der Trinitätslehre findet schon in der Auseinandersetzung mit Eunomius statt. Eine zweite wichtige Gemeinsamkeit besteht in der Annahme, „daß Basilius nicht von einer Drei-Hypostasen-Theologie herkommt, sondern vom Ansatz her dem athanasianischen Denken ziemlich nahe steht: Das Ergebnis des arianischen Streites ist deshalb nicht als Aufweichung der nizänisch-athanasianischen Position, sondern als begriffliche Präzisierung derselben anzusehen" (Drecoll 340), eine Einschätzung, die sich von derjenigen Harnacks deutlich distanziert. Nicht übereinkommen die beiden Studien in der Zuschreibung von Ep. 38. Während S. sie Gregor von Nyssa attribuiert, sieht Drecoll in ihr einen Text, in dem Basilius selber seine Theologie in „einer ungeheuer konzentrierten Art und Weise" bündelt. „Die große inhaltliche Nähe wie die Übereinstimmung im Wortschatz machen es wahrscheinlich, daß Basilius selbst diese Kulmination seines Denkens verfaßt hat" (329). Wenn der Deutsche mit dieser Zuschreibung recht hat, ist eine Reihe von Aussagen in dem hier vorzustellenden Werk des Franzosen zu revidieren. H. J. Sieben S. J.

Studer, Basil, *Schola christiana.* Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. V/335 S.

1956 legte der Verf. vorliegenden Werkes eine Studie zur „theologischen Arbeitsweise des Johannes von Damaskus" vor. Inzwischen sind aus seiner Feder weitere wichtige Monographien und zahlreiche Artikel zu patristischen Themen erschienen. Mit der hier vorzustellenden Neuerscheinung kommt er noch einmal auf die Fragestellung seiner Erstveröffentlichung zurück, wendet sie freilich nicht auf einen einzelnen Autor, sondern auf das Autorenkollektiv des goldenen Zeitalters der Patristik, die von ihm so genannten „Theologen der Reichskirche" (325–351) an. Gegenstand der Untersuchung sind also nicht, wie man den Untertitel des Werkes auch verstehen könnte, die von den „Theologen der Reichskirche" behandelten theologischen Inhalte, also z. B. Fragen der Christologie oder Trinitätslehre, sondern „die Geschichte der Art und Weise, die christliche Theologie zu betreiben" (11). Es geht um die von den Theologen des genannten Zeitabschnitts praktizierte „Arbeitsweise", die Methode, mit der sie Theologie treiben. Näherhin schwebt dem Verf. eine Synthese vor Augen, „in welche alle von der Forschung der letzten dreißig Jahre gewonnenen Ergebnisse eingearbeitet sind" (ebd.). – Es ist dem Autor ohne Zweifel gelungen, dieser Synthese sowohl eine überzeugende innere

Einheit zu geben als auch die überwältigende Stoffülle übersichtlich zu gliedern. Ihre innere Einheit hat sie von dem zweifelsohne richtigen Axiom, daß alle „theologische Arbeit" sich im letzten auf die Auslegung der Heiligen Schrift bezieht. Die durchsichtige Gliederung der Stoffülle gelingt durch eine Reihe überzeugender Unterscheidungen. Da ist zunächst die zwischen den „Grundzügen der theologischen Arbeit" (2. Teil) und dem „historischen Umfeld der reichskirchlichen Theologie" (1. Teil). Als „Grundzüge der theologischen Arbeit" kommen zur Sprache der Vorgang der Schriftauslegung selber (5. Kap.: „eine biblisch fundierte Theologie"), die Faktoren, die näherhin bei dieser Auslegung mit eine Rolle spielen als da sind neben der Heiligen Schrift der Taufglaube, die rechtgläubigen Konzilien, die Kirchenväter und die „Anfänge der Lehrautorität der sedes Apostolica" (6. Kap.: „Gebrauch der Bibel in der Kirche"), das Verhältnis von Glaube und Vernunft im Geschäft der Auslegung (7. Kap.: „eine rationale Erkenntnis der Bibel") und als Ergebnis dieser Arbeit an der Heiligen Schrift schließlich eine gewisse Einheit und Kohärenz der Auslegung (8. Kap.: „Ansätze zu einer Synthese des biblischen Erbes"). – Zur Transparenz der Studie trägt, zweitens, besonders die überzeugende Gliederung des Stoffes des 1. Teiles („das historische Umfeld der christlichen Theologie") bei. Hier unterscheidet St. nach Ausführungen über die „kirchliche Situation" (1. Kap.: die äußere und innere Lage der christlichen Kirchen; die pastoralen und spirituellen Anliegen) zwischen den *instituta veterum* (2. Kap.), der *eruditio veterum* (3. Kap.) und der *sapientia veterum* (4. Kap.). Das Stichwort *instituta veterum* steht dabei für die sozio-politischen Traditionen als da sind Gewohnheit und Recht, Kaisertum und sonstige „konservative Kräfte", schließlich die damit eng zusammenhängende griechisch-römische Geschichtsschreibung. Mit *eruditio veterum* bezieht sich St. auf die literarischen Überlieferungen der von ihm analysierten Kultur. Im einzelnen geht es hier nicht nur um die literarische Kultur im allgemeinen, sondern um die verschiedenen Redegattungen, das Briefformular, die Lehrschriften, eben all das, was zum weiten Bereich der antiken Rhetorik gehört. Mit dem Stichwort *sapientia veterum* hebt der Verf. schließlich auf die philosophischen Traditionen des antiken Kulturbetriebs ab. Im einzelnen werden hier Fragen wie die Lage der antiken Philosophie im 4. und 5. Jh., die Haltung der Christen gegenüber der Philosophie, die Rezeption literarischer, in der Philosophie üblicher Gattungen (zetemata, quaestiones, Kommentar, Dialog, Traktat usw.), die Rezeption systematischer Grundsätze, der dialektischen, der theologischen Methode usw. behandelt. – Die Originalität dieses 1. Teiles besteht nun vor allem darin, daß das inhaltlich unter den genannten drei Stichworten Behandelte sich in etwa mit den drei Bereichen deckt, in die sich, u. a. nach dem Zeugnis des Augustinus (De civ. Dei 4,27), die heidnische Theologie ihrem eigenen Selbstverständnis nach gliedert *(theologia civilis* oder *politica, theologia mythica* oder *poetica, theologia naturalis* oder *allegorica).* Was vielleicht auf den ersten Blick als allzu kühne Hypothese erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen indes als ein sehr fruchtbarer Ansatz. In der Tat, das „Umfeld" der christlichen Theologie nach dem dreigliedrigen Schema dieser sog. *theologia tripartita* in den Blick zu nehmen, bringt gleich mehrere beachtliche Vorteile: Erstens, es wird nicht mit einem fremden, der Zeit übergestülpten Begriffsinstrumentarium analysiert, sondern mit einer Kategorie, mit deren Hilfe seit der Zeit der hellenistischen Philosophie Vordenker wie Varro „die durch Gesetz, Mythos und Spekulation vermittelte religiöse Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit und Verschiedenartigkeit besser zu erfassen suchten" (G. Lieberg, in: ANRW I,4; 107). Zweitens bedeutet eine Analyse unter dem Leitstern der *theologia tripartita,* daß gerade die religiöse Komponente des heidnischen Kulturbetriebs als entscheidende Voraussetzung, als wichtiger „Rahmen", als „Umfeld" der christlichen theologischen Arbeit erkannt und bestimmt wird. Drittens, insofern die *theologia tripartita* eine Einheit gliedert, gewinnen die mit ihrer Hilfe unternommenen Analysen eine große innere Geschlossenheit. – Mit der vorliegenden Veröffentlichung macht St. deutschen Lesern den aus seiner Feder stammenden Abschnitt „La teologia nella chiesa imperiale" in der zusammen mit A. di Berardino von ihm 1993 herausgegebenen „Storia della teologia. I. Epoca patristica" (307–507) in erweiterter, überarbeiteter Fassung zugänglich. – Nach Auskunft des Vorwortes basiert die Veröffentlichung auf Vorlesungen, die der Verf. während mehrerer Jahre am *Institutum Patristicum* in Rom zur vorliegenden Thematik gehalten hat. Gewisse Unebenheiten der Arbeit hängen viel-

leicht mit dieser Entstehungsgeschichte zusammen und hätten bei der Überarbeitung vielleicht doch noch beseitigt werden können. Dazu gehören manche Wiederholungen, die im mündlichen Vortrag notwendig waren und allzu schematische Hinweise auf Quellen oder Literatur. Überhaupt hätte man sich etwas mehr Sorgfalt bei der Durchsicht des Textes gewünscht. So ist so mancher Druckfehler stehen geblieben (vgl. S. 15: einen; S. 19: Glaube *von* Nizäa; S. 25: theologischn; S. 190: aphela; S. 273. A. 35: sancta; S. 188: poseidonische) und eine Reihe von Zitaten nicht korrekt wiedergegeben. Z. B. fehlt S. 160 in dem großartigen *ama intellectum* des Augustinus (Ep. 120 [nicht 118!], 3,13) das doch für den genannten Kirchenvater so bezeichnende *valde* (richtig dagegen S. 234, 273 und 281). Das Zitat, S. 30: *Sacra scriptura est historia quae Christum narrat et dilectionem monet* steht so nicht bei Augustinus, cat., rud. 4,8. Der S. 117, A. 250 gegebene Verweis auf Athanasius, Ep. ad Marcel. 30 ist irreführend. Etwas ratlos steht der Leser auch vor der Tatsache, daß auf die im einleitenden Abschnitt angekündigte (33) und in der Zusammenfassung ausdrücklich erwähnte *theologia tripartita* (314–317) in Kap. 4 selber dann doch kein ausdrücklicher Bezug genommen wird. Ist die Überarbeitung hier vielleicht nicht mit der notwendigen Konsequenz durchgeführt worden? Weiter: An sich sind die den einzelnen Abschnitten vorausgeschickten Literaturangaben, vor allem wegen der zahlreichen Hinweise auf sonst leicht übersehene italienische Literatur, sehr hilfreich und verdienstvoll, aber auch hier bleiben einige Wünsche unerfüllt. So fragt man sich z. B., warum zu „I. Marrou, Augustin et la fin de la culture antique" der deutsche Leser nicht auf die 1981 erschienene Übersetzung dieses Klassikers, ebenfalls bei Schöningh herausgekommen, hingewiesen wird. Doch dies sind alles in allem kleine Schönheitsfehler an einem Werk, das aufgrund seiner wichtigen Fragestellung, seiner originellen Konzeption und seines Materialreichtums auf den Arbeitstisch nicht nur des Patrologen, sondern jedes an der Patristik interessierten Lesers gehört.

H. J. Sieben S. J.

Dodel, Franz, *Das Sitzen der Wüstenväter.* Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur 42). Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1997. X/193 S.

Ganz am Anfang des Gerontikons, der alphabetischen Sammlung der Worte der Wüstenväter, heißt es von dem in großer geistlicher Bedrängnis in der Wüste „Sitzenden" Antonios, er sei (aus seiner Höhle?) herausgegangen und habe jemanden „wie sich selbst gesehen, der *sitzt* und arbeitet, dann von der Arbeit aufsteht und betet und sich wieder *setzt* und das Seil flicht und dann wieder zum Gebet aufsteht. Das aber war ein Engel des Herrn ... Und er hörte den Engel sagen: ‚Mach es so, und du wirst gerettet'." In welche Elemente oder Rhythmen gliedert sich nach diesem zentralen Apophtegma das Leben des Wüstenvaters? Bloß in die zwei: Beten und Arbeiten? So sieht es die Mehrzahl der bisherigen Interpreten. Es stellt sich jedoch die Frage, ob in dieser Reduktion auf bloß zwei Elemente nicht die bekannte Devise des westlichen Mönchtums *ora et labora* den Blick einengt, und ob dem mehrmals erwähnten Sitzen nicht vielleicht doch eine eigene Bedeutung neben dem Beten und Arbeiten zukommt, und wenn ja, welche? Diese Frage beschäftigt den Autor vorliegender Studie, und sie stellt sich mit um so größerer Berechtigung als sowohl im hesychastischen Mönchtum als auch im derzeitigen koptischen ganz offensichtlich das Sitzen als solches eine eigene geistliche Übung darstellt. Sollte diese spätere Tradition des Sitzens als geistliche Übung nicht vielleicht doch schon in dem von den Apophthegmata Patrum bezeugten frühen Mönchtum greifbar sein? – Die genauere philologische Analyse des zitierten Antonios-Apophtegmas selber führt zu keinem eindeutigen und sicheren Ergebnis; deswegen untersucht D. das in den Apophthegmata bezeugte Sitzen in seinen verschiedenen Kontexten, also vor allem das Sitzen im Kellion, dann das Sitzen in weiteren Sitz-Orten wie Höhle, Berg, Wüste, ferner das mit bestimmten leiblichen Reaktionen wie Schreien, Seufzen, Weinen, Fasten, Schlafen verbundene Sitzen, weiter das Sitzen im Zusammenhang von Arbeit und Beten, schließlich das Sitzen im Blick auf die Welt der Vorstellungen und Bilder, d. h. im Dämonenkampf, in Todesvorstellungen, in Entrückungen und Visionen. Als Ergebnis der Analyse der verschiedenen Stellen, an denen vom Sitzen in

den untersuchten Quellen die Rede ist, ist festzuhalten: Zu einem Teil von ihnen bezeichnet das Sitzen nicht mehr als ein bloßes Sich-Aufhalten, z. B. im Kellion, ein anderer eine bestimmte Körperhaltung, also im Gegensatz zum Stehen oder Liegen. Daneben aber gibt es etwa 150 Stellen, an denen mehr als ein bloßes Wohnen oder Hocken gemeint ist. Aus dem Kontext ergibt sich vielmehr, daß ein asketisches Üben bezeichnet wird, eine „Methode der Praxis des frühesten Mönchtums" (10), „ein asketisches Üben und hier wiederum ... ein im weitesten Sinne verstandenes meditatives Geschehen" (41). Speziell das „Kellion-Sitzen ist Terminus technicus für eine Übungsform, die auch immer gemeint ist, wenn nur vom Rückzug ins Kellion oder vom Verharren im Kellion die Rede ist" (73). Der Verf. findet mehrmals treffende Formulierungen, um diese asketische Übung näher zu charakterisieren bzw. zu deuten, so z. B. wenn er schreibt: „Sitzen (besonders in der Zurückgezogenheit) ist die Haltung der Ich-Bildung. Das Still-Werden in der Bewegungslosigkeit eröffnet die Welt der Innerlichkeit ..." (53), oder wenn das Sitzen als „Haltungsparadigma für das Zulassen und Realisieren religiöser Erfahrung" (54) oder als eine „Haltung, die Stille leiblich zur Geltung bringt", gekennzeichnet wird (134). Anderswo heißt es, daß „dem in vertrauender Erwartung Sitzenden Heil zuteil werden kann. Sitzen könnte in diesem Sinn als ein auf den ganzen Körper übertragenes Hören verstanden werden (65). – Der Analyse dieser verschiedenen Kontexte des Sitzens geht einerseits eine sehr gründliche Vorstellung der Quellen, hauptsächlich der Apophthegmata, voraus mit präzisen Informationen über die Entstehungssituation, die literarische Form und die Sammlungstypen, andererseits eine Hinführung zur Thematik des Sitzens mit Ausführungen u. a. über die meditativen Elemente im anachoretischen Leben der Wüstenväter, über das Sitzen aus kultur- und religionsgeschichtlicher Perspektive und über die biblischen Vorbilder des Sitzens. Die von der christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommene Untersuchung ist methodisch überzeugend aufgebaut, wegen Klarheit des Stils angenehm zu lesen, im Ergebnis überzeugend, nicht zuletzt deswegen, weil es sehr vorsichtig und zurückhaltend formuliert ist. H. J. Sieben S. J.

Apponius, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Tome I: Introduction générale, texte, traduction et notes; livres I-III. Tome II: Texte, traduction et notes; livres IV-VIII. Tome III: Texte, traduction, notes et index; livres IX-XII, par *Bernard de Vregille,* s. j. et *Louis Neyrand,* s. j. (Sources Chrétiennes 420, 421, 430). Paris: du Cerf 1997/98. 386/343/432 S.

1986 hatten die beiden Jesuiten B. de Vregille und L. Neyrand den aus 12 Büchern bestehenden, dogmengeschichtlich längst noch nicht voll erschlossenen und in die Entwicklung endgültig eingeordneten Kommentar zum Hohenlied des Apponius für das Corpus Christianorum kritisch ediert. In den hier vorliegenden Bden 420, 421 und 430 der Sources Chrétiennes fügen sie ihrer Edition nun nicht nur eine französische Übersetzung hinzu – die erste vollständige Übertragung in eine moderne Sprache! –, sondern nehmen auch die Gelegenheit wahr, auf inzwischen erschienene Stellungnahmen zu ihrer Edition einzugehen bzw. dazu selber Korrekturen und Verbesserungsvorschläge vorzulegen. – Bei der allgemeinen Einleitung (420, 15–122) handelt es sich grosso modo um die etwas gekürzte und überarbeitete Einführung in ihre Edition von Bd. 19 des CCL (VII-CXIII). Behandelt werden hier der überlieferte Text, seine literarische Bedeutung, die weltliche Kultur des Apponius, die Rollte der Heiligen Schrift und ihre Auslegung, die Theologie und Persönlichkeit des Apponius in ihrem zeitlichen Rahmen. Abweichungen vom lateinischen Text der Edition von 1986, die z. T. auf Verbesserungsvorschläge der Rez.n des genannten Bandes zurückgehen, sind sorgfältig in jedem der drei Bde notiert (420, 377–382; 421, 341–343; 430, 295–297). Beigegeben sind der Übersetzung nicht nur die in der vorliegenden Kollektion üblichen zahlreichen kürzeren Anmerkungen auf den Textseiten, sondern, wiederum in allen drei Bden, auch zusätzliche längere im Anschluß an den Textteil (Notes complémentaires). Sie behandeln im einzelnen das Vokabular der Liebe bei Apponius (kein nuancierter Gebrauch von amor, caritas, dilectio), stellen Belege für die Abhängigkeit Gregors d. Gr. von Apponius zusammen, plädieren für die Existenz eines unvollständigen Exemplars des Apponius-

Hohenlied-Kommentars in Luxeuil gegen Ende des 6. Jh.s, ziehen aus der Häretikerliste des Kommentators wichtige Folgerungen für die Datierung, präsentieren Stellen, die Andeutungen auf das Bußsakrament enthalten, untersuchen den Gebrauch von maiestas bei Apponius, weisen hin auf seine Anspielung auf die bekannte Longinus-Legende, seine Identifikation von Teufel und Antichrist und schließlich die Bedeutung, die dem Begriff epiphania im Hinblick auf die pax Romana zukommt. – V. und N. haben nicht wenige der nach der Veröffentlichung ihrer Edition von 1986 gemachten Anregungen und Verbesserungsvorschläge übernommen, in einem wichtigen Punkt jedoch, der Datierung des Kommentars, haben sie die von ihnen in CCL 19 vorgeschlagene Zeitspanne nur geringfügig modifiziert. In der Tat, sie halten an der Frühdatierung fest, zwar nicht mehr an einer am Fall Roms (410) orientierten Datierung in die Jahre 405–410, wohl aber an der Zeitspanne von 420–430. Damit weisen sie die verschiedenen neueren Spätdatierungen (König: 2. Hälfte des 6. Jh.s; Studer: 7. Jh.; Bouhot: nach Karl dem Gr.; Hamblenne: eventuell erst 8. Jh.) zurück. Für Hildegard König stammt unser Kommentar aus der 2. Hälfte des 6. Jh.s, weil sie die Christologie des Apponius für abhängig von derjenigen Leos des Gr. hält und weil sie dem silentium des Cassiodor, der um 551/562 schreibt, großes Gewicht beimißt. Für eine Datierung in die Jahre 420–430 sprechen nach Meinung der beiden Jesuiten vor allem zwei Gründe, einerseits die Art und Weise, wie Apponius auf den von Pelagius ausgelösten Gnadenstreit reagiert, andererseits sein völliges silentium über Nestorius. Während Apponius gute Gründe gehabt haben kann, Pelagius nicht einfach unter die Häretiker zu zählen, z. B. eine gewisse Sympathie für die von Pelagius deutlich herausgestellte Freiheit des Menschen, halten es die beiden Jesuiten für schwer vorstellbar, daß ein so deutlich an christologischen Fragen interessierter Autor wie der Verfasser des Hoheliedkommentars auch nach Ephesus noch, also nach 431, Nestorius in seiner Häretikerliste mit Schweigen hätte übergehen können. Eine Reihe weiterer Gegebenheiten, so die Benutzung der Rufinus-Übersetzung des Hohenliedkommentars des Origenes, die nähere Art und Weise seiner Vulgata-Verwendung, der sich im Kommentar spiegelnde Entwicklungsstand der kirchlichen Institutionen usw. passen ihrer Meinung nach besser zu der von ihnen vorgeschlagenen Frühdatierung als zu einer Datierung in spätere Jahrhunderte. – Für Apponius spiegelt sich im Hohenlied das Verhältnis Christi zu seiner Kirche; deswegen deutet er den Dialog der beiden Liebenden als die Entfaltung dieses Verhältnisses in der Geschichte des Heils. Gewiß, Apponius kennt Vorgänger in dieser Weise, den Text auszulegen, so z. B. Origenes, aber alles in allem ist seine eigene Interpretation äußerst originell. Wer diesen von einer begeisterten Liebe zur Kirche geschriebenen Kommentar des Hohenliedes zur Gänze in einer modernen Sprache lesen will, wird zukünftig zu den hier angezeigten Bden der Sources Chrétiennes greifen müssen, denn die deutsche Übersetzung aus der Feder von Hildegard König (Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder, Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 21, Freiburg 1992, 1–215) umfaßt leider nur die Bücher I-III und IX. H. J. Sieben S. J.

Winkler, Dietmar W., *Koptische Kirche und Reichskirche.* Altes Schisma und neuer Dialog. Mit einem Vorwort von *Franz Kardinal König* (Innsbrucker theologische Studien 48). Innsbruck, Wien: Tyrolia 1997. 367 S.

Die vorliegende Dissertation an der Kath.-Theol. Fakultät Innsbruck erwuchs aus einem Forschungsprojekt am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie (Prof. Harnoncourt), das die Christologie und Ekklesiologie der altorientalischen Kirchen und der röm.-kath. Kirche in ihrer Entwicklung in den letzten 20 Jahren untersuchen soll. Für diese Arbeit ist aus den orientalisch-orthodoxen Kirchen die koptisch-orthodoxe Kirche ausgewählt worden, die Kirche von Alexandrien also, die die christologische Definition des Konzils von Chalcedon (451) verwirft. Der ökumenische Dialog ab 1964 hat zu gemeinsamen christologischen Erklärungen geführt. Den Weg zur Trennung und den Verlauf des Dialogs analysiert W. nun in drei Teilen: Die ersten beiden Teile (A: Auf dem Weg zum Schisma, 23–89; B: Das Schisma, 90–200) bieten eine „Analyse der Trennung von Koptischer Kirche und Römischer Reichskirche" (21), vornehmlich dogmengeschichtlich orientiert, der dritte Teil (C: Der Dialog, 201–334)

stellt eine Aufarbeitung der ökumenischen Bemühungen der Gegenwart dar. Den Weg zum Schisma *(Teil A)* verfolgt W. in drei Schritten: zunächst zeigt er die theologischen Ausgangspositionen zu Beginn des 5. Jh. in den drei Zentren auf, die im folgenden das Geschehen bestimmen, nämlich Rom, Alexandrien und Antiochien. Danach untersucht er die Christologie um das Konzil von Ephesus: zuerst die Positionen der Kontrahenten Cyrill und Nestorius, dann das Konzil selbst – unter Berücksichtigung der letzten eingehenden Analyse von A. de Halleux in EThL 69 (1993) 48–87 –, darauf die eigentliche dogmatische Formel des Konzils, nämlich die Union von 433. Schließlich wird das Christusbekenntnis des Konzils von Chalcedon selbst behandelt. Eine erste Zwischenbilanz zur chalcedonischen Christologie steht am Ende dieses dogmengeschichtlichen ersten Teils. Ein Anhang über den sog. Nestorianismus der persischen Kirche (Assyrische Kirche des Ostens) hat durch die christologische Erklärung vom 11.11.94 und den inoffiziellen Dialog (seit Juni 94), den Pro Oriente organisiert hat, besondere Aktualität. – *Teil B* behandelt zunächst die christologische Entwicklung nach Chalcedon, insofern sie das alexandrinische Patriarchat betrifft (V.). Dabei geht W. ausführlich auf den Mönchsvater Schenute ein (mit kopt. Texten), dessen Christologie bereits durch A. Grillmeier in Band 2/4 von „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" deutlich rehabilitiert worden ist. W. hat auch die anderen Bände 2/1 und 2/2 dieses Werkes eingehend studiert und bietet teilweise Weiterführendes, insbesondere im liturgischen Teil über die Gregorius- und Basiliusliturgie (VI.). Ein eigener Abschnitt (VII.) ist zu Recht den nicht-theologischen Faktoren des Schismas gewidmet. – In *Teil C* werden nach einer Übersicht über die ökumenischen Beziehungen der koptisch-orthodoxen Kirche (IX.) die inoffiziellen und offiziellen Dialoge zwischen orientalisch-orthodoxen und orthodoxen Kirchen bzw. römisch-katholischer Kirche dargeboten und analysiert (X.-XII.), sowie der offizielle bilaterale Dialog zwischen der koptisch-orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche (XIII.) studiert.

Besonders hervorzuheben ist bei dieser Arbeit der Versuch, dogmengeschichtliche und historische Forschung mit der ökumenischen Theologie und Praxis der Gegenwart zu verbinden. Patristische Forschungsarbeit erfährt hier eine praktische Umsetzung für den ökumenischen Dialog. Für einen solchen Brückenschlag ist W. durch Studien im ökumenischen Institut Bossey wie auch durch seine Erfahrung von ökumenischen Begegnungen besonders gerüstet. Er hat bereits die orientalischen Kirchen und die unierten orientalischen Kirchen dargestellt in dem von ihm und *K. Augustin* herausgegebenen Buch „Die Ostkirchen". Ein Leitfaden, Graz 1997, für dessen Gesamtredaktion er verantwortlich war. Der erhebliche Aufwand an Quellen und Literatur wird deutlich am umfangreichen Literaturverzeichnis (338–362), das gegliedert ist in Grammatiken und Wörterbücher (Koptisch, Syrisch), Quellen (Koptisch, Syrisch, Griechisch, Lateinisch, Äthiopisch, Arabisch und Armenisch; dazu eine Zusammenstellung der Quellen zum ökumenischen Dialog, die besonders hilfreich ist) und Sekundärliteratur (sowohl älterer wie auch neuester Literatur).

Das spürbare Interesse am ökumenischen Dialog und zugleich an den Details der theologischen Fragen macht die Lektüre spannend. Hervorheben möchte die Rez., daß der Verf. auch komplizierte Sachverhalte knapp und präzise auf den Punkt bringt. Es gelingt ihm, den Forschungsstand unter Verarbeitung einer Fülle von Literatur, auch der neuesten, mit wenigen Worten prägnant zusammenzufassen. Seine eigene Position läßt W. oft durch die Auswahl von Bewertungen aus der Sekundär-Literatur erkennen, weniger durch eigene Stellungnahmen. Im Sinne einer ökumenisch orientierten Arbeit hat das seine Berechtigung. W. bemüht sich, die Sicht der Altorientalen zu Wort kommen zu lassen (manchmal könnte man noch kritisch hinterfragen, vgl. Zitat Khella, 77). W. läßt oft die Quellen selbst sprechen, wobei koptische und syrische Texte, vor allem aus der Liturgie, zugleich mit deutscher Übersetzung präsentiert werden.

Ein hohes Verdienst der Arbeit liegt darin, all diese Texte der Dialoge theologisch zu durchleuchten. In der theologischen Beurteilung und Wertung würde die Rez. – bei meist weitgehender Übereinstimmung – zuweilen einen anderen Akzent setzen. Weniger als Kritik an der Arbeit als vielmehr wegen der aktuellen Bedeutung dieser ökumenischen Fragen seien hier einzelne dieser Nuancen angeführt. Es könnte mißverständlich oder zu optimistisch klingen, wenn von einer „vollständigen Glaubensübereinstim-

mung" (14) gesprochen wird. Zum einen sind die Unterschiede in der Christologie ja weiter gegeben. Die Frage ist, ob die verschiedenen Ansätze zu einer möglichen Vielfalt des letztlich unaussprechlichen Geheimnisses der Inkarnation gehören oder ob es tatsächlich Defizite sind, Häresie vorliegt. Die Forschungen dieses Jh.s zeigten, daß von einer grundlegenden Orthodoxie bei den Miaphysiten auszugehen ist (vgl. J. Lebon über Severus von Antiochien, A. de Halleux zu Philoxenus von Mabbug). Die christologischen Erklärungen zwischen den beiden Kirchen sind so zu interpretieren. Doch bleiben Gefahren, Schwächen von bestimmten Ansätzen, die nicht übersehen werden sollten. Zum anderen ist für die koptisch-orthodoxe Kirche selbst ja keine volle Glaubensübereinstimmung gegeben, wie die Anfragen im offiziellen Dialog 1986 zeigen (316: geklärt werden sollen außer der Christologie noch 6 weitere Punkte). – Zurückhaltender würde ich die kurze christologische Formel vom 12.2.88 bewerten; sie lautet (316–318): „We believe that our Lord, God and Saviour Jesus Christ, the Incarnate-Logos is perfect in His Divinity and perfect in His Humanity. He made His Humanity One with His Divinity without mixture nor mingling, nor confusion. His Divinity was not seprarated from His Humanity even for a moment or twinkling of an eye. At the same time, we anathematize the doctrines of both Nestorius and Eutyches." (ISPCU 69, 1989/I, 8, vgl. DwÜ II, 575). Nach W. hat sie „ihren Platz als – vielleicht wichtigster – Beitrag zur Versöhnung der beiden Kirchen"; mit ihr und der entsprechenden Erklärung mit der orthodoxen Kirche von 1989 sei „der im 5. Jh. ausgebrochene Streit um den rechten Christusglauben zwischen den Kirchen von Alexandrien, Konstantinopel und Rom überwunden" (318). Die Erklärung zur Christologie der Gemeinsamen Kommission im August 1976 (DwÜ, 541 f.) aber hielt bereits fest, daß beide Seiten einander Orthodoxie bescheinigten, und zeigte auf, wie die jeweiligen Formeln recht zu verstehen waren. Mit der kurzen christologischen Formel (die nachträglich am 30. Mai – nicht März [317] – 1988 von Papst Johannes Paul II. gebilligt wurde, ISPCU 69, 1989/I, 8), wird nun eine vorchalcedonische Formulierung, die in der Liturgie der koptischen Kirche beheimatet ist, zum gemeinsamen Bekenntnis erhoben; ausdrücklich werden die Lehren der Personen Nestorius und Eutyches verurteilt, anstatt die nach ihnen benannten Häresien. Gegenüber dem im Dialog bereits Erreichten stellt diese Kurzformel aus meiner Sicht hermeneutisch und ökumenisch einen Rückschritt dar, auch wenn nicht verkannt werden soll, daß eine einfachere, für die Gläubigen zugänglichere Form nicht leicht zu finden ist. Diese Problematik klingt zwar auch bei W. an, wenn er voraussetzt, daß die Formel eingebettet sei in das Verständnis, daß „beide Traditionen und Sprechweisen, vor-chalzedonisch und chalzedonisch, als rechtgläubig anerkannt wurden". Doch befürchte ich, daß in der Praxis diese Voraussetzung leicht übersehen wird. Angesichts der Schwächen der Formel, auf die insbesondere A. de Halleux hingewiesen hat (vgl. Zitat, 318), scheint mir die Bewertung von W. zu euphorisch. – Der ‚Tomus Leonis' kann nach W., isoliert gesehen, mißverständlich sein (228); damit will W. sich auf die Sichtweise von Altorientalen einlassen. Aber eine Analyse des Briefs erweist ihn von seiner Komposition her klar als Refutation der Lehren des Eutyches (vgl. Proömium V. 4 und dann V. 152, ausdrückliches Zitat V. 177, Anweisung zum Vorgehen V. 185) und hat darin seinen Anlaß und sein Ziel (vgl. „Irrtümer" V. 9.205). Vielleicht wird Leo der tatsächlichen Meinung des Eutyches nicht gerecht, wenn er dessen Bekenntnis zu zwei Naturen vor der Einung und einer nach der Einung als „absurdes und perverses Bekenntnis" bezeichnet. Aber Leo macht so auf das Problem einer solchen Auffassung aufmerksam: damit würde eine Existenz der menschlichen Natur Christi vor der Einung vorausgesetzt. Wie soll dann das Bekenntnis zu einer Natur nach der Einung verstanden werden? Läßt es sich anders als ein Verschwinden der menschlichen Natur erklären? Im Gesamt des Aufbaus des ‚Tomus Leonis' geht es darum, gegen Eutyches die Inkarnationslehre gemäß dem Glaubensbekenntnis, also den Taufglauben (V. 11), zu verdeutlichen. Das Ziel ist die Unterscheidung der Naturen, wobei aber doch auch die Einheit der Person (die *una persona* nach Augustinus, V. 55.122, *unitas personae* V. 126) klar, und zwar an Schlüsselstellen des Textes, betont wird. – Das Konzil von Chalcedon wird in Reaktion auf eine Überbewertung des Konzils in der westlichen Forschung bis Mitte dieses Jh.s, aber auch wegen der ökumenischen Ausrichtung dieses Buches, herausgestellt als das, was Spaltung bewirkt hat (91, 331). Die Rez. sieht die dogmengeschichtli-

che Bedeutung Chalcedons vornehmlich in seiner theologischen Weichenstellung, die die theologische Spekulation des 6. bzw. 7. Jh. (vgl. Leontius v. Byzanz, Leontius v. Jerusalem u. a. bzw. Maximus) eingeleitet hat. Eine stärkere Würdigung der theologischen Anliegen des Konzils und des *Tomus Leonis* wie auch der theologischen Probleme der Mia-Physis-Lehre erschiene mir hilfreich. – Bei der Frage der zwei Willen (160, 173, 252), der christologischen Problematik des 7. Jh., scheint ein Mißverständnis gegeben. Es geht um die ontologische Gegebenheit des menschlichen Willens, nicht darum, daß Christus als Mensch sich dem göttlichen Willen gefügt hat; um das vollziehen zu können, bedarf es gerade des menschlichen Willens. – Dioscorus wird präsentiert unter machtpolitischen Gesichtspunkten (185 f., 195) bzw. in Anlehnung an den indischen syr.-orthodoxen Theologen V. Samuel (The Council of Chalcedon Re-examined, Madras 1977, 53) als der, der auf Chalcedon die Rede auf die Adverbien (unvermischt, ungetrennt, unzertrennlich) „erstmalig" gebracht habe (79 f., 217, 268 f.). Der Leser könnte dabei den Eindruck gewinnen, Dioscorus sei quasi der Vater der vier Adverbien, was nicht zutreffend ist. An der angegebenen Stelle (ACO II 1, 1, 112) bekräftigt Dioscorus, daß er die Mia-Physis-Formel nicht im Sinne des Eutyches versteht: „Wir sagen keine Vermischung, Schnitt oder Wandel". Damit hat Dioscorus jedoch nicht die vier Adverbien gebraucht, freilich der Sache nach drei davon angesprochen (dabei verwendete er zwei Substantive, deren Stamm bei zwei der vier Adverbien vorkommt: *synchysis* und *trope*). Vor Dioscorus jedoch wurde auf derselben Actio I bereits eine frühere Aussage von Basilius von Seleucia (dem mutmaßlichen Redaktor der Definition von Chalcedon) verlesen: wer nach der Einung nicht von zwei ungetrennten und unvermischten Naturen spricht, führe Vermischung ein (ACO II, 1, 1, p. 93,30). Als rechtes Verständnis ist die Äußerung von Dioscorus somit durchaus zu würdigen: sie belegt, daß die vier Adverbien in der gemeinsamen Tradition von Alexandrinern und Antiochenern, sowohl im Osten wie im Westen, verwurzelt sind, woran auch W. keinen Zweifel läßt. – Mit Recht tritt W. für die Terminologie Miaphysitismus (anstatt Monophysitismus) ein (197–200), denn die Mia-Physis-Formel („die eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos") ist in der Tat die grundlegende Bekenntnisformel – ähnlich A. Grillmeier, Jesus d. Chr. 2/2, 162, Anm. 370, u. ö. Die Bezeichnung wird auch von den betr. Kirchen selbst akzeptiert. Doch ist angesichts der heftigen Polemik der antichalcedonischen Kirchen gegen die Bezeichnung „Monophysitismus" (z. B. auf der Patristic Conference in Oxford 1995, bei ökumen. Gesprächen) auch zu bedenken, daß dieser Begriff in der Forschung eingebürgert ist (wichtige Bücher haben diese Bezeichnung in ihrem Titel: Lebon, Frend, Honigmann) und daß damit keineswegs immer eine Häresie bezeichnet werden soll; dazu auch Allen, TRE 23, 219, wonach das Wort einen festen Platz in der christologischen Terminologie bekommen hat, aber in mancher Hinsicht unglücklich und irreführend ist. – Ähnliches gilt für die Bezeichnung „Räuberkonzil", die man aus den entsprechenden Gründen vermeiden soll (186 f.); andererseits ist es historisch, daß Papst Leo von „latrocinium" sprach aufgrund der Vorgänge, die ihm von seinem Legaten, Diakon Hilarius (dem späteren Papst), berichtet wurden. Im ökumenischen Dialog müßte es entsprechend ein Anliegen der katholischen Kirche sein, daß die Kopten auf ihre negativen Epitheta bzgl. Papst Leo (als „Häretiker", vgl. 235) oder Chalcedon verzichten. – 144: Das Zitat von Grillmeier bezieht sich auf die Schriften Justinians bis 536 (nicht 551) – bis dahin vertritt Justinian nach Grillmeier eine streng chalcedonische Position, danach eine gemäßigt neuchalcedonische. – 249–254: Die Einigung (W. spricht von „Glaubensübereinstimmung") zwischen Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen von 1989 birgt ein besonderes Problem, worauf der verstorbene André de Halleux aufmerksam machte (RTL 21, 1990, 46–54) und was bei W. noch zu wenig deutlich wird. Die beiden Kirchenfamilien kommen zur christologischen Einigung auf der Grundlage von neuchalcedonischen Ansätzen, in denen die Realität der verschiedenen Idiomata nicht mehr gewährleistet ist, sondern nur noch als Differenzen *en theoria mone* gesehen werden. Wichtig scheint mir darüber hinaus die Beobachtung von D. Wendebourg (ZThK 92, 1995, 224–228), wonach der Konsens von 1989 noch über den Ansatz einer Neuinterpretation Chalcedons, wie ihn das Konzil von Konstantinopel II (553) vornahm, hinausgeht: Grundlage ist nicht mehr Chalcedon, sondern die Mia-Physis-Formel. In K'pel II wurde nur erklärt, wie die Mia-Physis-Formel richtig verstanden werden muß (can. 8),

im Konsens von 1989 aber wird die Zwei-Naturen-Lehre zu einer partikulären Lehre, die den Orthodoxen gerade mal zugestanden wird. Die besonderen Eigenarten dieser Konsensfindung könnten sich negativ auf den Dialog mit der Assyrischen Kirche auswirken. – Insgesamt: Ein engagierter und lebendig geschriebener Versuch, die Ergebnisse der dogmengeschichtlichen und historischen Forschung im ökumenischen Dialog fruchtbar einzusetzen. Th. Hainthaler

Zöller, Michael, *Gott weist seinem Volk seine Wege.* Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias' der Hildegard von Bingen (1098–1179) (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 11). Tübingen, Basel: Francke Verlag 1997. XXII/610 S.

Der Autor dieser Tübinger theologischen Dissertation hat sich auf die Fahne geschrieben, „das Werk der Äbtissin vom Rupertsberg in seiner großen Bedeutung für die Theologie wiederzuentdecken" (XX). Zu Recht legt er den Finger auf die Tatsache, daß in der schon seit Jahrzehnten anhaltenden Hildegard-Rezeptionswelle zu wenige genuin philosophisch-theologische Arbeiten entstanden sind. Diesem Mangel möchte er abhelfen, indem er Hildegard „primär als mittelalterliche Prophetin und Theologin" verstehen will (ebd.). Nach einem einleitenden Kapitel „Forschungsstand, Thema, Aufbau und Methodik" (1–26) gliedert sich die Arbeit in vier große Teile: I. „Gott weist durch seine Prophetin seinem Volk seine Wege in Bild und Wort" (27–156): dort behandelt Z. in einem ersten Abschnitt einige Aspekte der Geschichte des Wege-Motivs in Theologie und Mystik, in einem weiteren Abschnitt trägt er Überlegungen zur Bedeutung des Wortes „Scivias" vor, schließlich stellt er einige Äußerungen Hildegards in bezug auf ihr prophetisches Selbstverständnis zusammen; II. „Der dreifaltig-eine Gott weist den Gläubigen seine Wege durch die Schöpfung, die Kirche und die Heilsgeschichte" (157–513): in diesem weitaus umfangreichsten Teil der gesamten Abhandlung entfaltet Z. paraphrasierend den Inhalt, d. h. das Visionsgeschehen des „Scivias"; III. „Gott offenbart sich seinem Volk, belehrt und ermahnt es: Das Buch ‚Scivias' innerhalb der Gattungen des zeitgenössischen theologisch-geistlichen Schrifttums" (514–540): dieser, nach Auffassung des Rez., thematisch eigentlich interessanteste Teil gerät hier leider recht kurz, obwohl der „Scivias" mit drei Typen theologischer Literatur des 12. Jahrhundert (geistliches Schrifttum, Summenliteratur, Predigten) verglichen wird; IV. „Gott erschließt seine Wege im Glauben: der ‚Scivias' im Kontext monastischer Theologie" (541–585): hier legt Z. seine *relecture* des „Scivias" dar, die unter dem Vorzeichen der Leclercqschen Kategorie der „monastischen Theologie" steht. Der Ertrag der Untersuchung wird zusammengefaßt in „Ergebnis der Untersuchung: Die theologisch-systematische Konzeption des ‚Liber Scivias' und sein theologisches Profil"(559–574). Ein ausführliches Abkürzungs- (575–580) und Literaturverzeichnis (581–610) beschließen den Band. – Der sich auf den ‚Scivias' beschränkende Forschungsüberblick (2–22) stellt im wesentlichen die derzeit in der Bibliographie vertretenen Positionen dar. Immer wieder kommt Z. auf seine theologiegeschichtliche Intention in dieser Untersuchung zu sprechen, in der Hildegards „Denken zunächst innerhalb des Horizontes ihrer Zeit und ihres Weltbildes erfaßt und verortet werden" solle (23), dabei „[wird] das Buch ‚Scivias' selbst mit Bezug zu seinem Titel in textnaher Untersuchung zum Thema gemacht" (ebd.). Daraus, daß „in einem Durchgang durch das gesamte Buch das Ganze des ‚Scivias' zum Thema gemacht werden" soll, erklärt sich für den Autor, die Längen im II. Teil seiner Abhandlung seien unumgänglich (24). Durchweg diskutiert Z. bloß in den Anmerkungen die unterschiedlichen, in der Bibliographie vertretenen Auffassungen zum „Scivias". Angesichts derartiger, oben angeführter Begründungen fragt sich der Rez. besorgt, ob neuerdings etwa eine gewisse Langatmigkeit als spezifisch für die theologiegeschichtliche Methode gelten solle, wo doch aus diesem Jahrhundert und aus neuerer Zeit ganz andere Vorbilder hilfreich sein könnten (Henri de Lubac, Yves Congar, Alois Grillmeier e. a.). Tatsächlich leistet Z. kaum jemals eine kritische Betrachtung: sowohl der ‚Scivias' selbst als auch die Hildegard-Literatur werden weitgehend nicht in Frage gestellt, sondern erzählt, diskutiert, beurteilt. Sind die „gewissen Längen" (24) nicht vielmehr mit dem Mangel an energischem Fragen und kraftvollen Hypothesen zu erklären? Schon in seinem anfänglichen Methoden-Kapitel legt Z. Grundkategorien seiner Betrachtung offen,

indem er den auf Jean Leclercq zurückgehenden und neuerdings wieder von Alf Härdelin mit Nachdruck vertretenen Begriff der ‚monastischen' im Unterschied zur ‚scholastischen Theologie' übernimmt (23–24), leider unhinterfragt. Anläßlich einer umfangreichen Arbeit über Hildegard von Bingen, die offensichtlich der monastischen Welt angehört, wäre ja ebenfalls denkbar, die mediävistischen Begriffe und Vorstellungen über das 12. Jahrhundert einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Im übrigen hätte es der erklärt systematischen Absicht von Z. (26, 559 ff.) nicht geschadet, Fragen an den ‚Scivias' zu stellen, die sich aus einem intensiven Textstudium ergeben: welchen Begriff von Prophetie vertritt Hildegard? Wenn sich die zeitgenössischen theologischen Summen der ‚scholastischen' Theologie verdanken und der ‚Scivias' demgegenüber eine aus dem monastischen Raum stammende Gesamtschau darstellt, welche Strukturelemente lassen sich dann an Hildegards erstem visionärem Werk ausmachen? Welche Funktion hat also der Titel des Werkes ‚Scivias'? Ist das Wegemotiv nur inhaltlich leitend, oder stellt es nicht vielmehr ein literarisches Strukturelement dar? – Der handschriftliche Befund erlaubt keinerlei Deutungen und Wortspielereien, denn das Wort „Scivias" wird dort stets zusammengeschrieben und als Substantiv verwendet. Wenn man außerdem berücksichtigt, daß Hildegard im allgemeinen eine sorgfältige Begrifflichkeit pflegt, gibt es nach Auffassung des Rez. allen Grund, diesen Werktitel substantivisch zu verstehen und zu übersetzen, z. B. mit ‚Wegweiser' oder ‚Wegweisung'. Zu danken ist dem Autor vor allem dafür, daß er Hildegards große Visionsschrift vor ihrem patristischen und monastischen Hintergrund darstellt und auf diese Weise die Vorgeschichte des ‚Scivias' ans Licht bringt. Das Wegemotiv hatten ja schon die Kirchenväter prägnant in der Wendung vom „homo viator" zusammengefaßt; diese ergänzten die Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts dann durch „deus comprehensor" (erstmals nachweisbar bei Andreas von Sankt Viktor, einem direkten Zeitgenossen Hildegards). Das vorliegende Werk ist sehr hilfreich für eine tiefergehende Lektüre von Hildegards visionärem Frühwerk ‚Scivias' und ermöglicht geistesgeschichtliche Einblicke in das 12. Jahrhundert. Es ist eine wertvolle Anbahnung für eine packende historisch-systematische Deutung von Hildegards Werk aus der Feder eines Theologen, die noch aussteht. R. Berndt S. J.

Kilmartin, Edward J., *The Eucharist in the West.* History and theology. Edited by Robert J. Daly, Collegeville, Minnesota: The liturgical Press 1998. 422 S.

Edward J. Kilmartin S. J. (= K.) starb nach längerer Krankheit am 16. Juni 1994 in Boston. Dorthin war er nach langjähriger Tätigkeit als Professor der Liturgiewissenschaft am Pontificio Istituto Orientale in Rom zurückgekehrt. Man wußte, daß er viele Jahre hindurch an einer historischen und systematischen Studie zur Theologie der Eucharistie gearbeitet hatte, ohne sie selbst vor seinem Tod abschließen zu können. Die Textentwürfe waren auf Computerdisketten gespeichert. Es gelang sie zu entschlüsseln. Die Texte, die dabei zum Vorschein kamen, befanden sich offensichtlich noch in einem Rohzustand. Ihr Inhalt jedoch erwies sich als sehr durchdacht und bedeutsam. Darum lag es nahe, die Entwürfe so zu bearbeiten, daß aus ihnen ein Buch wurde, das veröffentlicht werden konnte. Dieser Aufgabe nahm sich der am Boston College lehrende Dogmatiker und Liturgiker Robert J. Daly S. J. (= D.) an. Im Vorwort des nun vorliegenden Buches gibt er über die Prinzipien seiner Arbeit an Kilmartins Buchentwurf Rechenschaft. Es war ihm wichtig, einerseits einen Text zu schaffen, der leicht lesbar ist und gleichzeitig den Standards wissenschaftlicher Studien entspricht, und andererseits den von K. hinterlassenen Entwürfen samt ihrer Unabgeschlossenheit nahezubleiben. So erklärt es sich, daß die Proportionen zwischen den Textteilen nicht immer ausgewogen sind, daß es zu inhaltlichen Wiederholungen kommt, daß die Studie recht abrupt endet. Aber eben dadurch ist das Buch bei aller Bearbeitung durch D. ein Werk von E. Kilmartin geblieben. Dem Bearbeiter und Herausgeber des Werkes gebührt dafür Dank, daß er den Ertrag des langjährigen Erarbeitens und Darstellens der Geschichte und der Theologie der Eucharistie durch K. gerettet und zugänglich gemacht hat. Dies gilt um so mehr, als K. seine Überlegungen in durchaus wichtige Perspektiven für eine künftige Theologie und Liturgie der Eucharistie einmünden läßt. – K. hat sich in seiner Studie auf die westliche Eucharistietheologie konzentriert. Gleichwohl kennt und schätzt er die östliche Eucha-

ristietheologie und läßt ihre Anliegen zur Geltung kommen, wo es gilt, Kriterien zur Beurteilung historischer Entwicklungen zu gewinnen und Vorschläge für die Zukunft zu unterbreiten. Der Leitbegriff für die historischen und theologischen Erörterungen zur Eucharistie lautet für Kilmartin „sacrifice", also „Opfer". Was er bedeutet, ergibt sich aus der Doppelbetrachtung der Theologie und der Liturgie, der „lex credendi" und der „lex orandi". Er hat eine inzwischen zwei Jahrtausende umfassende Geschichte durchlaufen und auf seinem Wege viele Wandlungen erfahren. Der Verf. zeichnet im Ersten Teil – „History" (1–245) – diesen Gang nach. Er beginnt mit den frühesten lateinischen Kirchenvätern (Tertullian, Cyprian, u. a.) und endet schließlich bei den jüngsten Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts. In minutiösen Skizzen zeigt der Verf., wie sich in der westlichen Kirche Schritt für Schritt Verengungen in der liturgischen Praxis und in der theologischen Reflexion ergaben, die zumal in den tridentinischen Konzilsentscheidungen ihre Fixierung erfuhren und dann bis in die Gegenwart fortwirken. Jetzt sind die Verengungen und Verarmungen als solche erkannt, und es gilt, für das nächste Jahrtausend die theologischen und liturgischen Weichen so zu stellen, daß der mit dem Begriff „eucharistisches Opfer" bezeichnete geistliche und sakramentale Vorgang sich in seinem ganzen Reichtum (wieder) entfalten kann. – Der Verf. bringt die systematischen Aussagen zur Theologie und zur Liturgie der Eucharistie, die in die Zukunft weisen und auf die der Leser schließlich gespannt wartet, schließlich im Zweiten Teil – „Theology" (241–383) – in dessen letztem Drittel: „A systematic theology of eucharistic sacrifice" (339–383). Zuvor hatte der Verf. die eucharistietheologischen Konzepte sowohl des Thomas von Aquin (247–266) als auch des Dom Odo Casel und seiner Nachfolger (267–338) in Erinnerung gerufen. Bei der Entfaltung der systematischen Erwägungen spielt die Analyse alter und neuer eucharistischer Hochgebete eine zentrale Rolle. So voranzugehen, ist nach Kilmartin bereits der Einstieg in das, was zukünftig notwendig ist: „The first theological millennium took the *lex orandi* as guide for the formulation of eucharistic theology. In the second millennium, the *lex credendi* took pride of place. The reintegration of the *lex credendi* into the *lex orandi* after the manner of the first millennium remains the task of the future and will be the achievement of the third theological millennium" (352). Der inhaltliche Gewinn, der sich bei solchem Vorgehen einstellt, kann in mehrfacher Hinsicht umschrieben werden: Der Einsetzungsbericht wird als integrales Element des ganzen Hochgebets verstanden; die Funktion des Einsetzungsberichtes ergibt sich aus seiner sachlichen Zusammengehörigkeit mit den epikletischen und anamnetischen Teilen des Hochgebets; der Priester kann mehr als bisher als Repräsentant der feiernden Gottesdienstgemeinde verstanden werden, nachdem die Wandlung von Brot und Wein als Werk des in der Epiklese erbetenen Spiritus creator gelten kann; das eucharistische Hochgebet und der Empfang des Leibes und Blutes Christi verweisen aufeinander und machen gemeinsam den geistlichen und sakramentalen Vollzug des eucharistischen Opfers aus. Wurde in den letzten Jahrhunderten das eucharistische Opfer vorwiegend als Wiederholung („Tut dies zu meinem Gedächtnis!") des letzten Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern verstanden und vollzogen, so ist heute – so Kilmartin – deutlich, daß die christliche Eucharistiefeier in wesentlicher Weise auch den Kreuzestod und die Auferweckung des gekreuzigten Jesus voraussetzt und in diesem Sinne eine (nach-)österliche Größe ist. Durch die in den eucharistischen Gebeten gegebene Betonung Gottes des Vaters als des Adressaten der Hingabe Jesu und der sich ihm anschließenden Gemeinde der gläubigen Christen sowie des Heiligen Geistes, in dessen Kraft die Vergegenwärtigung des Opfers Christi möglich ist, kommt der trinitarische Charakter des Eucharistievollzugs zum Tragen. Die christologische und soteriologisch Engführung in Theorie und Praxis der Eucharistie kann so überwunden werden. – Viele der Anregungen, die der Verf. formuliert, werden inzwischen von vielen Dogmatikern und Liturgikern vorgetragen und klingen deswegen nicht mehr so neu, wie er selbst wohl meinte. Die bleibende Bedeutung des vorliegenden Buches dürfte angesichts dieser Tatsache vor allem darin liegen, daß diese Anregungen aus überaus verläßlichen und detaillierten historischen Analysen hervorwachsen. Löser S. J.

Kranz, Gisbert, *Zwölf Frauen* (Werke in Einzelausgaben. Biographien 1). St. Ottilien: Eos 1998. 383 S.

Der bekannte Schriftsteller und Gelehrte bringt die Ernte ein. Das heißt, er sammelt nicht bloß frühere Veröffentlichungen, sondern er überarbeitet und schreibt neu (fügt nun auch die Quellenbelege hinzu). Die Frauen, die er – in zeitlicher Reihung – vorstellt, sind *Hildegard von Bingen, Hedwig von Schlesien, Elisabeth von Thüringen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Jeanne d'Arc, Vittoria Colonna, Teresa von Ávila, Johanna Franziska von Chantal, Maria Ward, Amalie von Gallitzin* und *Florence Nightingale*. Kranz arbeitet als Historiker und schreibt zugleich als engagierter Christ (siehe z. B. 184–188 zur Echtheit der Stimmen Jeannes in Auseinandersetzung mit der modernen Kritik); einladend und lebendig, doch weniger emotional als Walter Nigg und nie pathetisch. Zu Mary Ward hätte ich mir noch die Informationen gewünscht, daß erst (dank Pius X.) seit 1909, 300 Jahre nach dem Aufbruch der kleinen Frauen-Schar aus der Heimat hinüber zum Kontinent, die Englischen Fräulein sie als ihre Gründerin bezeichnen dürfen und es nochmals bis zur Weihnachtszeit des Jahres 1978 gedauert hat, daß ihre Vision von St. Omer (305 [1611]) schließlich Wirklichkeit wurde: in der Übernahme der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu. – Der Folge-Band wird „zwölf Reformer" vorstellen, von Bonifatius bis zu Johann Michael Seiler. J. Splett

Trophaea Bavarica – Bayerische Siegeszeichen. Faksimilierter Nachdruck der Erstausgabe München 1597 mit Übersetzung und Kommentar. Bearb. von *Thomas Breuer*. Hrsg. von *Günter Hess*. (Jesuitica 1). Regensburg: Schnell & Steiner 1997. 308 S.

Als der bayerische Herzog Wilhelm V. nach der Einweihung der zum Jesuitenkolleg gehörenden St.-Michaels-Kirche in München seinen Wagen zur Heimfahrt in die Residenz bestieg, wurde ihm eine in lateinischen Versen abgefaßte Festschrift überreicht, die von den beiden Ordensgelehrten Matthäus Rader SJ und Jacob Gretser SJ zur Einweihung der Kirche verfaßt und bei Adam Berg gedruckt worden war. Anläßlich der vierhundertsten Wiederkehr der Weihe von St. Michael erschien als erster Band einer neuen Reihe über das Wirken des Jesuitenordens im deutschsprachigen Raum eine Faksimileausgabe dieser Festschrift. Die vorliegende Edition gliedert sich in mehrere Teile. Nach dem Titelkupfer werden auf der linken Seite der lateinische Originaltext der Festschrift und auf der rechten die deutsche Übersetzung wiedergegeben. Es folgt ein Kommentar, der über Anmerkungen den Text erläutert. Dokumente und Abbildungen, ein Nachwort von *Hess* sowie ein umfangreiches Literatur- und Inhaltsverzeichnis runden den Band ab. – Das von Johannes Sadeler und Friedrich Sustris gestochene Titelkupfer dürfte um 1589 entstanden sein und zeigt die Michaelskirche so, wie sie vor dem Einsturz des Turmes aussah. Die drei „*Trophaea*" oder „Siegeszeichen", in die das Werk geteilt ist, sind eine Mischung von kunstvoll aufeinander bezogenen, fiktiven Schreiben, Epigrammen, Gebeten und weiteren literarischen Elementen, die antike mythologische Themen mit christlichem Gedankengut verbinden. – Das erste „Siegeszeichen" rühmt den Erzengel Michael und dessen Kampf gegen Luzifer. Hier finden sich neben einem Bericht des Kirchenhistorikers Nikephoros Kallistos über die Errichtung einer Michaelskirche durch Kaiser Konstantin, ein Einladungsschreiben Herzog Wilhelms an den Erzengel Michael zur Einweihungsfeier der Kirche sowie eine Beschreibung des Hochaltarbildes von St. Michael, auf dem Christoph Schwarz den Engelssturz dargestellt hat. – Unter der Überschrift *Domus Bavarica* stellen sich im zweiten „Trophaeum" die bayerischen Herrscher mit einem epigrammatischen Spruch vor. Dadurch gelingt es den Verfassern, die Wittelsbacher wegen ihrer Katholizität und Papsttreue zu loben. Kommen bis Herzog Albrecht V. nur Männer in der Herrscherreihe vor, so ist dessen Gemahlin Anna von Österreich die erste Frau, die sich mit einem Epigramm vorstellt. Wilhelm V. wird neben einem Epigramm auch ein Lobspruch der heiligen Katharina gewidmet. Besonders gewürdigt werden die Frau und die Geschwister des Bayernherzogs sowie der spätere Kurfürst Maximilian. Hervorgehoben werden aber auch die Habsburger wegen ihrer Verdienste für die katholische Religion und der engen verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Wittelsbachern. Illustriert wurde dieses „Sieges-

zeichen" mit einem Titelkupfer, auf dem die höllischen Mächte von „Bavaria" mit Hilfe des Erzengels Michael gefesselt werden. – Das dritte „Siegeszeichen" beschreibt die Ausstattung des Gotteshauses, dessen Fassade auf dem Kupferstich abgebildet ist. Ein Streitgespräch über den Kirchweihritus zwischen dem Katholiken Eusebius und dem Protestanten Theomachus bietet den Verfassern der Festschrift die Gelegenheit die katholische Lehre zu verteidigen. Mit einem Gebet des Herzogs, dessen Verdienste für den Bau der Kirche erwähnt werden, endet dieses „Trophaeum". – In ihrem Kommentar identifizieren die Mitarbeiter die Zitate antiker und christlicher Autoren, zeigen Parallelen im Text auf, analysieren die verschiedenen Bedeutungsinhalte der Epigramme und machen auf hagiographische Aspekte des Textes aufmerksam. Sie deuten die Bildersprache der Kirche und beleuchten die Hausgeschichte der Wittelsbacher. Dabei zeigt sich, über welch enorme humanistische Bildung die Verfasser der Festschrift verfügten. Für den Leser ist der Kommentar mit über tausend Anmerkungen ein höchst nützlicher Führer, der auf Facetten der „Trophaea" hinweist, die ihm sonst wohl verborgen geblieben wären. Es folgen Dokumente und Abbildungen zur *Trophaea,* darunter eine 1597 als begleitende Publikation zu den „Siegeszeichen" gedruckte Litanei sowie Darstellungen aus dem Schatzbuch von St. Michael. – In einem zweigeteilten Nachwort geht Hess zunächst auf die „... poetische ... Inszenierung der Münchner Michaelskirche in der historischen Festschrift von 1597" (269) ein. Er interpretiert die Beschreibung der St.-Michaels-Kirche als Darstellung einer Zuflucht des Heils; der Erzengel Michael werde geradezu annektiert als Patron Bayerns. Hauptthema der „Siegeszeichen" seien Schauen, Sehen und Betrachten. So sei denn die Beschreibung der Kirche „... Schauplatz des großen Welttheaters, in dem zwischen Erlösung und Verdammung das Heil des Menschen auf dem Spiel steht" (271). Der kunsthistorische Quellenwert der *Trophaea* werde wegen der darin enthaltenen historischen Fiktionen, der Inszenierung und maniristischen Spitzfindigkeiten sowie der rhetorischen Pointierungen zwar in Frage gestellt, doch existieren durchaus präzise Angaben, wie etwa über dem Triumphbogen am Übergang vom Chor zum Langhaus; die Beschreibung in der Festschrift ermögliche zudem die Identifizierung der einzelnen Reliquiare. Hess kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß die Festschrift bei richtiger Deutung bewußt mache, „daß dieses Schauspiel des sakralen Raumes und seiner Schätze nicht nur verschwenderisch inszenierte Kunst der Vergangenheit ist" (282). Der zweite Teil des Nachworts schildert die Entstehungs- und Editionsgeschichte der *Trophaea,* die in einer normalen und einer Prachtausgabe für Ehrengäste gedruckt wurde. – Diese Edition ist sicherlich nicht leicht zu lesen. Für denjenigen jedoch, der sich für das Gedankengut der Zeit der Gegenreformation oder für jesuitische Literatur und Neulatein interessiert, stellt sie eine Fundgrube dar. Nicht zuletzt gefällt der prächtige Band sicher den Liebhabern schöner Bücher. E. Naimer

Theologia Moralis Explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Hg. von *Helmut Weber* (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft 2). Trier: Spee-Buchverlag 1996. LI/521 S.

In der Vorrede zur *Medulla Theologiae moralis,* einem klassischen Lehrbuch der Moraltheologie des 17. Jahrhunderts, verweist der Autor *Hermann Busenbaum* darauf, daß er sich bei der Abfassung seines Werks einer *Casuum summa* Friedrich Spees bedient habe. Dieser rheinische Jesuit war berühmt geworden durch seine Hexenstreitschrift *Cautio criminalis,* seine Liedersammlung *Trutz-Nachtigall* und seine geistliche Anleitung *Güldenes Tugendbuch.* Da er mithin schriftstellerisch begabt war und in Paderborn, Köln und Trier als Professor für Moraltheologie sowie für „Casus conscientiae" gewirkt hatte, lag es also auf der Hand, auch ein moraltheologisches Werk Spees zu vermuten und danach Ausschau zu halten. – Dies tat seit vielen Jahren der Trierer Moraltheologe Helmut Weber. Als man in den 80er Jahren im Historischen Archiv der Stadt Köln ein Manuskript entdeckte, dessen Einband auf Spee als Verfasser verwies, untersuchte W. mit aller wissenschaftlichen Sorgfalt diese Handschrift. Das Ergebnis seiner akribischen Forschungen ist, über eine Reihe von Vorstudien hinaus, die vorliegende, gediegene Edition des moraltheologischen Handbuchs *Theologia moralis explicata.* Es

handelt sich dabei um ein im Stil der Zeit abgefaßtes Handbuch, als dessen Hauptquelle *Weber* die *Theologia moralis* (^{3}1630) des sehr oft zitierten Jesuitentheologen Paul Laymann ausmacht. Die Schrift behandelt in sieben als „libri" bezeichneten Teilen zunächst (Buch I: De principiis generalibus) die Themen der Fundamentalmoral (Gewissen, menschliche Handlung, Sünde und Gesetz). Der Behandlung der theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (Buch II: De praeceptis virtutum theologicarum) folgen die Ausführungen über die Kardinaltugenden (Buch III: De praeceptis virtutum moralium), denen im Grunde die gesamte materiale Ethik zugeordnet wird. Darauf folgen Erörterungen zu Gelübde und Eid (Buch IV: De praeceptis religionis) sowie in großer Breite zu den möglichen Verfehlungen bei der Sakramentenspendung oder beim Sakramentenempfang (Buch V: De praeceptis Sacramentorum novae legis). Ein weiterer Teil widmet sich den Kirchenstrafen (Buch VI: De censuris ecclesiasticis), während der letzte Teil die besonderen Aufgaben zweier Berufsstände behandelt, nämlich der Richter (hier werden auch die Hexenprozesse behandelt) und der Kleriker, bei denen es vor allem um das Stundengebet und kirchlichen Benefizien geht (Buch VII: De officiis et statibus hominum).

Zur Frage der Stoffverteilung und Schwerpunktsetzung dieses Handbuchs hebt W. in seiner Einführung zu Recht hervor, daß die Kategorie des „Gewissens" nicht nur im ersten Buch abgehandelt werde, sondern durchgehend eine zentrale Rolle spiele. Ebenso sieht W. das Thema der Lüge mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt (XXXIXf.). Auch stellt W. einen dem Probabilismus verpflichteten kasuistischen Grundzug des Werkes fest, der bei der Frage der Sakramente zu einer hamartologischen Engführung führt, insofern Spendung und Empfang fast ausschließlich unter der Kategorie der Sünde behandelt werden. Dazu kommt eine starke juristische Betrachtungsweise, die sich allerdings auch mit einer ausgeprägten pastoralen Note verbindet. Auffallend ist schließlich, daß im Buch III die Kardinaltugend der Klugheit überhaupt nicht behandelt wird, weil dagegen kaum gesündigt werde, contra quam speciale peccatum vix committitur (HS 61^{r}). Des weiteren fällt auf, daß die den Tugenden des Maßes und Tapferkeit zugeordneten Bestände einschließlich der Sexualmoral mit 30 Seiten relativ knapp behandelt werden, während die der Tugend der Gerechtigkeit zugeordneten Fragen wie Diebstahl, Restitution, Tötung, Verträge mit 60 Seiten einen relativ breiten Raum einnehmen. Den meisten Raum freilich beansprucht mit 160 Seiten die Behandlung der Sakramente, bei denen allein auf die Eucharistie 50 Seiten entfallen. – Was die Verfasserschaft angeht, so haben W.s Forschungen ergeben, „daß der Text des Kölner Manuskripts die Vorlesungen wiedergibt, die *Johannes Schücking* in den Jahren 1633/34 und 1634/35 in Köln gehalten hat" (XXI) und die *Cornelius Luttringhausen* aufgeschrieben hat. Damit ist Spee als direkter Verfasser der Kölner Handschrift ausgeschlossen. – Gleichwohl ist nicht auszuschließen, daß der Text zumindest teilweise auf Spee zurückgeht, wie W. aufgrund äußerer Gründe und innerer Gründe (typische Ordnung, Stil, bildhafte Sprache) nachweist. So könnte es auch sein, daß Pater Schücking kein eigenes Konzept vorgetragen hat, sondern den modifizierten Text seines Amtsvorgängers Spee, der 1632 Casus-Vorlesungen in Köln gehalten hatte. Wie immer es sich verhalten mag, so ist die sachliche Herkunft des Textes nicht mit letzter Sicherheit zu ermitteln; daher kommt W. zum etwas gewundenen Schluß: „Daß er zumindest in Teilen auf Spee zurückgeht, ist alles andere als unwahrscheinlich, doch kann es weder behauptet noch als hinreichend geklärt gesehen werden" (XXVIIf).

Es ist ein Verdienst W.s, diese Handschrift des 17. Jahrhunderts zugänglich gemacht zu haben, weil sie zum einen das *missing link* zwischen den bekannten moraltheologischen Entwürfen von Laymann und Busenbaum und ein gehaltvolles Zeugnis moraltheologischer Reflexion aus jener Zeit darstellt, in der sich die Moraltheologie als eigenständige Disziplin etablierte. Zum anderen spiegelt dieses Handbuch allein durch die quantitative Verteilung des Stoffes die Mentalitäten der Zeit wider: So gilt etwa die größte Sorge dem sündenbewehrten Schutz des sakramentalen Ritualsystems der Kirche, das durch die Reformation ja in Frage gestellt worden war. Das Handbuch bietet eine solide Grundlage für weitere Forschungen. M. Sievernich S. J.

Feil, Ernst, *Religio.* Zweiter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620) (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 70). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 372 S.

Im Rahmen seines Projekts zur Aufhellung der Verbindungen von ‚Religion', ‚Glaube' und ‚Vernunft' hat der Verf. 1986 den ersten Band der Begriffsgeschichte vorgelegt; er führte vom Frühchristentum bis zur Reformation. Dabei fand sich weder der neuzeitliche Gebrauch von ‚Religion' als Sammelbegriff einer Glaubensüberzeugung und Oberbegriff verschiedener Überzeugungen noch das Konzept einer ‚Religion' vor/über konkreten Bekenntnissen (dies hat nur Melanchthon französischen Humanisten unterstellt – 18f.). Nun wird, nach zehnjähriger Forschungsarbeit, die Fortsetzung zugänglich. Im neuzeitlichen Konflikt von ‚Vernunft' und ‚Glaube' habe, so die Arbeitshypothese (12), ‚Religion' eine Neukonzeption erfahren, im Dienst einer Brückenfunktion beim Bemühen um Letztbegründung (innerhalb eines Prozesses, durch den der Kampf gegen die Glaubenswahrheit zum Verzicht auf verbindliche Vernunftwahrheit gelangt – 15). – Es könnte sich schließlich herausstellen, daß sich das mit ‚Religion' Bezeichnete heute nicht mehr vorfindet – und vielleicht von Anfang an besser anders bezeichnet worden wäre (etwa als pietas, „Gottseligkeit"): eine betreffende Erfahrung Intellektueller seit Schleiermacher bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh. (22).

Die Untersuchung geht in sechs Abschnitten voran. 1. Im Gefolge des Renaissance-Humanismus untersucht F. den Wortgebrauch bei J. L. Vives und G. Cardano (mit ergänzenden Einblicken bei Gyraldus, Montaigne bis zu Vanini). 2. Anfänge altprotestantischer Schultheologie: A. Hyperius, M. Chemnitz, L. Osiander, L. Hütter, J. Gerhard (Ergänzungen u. a. bei Rivius, Aretius, Neander, Pezel). 3. Spanische Spätscholastik: F. de Vitoria, D. de Soto, L. de Molina, G. Vázquez, F. de Suárez. 4. Politische Schriften: J. Bodin (République), L. Danaeus, J. Stephani (von ihm die Formel „cuius regio …", doch nicht einfach im verbreiteten Verständnis – 166, 174), J. Lipsius, I. Gentillet, G. Rossaeus, J. Althusius, B. Keckermann. 5. Einblicke in den theologischen Sprachgebrauch: nach J. Stammler Verteidiger der wahren „religio Christiana" (G. Postel, H. Estienne, P. Viret, R. Ramus, Ph. Duplessis-Mornay); Unionstheologen (A. Pighius, G. Cassander), Kontroverstheologen (J. Osório, F. Sonnius, M. Kromer, N. Winzet, Th. Beaux-amis, J. Pamelius, J. Pistorius, J. Boucher). Und nach (6.) einem Exkurs zu Koran-Übersetzungen schließlich 7. die Anfänge einer „religio naturalis": Ch. de Cheffontaines (bei ihm vor Bodin der Terminus), nochmals Bodin, jetzt mit seinem Colloquium Heptaplomeres, P. Charron.

Eine Vielzahl von Namen: „Der gutachterliche Rat der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ich sollte mich auf wenige ausgewählte Positionen beschränken, ist verständlich. Das Problem ist nur, daß ich nicht wüßte, welche die für dieses Thema maßgeblichen Autoren sind … [gerade Außenseiter liefern Wesentliches] So gab und gibt es keine andere Wahl als die mühselige Suche auf den verschlungenen Wegen der Geschichte …" (8). Die Resultate im einzelnen sind hier natürlich nicht zu referieren; zugleich verbieten sie ein eindeutiges Fazit – im Sinn einer auf Merksätze zu bringenden Gesamtentwicklung (334). So viel aber scheint sich zu ergeben: ‚religio' macht im 16. Jh. keine deutliche Entwicklung durch; der Terminus behält „den grundsätzlich konkreten Charakter einer Sorgfalt für Handlungsweisen Gott gegenüber" (337), weder Sammel- noch Oberbegriff; die Annahme einer religio vera bleibt maßgeblich. Vorsicht ist darum geboten auch angesichts der Formulierung „religio naturalis". Meint sie bei M. Ficimo das Menschgemäße, so haben die Autoren am Ende des 16. Jh. sie historisiert (als Religion vor der Offenbarung an Abraham). Nebenher ergibt sich, daß ‚Deismus' offenbar zuerst nur Leugnung der Trinität besagt (ähnlich – 342f. – zum seit Aischylos/Pindar gebrauchten „átheos"). An den Schluß (344) stellt F. die vierfache Bestimmung von „religio" bei S. Cattaneus: 1. cultus veri Dei durch die Christenheit, 2. cultus veri Dei durch die guten Christen, 3. status clericalis, 4. Rätestand.

Die wenigen Satzfehler, auf die der Rez. gestoßen ist, sind nicht sinnstörend; rückfragen möchte er zu 12, Abs. 2: Popper habe „klargestellt", daß der sogenannte kritische Rationalismus auf einem Glauben an die Vernunft beruht; doch hat er anstatt klargestellt, nicht nur (und zu Unrecht) behauptet, dieser Glaube sei irrational? Zu Vitoria sei

die inzwischen vorliegende zweisprachige Edition (1995/97) von Horst/Justenhoven/Stüben genannt. S. 78 steht die in der Tat merkwürdige Feststellung, der Glaube mache die Geheimnisse unserer Religion lebendig, nicht im Original (Anm. 17): „embrasse vivement ..." Und auf S. 309 findet der Rez. das Auftauchen der „ecclesia ab Abel" weniger überraschend, weil er sie schon aus De civ. Dei XV kennt. – Die geleistete Arbeit fordert Respekt und verdient allen Dank. Mit Freude liest man, daß die Ergebnisse zum 17. und 18. Jh. „in erheblich kürzerer Zeit folgen werden", sowie – nach DFG-Bewilligung – die Zusage des Autors, „dieses Projekt bis zur ursprünglich in Aussicht genommenen Zeit um 1830 zu Ende zu führen" (8f.). J. Splett

Sieben, Hermann Josef, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen). Paderborn u. a.: Schöningh 1993. 432 S.

Der letzte Band des monumentalen Konzilswerks von Sieben ist anzuzeigen. Er reicht nun bis in die Theologie der Gegenwart. 1978 hatte es mit der ‚Konzilsidee der Alten Kirche', dem Eröffnungsband der von Walter Brandmüller begründeten Reihe ‚Konziliengeschichte', seinen Anfang genommen. ‚Die Konzilsidee des lateinische Mittelalters' (sc. bis 1378) hatte sich 1984 angeschlossen, bald gefolgt von ‚Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung' (1988). Die ‚Lücke' 1378 bis 1517, also gerade die mit dem Großen Schisma und den Reformkonzilien von Konstanz und Basel für die ‚Konzilsidee' prägende Achsenzeit, hatte er durch die Aufsatzsammlung ‚Traktate und Theorien zum Konzil' (Frankfurt 1983) geschlossen sowie noch kürzlich durch wesentliche Teile des wiederum in der Reihe ‚Konziliengeschichte' erschienenen Bandes ‚Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee' (1996; bes. 97–257, 304–431). Ergänzend ist der Sammelband ‚Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee' (Frankfurt 1990) zu nennen. – Es gehört zu den Eigenheiten der Siebenschen Opera, daß sie nicht eigentlich ‚durchkomponiert' sind, sondern eine facettenreiche Suite von mehr oder weniger eng verbundenen Einzelstudien darstellen. Mit ihrer Auswahl hat man sich abzufinden und tut dies, nur wenige Wünsche unterdrückend, auch im vorliegenden Falle gern. Hier wie in den anderen Bänden schätzt man die Diskretion des Urteils, das Bemühen, die Parteien ausgewogen zu Wort kommen zu lassen.

Im Vorgängerband von 1988 hatte der Frankfurter Jesuit mit einer Pioniertat eine beeindruckende Fülle kaum erforschter Theologen und Werke ans Licht gezogen. Der Gallikanismus und die ihn essentiell prägenden, auf ‚Haec Sancta' und dem Basiliense fußenden Konzilslehren waren damit erstmals in der modernen deutschsprachigen Forschung in angemessener Breite dargelegt worden. Im vorliegenden Band stellte sich einerseits das Problem einer konzentrierten Auswahl besonders gravierend, denkt man allein an die „Plejade von Autoren" (40 A. 18), die sich um die beiden Brennpunkte der Vatikanischen Konzilien sammelten, andererseits bedeuteten die Generationen nach dem I. Vatikanum eine Art Durststrecke, die es schwer macht, aus der theologischen Literatur überhaupt ‚Konzilsideen' herauszudestillieren. Wieder erweist sich von Vorteil, daß S. sich mit dem unscharf gefaßten Begriff „Konzilsidee" (etwas statt „Konzilstheorie"; vgl. ‚Die Konzilsidee der Alten Kirche' 17) viele Möglichkeiten offenhielt, auch hinsichtlich der gewählten Genres von Literatur. So untersuchte er im letzten Band auch Konzilsgeschichten und Lexika. In jedem Fall standen kaum die Konzilsdekrete selbst, sondern die „auf uns gekommene Literatur" (ebd.) im Vordergrund. Mehr als in vorausgegangenen Bänden ist diesmal ‚Literatur' zwangsläufig selbst Quelle geworden; ein Blick auf das dicke ‚Quellen-' (IX-XVII) und das dünne ‚Literatur'-verzeichnis (XVII-XX) wirkt signifikant. Ideengeschichte wird zur Wissenschaftsgeschichte, meist allerdings mit nur zaghafter Einbindung in allgemeine Zeitströmungen. – Einen einzigen Vorgänger hatte S.s Band, den evangelischen Theologen Hans Schneider mit seinem Werk ‚Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie' (1976), welches freilich auf die Rezeption der Konstanzer Dekrete „von Febronius bis zur Gegenwart" exemplarisch zugespitzt war, dabei allerdings auch historisch arbeitende wissenschaftliche Literatur stärker einbezog. – Wie in den Vorgängerbänden frappiert die Konstanz der Kontroversthemen seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hierbei

öffneten sich immer wiederkehrend die jeweils biblisch fundierbaren (durch Mt. 16, 18 oder Mt. 18, 20 bzw. auch Lc. 22, 32) und damit nahezu aporetischen Denkmöglichkeiten einer „divided sovereignty" (so b. Tierney bereits über die Situation des Konstanzer Konzils) einerseits und eines monistischen Kirchenverständnisses – sei es kollegial oder monarchisch begründet – andererseits, ebenso wie verschiedene Formen einer Harmonisierung. – Eine wesentliche Situationsänderung bestand für jegliche ‚Konzilsidee' des 19. Jahrhunderts darin, daß das Bollwerk des katholischen Konziliarismus, die gallikanische Kirche und die sie schützende Monarchie, in der Revolution zerbrochen waren. Gallikanismus und Jansenismus galten dann in der zunehmend ‚antimodernistischen' Theologie des 19. Jahrhunderts als überwundene Geister, vor deren Wiederaufleben man warnen zu müssen glaubte. Für den Betrachter scheint im Rückblick alles teleologisch auf das Unfehlbarkeitsdogma des Jahres 1870 hinzulaufen, ein Eindruck, den S. indessen durch genaue Darlegung der Argumentationen, auch bei den spärlicheren Gegenstimmen, mit Erfolg zu differenzieren sucht. – Der Kursus wird gezielt eröffnet mit dem Kurientheologen und ehemaligen Jesuiten Giovan Vincenzo Bolgeni (1733–1811), einem Mann, der noch aus dem 18. Jahrhundert hinüberragte: Bolgeni war einerseits antigallikanisch, verwarf ‚Haec Sancta' etc., aber er vertrat andererseits in prononcierter und zukunftsträchtiger Weise das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe und ihrer unmittelbar von Christus übertragenen Lehrautorität. Diesen Typ des – Harmonisierung gestattenden – Residuums einer nicht ausschließlich papstzentrierten Ekklesiologie weist S. im Verlauf der Darstellung mehrfach wieder auf.

Das 2. Kapitel sammelt kontroverse Stimmen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum immergrünen Thema ‚Haec Sancta', wohlbekannte Argumente von z. T. fast vergessenen Autoren: so den Italienern Mauro Cappellari, Alfonso Muzzarelli, Lorenzo Litta, Giovanni Perrone, Luigi Tosti, von französischen Autoren die der restlichen Gallikaner wie Pierre Denis Boyer, Kardinal Césare Guillaume de la Luzerne (hier auch ein Seitenblick auf Lammenais) und Konservativen wie Louis-Matthias de Barual oder des neuen Vordenkers des Monarchismus, Josephe de Maistre, dessen Verdikt die Institution Konzil überhaupt als kirchliche Spielart ‚demokratischer' bzw. ochlokratischer Verirrungen verfällt. Nur der Extremkonservative zieht also – wenn auch polemisch – jene typologische Analogie zwischen geistlichem und weltlichem ‚Parlament', die von Theologen fast jeder Couleur mit dem Hinweis auf die göttliche und damit inkommensurable Stiftung der Kirche durchweg abgelehnt wurde (z. B. 109, 122 etc.). Als deutsche Beispiele analysiert S. knapp den Franziskaner Marcellin Molkenbuhr († 1825), den Bonner Kanonisten Ferdinand Walter († 1879) und v. a. – als einzigen originären und auch besser erforschten Denker – den Tübinger Theologen Johann Adam Möhler sowie dann dessen Schüler, den Konzilshistoriker Karl Joseph Hefele († 1893), dessen ‚Conciliengeschichte' aber nicht näher untersucht wird. Dafür wird auf das von Heinrich Denzinger († 1883) erstmals im Jahre 1854 herausgegebene und bis heute als Standardwerk präsente ‚Enchiridion Symbolorum' hingewiesen, worin sich der „Zerfall der Autorität von ‚Haec Sancta' in Deutschland" (71) bereits dokumentiert habe. (Vgl. dazu Joseph Schumacher, Der Denzinger. Geschichte und Bedeutung eines Buches ..., Freiburg etc. 1974.) Möhler formuliert bei der Einschätzung des Antagonismus von Papal- und Episkopalsystem eine treffende Einsicht, welche auch die in der Geschichte der Ekklesiologie immer wieder auftauchenden Harmonisierungsversuche geradezu als dialektisch erfaßt: „Indem hiernach ein jedes das Wesen des anderen als göttlich anerkannte, bildeten sie für das kirchliche Leben sehr wohltätige Gegensätze, so daß durch ihre Gegeneinanderbewegung sowohl die eigentümliche freie Entwicklung der Teile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem unteilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten wurde" (Möhler, Symbolik V, § 43). – Als eindrucksvollen Repräsentanten der immer seltener werdenden „liberalen Konzilsidee" widmet S. dem französischen Sorbonne-Theologen Henri Maret († 1884) und seinem 1869 erschienenen Hauptwerk ‚Du concile général et de la paix religieuse' ein eigenes Kapitel (72–100). Er sieht den wesentlich neuen und durchweg positiv zu wertenden Horizont bei Maret darin, daß dieser im Konzil als „liberalem Element der Kirchenverfassung" (einer „gemäßigten Monarchie") gerade ein „Mittel zur Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft", Demokratie und Wissenschaft erblickt, sich mithin via Konzil gegen die im Katholizismus bereits

dominierende Abschottungsideologie des ‚Syllabus' wendet mit Worten, wie sie vor dem II. Vatikanum kaum wieder gesagt werden sollten. „Hier, in der Verbindung von Religion und Freiheit, von Glauben und Wissenschaft, liegt die Zukunft, die Ehre Gottes und das Heil der Welt." In diesem Zusammenhang wird auch die Historie, die Geschichte der Allgemeinen Konzilien als „der eigentliche ‚Ort' für die Erkenntnis der Kirchenverfassung" (86) herausgestellt. Als Gegenpol einer „ultramontanen Konzilsidee" personifiziert S. (101–132) dann den Mainzer Dogmatiker Johann Baptist Heinrich († 1891), ab 1851 Leiter der Zeitschrift ‚Katholik', zugleich Inbegriff des Gegensatzes zwischen Tübinger und Mainzer Schule. Heinrich dient als Beispiel derjenigen Theologen, die seit dem Sieg der Kurie über das Basler Konzil zunehmend die Kirchenverfassung „von oben", also immer ausschließlicher aus dem Petrusamt explizieren, das Konzil als „Vereinigung" der Bischöfe mit dem Papst, nicht als Kollegium unter päpstlicher Leitung verstehen und die mithin auch die konziliare Unfehlbarkeit rein aus der päpstlichen ableiten. Aus einem Verständnis von Kirche als Kontrastgesellschaft zur ‚Welt' werden „Demokratisierung" und Aggiornamento dezidiert abgelehnt. – Aber selbst in der papstnahen Zeitschrift seiner damaligen römischen Ordensbrüder, der „Civiltà cattolica", deren Hefte aus dem Vor- und Umfeld des I. Vatikanums S. wohl als erster systematisch zum Thema auswertete (133–160), ist, fast zu des Verfassers eigenem Erstaunen, der Gedanke der „bischöflichen Kollegialität", infolge derer auch die Unfehlbarkeit des Konzils eine „konziliare Eigenschaft der lehrenden und regierenden Kirche" sei, als „offizielle Doktrin der Zeitschrift" zu konstatieren (147 f., 153). – Immerhin hielt auch ein Pius IX. mehr als dreihundert Jahre nach dem Tridentinum ein Konzil für geboten. Das I. Vatikanum hat soeben durch S.'s Frankfurter Kollegen Klaus Schatz eine maßgebende Darstellung erhalten. Er beschränkt sich daher auf Aspekte einer aus Autoren des konziliaren Umfelds gewonnenen ‚Konzilsidee', in denen er einen „neuen Akzent" erblickt (161–185): das Konzil als Schauspiel, als Demonstration *vor* der ‚Welt', mit der die Kirche weniger denn je konform oder gar identisch ist, daher auch ein Konzil als Bollwerk *gegen* die ‚Welt' und ihre Finsternis. Dann aber, positiv gewendet und für S. offenbar der neue Aspekt: ein Konzil *für* die Welt, als Heilmittel und Hilfe, ein Gedanke, der sich sowohl bei Maret wie bei Autoren der ‚Civiltà cattolica' fand (169–174). Dieses Selbstverständnis gewinnt einen emphatischen Charakter, der das Konzil schließlich als providentielles Geschehen, als „das bedeutendste Ereignis des 19. Jahrhunderts", als „Wunder Gottes in der Welt" versteht. Dieser Aspekt ist es offenbar, der für S. ungeachtet aller Unterschiede im Dogmatischen die Brücke vom I. zum II. Vatikanum und seinem pneumatischen und emphatischen Selbstverständnis schlägt.

Szenenwechsel. Als Exemplum der ersten postvatikanischen Ära verfolgt S. einen Gelehrten-Streit der Jahre 1870 bis 1908, der als „bisher nicht genügend beachtetes Kapitel des Modernismusstreites" (186) zugleich beispielhaft die methodischen Differenzen zwischen Dogmatikern und Historikern aufzeigt (186–214). Letztere vertritt der streitbare Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk († 1908), zu dessen Gegnern immerhin der Kölner Dogmatiker Matthias Josef Scheeben, die Domkapitulare von Limburg und Brixen, Matthias Höhler und Franz Schmid, sowie der Kirchenhistoriker Karl Kneller († 1942) gehörten. Es ging um die Rolle von Papst und Kaiser bei Einberufung, Leitung und Approbation der Alten Konzilien. Man mag sich wundern, mit welcher Unbefangenheit sich die systematische Theologie (nur damals?) mittels Postulaten über die Quellensituation hinwegsetzen konnte, konstatiert aber zugleich eine zunehmende ‚Historisierung' der Debatte auch auf seiten der Theologen, worin man kein geringes Verdienst Funks erblicken wird. – Feldforschung betreibt S. in Kapitel 8 (215–243), wenn er einige Dutzend theologischer und kanonistischer Handbücher und Traktate ‚De ecclesia', die in den Generationen zwischen I. und II. Vatikanum von 1870 bis 1960 erschienen, auf ‚Konzilsgedanken' bzw. auf deren „Stellenwert" im System hin abklopft. Das Ergebnis ist ernüchternd und steril; die Handbuchtheologie reflektiert, wie sehr „aufs Ganze gesehen ... das Interesse an den Konzilien nachläßt" (226), sich in den betreffenden Werken oft nur auf Halbsätze beschränkt. Lediglich in Adrien Gréa, De l'Église et de sa divine constitution (Paris 1885) gräbt S. eine pneumatisch angeregte Konzilslehre aus, als Schwalbe, die keinen Frühling machte. Allerdings wurde schon damals eine Diskussion (229–243) über die Frage geführt, wie viele Subjekte der Unfehl-

barkeit es in der Kirche gebe, ob eines (der Papst bzw. Papst und Bischöfe im Konzil) oder zwei (der Papst und das Kollegium der Bischöfe) – ein Thema, das S. in der Diskussion um das II. Vatikanum und danach um Küngs „Anfrage" wiederfinden sollte. – Zum II. Vatikanum: So, wie die Konzilsliteratur 1959 ff. „zu einem reißenden Fluß" anschwoll (244), ist auch die spätere Forschungsliteratur zum II. Vatikanum kaum mehr überschaubar. Soeben (1998) ist der erste Band der künftig wohl maßgebenden Darstellung aus der Feder seines engagiertesten Erforschers, Giuseppe Alberigo, auch in deutscher Sprache erschienen. S. zentriert die wichtigen Neuansätze „zur Theologie des Konzils" in den Aufbruchsjahren unmittelbar vor dem Vatikanum um drei Namen: Yves Congar, Hans Küng und Karl Rahner. Während der Einfluß des französischen Dominikaners Congar noch spürbar und der Tübinger Welt-Theologe Küng noch durchaus medienpräsent ist, scheint der des Münchener Jesuiten Rahner, gemessen an seiner Dominanz vor zwanzig Jahren, in der deutschen Gegenwartstheologie doch rapide im Schwinden begriffen. Congar gehört in der Tat zu den wirkungsvollen theologisch wie historisch arbeitenden Impulsgebern der neuen Konzilsidee, insbesondere zur Theologie der Communio. [Zu Congar wäre noch zu nennen: die Biographie von A. Nichols, Wilton 1989; ders., An Yves-Congar-Bibliography, in: Angelicum 66 (1989) 422–66; und zuletzt *C. T. H. Van Vliet:* Die Ekklesiologie Y. C's und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Theologie und Glaube 86 (1996) 27–38.] Küngs ‚Strukturen der Kirche' von 1962 – übrigens 1987 als Taschenbuch (Serie Piper 762), mit neuem Vorwort und einem Epilog ‚Die Vision einer künftigen Kirche' wiederaufgelegt – bleibt eines seiner besten Bücher. Sein Kerngedanke bestand darin, die vier Attribute der *una, sancta, catholica* und *apostolica* des Symbolums von der Kirche auf das Konzil unter Prüfung der reichen Tradition zu übertragen und dabei die Frage der Repräsentation zu stellen. Durch den Rückbezug u. a. auf das Constantiense hatte das Werk auch eine neue Kontroverse über ‚Haec Sancta' ausgelöst. (Sie wird in der oben genannten Arbeit von Schneider hinreichend thematisiert und erscheint daher bei S. nicht mehr.) Kernpunkt des Rahnerschen Beitrags ist die Absage an jeden dualistischen Ansatz, statt dessen die Explikation der Kirche und des Konzils als „höchsten Trägers der Gewalt in ihr als Einheit, als kollegiale Einheit des Gesamtepiskopats: „des Bischofskollegiums in und unter dem Papst" (zit. 266 f.). – Aus der Phalanx kritischer Stimmen v. a. gegen Küng läßt S. den damals jungen Bonner Theologen Josef Ratzinger hervortreten (271–75). Dieser versuchte offenbar, hierin Rahner ähnlich, eine als überschäumend empfundene pneumatische, ja eucharistische Aufwertung des Konzils, eine allzu weitgehende Gleichsetzung von Konzil und Kirche, zu bremsen. Der Hinweis auf die Funktion als Bischofsversammlung, „also Versammlung der Kirchenleitung" zum Zwecke konkreter Entscheidungen, mündet in den bekannten Satz: „Das Konzil ist Synhedrion, nicht ekklesia" (zit. 274).

Interessanterweise widmet S. auch der ‚Konzilsidee Johannes' XXIII.' ein Kapitel (278–308). Die Legende vom naiven, theologisch wenig gebildeten Papst, der nicht gewußt habe, was er mit seiner spontanen Eingebung, durch ein Konzil frischen Wind in die Kirche zu bringen, ausgelöst habe, wird einmal mehr eindrucksvoll widerlegt. Nach S. wurde „die Konzilsidee Johannes' XXIII. ... von Anfang an von Freund und Feind verzerrt und entstellt wiedergegeben" (278). Tatsächlich speisten „vollbewußte Überzeugung" und intensives Studium der Konzilsgeschichte seinen Entschluß, das II. Vatikanum am 25. Januar 1959 anzukündigen und am 11. Oktober 1962 zu eröffnen. Außerdem kann S. nachweisen, daß dem Papst die – von Roncalli selbst edierten – Visitationsakten und Predigten des Karl Borromäus, Erzbischof von Mailand († 1584), als Leitbild v. a. der stark pastoralen Komponenten seiner dann das Vatikanum prägenden Konzilsidee gedient haben. Die bilderreiche Sprache der päpstlichen Schreiben und Reden – das Konzil als „neues Pfingsten", „neuer Frühling", „sichtbare Lektion der Einheit" etc. (306 f.) –, die Metaphorik des Aggiornamento vermögen noch heute zu berühren. – Dann kommt im 11. Kap. auch i.e.S. „der Beitrag des Zweiten Vatikanums zur Entfaltung der konziliaren Theorie und Praxis" (309–50) zur Sprache, und dabei, entgegen der Gepflogenheit bei S., auch die Konzilstexte selbst. Es sind, wie zu erwarten, das ekklesiologische Kerndekret ‚Lumen Gentium' (c. 22–23) vom 21. November 1964 und das Dekret über das Hirtenamt ‚Christus dominus' (c. 5 und 38) vom 28. Oktober 1965, in ihren – nach dem Vorangegangenen fast karg zu nennenden! – Kernaussagen zur

‚Konzilsidee'. Das besondere Interesse S.s gilt den beiden durch das Vatikanum neugeschaffenen bzw. allgemein verbindlich gemachten synodalen Zwischeninstanzen: der zentralen römischen Bischofssynode und den regionalen Bischofskonferenzen. Ein zweiter Schritt beleuchtet die Genese der entsprechenden Bestimmungen im Konzilsgeschehen; hier lassen den Historiker die Forderungen einer Dauersynode (synodos endemousa) nach östlichem Vorbild und einer (am Konstanzer Dekret ‚Frequens' orientierten?) Forderung (fünfzigjähriger) Periodizität des Ökumenischen Konzils aufhorchen (322, 328). Ein dritter Schritt beleuchtet die Rezeption der genannten Elemente in Kanonistik und Theologie (330–50). Hier kommen Gelehrte wie K. Mörsdorf, W. Bertrams, O. Semmelroth, A. Antón, W. Aymans, J. Hamer, M. Bonet Muixi, P. Fransen und wieder Rahner und Ratzinger in ihren kontroversen Ansichten über die Kompetenz dieser Synoden im Horizont der Tradition und der allgemeinen ekklesiologischen Problematik knapp zu Wort. – Die nachvatikanischen Jahrzehnte: Im Kapitel ‚Das Konzil im bilateralen ökumenischen Dialog der katholischen Kirche auf Weltebene 1976–1991' (351–384) greift S. zwar eine zentrale und bisher nur fragmentarisch eingelöste Intention des Vatikanums auf, die dem Verfasser auch persönlich am Herzen liegt, muß jedoch eingestehen, daß das Thema ‚Konzil' lediglich im Dialog mit der anglikanischen Kirche (353–369) eine nennenswerte Rolle spielte. – Der Band schließt mit drei Kapiteln über die innerkatholische Diskussion von drei zentralen Bereichen: Unfehlbarkeit, Rezeption und Hermeneutik. Wieder war es Hans Küng, der mit seiner „Anfrage" von 1970 eine Debatte auslöste. Küng erklärte bekanntlich die Existenz an sich unfehlbarer *Sätze* für unbeweisbar („nemo infallibilis nisi solus deus"), hielt aber an einer Indefektibilität der Kirche, einem Bleiben in der Wahrheit fest (388). S. untersucht nacheinander ausgewählte zustimmende (H. Häring, O. H. Pesch, B. Bermejo) und kritische Positionen (O. Semmelroth, L. Scheffczyk, J. Ratzinger, K. Rahner) sowie solche, die „so etwas wie eine höhere Synthese ... versuchten" (391), wozu er W. Kasper, H. Stirnimann und H. Schillebeeckx zählt. So niveauvoll und breit diese Diskussion auch gewesen ist, wie man angesichts der jetzigen eher flauen Zustands der katholischen Theologie in Deutschland fast nostalgisch feststellen möchte, so barg sie doch nur indirekt einen Beitrag zur ‚Konzilsidee', ging es Küng und seinen Kritikern doch eindeutig um die päpstliche Unfehlbarkeit, deren latente ekklesiologische wie hermeneutische Problematik im II. Vatikanum harmonisiert worden war. Unmittelbar um das Konzil und sein Lehramt ging es in Beiträgen zur konziliaren Rezeption, d. h. zur Rolle des Konsenses der Gläubigen bzw. der Ortskirchen im Horizont „einer Vorstellung von Kirche als *communio*" (407). Dazu referiert S. H. Bacht und A. Grillmeier unter Übernahme von Interpretamenten der römischen Rechtsgeschichte, wobei F. Wiehacker in Wieacker zu korrigieren ist, dann naheliegenderweise wieder Y. Congar sowie J. M. R. Tillard. Das gleiche gilt für das bis in die achtziger Jahre diskutierte Thema der konziliaren Hermeneutik, besonders angesichts der Schwierigkeit, daß die Konzilstexte nicht selten mehrere Lehren nebeneinander stellen: In welches Verhältnis dürfen dann Geist (bzw. „Richtungssinn"; 419) des Konzils und Buchstabe seiner Texte gestellt werden? Hier läßt S. neben Ratzinger und Kasper, A. Acerbi, G. Thils und H. J. Pottmeyer auftreten.

Der Band hat keine Schlußbetrachtung. Sie fehlt also – leider – auch für das gesamte Konzilswerk S.s. So scheint der letzte Satz, ein Zitat aus Walter Kasper, wie ein Vermächtnis auch des Theologen und Historikers S. gewertet werden zu dürfen: „Die geschichtliche Herkunft muß im Horizont der Zukunft heute verantwortet werden" (421). – Legt man das Buch aus der Hand und blickt auf das Gesamtwerk zurück, wünschte man sich mehr Querverweise auf die übrigen Bände, mithin eben stärkeren Beleg der historischen Entwicklung, so wie sie etwa durch den Hinweis auf die „Papalisten des 15. Jahrhunderts" (124 f.) verdeutlicht wurde. Das S. damit zurückhaltend ist, liegt nicht nur an seiner Bescheidenheit, sondern vermutlich auch an einer unausgesprochenen Skepsis gegenüber dem Phänomen geistiger ‚Rezeption', wie sie etwa Quentin Skinner formuliert hat. Denn gerade beim vorliegenden Gegenstand ist es heikel, zwischen unmittelbarer Übernahme von Texten (und Gedanken) und bloß thematischer Analogie ohne erkennbare direkte Rezeption sauber zu unterscheiden. Doch wäre es z. B. erhellend gewesen, die Einführung der römischen Bischofssynode 1964 mit den – von S. selbst erforschten – Theorien des 15. Jahrhunderts (z. B. eines Johannes von Ra-

gusa) zur Etablierung eines römischen Patriarchalkonzils zu konfrontieren. Das gleiche gilt für den Begriff ‚Rezeption', der etwa von Werner Krämer (1976) als zentrales Element des Basler Konziliarismus gedeutet wurde – fälschlich, wie nicht zuletzt Sieben nachgewiesen hat. – Die Entwicklungen der ‚Katholischen Konzilsidee' nach 1965 waren, nach S.s Darlegungen zu urteilen, eher bescheiden. Wesentlichere Fortschritte fanden – durch den Impuls des II. Vatikanums! – in der historisch-philologischen Erforschung der großen Konzilien, in der Wiederentdeckung zahlreicher konziliarer und zunehmend auch ‚papaler' Theoretiker v. a. des 15. und 16. Jahrhunderts statt! Kaum ein Gelehrter konnte oder mochte freilich dabei seine eigenen ekklesiologischen bzw. kirchenpolitischen Positionen und Sympathien verhehlen. ‚Konzilsidee' und Konzilsforschung sind insofern eben kaum zu trennen. So wünscht man sich künftig einen kritischen Abriß, der konfessionsübergreifend die Leistungen eines Brian Tierney, Antony Black, Erich Meuthen, Werner Krämer, Walter Brandmüller, Remigius Bäumer, Ulrich Horst, Thomas Prügl, Thomas M. Izbicki, Francis Oakley und vieler anderer gewichtete, sowie – eigentlich an erster Stelle zu nennen: eines Hermann Josef Sieben.

J. Helmrath

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Umfeld des II. Vatikanums. Hrsg.: *Hubert Wolf* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2). Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 397 S.

Die heute vor allem im Kontext der Vorgeschichte des 2. Vatikanums diskutierte historische Problematik des Modernismus (Ms) stellt sich vor allem in der Gestalt von drei Fragenkomplexen, die freilich eng miteinander zusammenhängen: 1. Wie ist Ms historisch zu definieren und abzugrenzen? Bildete er überhaupt eine Einheit und welcher Art war diese? Je nachdem war fast keiner „Modernist" (und speziell in Deutschland praktisch nur Schnitzer, Koch, Engert) oder praktisch alle rom-kritischen und gegen den „Integralismus" kämpfenden Kreise. Kann man speziell alle „Reformer" in die Kategorie der „Modernisten" (Mt.n) subsumieren? Damals waren es vor allem die „Integralisten" inc. Pius X., die überall Mt.n sahen, während gemäßigtere Kreise (wie Nuntius Frühwirth und die Mehrzahl des deutschen Episkopats) die These (oder Schutzbehauptung) in die Welt setzten, in Deutschland gebe es praktisch keine Mt.n. Heute wird der „weite" Ms-Begriff vorzugsweise von solchen Historikern (wie Weiß und Schwedt) bevorzugt, die eine positive Wertung des Ms' verfechten. – 2. Um die Rezeption welcher „Moderne" ging es den Mt.n? Bzw.: War nur der Ms „modern" und der „Anti-Modernismus" (Ams) nur „anti-modern"? Wird hier die „Moderne" nicht viel zu sehr als homogene Einheit statt in ihrer Widersprüchlichkeit gesehen? – 3. Daß das 2. Vatikanum wesentliche Anliegen des Ms' rehabilitiert hat, dürfte kaum zu bestreiten sein. Zu Recht weist *Hubert Wolf* in seinem einführenden Beitrag auf die übereinstimmende Wertung des 2. Vatikanums als „modernistisch" durch traditionalistische Kreise und durch solche, die diese Umorientierung begrüßen, hin (17–24). Dennoch stellt sich einmal die Frage, ob das 2. Vatikanum alle Linien des Ms' positiv aufgegriffen hat. Und dann vor allem: In welchem Maße besteht hier bei allen inhaltlichen Parallelen eine genetische Abhängigkeit? Läßt sich nachweisen, daß der Ms trotz seiner Unterdrückung untergründig weiterwirkte und der Aufbruch, der zum Konzil führte, nicht ohne dieses Weiterwirken erklärlich ist? Oder ist man aus ganz anderen Wurzeln und „trotz" dieser verfemten und kompromittierenden Linie faktisch aus sachlichen Notwendigkeiten auf ähnliche Positionen zurückgekommen? – Diese Fragen wurden vor allem im Anschluß an das Ms-Buch von Weiß (1995) diskutiert (vgl. meine Rezension in dieser Zs. 71, 1996, 601–605). Und sie bilden auch das immer wider anklingende Thema dieses Sammelbandes. Entstanden ist er aus zwei Symposien 1995 und 1996, die sich mit Ms (und AMs) im Kontext der Vorgeschichte des 2. Vatikanums befaßten und innerhalb des Forschungsprojekts „Globalkultur und christlicher Glaube. Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart" standen.

Nach dem einführenden Aufsatz von *Wolf* („(A)Ms und II. Vatikanum", 15–38) und einem guten zusammenfassenden Forschungsüberblick von *Weiß* („Sicut mortui. Et ecce

vivimus'. Überlegungen zur heutigen Ms-Forschung", 42–63) gehen die Beiträge von *Friedrich Wilhelm Graf* und *Otto Weiß* ins Herz der Thematik. Der Weiß-Kritiker Graf (Inhaber des Lehrstuhls für Evangelische Theologie in Augsburg) kritisiert in seinem Aufsatz („Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten?", 67–106) einen weiten Ms-Begriff, welcher für aktuelle Interessen und letztlich für eine teleologische Geschichtsbetrachtung im Dienste der Gegenwart instrumentalisiert werde, sowie einen meist zugrundeliegenden unscharfen „Moderne"-Begriff. Positiv unterstreicht er die parallelen Prozesse in den Konfessionen und die Notwendigkeit einer konfessionsübergreifenden und – vergleichenden Theologiegeschichte und fordert eine radikale „Historisierung" der heute oft unkritisch glorifizierten theologischen Modernismen des späten 19. und frühen 20. Jh.s (79). Um welche „Moderne" gehe es schließlich? Hier bringt er (für den protestantischen Bereich) die „konservative Modernität" ins Spiel (82), d. h. strukturell-moderne anti-liberale Antworten, zu denen es ja durchaus katholische Entsprechungen gab, etwa die Neuscholastik, die in ihrer Weise durchaus eine „Modernisierung" darstellte (83). Hier sei jeweils stärker nach ethischen und politischen Programmen zu fragen und danach, in welchem Diskurs mit welcher „Moderne" jeweils „Mt.n" und „AMt.n" standen. Graf weist weiter darauf hin (wofür er die Beispiele aus dem Umkreis des Eugen-Diederich-Verlags auswählt – diese Beobachtungen treffen aber auch wohl darüber hinaus zu), daß die „liberalen" oder „modernistischen" Katholiken der Jahrhundertwende keineswegs Fortschrittsoptimisten oder uneingeschränkte Bewunderer der Moderne waren. Nicht selten überwiegen bei ihnen die kulturpessimistischen Töne; in romantischen Traditionen stehend, beklagen sie modernen Individualismus und technischen Fortschritt und leiden gleichermaßen an der „erstarrten" Kirche und ihrem „Dogmatismus" wie am „Historismus" und „Relativismus" der Moderne. Geistesgeschichtlich seien sie eher im Kontext jenes Protestes gegen die erste rationale Modernität anzusiedeln, der sich mit Namen wie Nietzsche, Kierkegaard und Tolstoj verbinde (97): Nietzsche sei für die meisten wichtiger als Kant. Von daher erkläre sich auch die spätere Auffälligkeit mancher von ihnen für völkische Gemeinschaftsideologien. – Ferner kritisiert er an Weiß, daß dieser in der allzu schnellen Konstruktion von Kontinuitäten auch über die eigentliche Ms-Krise hinaus den Generationenbruch des Ersten Weltkrieges überspiele. Speziell an Ernst Michel zeigt er, wie diese „Jungkatholiken" mit ihrer neuen Wende zum Objektiven und zur Form einerseits, zum radikal Entscheidungshaften anderseits ebenso entschieden anti-bürgerlich wie gegen kirchliche Erstarrung eingestellt sind und mit einem „Kulturkatholizismus" nichts mehr anfangen können.

Graf hat hier zweifellos Perspektiven aufgezeigt, die als Korrektiv wichtig sind und eine allzu einlinige Kontinuität des „Ms" von der Jahrhundertwende bis zum 2. Vatikanum nicht zulassen. Mit Interesse liest man daher den folgenden Beitrag von *Weiß* („Der katholische Ms. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken", 107–139). Zunächst zum Ms-Begriff: Schon in der AMs-Enzyklika „Pascendi" gehen zwei Ms-Begriffe ineinander, bzw. die Behauptung ihrer letzten Identität machte geradezu die Aussage der Enzyklika und das Selbstverständnis des AMs aus. Dies ist einmal der streng systematische (Ms als Subjektivismus und Immanentismus) und dann der weitere, reformerische. Je nachdem gehörte (fast) keiner oder all diejenigen, die nicht auf streng römisch-neuscholastischer Linie lagen, dazu (110). Nun geht es aber der Enzyklika um die Behauptung der Identität beider, also um die Offenlegung der letzten (immanentistischen) Grundlage hinter der Maske des „Reformers" (wie es damals Sikkenberger ausdrückte: „Mit der Keule, die auf Blondel und Loisy paßt, wird ebenso Schell wie Fogazzaro, ebenso Ehrhard wie Müller ... erschlagen", 117). Im Sinne von „Pascendi" ist also vom weiten Ms-Begriff auszugehen (112). Freilich kann man es mit dieser Fremddefinition alleine nicht bewenden lassen. Es bedarf der Rückfrage an das Selbstverständnis derer, die sich die Selbstbezeichnung „Mt.n" zulegten. Hier gibt nun auch Weiß zu, daß in der Einstellung zur „Moderne" manchmal geradezu die Fronten vertauscht sind. Der Ms übernahm die Kulturkritik der „neuen Romantik", die Neuscholastik das Ideal positivistisch-naturwissenschaftlicher Exaktheit (115), während die Mt.n eher aus der Mystik und dem Unsagbaren lebten. Positiv betont Weiß: der Ms hatte, wie insbesondere bei Tyrell deutlich wird, zwei Pole: Katholizismus und Mo-

derne. Beiden war er verbunden, beiden gegenüber aber auch kritisch. Spezielle inhaltliche Merkmale, die zwar nicht immer alle zusammen, aber doch häufiger wiederkehren, sind: 1) das Ernstnehmen von Geschichte, Geschichtlichkeit und Entwicklung; 2/3) der Mitvollzug der neuzeitlichen Wende zum Subjekt in Leben (Betonung von Gewissen, Verantwortung, Mündigkeit) und Glaubensbegründung; 4) ein Kirchenbild nicht der Festung, sondern mehr der Communio, der Relativierung des Hierarchischen; 5) ein mehr inklusiver (keimhaft ökumenischer) Katholizismus-Begriff (katholisch nicht gleich gegen-reformatorisch). – Nach dieser inhaltlichen Bestimmung folgt ein Überblick der Ausprägung in den einzelnen Ländern (mit Deutschland als Schwerpunkt), schließlich über das Weiterwirken und zum Schluß ein Ausblick auf das 2. Vatikanum als Rehabilitierung „modernistischer" Anliegen.

Die folgenden Beiträge behandeln Einzelaspekte. Etwas karg geraten ist dabei der Blick über Deutschland hinaus. Er kommt in zwei, freilich interessanten, Beiträgen über den anglophonen Raum zur Geltung, während die romanischen Länder leider fehlen. *Herman H. Schwedt* behandelt die „Amerikanismus"-Kontroverse („Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899)", 143–161). Bestand in den 50er und 60er Jahren eine Tendenz, in dem 1899 von Leo XIII. in „Testem benevolentiae" verurteilten „Amerikanismus" eine „Phantomhäresie" zu sehen, so zeigt der Autor die Realität dieser Strömung, für welche Männer wie Isaac Hecker, die Erzbischöfe Ireland und Keane, Kardinal Gibbons, Zahm, O'Connell und andere stehen. Letzten Endes handelt es sich um die „amerikanische" Ausprägung eines internationalen Phänomens (156). Der „konservative" Gegenpart stellte sich in den USA vornehmlich in dem „Cahenslyismus" als Vertreter einer deutschen Ghetto-Kirche und Gegner einer amerikanischen „Inkulturation" dar (bezeichnend sind hier die Worte von Pf. Tappert auf dem Kölner Katholikentag 1894: 157 f.). Nicht unwesentlich als Hintergrund ist weiter der Sieg der USA gegen Spanien 1898. Von dem „Amerikanisten" O'Connell evolutionistisch als „survival of the fittest" gerechtfertigt und gar als Gottesurteil theologisch verklärt (Zitat: 159 Anm. 47), führte er im ganzen zur Radikalisierung auf beiden Seiten. – *Manfred Weitlauff* stellt den wenig bekannten englischen Laien und Historiker Edmund Bishop vor (163–192), der 1867 bewußt zu einem „größeren" Katholizismus konvertierte und für den das Christentum nicht die Lösung intellektueller Schwierigkeiten, sondern das „Wagnis des Glaubens" darstellte. Sein 1900 in nur 50 Exemplaren gedruckter und zuerst von Loome neu publizierter Essay „History or Apologetics" wird am Ende des Artikels noch einmal abgedruckt (180–192). – Es folgen vier Beiträge über (A)Ms in Deutschland vor 1914, von denen zwei sich auf wichtige neue Quellen stützen. Diese beiden seien zuerst genannt. *Karl Hausberger* behandelt die „anti-modernistische" Wende des Rottenburger Bischofs Keppler (217–239), wie diese am eklatantesten in seiner (vom „Rembrandtdeutschen" Julius Langbehn inspirierten und mitverfaßten) Rede von 1902 „Über wahre und falsche Reform" zutage tritt. Als neuen Fund aus dem Archiv der römischen Kongregation für außerordentliche Angelegenheiten bringt er ein Promemoria Kepplers für Rom aus dem Jahre 1903 „De catholicismo reformatorio" (233–236). Für Keppler sind die Reformkatholiken in intellektueller Hinsicht entweder Wirrköpfe oder Unwissende, in moralischer Lügner und Betrüger. – Der Aufsatz von *Claus Arnold* „Frauen und Mt.n" (241–265) über den römischen Kreis von Augusta von Eichthal, bietet, gestützt auf ihren Nachlaß im Münchner Hauptstaatsarchiv und den Nachlaß Sauers, einen Einblick in das international geprägte Gesellschaftsgeflecht („Welt der Salons"), in dem die Mt.n lebten und das 1914 unterging. – *Anton Landersdorfer* behandelt den Dominikaner und leidenschaftlichen AMt.en *Albert Maria Weiß* (195–216), *Thomas Ruster* die „Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich (267–279), praktisch dargestellt anhand von *Albert Ehrhard* und *Herman Schell.*

Vier weitere Beiträge drehen sich um (A)Ms in Deutschland nach 1914. *Markus Ries* („Zwischen Literaturstreit und Osterstimmung", 283–297) befaßt sich mit der katholischen Belletristik nach der Ms-Krise. – Der folgende Aufsatz von *Hausberger* schildert den „Fall Wittig" (299–322), jenes Breslauer Patristikers, der zuerst durch seinen Aufsatz „Die Erlösten" im „Hochland" 1922 Anstoß erregte und schließlich 1926 exkommuniziert wurde. Letztlich scheiterte Wittig, wie der Verf. in seinem Schlußfazit (320–322) ausführt, einmal wegen seines andersgearteten, mehr vom gelebten Glauben und

existenziellen Ringen herkommenden Redens über Gott, dann wegen seines Kirchenbildes, das einerseits mehr geschichtlich, anderseits mehr kommunitär war. – Mit dem Schattenbild einer Versöhnung von Christentum und „Moderne" wird der Leser im Aufsatz von *Martin Eder* konfrontiert („Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein …". Vom „artgemäßen" Christentum zum „deutschen Glauben", 323–343). Hier werden die verschiedenen „deutschreligiösen" Bewegungen, von solchen, die das Christentum als „artfremd" und „undeutsch" verwarfen, bis zu solchen, für die „am deutschen Wesen das Christentum genesen" sollte, dargestellt, einschließlich der katholischen „Brückenbauer" zum NS 1933. – *Uwe Scharfenecker* stellt, wiederum aus unveröffentlichten Quellen (den Nachlässen von Schroeder, Thomé und Adam) die Entwicklung von Oskar Schroeder und dem seit 1942 um ihn gescharten Rheinischen Kreis der Reformfreunde (Pf. Thomé, Kpl. Lenzen, Johannes Hessen u. a.) dar (345–364). In ihm setzen sich genuin „modernistische" Impulse fort. Grundanliegen war, aus scholastisch-begrifflicher Verengung wieder Zugang zu lebendiger Gottbegegnung zu finden („religiöses Urerlebnis" als Quelle, aus der der Kreis lebte 351); damit verbindet sich ein weitgespanntes Reformprogramm, von der Muttersprache in der Liturgie bis zum Abbau alles „Gesetzlichen". Nach 1945 beschäftigten den Kreis vor allem die Probleme des politisch-gesellschaftlichen Neuaufbaus, bei denen er sich freilich bald von der dominierenden Mehrheitsrichtung des Katholizismus absetzte und in die Richtung des „Linkskatholizismus" ging. Der Priester Schroeder wandte sich auch gegen die Assumptio (358–361), anonym auch noch nach der Dogmatisierung, da sie gegen das Traditionsprinzip und letztlich „modernistisch" sei; allerdings akzeptierte er das Dogma dann doch in einem Sinne, dem auch der Dogmatiker Volk Vereinbarkeit mit dem katholischen Glauben bescheinigte (als Transzendenz-Aussage, nicht als „historische Wahrheit", als die zunächst Bischof Keller v. Münster die Assumptio verstanden wissen wollte!). Der Kreis zerfiel aus persönlichen Gründen (vor allem wegen der Dominanz Schroeders) nach 1955. Bei Schroeder selbst († 1974) bewirkte auch das 2. Vatikanum keine positivere Einschätzung der kirchlichen Lage (363 f.).

Auf diese historischen Einzelbeiträge folgt am Schluß die kritische systematische Nachlese durch *Peter Hünermann* (367–376). Er geht aus von der Schwierigkeit der Definition des Ms.' Ihn verbindet kein gemeinsames inhaltliches Programm; seine Einheit läßt sich zunächst nur negativ vom Konflikt mit dem römischen Lehramt bestimmen. Auszugehen ist daher zunächst vom AMs und seinem Selbstverständnis. Dieser ist nicht einfach nur die kirchliche Version des politischen Konservatismus, sondern zu bestimmen als „eine Denk- und Verhaltensweise der römischen Kurie, die durch ein theologisches und kirchenpolitisch-pragmatisches Moment zu charakterisieren ist: das jeweilige theologische Moment besteht in der Nicht-Unterscheidung von Glauben und weltbildlicher Glaubensgestalt; das kirchenpolitisch-pragmatische Element besteht in dem Versuch, eine unbedingte Anerkennung der weltbildlichen Glaubensgestalt mit kanonistischen Mitteln in der Kirche durchzusetzen. Aufgrund der gegebenen Leistungsstruktur begleitet diese Versuchung und Gefährdung die Kirche seit ihrem Eintritt in die Moderne" (371). Die Beschreibung dieser Durchsetzung, auf die Zeit Pius' X. bezogen, liest sich dabei wie eine Beschreibung der derzeitigen römischen Situation: „In der Reaktion der Kurie und des Papstes entsteht rasch eine sich steigernde Hektik. Es regiert nicht die kühle Distanznahme, welche Probleme zu objektivieren und in ihren geschichtlichen Dimensionen zu situieren gestattet. Die schnelle Abfolge der Verlautbarungen zeigt, wie sich in den vatikanischen Kreisen eine vergröbernde Zusammenschau der Einzelansätze sogenannter Mt.n verbreitet. Dieses so entworfene Bild des Ms.' stellt in der Tat eine radikale Gefährdung des Glaubens der Kirche dar. Ermöglicht wird dieser Prozeß durch das Auswechseln von gebildeten Ratgebern, die mit der gegebenen Problemlage vertraut sind, durch Eiferer, deren Qualifikation vornehmlich in einer unbedingten Loyalität besteht. Durch massiven Einsatz juristischer und disziplinarischer Mittel – man denke an den Antimodernisteneid, die „Säuberungen" in den italienischen Seminaren, die Einführung von *consilia vigilantiae*, durch Informanten- und Denunziantentum – sucht man die Reinheit des Glaubens zu wahren" (372). Hier spannt der Verfasser dann auch den Bogen zur Gegenwart, nämlich zur jetzigen Verfahrensweise der Glaubenskongregation. Speziell die fehlende Trennung von Anklagebehörde („Staatsanwaltschaft") und

Gericht sei offen für die genannte theologische Gefährdung; denn so fehle institutionell die Möglichkeit einer Selbst-Relativierung der gegenwärtigen „weltbildlichen" Sicht des Glaubens: der Maßstab, an dem angebliche oder wirkliche „Glaubensabweichungen" von Theologen gemessen werden, sei immer schon klar und eindeutig. Hier liege nicht nur eine allgemeine, allen Gesellschaften eigentümliche Gefahr des Konservatismus vor, sondern eine spezifisch kirchliche Gefahr, der nur durch Reform der Kirchenregierung zu begegnen sei. – Eine solche institutionelle Trennung wäre sicher ein Fortschritt an Rechtskultur und von da aus allein wünschenswert. Ob sie allerdings alleine schon der Gefahr einer Verwechslung von Glaube und „weltbildlicher Glaubensgestalt" wehrt, darf man wohl bezweifeln. Institutionelle Sicherungen sind weder im Staat noch in der Kirche für sich schon eine Garantie von Innovations- und Reformfähigkeit. Freilich können sie manche Blockaden aufheben. K. Schatz S. J.

Bendemann, Reinhard von, *Heinrich Schlier.* Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (Beiträge zur evangelischen Theologie 115). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 492 S.

Das unbestreitbar bedeutende theologische Werk des vor nunmehr zwanzig Jahren verstorbenen Heinrich Schlier (gest. am 26. Dez. 1978 in Bonn) hat insgesamt immer noch nicht das Interesse gefunden, das es verdient. Eine erste größere Arbeit wurde 1981 von dem kroatischen Jesuiten Alfred Schneider veröffentlicht (Gottes Wort und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier, Frankfurt: EHS.T 150). In der exegetischen Literatur wird hier und da auf ihn Bezug genommen, wo es sich thematisch nahelegt. Der eine oder andere Aufsatz greift Anliegen und Einsichten H. Schliers auf. Ansonsten herrschte weitgehendes Schweigen – bis 1995 das vorliegende Buch erschien. Es handelt sich um eine von der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät, der H. Schlier einige Jahre hindurch angehört hatte, angenommene Dissertation. Sie hat ohne Zweifel als die bislang ausführlichste und eingehendste Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk von H. Schlier zu gelten. In der Tat geht es dem Vf. um das Gesamtwerk, auch wenn er im Titel ankündigt, er werde sich mit der Schlierschen Interpretation der paulinischen Theologie befassen. Darin liegt kein Gegensatz, denn die interpretierende und rezipierende Begegnung Schliers mit der Theologie des Paulus ist, wie der Vf. mit Recht heraushebt, die Mitte der Schlierschen Gesamttheologie oder doch zumindest einer der passendsten Schlüssel zu ihr.

Jede Theologie entspricht auch einer Biographie und läßt sich ohne sie nicht verstehen. Dies gilt in besonderem Maße für die Theologie H. Schliers, die aufs engste mit seiner Lebensgeschichte verbunden ist. Die Begegnungen mit bedeutenden Lehrern (K. Barth, R. Bultmann, M. Heidegger, E. Peterson u. a.) gehören hierher ebenso wie die Erfahrungen in der Bekennenden Kirche in der Zeit des nationalsozialistischen Gewaltregimes und schließlich die Entscheidung zu einem Übertritt in die katholische Kirche, die sich lange vorher anbahnte, 1953 vollzogen wurde und neue Bewegungen auslöste. Der Vf. trägt dem Rechnung: er erinnert ausführlich an Schliers Lebensgeschichte. Dies geschieht zusammenhängend im zweiten Kapitel – „Zu Heinrich Schliers Vita und seinem akademisch-theologischen Weg" (25–127). Hier trägt der Vf. reichhaltige Informationen zusammen, die bereits das Grundgerüst einer noch ausstehenden Gesamtdarstellung von Schliers Leben hergeben. Es ist verdienstvoll, daß der Vf. vor allem aus Universitätsarchiven und aus persönlichen Nachlässen Briefe und mancherlei andere Texte hat aufstöbern können, die für die biographische Skizze sehr nützlich sind. Dieses Kapitel ist durch das Bemühen des Vf.s um große Genauigkeit und Unvoreingenommenheit gekennzeichnet. Die Lektüre läßt das Bild eines außergewöhnlichen Menschen, Theologen, Christen lebendig werden. Es sei an dieser Stelle auch dankbar darauf hingewiesen, daß sich der Vf. der Aufgabe gestellt hat, die 1980 vom Rez. unter Mitarbeit von A. Raffelt erstmals zusammengetragene Bibliographie zu vervollständigen – vor allem durch die Angaben zu bisher unveröffentlichten Quellen. Somit liegt jetzt im vorliegenden Band die bislang genaueste und vollständigste Schlier-Bibliographie vor. Sie umfaßt immerhin 20 Seiten (428–448). – Die übrigen Kapitel enthalten – auf insgesamt etwa 300 Seiten (128–427) – die im Buchtitel angekündigte „kritische Analyse" der Schlierschen

Interpretation der paulinischen Theologie. Dabei nimmt der Vf. alle Felder des Schlierschen Werkes ins Visier. Er berücksichtigt, daß es im Laufe der Jahrzehnte mancherlei Wandlungen erfahren hat, und stellt doch auch immer wieder fest, in welch hohem Maße es durch eine innere Konsistenz gekennzeichnet ist. Die Kernthese des Vf.s besagt, diese Konsistenz habe ihren Grund darin, daß Schliers ganzes Denken seine inhaltliche Mitte in der auf die Ekklesiologie hin sich öffnenden Christologie des 2. Kapitels des Epheserbriefes, wie Schlier es interpretieren zu müssen meinte, hat. Diese Interpretation wurde von Schlier zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Texten vorgetragen. Höhepunktartig aber liegt sie im großen Epheserbriefkommentar von 1957 vor. In drei umfangreichen Kapiteln leuchtet der Vf. aus der Perspektive seines Interpretationsansatzes die einzelnen Felder der Schlierschen Theologie aus. Das erste dieser Kapitel gilt der Christologie und dem daraus sich ergebenden Rechtfertigungs- und Erlösungsverständnisses – „Das Christusgeschehen und seine Entfaltung in der paulinischen Theologie" (128–174). Dann folgt das Kapitel, in dem das damit innerlich zusammenhängende Kirchenverständnis nachgezeichnet wird – „Die Kirche als Crucifixus prolongatus bei Paulus – die creatio ecclesiae als konkrete Auswirkung des Zentralereignisses von Kreuz und Auferstehung" (175–227). Schließlich geht es um das mit alldem gegebene, das Präsentische betonende Verständnis der Eschatologie – „Die Fleischwerdung des Wortes – die ‚konkrete' paulinische Eschatologie" (228–357). Hier kommen charakteristische Themen der Schlierschen Theologie zur Sprache: das Dogma, die Taufe, das kirchliche Amt, die Liturgie, der christliche Existenzvollzug. In Schliers Schriftauslegung kommt ein bestimmtes Schriftverständnis und eine entsprechende Schriftthermeneutik zum Zuge. Auch damit befaßt sich der Vf. in einem eigenen Kapitel – „Die Heilige Schrift als Ortschaft der Wahrheit – hermeneutische Grundentscheidungen der Schlierschen Interpretation paulinischer Theologie" (358–403). Der Gang durch Schliers Werk endet mit einer eigenen Erörterung seines Kirchenbildes – „Zum Problem der Wahrnehmung der ‚Kirche' in Schliers Interpretation paulinischer Theologie" (404–417), bevor in „Schluß und Ausblick" (418–427) der Ertrag der „kritischen Analyse" festgehalten wird.

In des Vf.s These geht es nun darum nachzuweisen, daß H. Schlier durch den von ihm gewählten Interpretationsansatz (die Christologie des Epheserbriefes in dessen 2. Kapitel, diese gedeutet im Lichte gnostischer, vom Verf. des Epheserbriefes kritisch rezipierter Motive) sogleich auf eine vom wahren Paulus wegführende Fährte gelangte. Und daraus ergab es sich mit logischer Notwendigkeit, daß Schliers gesamte Theologie in eine katholisierende Schieflage geriet. Nicht nur das Gesamtbild, das sich in dieser Hinsicht in Schliers Werk zeigt, sondern auch jeder einzelne Gedankengang, ja jedes einzelne Argument und Motiv wird nun von daher nicht nur „kritisch analysiert", sondern im Ergebnis dann doch auch destruiert. So erweist sich das vorliegende Buch im Ergebnis als eine nachträgliche und ausführliche Bestätigung der in den 50er Jahren von einigen evangelischen Theologen veröffentlichten Reaktionen auf H. Schliers Konversion zur katholischen Kirche (z. B. W. Fürst, L. Goppelt, U. Wilckens, u. a.). Zwar distanziert sich der Vf. hier und da von einer zu weitgehenden Ablehnung der Schlierschen Theologie, wie er sie bei S. Schulz gefunden hat. Aber hier sind dann doch nur Einzelprobleme berührt. In der Summe ist auch die vorliegende Arbeit trotz der immer wieder eingeflochtenen Respektbekundungen eine vorbehaltlose Ablehnung der Schlierschen Paulusdeutung und von daher Gesamttheologie. Nun braucht nicht bestritten zu werden, daß Schliers Theologie ihre Einseitigkeiten und Unausgeglichenheiten hat, doch die Darlegung und Beurteilung dieser Theologie, wie der Vf. sie unternommen hat, reichen über deren Benennung hinaus und schöpfen aus Grundsätzlicherem. Dem Rez. drängte sich beim Studium dieser Dissertation der Eindruck auf, dieses Grundsätzlichere sei auf der Seite des Vf.s auszumachen. Zum einen vertrete er selbst die evangelische Variante der Auffassung von der katholisch-evangelischen Grunddifferenz, auch wenn er (416) – eine irenischere Auffassung zu vertreten in Anspruch nimmt. Zum anderen fühle auch er sich als evangelischer Christ und Theologe dadurch verletzt und gereizt, daß einer der Ihren zur katholischen Kirche konvertiert ist und seine Gründe dafür öffentlich dargelegt hat, und beabsichtige nun eine ein für allemal eindeutige Zurückweisung aller damit verbundenen Positionen. Nur so vermag der Rez. die durchgehend wirksame Intention

des Vf.s, das Denken des von ihm Analysierten „in malam partem" auszulegen, nachzuvollziehen. Die letzten Sätze des Buches, die von *Y. Congar* stammen und die Bedingungen für ein gelingendes – auch ökumenisches – Gespräch zur Sprache bringen, wirken nach den vorhergehenden Seiten, in denen ganz anderes praktiziert wurde, aufgesetzt und unaufrichtig, so richtig sie in sich auch sind. – Das Heranziehen gnostischer Motive zur Deutung des Epheserbriefes, das bei Schlier 1957 grundlegend war, ist in der anschließenden Diskussion allgemein und wohl auch weitgehend mit Recht angegriffen worden. Schlier selbst war in späteren Jahren zurückhaltend, diesen Interpretationsansatz beizubehalten. Von daher tragen seine späteren Schriften erkennbar andere Akzente, ohne daß freilich ein völliger Bruch mit dem vorhergehenden Denken entstanden wäre. Auf all dies weist auch der Vf. mit Recht hin. Hätte er sich auf die so sich andeutenden Probleme bei der Darstellung und Beurteilung der Schlierschen Theologie begrenzt, so wäre sein Buch nicht zu kritisieren. Aber er geht weit darüber hinaus, indem er eine, das ganze Denken Schliers meinende, Ablehnung vorlegt.

Das Nein des Vf.s zu fast allen Auffassungen H. Schliers ist sehr entschieden. Dies wirkt aber angesichts der Tatsache, daß seine eigenen, alternativen Antworten auf einige Grundfragen jeder Theologie kaum erkennbar werden, während Schlier sie immerhin in eigener Weise beantwortet hat, befremdlich. Solche Fragen hat der Vf. selbst formuliert, z. B. „Wie verhalten sich *theologische* Urteile zu *historischen* Urteilen?", „Wie kann der Nutzen einer historischen Disziplin für die systematische Theologie (bzw. Dogmatik) bestimmt werden, und wie kommt er in der *theologischen Urteilsbildung* zum Tragen?" (425). Angesichts des umfassenden Anspruchs der vorliegenden Arbeit hätte hier ausdrücklich Bezug genommen werden können und auch müssen auf die diesbezüglichen Erörterungen im dritten Abschnitt von Schliers Aufsatz „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?" Dort geht Schlier thematisch auf solche Fragen ein. Der Vf. bemängelt immer wieder den statischen Charakter der kirchlichen Dogmen, wie sie Schlier in seinen Schriften von der Hl. Schrift her zu erschließen und zu begründen versucht. Dies ist eine Fehleinschätzung. Abgesehen davon, daß Schlier im Vollzug zeigt, wie Theologie auch auf der Basis einer gehorsamen Anerkennung der kirchlichen Lehre kreativ entfaltet werden kann, wäre auch zu würdigen gewesen, daß er die Möglichkeit einer Dogmenentwicklung ausdrücklich vertreten hat. Hier hätte man in dem Aufsatz „Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde. Zu Röm 1,3 f.", den der Vf. nur am Rande erwähnt, Belehrung finden können. Mehrfach bemängelt der Vf., H. Schlier habe zunehmend auf historisch-kritisches Arbeiten an den Texten des Neuen Testaments verzichtet (zB 363 und 420). Er habe die laufende exegetische Diskussion nicht verfolgt. Der Vf. belegt das durch den Hinweis auf einen großen Teil der Aufsätze, die Schlier in seinen letzten Lebensjahren verfaßt hat, die er gewöhnlich als biblische „Besinnungen" bezeichnete und die in der Tat die entsprechende Diskussion nicht dokumentieren. Abgesehen davon, daß jeder Autor das Recht hat, das genus seiner Texte selbst zu bestimmen und nicht jeder Text ein expliziter Beitrag zur laufenden Forschung sein muß, hätte der Vf. doch in Rechnung stellen können und müssen, daß Schlier bis kurz vor seinem Tod tatsächlich intensive exegetische Forschung betrieben hat. Im 1977 erschienenen Römerbriefkommentar ist dieses Forschen dokumentiert. – Der Vf. läßt seine Analysen einmünden in das Urteil: „Schlier war kein ökumenischer Theologe ..." (427). Auch wenn dieser Satz von einigen abschwächenden Bemerkungen umgeben ist, trifft es zu: dies ist in von Bendemanns Buch die Summe der vorhergehenden Erörterungen. Dieser These muß aber widersprochen werden. Die Tatsache, daß Schliers Theologie für die evangelische Theologie in vielem eine Herausforderung bedeutet und sogar unannehmbar ist, besagt noch nicht, daß sie nicht trotzdem eine ökumenisch fruchtbare Theologie sein kann. Die katholische Kirche und ihre Theologie könnte von ihm ökumenisch Wichtiges neu lernen: daß jede gute Theologie Auslegung der Hl. Schrift ist; daß jede gute Theologie an zentraler Stelle auch Theologie des Wortes Gottes sein muß: daß auch katholische Theologie als Theologie von Sünde und Rechtfertigung und also nicht nur von Natur und Übernatur (Gnade) entfaltet werden kann; usw. Und täte nicht die evangelische Theologie gut daran, die Grundeinsicht Schliers, zu der er in der Begegnung mit Erik Peterson geführt wurde und die dann sein ganzes Denken geformt hat: daß Gottes Ja ein Ja ohne ein Aber ist und daß er dies seiner Schöpfung mitzuteilen vermocht hat, noch einmal zu bedenken? Hier ist

H. Schlier noch mehr bei seiner Sache als bei der Auslegung des 2. Kapitels des Epheserbriefes. Dies alles könnte ökumenisch von größter Bedeutung sein, wenn es wirklich beherzigt würde. In diesem Sinne kann H. Schlier sehr wohl zu den Theologen gezählt werden, von deren Denken ein „ökumenischer Impetus" ausgegangen ist.

Vom vorliegenden Buch kann man viel lernen, aber nur, wenn man es selbst einer „kritischen Analyse" unterzieht. W. Löser S. J.

Wagner, Jean-Pierre, *La Théologie fondamentale selon Henri de Lubac* (Cogitatio fidei 199). Paris: du Cerf 1997. 285 S.

Bei der vorliegenden Veröffentlichung handelt es sich um eine theologische Dissertation, die 1994 an der kath.-theol. Fakultät der Universität Strasbourg unter dem Titel „Le concept de théologie fondamentale dans l'œuvre d'Henri de Lubac" eingereicht und erfolgreich verteidigt wurde. Der Verfasser ist Priester der Diözese Saint-Dié und seine Arbeit ist, wie die Anzeige des Verlages richtig feststellt, die erste umfassende theologische Darstellung Henri de Lubacs in französischer Sprache, dem in seiner Heimat in manchen Kreisen bis heute der Ruf eines eher konservativen Theologen anhaftet. – W. stützt sich bei seinem Unterfangen, aus den Schriften Henri de Lubacs (H. d. L.) eine Fundamentaltheologie zu erheben, wesentlich auf dessen Antrittsvorlesung vom Oktober 1929 an der Theologischen Fakultät der „Facultés Catholiques de Lyon": *Apologétique et théologie* (dt. Übersetzung von K. H. Neufeld, in: ZKTh 98 [1976] 258–270). Von diesem programmatischen Text („discours programme", 261) nimmt seine Untersuchung ihren Ausgang und kehrt am Ende wieder zu ihm zurück. – Die Arbeit selbst ist in drei Teile geteilt, die jeweils drei Kapitel enthalten. Im ersten Teil („L'Évidence du Christianisme") beschreibt W. in einem ersten Schritt den Übergang von der klassischen Apologetik zur Fundamentaltheologie (= Kap. 1), kommt dann auf Maurice Blondel und Pierre Teilhard de Chardin zu sprechen (= Kap. 2), deren Zeitgenosse H. d. L. war und denen er sich freundschaftlich verbunden fühlte, so daß der Verf. ihren Einfluß auf das d. L.sche Opus erheben möchte, und bespricht in einem dritten Schritt wesentliche Aspekte des Christentums bzw. des Christusereignisses (= Kap. 3). – Der zweite Teil der Arbeit („Anthropologie chrétienne et Humanisme") versucht in verschiedenen Hinsichten den Ort der Anthropologie H. d. L.s auszumachen: Zunächst wird seine Kritik des atheistischen Humanismus rekapituliert (= Kap. 4), sodann kommt d. L.s theologische Anthropologie anhand der Diskussion um das „Übernatürliche" zur Sprache (= Kap. 5), um schließlich zu sehen, inwiefern man d. L. selbst einen Humanisten nennen könne (= Kap. 6). – Der dritte Teil der vorliegenden Untersuchung schließlich („Connaissance de Dieu et Théologie fondamentale") ist ganz auf die Beantwortung der gestellten Themenstellung ausgerichtet. In einem ersten Schritt geht der Verf. der Frage der Gotteserkenntnis im Denken H. d. L.s nach (= Kap. 7), wendet sich in einem zweiten Schritt der Klärung der Begriffe „mystère" und „paradoxe" zu, wie sie d. L. versteht und verwendet (= Kap. 8), um dann in einem dritten und abschließenden Schritt die Fundamentaltheologie H. d. L.s zu skizzieren (= Kap. 9). – Eine Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse sowie eine in sich gut gegliederte Bibliographie runden die Arbeit ab. – Dem Verf. kann man unumwunden dafür gratulieren, daß er eine klare und gut gegliederte Arbeit vorgelegt hat. Dem Leser wird von Anfang an präzise angekündigt, was ihn auf den kommenden Seiten erwartet, und diese Ankündigungen löst der Verf. auch pünktlich ein. Ohne zu forcieren, ist es W. auch gelungen, das weitgespannte Œuvre H. d. L.s um fünf Themenkreise herum zu gruppieren (s. S. 17–19), an denen entlang er seine Arbeit ausrichtet: (1) der moderne Atheismus bzw. Humanismus ohne Gott (→ Kap. 4 u. 6 in W.s Arbeit); (2) Zeitgenossen d. L.s sowie der Einfluß, den sie auf ihn ausgeübt haben (→ Kap. 2); (3) das Thema des „Übernatürlichen" (→ Kap. 5); (4) Arbeiten zur göttlichen Offenbarung (→ Kap. 3 u. 7); (5) kleinere, persönliche Werke, die aber eine um so größere Bedeutung für die Rekonstruktion des Denkens H. d. L.s haben (→ Kap. 8). Auch wenn der Verf. dies in seinem Buch nicht eigens hervorhebt, kann man dennoch an dieser Gliederung erkennen, welchen (zentralen) Stellenwert er den Schriften de Lubacs zum „Übernatürlichen" einräumt und wie er die anderen Themen – gleichsam wie konzentrische Kreise – um diese Mitte herum

gruppiert. Insofern wird man ihm sicherlich nicht den Vorwurf machen können, wichtige Teile des d. L.'schen Œuvres übersehen oder falsch gewichtet zu haben. – Das Ergebnis seiner Untersuchung lassen die thesenartig formulierten Zwischenüberschriften im letzten (= 9.) Kapitel der Arbeit leicht erkennen. Die Fundamentaltheologie H. d. L.s lasse sich durch drei Merkmale charakterisieren: Sie sei stark geprägt von den persönlichen Erfahrungen ihres Verfassers, sie sei getragen von dem Wunsch nach einer echten, inneren Verbindung mit anderen theologischen Disziplinen, und sie sei gekennzeichnet von dem entschiedenen Willen, mit dem gnadentheologischen Extrinsezismus zu brechen. Während die dem Menschen eingeborene Idee Gottes der rote Faden und die starke Seite der d. L.'schen Fundamentaltheologie sei, müsse man ihm in seinem Verhältnis zur Philosophie eine „vor-moderne" Haltung bescheinigen, die die Philosophie als „ancilla theologiae" ansieht.

W. ist es sicherlich gelungen, in einem überschaubaren und für den Leser gut rezipierbaren Rahmen das große Werk H. d. L.s auf die fundamentaltheologische Themenstellung hin zu befragen und dadurch den großen Theologen hoffentlich gerade für die französische kirchliche Landschaft der Vergessenheit zu entreißen. Wer dieses Buch zur Hand nehmen wird, braucht sich nicht „wie am Eingang eines Urwalds" (Balthasar) zu fühlen, sondern wird eine sichere, gut begehbare Schneise durch die zahlreichen Arbeiten d. L.s vorfinden. – Ohne die Leistung des Verf.s in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, sollen der Vollständigkeit halber einige Schönheitsfehler nicht verschwiegen werden, die jedoch angesichts der Gesamtleistung kaum ins Gewicht fallen: Das Urteil des Autors, wonach H. d. L. zwar ein passionierter, aber kein systematischer Theologe gewesen sei (226), ist ein Klischee, auch wenn er sich dafür auf Claude Geffré (253) berufen kann. – Zwar ist der Dominikanerpater R. Garrigou-Lagrange einer der eifrigsten Kämpfer gegen die sog. „Nouvelle théologie" gewesen, doch hat er diesen polemischen Begriff nicht selbst geprägt (243), sondern hat ihn aufgegriffen und durch seine zahlreichen diesbezüglichen Publikationen unter Theologen populär gemacht. – Nicht französischsprachige Sekundärliteratur scheint der Verf. selbst dann übergangen zu haben, wenn sie Aspekte des Œuvres von d. L. betrifft, die für seine eigene Arbeit von unmittelbarem Interesse gewesen wäre (vgl. A. Russo, Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel, Roma 1990; M. Wójtowicz, Il compito della teologia fondamentale secondo Henri de Lubac, Roma 1991). – Schließlich hätte W. eine Charakterisierung d. L.s, die er (157) V. Carraud zuschreibt, als Zitat aus einer Schrift H. U. von Balthasars erkennen können. – Wie es aber auch um solche Einzelheiten bestellt sein mag: Das vorliegende Buch hat ganz zweifellos eine wichtige Dimension im Denken H. d. L.s vorgestellt, und es ist zu wünschen, daß es weitere Theologen (Forscher wie Studenten) dazu ermutigt, sich mit diesem großen Kenner der katholischen Tradition zu beschäftigen.

D. Hercsik S. J.

Bexell, Peter, *Kyrkan som sakrament.* Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi (Coll. Moderna franska tänkare 28). Stockholm: Stehag 1997. 630 S. (Mit einer englischen Zusammenfassung auf den Seiten 561–582).

Schon bald nach der Veröffentlichung von Henri de Lubacs „Catholicisme" im Jahr 1938 waren erste Stimmen zu vernehmen, die auf die ökumenische Bedeutung dieses Buches hinwiesen (so. z. B. Irén. 15 [1938] 505–506). Aber auch in der Folgezeit meldeten sich in regelmäßigen Abständen Theologen zu Wort, die auf noch ungehobene ökumenische Schätze im theologischen Denken H. d. L.s hinwiesen (so z. B. H. Ph. Ehrenberg 1949–50; G. Widmer 1954; M. Villain 1964; K. H. Neufeld 1976; M. E. Chapman 1993). Die vorliegende Abhandlung des schwedischen Lutheraners P. B. (Doktorarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Lund) verdient darum, auch wenn sie nicht in erster Linie den ökumenischen Aspekten im Werk H. d. L.s nachgehen will, besondere Aufmerksamkeit. Da aber auch Begriffe wie „Kirche als Sakrament" oder „Fundamentaltheologie", die in B.s Arbeit eine zentrale Stelle einnehmen, im schwedisch-protestantischen Kontext „völlig ungewöhnlich" (22) sind, darf man gespannt sein, ob diese Studie im schwedischen Luthertum möglicherweise eine kleine Wirkungsgeschichte entfalten wird. – Welchen Aspekt im Œuvre H. d. L.s will der Verf. näherhin

bearbeiten und wie setzt er sein Vorhaben konkret um? B. möchte (so sagt er zunächst ganz allgemein) die Strukturen in H. d. L.s sakramentaler Kirchensicht darstellen, wie sie sich in seinen Publikationen zwischen 1930–1950, insbesondere in „Catholicisme", wiederfinden lassen (18). Seinen Ausgangspunkt nimmt er bei einer „graphischen Metapher" H. U. von Balthasars, mit der dieser 1975/76 das „organische Lebenswerk" H. d. L.s skizziert hatte, nur daß B. Balthasars Bild bearbeiten und vervollständigen möchte (63). Auch inhaltlich dient ihm Balthasar als Kontrast zur Darstellung H. d. L.s, denn während der Schweizer Theologe stärker die (theologischen) Gegensätze betont habe, die in einer Synthese verbunden werden müßten („distinguer pour unir"), habe der französische Jesuit stärker die Einheit im Blick gehabt, welche die Gegensätze vereinigt („unir pour distinguer"; 538). Somit kann B. gegen Ende seiner Einleitung, nachdem er sich um die schwierige Bestimmung des typisch d. L.'schen Katholizitätsbegriffes bemüht hat („en svårfångad helhetsåskådning"), die Themenstellung seiner Abhandlung folgendermaßen präzisieren und umgrenzen: „Mit der Hilfe von hauptsächlich bis 1950 publizierten Texten soll Henri de Lubacs Sicht der Kirche systematisch-theologisch diskutiert werden, indem gezeigt werden soll, auf welche Weise sie durch seine fundamentaltheologische Methode bestimmt ist und warum die Kirche gerade deswegen eine sakramentale Struktur hat" (77).

B.s Arbeit zählt zwar numerisch fünf Großabschnitte, ist aber in systematischer Hinsicht lediglich in drei Teile geteilt: Eine umfassende Einführung (Kap. 1–6) mündet in den ersten Hauptteil (Kap. 7–14), der sich mit d. L.s Fundamentaltheologie befaßt. Zum zweiten Teil (Kap. 22–25), in dessen Mitte die Kirche steht, leitet ein eigener Abschnitt über (Kap. 15–21), der die Verbindung von Dogma und Kirche zum Inhalt hat. Der dritte Teil der Arbeit (Kap. 26–32) sammelt die Ergebnisse der umfangreichen Untersuchung und erklärt, wieso der Verf. den von ihm eingeführten Neologismus „fundamentalecklesiologi" für die richtige Charakterisierung der Theologie H. d. L.s hält. – Die quantitative Verteilung des Textes läßt keinen Zweifel über die Akzente der Arbeit aufkommen: Der erste und der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung („fundamentalteologi" und „kyrkan") sind jeweils für sich genommen mehr als doppelt so umfangreich, als der größte unter den „kleinen" Teilen des Buches, wobei im direkten Vergleich dieser zwei Teile der Darlegung der Fundamentaltheologie eindeutig mehr Raum gegeben wird, als der Darlegung der Kirche. Eine exzellente englische Zusammenfassung erlaubt es auch dem des Schwedischen Unkundigen, einen Eindruck von der Arbeit zu bekommen. Eine ausführliche Literaturangabe und ein guter Index machen das Buch leicht handhabbar und lassen es zu einem guten Arbeitsinstrument für alle diejenigen werden, die sich mit H. d. L. befassen wollen. – Wie geht B. nun aber im einzelnen vor? – Anhand einer präzisen Analyse von „Apologétique et Théologie", der Antrittsvorlesung H. d. L.s aus dem Jahr 1929, die dieser bei seiner Bestellung zum Dozenten für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der „Facultés Catholiques de Lyon" gehalten hat (dt. von K. H. Neufeld in: ZKTh 98 [1976] 258–270), kann B. folgende Momente feststellen: De Lubac optiert mit dieser Vorlesung für einen methodologischen Neuansatz in der Theologie (511), der auf der einen Seite (vermittels eines epistemologischen Neuansatzes; 291) eine spezifisch ganzheitliche Wahrnehmung der Wirklichkeit voraussetzt und der damit auf der anderen Seite einen (zumindest für die protestantische akademische Welt) neuen Theologie- und Kirchenbegriff zur Folge hat (188). Der entscheidende Punkt dieses methodologischen Neuansatzes sei, daß d. L. die traditionelle apologetische „demonstratio" (d. religiosa →christiana →catholica) auf den Kopf stelle, indem er die praesumptio umkehrt und von Gott und der Wirklichkeit als bereits gegebener Einheit ausgeht. Jegliche Unterscheidung ist gegenüber dieser vorgängigen, faktischen Ganzheit sekundär, weil sich das erkennende Subjekt immer schon (lokal) innerhalb einer einzigen Schöpfung, (zeitlich) nach der Menschwerdung Gottes und (theologisch) als bereits von Jesus Christus Erlöster vorfindet. – Dieser methodologische Neuansatz d. L.s könne auch als heilsgeschichtlicher Ansatz (395) bezeichnet werden, der für den französischen Jesuiten ein Doppeltes impliziere: Zum einen hat Gott faktisch erlösend in die Menschheitsgeschichte eingegriffen, zum anderen kann sich das erkennende Subjekt fortan nur aus der Beziehung zu diesem heilsgeschichtlich handelnden Gott verstehen. Insofern kommt jegliche (menschli-

che) Theorie gegenüber der (göttlichen) „Praxis" zu spät, weil das erkennende Subjekt die geschehene Erlösungstat Gottes noch nicht einmal hypothetisch ignorieren kann. Der Mensch ist somit ganz und gar (auch in seinem Erkennen) auf Gott hingeordnet (theozentrisch), Gott hingegen ist ganz und gar auf das Heil des Menschen aus (anthropozentrisch). Insofern bedeutet das für wahr zu haltende „Dogma" für d. L. auch nicht etwa das Für-wahr-Halten einer propositionellen Aussage, sondern ist die theologisch formulierte Kehrseite einer bereits erfolgten „Aktion", nämlich des Erlösungshandelns Gottes: „le Tout du Dogme" und „le Tout de l'Action rédemptrice" sind in diesem Kontext für d. L. gegeneinander austauschbare Begriffe und beziehen sich stets auf die gesamte, nach Christi Menschwerdung faktisch erlöste Wirklichkeit. – Das „von oben", d. h. von Gott her, erkennende und „von unten", aus der Welt, antwortende Subjekt findet sich aber nicht nur (vertikal) in einer bereits existierenden Beziehung zu seinem Schöpfer (Transzendenz) und (diachronisch) in einem Erlösungszusammenhang zu Jesus Christus (Historie), sondern auch (korporativ) inmitten einer Glaubensgemeinschaft vor (Kirche). Auch hier gilt, daß jegliches erkennende Unterscheiden gegenüber dieser dreidimensionalen Realität (zeitlich) sekundär und (sachlich) nachgeordnet ist. Dessen ungeachtet gilt es zu betonen, daß diese drei Linien (wiewohl dreidimensional) kein statisches Bild ergeben, sondern durch Spannungen („Paradoxe"), die sie in sich bergen, ein höchst dynamisches Ganzes ergeben, weil sie – als Spannungseinheiten („compénétration") – aufeinander ein- und zurückwirken. So berühren sich in der vertikalen Linie Transzendenz und Immanenz, in der diachronen Linie Geschichte und Ewigkeit, in der korporativen Linie schließlich Individualität und Universalität.

Der eine Ganzheitsbegriff („Katholizismus"), der auf zwei Ebenen („Distinktions-" und „Praxisebene") vermittelt wird, konkretisiert sich in d. L.s Theologie auf dreifache Weise (vertikal, diachron und korporativ). Wo diese drei Linien aufeinandertreffen, ist Jesus Christus gegenwärtig, und zwar auf dreifache Weise („corpus triforme" sive „triplex modus corporis Christi"). Sein individueller, sein wirklicher und sein mystischer Leib beziehen sich und verweisen unentwegt aufeinander. M. a. W.: Christus, die Kirche und die Eucharistie sind eine einzige, im Glauben („fides quaerens intellectum") erkennbare (komplexe) Wirklichkeit. Für d. L. müssen darum auch, so B., zwei Bedingungen erfüllt sein, um die eben genannte Ganzheit erkennen zu können: (1.) Auf der Distinktions- und Praxisebene hat die Praxis (Jesus Christus als „novissimum") einen nicht überholbaren Vorsprung vor jeglicher (menschlicher) Distinktion; dies wäre die formelle Voraussetzung. (2.) Die drei soeben genannten Linien müssen in der Wirklichkeit tatsächlich zusammenkommen (sie bezeichnen die Kirche), weil sie sich von der Sache her aufeinander beziehen; dies wäre die inhaltliche Voraussetzung, die der formellen vorgeordnet ist (501). – Von hier aus wird auch erst verständlich, was B. mit „Fundamentalekklesiologie" meint und warum er diesen Begriff für die treffendste Charakterisierung der d. L.'schen Theologie hält. – B. will mit diesem Neologismus weder einen neuen „locus" in der theologischen Landschaft erfinden, noch will er d. L.s Ekklesiologie ein besonderes Profil zuerkennen (513). „Fundamentalekklesiologie" ist für ihn vielmehr die Beschreibung eines (für den Glaubenden) grundlegenden und evidenten Erkenntnisprozesses: In dem Augenblick, in dem ich erkenne, bin ich bereits in eine (historische, korporative und transzendente) Ganzheit integriert, so daß sich meine individuelle Erkenntnis niemals adäquat von der Erkenntnis dieser lebendigen Ganzheit (konkret: der Kirche), deren Glied ich bin, trennen lassen wird. Darum müsse man theologisch sagen, daß im Grunde genommen (immer nur) die Kirche zu Gott in Beziehung steht und ihn erkennt, weil sie ihrerseits schon „vor der Erschaffung der Welt" (Eph 1,4) von ihm erwählt und gerufen worden ist. D. L.s theologische Methode integriere auf diese Weise Subjekt und Objekt, Natur und „Übernatur", Theologie und Philosophie, Kirche und Schöpfung (550). Die fundamentaltheologischen Fragen stellten sich somit letzten Endes als ekklesiologische Fragen heraus, wobei die Kirche für den Gläubigen, wie die Luft für den Menschen, die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß er überhaupt Fundamentaltheologie betreiben kann. Fundamentale Fragen, wie sich z. B. der Mensch Gott nähern kann, wie er von Gott reden kann, würden zu ekklesiologischen Grundfragen. Und diese sind, so interpretiert B. H. d. L., von solcher Art, daß sie nur im

Leben der Kirche, also sakramental, eine adäquate Antwort finden können. Aus diesem wechselseitigen Bezug (zwischen sakramentaler Kirche und Fundamentaltheologie) heraus zu denken nennt B. „Fundamentalekklesiologie" (558).

P. B. hat mit seiner über 500 Seiten starken Untersuchung eine sehr detaillierte und wertvolle Arbeit zu H. d. L. vorgelegt. Die noch anzufügenden Bemerkungen werden darum ihre Vorzüge in keiner Weise schmälern können. Das dem Buch beigefügte Blatt mit hauptsächlich schwedischen Corrigenda erfaßt (leider) bei weitem nicht die zahlreichen Druckfehler. In der Bibliographie wie auch in der Liste der Namen und Begriffe irritiert, daß zwischen „V" und „W" überhaupt kein Unterschied gemacht wird. Ein Blick in das 10. Kapitel von „Catholicisme" („Ist das Dogma seinem Wesen nach unveränderlich, so ist doch die Theologie niemals abgeschlossen" – H. d. L.) hätte vielleicht verhindern können, daß der Verf. dem französischen Jesuiten unterstellt, für ihn sei „keine dogmatische Formulierung definitiv" (252). In diesem Zusammenhang hätte B. vielleicht auch deutlicher machen können, wieso „Catholicisme" in seinen Augen ein „pastoraltheologisch gedachtes Buch" sei (469). Problematisch ist ferner B.s (terminologische) Identifikation von „Christozentrismus" und „Panchristismus" bei H. d. L. aus zwei Gründen: „Panchristismus" gehört nicht zum Vokabular H. d. L.s (er wird vielmehr von Teilhard de Chardin gebraucht); sodann wird man daran zweifeln können, ob ausgerechnet der „Panchristismus" für d. L.s Weltanschauung „grundlegend" ist (225 u. ö.). Zweifel sind auch angebracht, ob H. d. L. der Interpretation B.s zugestimmt hätte, wonach seine „ganz fundamentaltheologisch aufgefaßte Kirche nicht identisch ist mit irgendeiner sichtbaren Kirche" (511). Und ob es schließlich eine glückliche Eingebung B.s war, beinahe die gesamte Sekundärliteratur zu H. d. L. daran zu messen, ob sie die von ihm entdeckte „(mäeutische) Fundamentaltheologie" des französischen Jesuiten erkannt und in Rechnung gestellt hätte, bleibt abzuwarten. – Ein Wort noch zur Methode des Verf.: Bei der Lektüre der Studie trifft man auf eine ganze Reihe von Wiederholungen, die sowohl d. L.s Themen und Werke, als auch die Sekundärliteratur zu ihm betreffen. Woher kommt das? Eine Hypothese: B. sagt (177, Anm. 50), daß er – um H. d. L.s Theologie adäquat darstellen zu können – einem methodischen Dreischritt folgt, den er dem Œuvre des französischen Jesuiten entnommen haben will und den er auf seinen Untersuchungsgegenstand (Fundamentaltheologie und Kirche) anwenden möchte. Ausgangspunkt ist stets die „Ganzheit" („le Tout du Dogme"), anschließend wird die Form in den Blick genommen, unter der sich diese Ganzheit präsentiert („Mäeutik"), um sich schließlich dem Inhalt dieser Ganzheit zuzuwenden, der sich unter der soeben identifizierten Form verbirgt (die „korporative Person" Jesus Christus und/oder die Kirche). Diesem Dreischritt will B. ausdrücklich den ersten Teil seiner Untersuchung nachgestaltet haben. Zum einen scheint diese Dreiteilung des ersten Teiles der Arbeit (in die Abschnitte A, B und C) trotz allem ein wenig (nachträglich) konstruiert; zum anderen kann es der Verf. nicht vermeiden, daß die bereits im ersten Teil aufgegriffenen und erläuterten Stichworte bzw. Themen im „Übergangsteil" und im zweiten Teil (bisweilen sogar im dritten Teil) der Arbeit wiederkehren. Vielleicht ist es dem Verf. trotz seiner Ankündigung nicht gelungen, d. L.s Methode aufzugreifen und in seiner Untersuchung durchzubuchstabieren. Um ein weiter oben angeführtes (und aus „Catholicisme" stammendes) Wortspiel aufzugreifen: Nicht von „unir pour distinguer" müßte man in der vorliegenden Arbeit reden, sondern von „distinguer pour unir". Der gleiche Einwand betrifft auch den Titel der Arbeit: B. meinte, die Theologie H. d. L.s mit dem Neologismus „Fundamentalekklesiologie" am treffendsten charakterisieren zu sollen. Auch hier scheint uns aber das Unterscheiden den Vorrang vor dem Vereinen erhalten zu haben. U. E. ist und bleibt die glücklichste Charakterisierung des theologischen Anliegens H. d. L.s (die auch dem Einigen den Vorrang gibt vor dem Unterscheiden): „Catholicisme". – B. merkt gleich zu Beginn seiner Arbeit (18) an, daß H. d. L. im mehrheitlich lutherischen Schweden bis heute unbekannt ist. Es ist zu hoffen, daß die vorliegende Studie, insbesondere weil sie die erste auf Schwedisch verfaßte Untersuchung zu H. d. L. ist, auch in den anderen mehrheitlich protestantischen Ländern Skandinaviens eine breitere Rezeption des französischen Jesuiten ermöglichen wird.

D. Hercsik S. J.

Dalzell, Thomas G., *The dramatic encounter of divine and human freedom in the theology of Hans Urs von Balthasar* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 105). Bern u. a.: Lang 1997. 316 S.

Der irische Maristenpater Th. Dalzell wurde aufgrund der vorliegenden Dissertation 1966 von der Theologischen Fakultät der Queen's University in Belfast zum Doktor der Theologie promoviert. Sie zählt zu den besten Arbeiten über das Denken von Balthasars. Der Verf. kann sich auf eine umfassende Kenntnis des Werkes des vor nunmehr 10 Jahren verstorbenen Schweizer Theologen stützen. Er hat dieses Werk mit kritischer Sympathie exponiert und diskutiert. Aus dieser Einstellung, die bedauerlicherweise bei den Interpreten der Theologie von Balthasars nicht sehr verbreitet ist, ist ihm eine gute, lesbare und erkenntnisbereichernde Arbeit gelungen. Er hat sich dazu entschieden, es nicht bei einer werkimmanenten Rekonstruktion der Darlegungen von Balthasars zu belassen, sondern sie mit alternativen Konzepten sowie mit Anfragen und Einwänden anderer Theologen zu konfrontieren. So tritt das spezifische Profil des Werkes von Balthasars in seiner Größe und in seinen Grenzen deutlich zutage. Für die alternativen Konzepte, die der Verf. ins Spiel bringt, stehen Theologen wie Karl Rahner, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Raymund Schwager, Jon Sobrino u. a., für die Anfragen und Einwände vor allem Gerard O'Hanlon S. J., der in den letzten Jahren aus einer profunden Vertrautheit mit von Balthasars Denken auf einige seiner Grenzen aufmerksam gemacht hat.

Wenn sich D. mit der „dramatischen Begegnung der göttlichen und der menschlichen Freiheit" in von Balthasars Werk befaßt, so ist er damit bei dessen Zentralthema. Von Balthasar hat es vornehmlich in seiner „Theodramatik" entfaltet. Aber es kommt offen oder verborgen in allen seinen Schriften zum Zuge. Und so ist es gut begründet, daß sich der Verf. nicht auf die Interpretation der „Theodramatik" beschränkt, sondern auch andere Schriften berücksichtigt. Er hat seine Studie in drei Teile gegliedert. Der erste Teil – „The presuppositions for a consideration of the encounter of divine and human freedom as dramatic" (21–110) – ist der Klärung einiger Vorfragen vorbehalten, ohne die ein theodramatisches Konzept einer Freiheitstheologie gar nicht durchführbar wäre. Hierhin gehört zunächst die Begründung eines dialogischen oder intersubjektiven bzw. interpersonalen Freiheitsverständnisses. D. läßt es sich angesichts der Anfragen, die in K. Rahners transzendentaler Theologie enthalten sind, bewähren. Sodann schreibt er seine freiheitstheologischen Überlegungen in die analogia-entis-Lehre ein und zeigt dabei, daß von Balthasar mehr an der Proportionalitätsanalogie als an der Attributionsanalogie interessiert ist. Diese Beobachtung ist zutreffend und aufschlußreich. Die Option für die Proportionalitätsanalogie gehört zu den Weichenstellungen in von Balthasars Denken, die sein Interesse an der Spiritualität verständlich machen. Zum Vergleich zieht der Verf. bei der Aufhellung dieser Sachverhalte die Auslassungen K. Barths zur analogia-entis-Lehre heran. Schließlich legt er dar, daß auch von Balthasars „Theoästhetik" bereits daraufhin gelesen werden muß, daß es ihm zentral um die dramatische Begegnung der Freiheiten geht. – Der *zweite* Teil – „The dramatic encounter of divine and human freedom" (111–224) – gilt der Nachzeichnung des gesamten theodramatischen Konzepts der Theologie von Balthasars mit ihren heilsökonomischen und immanenttrinitarischen Dimensionen. Aus dem Vergleich mit Hegels Trinitätsphilosophie und Moltmanns und Rahners Trinitätstheologie ergibt sich die Möglichkeit, die Theodramatik in ihrer Eigenart deutlich hervortreten zu lassen. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verf. eigens herausarbeitet, daß die theodramatische Freiheitstheologie im ganzen in einer eschatologischen Perspektive steht. Es kann gar nicht deutlich genug betont werden, daß von Balthasars Theologie sich immerzu im eschatologischen Horizont bewegt. Hier liegt einer der Schlüssel zu ihrem Verständnis. Im übrigen bedarf dieser zweite Teil keiner Wiedergabe und keiner weiteren Kommentierung. Er bewegt sich sachlich in der Nähe anderer schon vorliegender Darstellungen der theodramatischen Inhalte der Theologie von Balthasars (Krensky, Stinglhammer, O'Hanlon, u. a.). – Im *dritten* Teil – „The possibility of a dialogue with social theology", (224–285) – diskutiert D. die Fragen, die vor allem G. O'Hanlon in einigen Aufsätzen an von Balthasars Theologie gestellt hat und in denen Anliegen der Befreiungstheologie aufgegriffen werden. Man kann theologische Entwürfe zu zwei Gruppen zusammenstellen: es gibt Theologien, die stark an der Gestaltung der Geschichte und

am sozialen Einsatz zum Aufbau des Reiches Gottes interessiert sind, und es gibt Theologien, die stark an der Gestaltung des Lebens der Einzelnen und an der personalen Entsprechung zum Willen Gottes in einem geistlichen Leben interessiert sind. D. ordnet die Theologie von Balthasars der zweiten Gruppe zu. In zutreffender Weise kennzeichnet er von Balthasars Konzept mit dem Attribut „theologischer Personalismus". Gleichzeitig bemängelt er, daß die Anliegen der anderen Gruppe hier zu wenig zum Tragen kommen. Er ist aber vor allem an der Frage interessiert, ob von Balthasars Theologie von ihren Ansätzen her nur die Theologie werden konnte, als die sie sich jetzt darstellt. Seine Antwort lautet: Nein, sie hätte den Anliegen der „Social theology" ebenfalls gerecht werden können. Die dieser Theologie zugrundeliegende analogia-entis-Lehre mit der entschiedenen Betonung der „Positivität des Endlichen" hätte – zumal auf dem Hintergrund der im Zeichen des kenosis-Motivs entfalteten Inkarnations- und Kreuzestheologie – die Grundlage dafür hergegeben. Nur *de facto* ist es dazu gekommen, daß von Balthasar in einer personal-theologischen Perspektive gedacht hat. Letztlich sind es biographische Gründe, die für das Einschlagen dieses Weges maßgeblich geworden sind – der familiäre und kulturelle Hintergrund, die ignatianische Exerzitienspiritualität, die Begegnung mit Adrienne von Speyr, die Aufmerksamkeit auf die Heiligen, etc. Dieser Benennung von Gründen für die faktischen personal-theologischen Optionen in von Balthasar Denken kann man nur zustimmen. Daß das sozial-theologische Anliegen in seinem Konzept ebenfalls angelegt gewesen wäre, lassen einige in den Büchern von Balthasars verstreut und versteckt sich findende Texte ahnen; man denke beispielsweise an „In Gottes Einsatz leben", (Einsiedeln 1971, 89–101), und „Weltliche Frömmigkeit" (in: Spiritus creator, Einsiedeln 1967, 312–321, hier: 318–321).

Die Arbeit von Thomas G. Dalzell ist für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Werk Hans Urs von Balthasars sehr anregend. W. Löser S. J.

Stinglhammer, Hermann, *Freiheit in der Hingabe.* Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik (Bonner Dogmatische Studien 24). Würzburg: Echter 1997. 428 S.

Hans Urs von Balthasar hat seinen theologischen Entwurf in der Form einer Trilogie vorgelegt: Theoästhetik, Theodramatik und Theologik. Die Theologen, die sich mit diesem Gesamtentwurf auseinandergesetzt haben, haben sich bisher vor allem auf die Theoästhetik konzentriert. Inzwischen beginnt sich der Schwerpunkt der Arbeit an von Balthasars Theologie auf die Theodramatik und die Theologik zu verschieben. So erschien jüngst eine Monographie von Wolfgang Klaghofer-Treitler zur Theologik (Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik, Innsbruck: Tyrolia 1997). Zu den schon vorliegenden Arbeiten, in denen es um die Theodramatik geht, zählt die vorliegende Passauer Dissertation.

Aus dem Titel der Arbeit geht hervor, unter welcher Leitperspektive der Verf. die insgesamt fünf Bände der Theodramatik (Bd. I: Prolegomena; Bd. II.1: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott; Bd. II.2: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus; Bd. III. Die Handlung; Bd. IV: Das Endspiel) deutet. Es ist das dramatische Miteinander des freien Gottes und des freien Menschen. Göttliche und menschliche Freiheit begegnen einander, stoßen aufeinander und aneinander, bis der gnädige Gott siegreich seine Schöpfung vollendet. Mit dieser Bestimmung der Leitperspektive hat der Verf. das Kernanliegen von Balthasars genau getroffen. Das Thema Freiheit ist in von Balthasars Gesamtwerk im Laufe der Jahre mehr und mehr zum Tragen gekommen, und es ist in der Theodramatik in besonderer Weise das Zentralmotiv. Trug von Balthasars Denken in den frühen Jahren eher religionsphilosophische Züge und bewegte sich sein Denken damals im Gefüge der analogia-entis, so änderte sich dies mit der Zeit. Von Balthasar arbeitete immer entschiedener als Theologe. Die analogia-entis wandelte sich für ihn zur analogia libertatis. Es ist verdienstvoll, daß der Verf. der vorliegenden Arbeit die grundlegende Bedeutung des Freiheitsthemas für die Theologie von Balthasars und insbesondere der Theodramatik so nachdrücklich herausarbeitet.

Der Verf. legt seine Erörterungen in zwei umfangreichen Hauptteilen vor. Im ersten Hauptteil – „Freiheit als Inhalt der Theodramatik" (8–110) weist er auf, daß eine Theo-

logie der analogia libertatis am passendsten in aus der Welt des Dramas entnommenen Kategorien entfaltet werden kann. Gehalt und Gestalt einer theodramatischen Theologie entsprechen einander. Bis hinein in den Aufbau der fünf Bände umfassenden Theodramatik kommt der Ansatz beim dramatischen Spiel zum Ausdruck. Was bedeutet es für die Bestimmung der endlichen Freiheit, daß sie auf die Begegnung mit der unendlichen Freiheit verwiesen ist? Was bedeutet es – umgekehrt – für die unendliche Freiheit, daß sie sich der Begegnung mit der endlichen Freiheit öffnet? In welchen Formen kommt es zur Begegnung zwischen endlicher und unendlicher Freiheit? Auch auf diese Fragen geht der Verf. im ersten Hauptteil bereits ein, wobei er die diesbezüglichen Erörterungen aus der Theodramatik systematisch auswertet und zusammenfaßt. Sicherlich ist es kein Zufall, daß er bei der Rekonstruktion der theologischen Überlegungen von Balthasars immer wieder auf den trinitarischen Charakter der unendlichen Freiheit und dann auch des zwischen Gott und Mensch sich ereignenden Dramas zu sprechen kommt. Im zweiten Hauptteil – „Die dialogische Gestalt der Freiheit als bestimmender Horizont der Argumentation und als Mittel theologischer Problemlösung Hans Urs von Balthasars innerhalb der Theodramatik" (111–398) – geht der Verf. die Bände II.1, II.2, III und IV durch und zeichnet Motiv für Motiv und Argument für Argument nach, wobei er stets seine Leitperspektive zum Zuge kommen läßt: daß die endliche und die unendliche Freiheit einander begegnen. Hier braucht der Leser Geduld. Der erkennbare Fortschritt der Gedanken stellt sich ihm nur in kleinsten Schritten dar. Vieles kommt ihm schon bekannt vor. Was von Balthasar in seinen umfangreichen Bänden in der bei ihm gewohnten Souveränität darlegt, wird hier nachgestaltet, wobei aber immerzu der Rückbezug auf die Leitperspektive der Arbeit ausdrücklich artikuliert wird.

Dem Verf. liegt bewußt nicht daran, die Freiheitstheologie von Balthasars kritisch zu reflektieren, es genügt ihm, sie akribisch zu rekonstruieren. Er gibt über dieses Vorgehen Rechenschaft: „Die Methode unserer Arbeit versteht sich als ein beschreibendes Verstehenwollen der Theodramatik. Sie versucht, Balthasar aus sich selbst heraus zu erklären und ist dabei ganz auf ihn konzentriert. Wir enthalten uns deshalb einer eigenen kritischen Auseinandersetzung seines Denkens, etwa in der Konfrontation mit etwaigen davon unterschiedenen Standpunkten, soweit sie nicht im Werk Balthasars selbst stattfindet. Ansonsten erscheint uns jedwede Polemik der Größe echten Theologisierens unangemessen und wäre in der subjektiven Auswahl möglicher Gegenpositionen immer auch verkürzend und damit ungerecht" (6). Jeder Autor hat das Recht, den Ansatz seiner Arbeit selbst festzulegen, und ist dann daran zu messen, ob er dem gewählten Ansatz in der Durchführung entsprochen hat. Dies ist der Fall, und darin liegt der Wert der Arbeit. Freilich hat solch ein Ansatz seinen Preis: der Mangel an Distanz zum bearbeiteten Text und seinem Verfasser läßt beim Leser recht bald die Meinung entstehen, es sei sinnvoller, sich den Texten des Meisters selbst rasch wieder zuzuwenden. Es entsteht übrigens aus dem gewählten Ansatz eine eigenartige Form der Textentfaltung und -gestaltung. Nicht die Gedanken des Denkers – hier von Balthasars –, sondern der Denker als derjenige, der seine Gedanken intendiert und produziert, wird zum ersten Gegenstand dieser Arbeit. Seine Gedanken kommen nicht als solche zur Sprache, sondern als die durch den Denker hervorgebrachten Gedanken. Es liegt dem Verfasser – zumindest de facto – mehr an der Richtigkeit und Genauigkeit der Wiedergabe der Gedanken von Balthasars als an der Darlegung der Klarheit und Wahrheit dieser Gedanken selbst, wobei der Verf. sicherlich voraussetzt, diese seien klar und wahr. Aber eben diese Ansatz-Option wirkt auf den Leser nach kurzer Zeit ermüdend. Der Text der Arbeit ist weitgehend gut präsentiert. Hier und da sind (geringfügige) Druckfehler stehengeblieben. In der Gliederung müßte auf S. X der Text hinter b) (am Ende des § 1) deutlich nach rechts eingerückt werden. Im Literaturverzeichnis müßte auf S. 406 die Notiz, es handele sich um eine „Zweite Auflage der Erstausgabe von 1947" von dem Hinweis auf Theodramatik Bd. I entfernt und dem Hinweis auf Theologik Bd. I zugefügt werden. Für die Überschriften im Text, die die Hauptteile und die Kapitel einleiten, hätten passenderweise größere Schrifttypen gewählt werden können. Als wertvoller Ertrag der Arbeit bleibt der zutreffende und nachdrücklich durchgehaltene Hinweis darauf, daß das Hauptthema von Hans Urs von Balthasars Theodramatik der Dialog der unendlichen und der endlichen Freiheit ist. W. Löser S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke.* Band 4: Hörer des Wortes. Bearbeitet von *A. Raffelt.* Freiburg u. a.: Herder 1997. 634 S.

Der vorliegende Band der Werke Karl Rahners hat folgenden Inhalt: Nach dem Editionsbericht (XIII-XXXVIII) folgt (als Teil A) der Text von „Hörer des Wortes" in der 1. und 2. Auflage (1–281). Teil B enthält zwei Texte der Salzburger Hochschulwochen von 1937 (283–295). In Teil C sind Aufsätze und Literaturberichte abgedruckt (297–448). Teil D gibt Rezensionen und Begleittexte (449–494) wieder. Ein Anhang enthält den Text des sog. Wiener Memorandums (497–576), editorische Anmerkungen (577–622), Nachweise zum Textmaterial (623–625), ein Abkürzungsverzeichnis (626) und zwei Register (627–634).

Ich möchte nun einen kurzen Abriß des Inhalts der 1. Auflage von „Hörer des Wortes" (= HdW) geben; dann folgen einige kleine Bemerkungen zu der jetzigen Edition. In HdW will R. eine Art *idealer Fundamentaltheologie* geben. Aus diesem Grund vergleicht er die Religionsphilosophie mit der Theologie. Angemessen kann jedoch ein solches Verhältnis nicht dadurch bestimmt werden, daß die beiden Wissenschaften nachträglich zu ihrer Konstitution miteinander verglichen werden, sondern nur dadurch, daß nach dem einheitlichen Grund von Religionsphilosophie und Theologie gefragt wird. Wenn man dieser Frage nachgeht, treibt man Metaphysik. R. betreibt also in HdW eine Ontologie des menschlichen Wesens als jenes Seienden, das eine freie Offenbarung des weltüberlegenen Gottes hören kann und muß. Scholastisch gesprochen geht es also um die *potentia oboedientialis* zur Offenbarung. Will man diese Fähigkeit des Menschen, auf die Offenbarung Gottes zu hören, näherhin beschreiben, so treibt man metaphysische Anthropologie, die ihrerseits nur innerhalb einer allgemeinen Ontologie möglich ist. Und diese wiederum fordert eine Analytik der allgemeinen Seinsfrage. Bei der Ausarbeitung dieser Frage kann sich R. vor allem auf seine frühere Arbeit „Geist in Welt" stützen. Weil der Mensch nach jedem Seienden fragen kann, ist das Sein in seiner Gesamtheit für den Menschen gelichtet und erkennbar. Der Mensch ist also Geist und der Horizont der (menschlichen) Erkenntnis ist schlechthin unbegrenzt. Deshalb legt der Mensch einer möglichen Offenbarung Gottes auch kein apriorisches Gesetz hinsichtlich dessen auf, was möglicherweise geoffenbart werden kann und soll. Kann der Mensch auch nach allem fragen (und ist deshalb sein Horizont unbegrenzt und unendlich), so muß er doch *fragen;* und dies bedeutet, daß er noch *nicht* weiß. Dies gilt insbesondere in bezug auf das absolute Sein. Dieses erscheint so (trotz und in seiner Offenheit für die Transzendenz des endlichen Geistes) als das an sich verschlossene, das sich in Freiheit erschließende oder verschweigende personale Sein und damit als der Gott einer möglichen freien Offenbarung durch sein Wort. „Damit ist das Stehen des Menschen vor Gott, das wegen seiner Transzendenz zu seiner Grundverfassung gehört, grundsätzlich ein Stehen vor dem freien Gott der noch unerfüllten und unberechenbaren Möglichkeiten seines Handelns in die Welt hinein und so ein Stehen vor dem geschichtlich Handelnden, vor dem Gott einer freien Offenbarung" (289). Der Mensch kann nach allem fragen (ist also in seiner Erkenntnis potentiell unendlich), muß aber auch nach allem fragen (ist also nicht aktuell unendlich). Oder anders gewendet: Der Mensch ist bei sich (die Urform der Erkenntnis überhaupt) nur dadurch, daß und indem er auskehrt zu einem hinzunehmenden andern (= Welt). Die Erkenntnis des Menschen ist also eine *hinnehmende* Erkenntnis. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen ursprünglich hinnehmenden Erkenntnis ergibt, daß solche hinnehmende Erkenntnis sinnlich und materiell ist. Der Mensch ist also Geist in Welt, Geist in materia. Dieser (metaphysische) Begriff der Materie besagt dann auch, daß der Mensch in Raum und Zeit lebt. Und dies wiederum besagt, daß der Mensch ein *geschichtliches* Wesen ist, das in den Raum der Geschichte hinaushören kann und muß, um ein Wort Gottes zu vernehmen. Der Mensch ist in seinem Wesen ein Hörer des Wortes; der Glaube kommt vom Hören (Röm 10,17).

Die im vorliegenden Band gesammelten Arbeiten sind zwischen 1937 und 1954 entstanden. Sie dokumentieren in gewisser Weise die Neuorientierung der beruflichen Aufgabenstellung von R. War er zunächst als Dozent für die Philosophie vorgesehen, so übernahm er nun (nach der mißglückten philosophischen Doktorarbeit in Freiburg i.

B.) das Fach Dogmatik. HdW steht gleichsam in der Mitte zwischen Philosophie und Theologie. – Nach „Geist in Welt" stellt HdW die zweite größere, selbständige wissenschaftliche Veröffentlichung R.s dar, wenn man einmal von dem anders gelagerten Buch „Aszese und Mystik in der Väterzeit" absieht, weil dieses (trotz des erheblichen Eigenanteils R.s) eine Übersetzung und Bearbeitung ist. HdW knüpft an die in „Geist in Welt" erarbeitete Position an und verweist des öfteren auf dieses Buch. Oft gibt HdW den entsprechenden Gedankengang sogar kürzer und klarer wieder als „Geist in Welt", das auf manche Strecken eher schwierig und „gequält" geschrieben ist. – Die 1. Auflage von HdW im Jahr 1941 ist (trotz der Kriegszeiten) wahrgenommen worden. Dies zeigen u. a. die relativ zahlreichen Rezensionen. (In dieser Hinsicht muß der diesbezügliche Hinweis im Vorwort der 2. Auflage von HdW [3] korrigiert werden.) Übrigens gehörte auch M. Heidegger zu den Lesern (vgl. XVI). – Als HdW vergriffen war, ließ R. das Werk wieder auflegen. Die Neubearbeitung geschah durch J. B. Metz, der bereits die Neuauflage von „Geist in Welt" betreut hatte. Die 2. Auflage von HdW ist wesentlich stärker verändert als diejenige von „Geist in Welt". Aus diesem Grund hat man in der vorliegenden Edition beide Auflagen abgedruckt. – Auch diesmal wieder (wie schon bei der Edition von „Geist in Welt") hat *A. Raffelt* eine vorzügliche Bearbeitung des vorliegenden Buches geleistet. Die Hauptarbeit steckt vor allem in den editorischen Anmerkungen (577–622). R. Sebott S. J.

3. Systematische Theologie

Torres Queiruga, Andrés, *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* [Dt. von *Josef Anton Eisele, Francisco Uzcanga-Meinecke* und *Uwe Petersen*]. Frankfurt am Main u. a.: Lang 1996. 419 S.

Der Verfasser, der auf eine langjährige Dozententätigkeit als Fundamentaltheologe zurückblicken kann, ist zur Zeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität in Santiago de Compostela. In diesem Buch, das zuerst 1985 in galicischer Sprache erschien, bereits 1987 ins Spanische, 1991 ins Italienische und 1995 ins Brasilianische übersetzt und jetzt vorzüglich ins Deutsche übertragen wurde, will er eine globale Sicht der Offenbarungsfrage in ihrer organischen Gesamtheit entwerfen, und zwar mit der erklärten Absicht, sich von den gängigen Entwürfen und fertigen Theorien abzuheben, die sich meistens nur mit den aus der Theologiegeschichte vorbestimmten Traditionen, Materialien und Polemiken beschäftigen, ohne sich auf die Grundfragen zurückzubesinnen. – Das Buch beginnt (Kap. I) mit einer Analyse der traditionellen Auffassung, nach welcher die Offenbarung als ein göttliches „Diktat" konzipiert wird, in dem der Hagiograph als reines „Instrument" in Erscheinung tritt. Eine Sicht, die in der Wiedergabe der Offenbarung durch das Wort ihren Anfang nahm und im Prozeß der Gleichsetzung von Offenbarung und Wort bzw. in ihrer fortschreitenden „Verbalisierung" in der Schrift begründet ist, so daß das „Wort" am Ende die gesamte biblische Auffassung von der Offenbarung durchdringt. Anschließend (Kap. II) wird die gegenwärtige Krise dieses Modells, welches vor allem durch die philologische Bibelkritik bloßgestellt wurde, nachgezeichnet, um danach (Kap. III) die aktuelle Problemstellung zu beschreiben, in der die Aufklärung als „unerledigte Aufgabe" (70–72) erscheint, um somit auch die Dringlichkeit einer neuen Artikulation der fundamentalen Momente der Offenbarung in ihrer göttlichen, subjektiven und geschichtlichen Dimension zu verdeutlichen.

Nach diesen einleitenden Kapiteln beginnt der eigentlich originelle und konstruktive Teil des Werkes, der sich aus zwei fundamentalen Gedanken bzw. Grundeinsichten entwickelt: 1) aus der Auffassung der Offenbarung als „geschichtliche Maieutik" und 2) aus etwas, was man als Prinzip der „größtmöglichen Offenbarung" bezeichnen könnte. Gott offenbart sich allen in höchstmöglichem Maße, d. h. Gott, Schöpfer durch Liebe, ist bestrebt, sich allen ohne Vorbehalt, ohne „Privilegien" und/oder „Einsparungen" mitzuteilen, so daß seine historischen Grenzen nur durch die Unfähigkeit und/oder die unvermeidliche Einschränkung des Empfängers bzw. die menschliche Endlichkeit ge-

setzt werden. Im Grunde ist das ganze Werk ein Versuch, diese Grundideen zu erläutern, zu begründen und ihre Implikationen zu entfalten. – Im Kap. IV, das die bereits geschehene Offenbarung mit der herkömmlichen Schriftensammlung (Bibel) gleichsetzt, wird gefragt, wie diese in einer nach-aufklärerischen Situation akzeptiert werden kann, in der ein externes und autoritäres Aufzwingen derselben ausgeschlossen sein muß. Es wird gezeigt, wie die biblische Offenbarung trotz der gängigen oberflächlichen Sicht durchaus als im Menschen tief verwurzelt erscheinen muß, denn sie ist stets bemüht, auf vom Menschen empfundene Fragen und Sorgen eine Antwort zu geben. Um dies zu verstehen, greift der Verfasser zur „geschichtlichen Maieutik" als vermittelnder Kategorie: Die Bibel bringt eigentlich keine neue, dem Menschen fremde Realität ins Spiel, sie hilft nur, die konstitutive und heilende allumfassende Gegenwart Gottes wahrzunehmen. Deswegen ist die Offenbarung wie jedes tiefempfundene menschliche Geschehen etwas, das nur *einer* erkennen kann und das dennoch alle betrifft. Es ist deshalb so, daß sich alle bei ihrer Wahrnehmung wiedererkennen und sich bei ihr wiederfinden (oder sie wird abgelehnt, wenn man sich nicht in ihr wiederfindet). In der Bibel wird dies paradigmatisch von den Samaritern ausgedrückt: „weil wir selbst gehört haben und nun wissen ..." (Joh 4,42) und von Franz Rosenzweig so formuliert: „Die Bibel und das Herz sagen das Gleiche (und nur deshalb) ist die Bibel Offenbarung." – Nach dem Hinweis auf den Ursprung des Wortes „Maieutik" bei Sokrates wird die historische Modifizierung desselben herausgestellt: freie göttliche auf die Zukunft gerichtete Entscheidung, im Gegensatz zu einer als stete Wiederholung verstandenen griechischen „Anamnese". Es werden anschließend Übereinstimmungen und Unterschiede zu den Kategorien „Zeugnis" und „Zeichen seiner Gegenwart" aufgezeigt. Dies wird ausführlich erläutert, obwohl die „Maieutik" nicht immer explizit in der Bibel selbst, in der theologischen (vor allem bei Karl Rahner) und philosophischen Überlieferung (es wird ausführlich auf Lessing, Kierkegaard und Blondel hingewiesen) erscheint. Für den Verfasser stellt sich „geschichtliche Maieutik" als eine klare und ergiebige Kategorie dar, die in der philosophischen Tradition beheimatet ist und in der theologischen Erfahrung flexibilisiert wird. Die wichtigste Erkenntnis ist, daß durch diese Kategorie die Offenbarung ihren autoritären Charakter verliert und sich als „verifizierbar" erweist. Sie zwingt zu einer radikalen Aufgabe jedes Offenbarungspositivismus, weil statt einer blinden Akzeptanz stets die Antwort auf eine konkrete Frage im Vordergrund steht, nämlich, wie die offenbarte Wirklichkeit dem konkreten Menschen erscheint. Dies bedeutet zweifelsohne eine deutliche Herausforderung für die gegenwärtige Theologie, die aufgrund mancher scheinbar unantastbarer Prinzipien unausgesprochenen, aber deutlich positivistischen und sogar fundamentalistischen Ansichten treu bleibt.

Kap. V stellt die radikale Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Offenbarung. Der Verfasser sieht die Antwort auf diese Frage zwischen einer über-natürlichen Auffassung von Schöpfung als eine „Wundertat" und einer Auffassung, wonach in dieser Offenbarung „wirklich nichts geschieht". Die Frage wird gelöst auf der Basis seiner Grundidee, wonach Gott nicht von außen (durch ein „psychologisches Wunder") hereinkommt, sondern schaffend, begründend und heilend stets im Innern gegenwärtig erscheint: die Offenbarung besteht gerade darin, daß irgend jemand (der Prophet, das „religiöse Genie") die Gegenwart Gottes wahrnimmt. Und weil es sich um eine reale Präsenz handelt, verwandelt diese Erfahrung realiter den Empfänger so, daß diese Wahrnehmung als eine „neue Geburt" bzw. eine „neue Schöpfung" bezeichnet werden kann. Der Verfasser versucht – mit einer in den Traktaten über die Offenbarung ungewöhnlich systematischen Kohärenz – eine Antwort auf die von Rudolf Bultmann aufgeworfene prinzipielle Frage nach einem Offenbarungsgeschehen, das wirklich stattfindet, ohne ein „Mirakel" zu sein. Sehr aufschlußreich wäre sicherlich – auch wenn dies vom Verfasser nicht erwähnt wird – ein Vergleich mit der bereits von Hans Jonas (siehe die vorzügliche Monographie von Thomas Schieder, Weltabenteuer Gottes: Die Gottesfrage bei Hans Jonas, Paderborn 1998) initiierten und von Béla Weissmahr und Bernhard Wenisch weitergeführten Diskussion. Mit Wolfhart Pannenberg setzt sich der Verfasser selbst in dieser Sache ausführlich auseinander. – Diese Auffassung zwingt doch auch zu einer weiteren wichtigen Folgerung: jede konkrete religiöse Erkenntnis ist bereits Offenbarung, denn Gott zu erkennen bedeutet keineswegs die Entdeckung eines

neutralen Objekts oder gar jemanden zu finden, der verborgen blieb, sondern ein Wahrnehmen der lebendigen Gegenwart von Jemandem, der mit der ganzen Kraft seiner Liebe stets versucht, wahrgenommen zu werden und dabei gegen unsere Ignoranz und unsere Abwehrmechanismen kämpft (die neutrale „philosophische" Erkenntnis ist immer eine Abstraktion). Der Diskurs des Verfassers läuft hier sehr präzise und differenziert, eine detaillierte Analyse dieses dichten und fundamentalen Kapitels ist lohnenswert.

Die Fülle bzw. die eschatologische Vollkommenheit der christlichen Offenbarung ist Gegenstand des VI. Kapitels. Von ihrem historischen Charakter ausgehend wird die Offenbarung als ein Prozeß gesehen, in dem der Mensch bei der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, die im Glauben aufgenommen wird, seine „letzte Verwirklichung" erreicht. Dies wird in einer „letzten" Verwirklichung der Offenbarung in Jesus Christus möglich, der durch das Aufnehmen des Vergangenen den „endgültigen Schlüssel" des Verhältnisses Gott/Mensch darstellt. Die Zusammenfassung der gesamten Entwicklung lautet: Die Vollkommenheit ist Christus. Deswegen schließt diese letzte Verwirklichung die Geschichte nicht ab, sondern bedeutet einen neuen Anfang. Wird dieser letzte Grund einmal erreicht, wird er zur Quelle ständiger Erfahrung (wie eine große Liebe, die ihre Verwirklichung in der ehelichen Bindung findet, aber nicht da endet, sondern eine beständige Quelle der Liebe und des erfüllten Lebens eröffnet). Die Fülle der Offenbarung wird als Realität und als ständige Quelle aktueller konkreter Erfahrung erfaßt. Hierin wird die immerwährende Aktualität der Offenbarung begründet und zugleich die hermeneutische Fülle einer stets neuen Interpretation, die eine immer aktuelle Erfahrung erlaubt. Sehr ansprechend in diesem Zusammenhang ist die ins Bild gesetzte „Parabel des Tetragrammaton" (257–259), die dem „Mythos" des Hans Jonas zu ähneln scheint, sich aber grundlegend von ihm unterscheidet. – Allein diese Fülle und Vollkommenheit der Selbsterschließung Gottes im vollkommenen Menschsein Jesu garantiert die Universalität des Christusereignisses (Kap. VII). Die geschichtliche Begrenzung ist keine von Gott „gewollte" Einschränkung, sondern eine durch die strukturelle Unvergleichbarkeit von Schöpfer und Geschöpf bzw. von der notwendigen Bindung an Ort und Zeit jedes menschlichen Seins „gesetzte" Grenze. Die biblische Offenbarung ist dennoch nicht die einzige, denn niemand – sei es Mensch, Volk oder Kultur – darf als von Gott verlassen apostrophiert werden, und das ist so, weil 1) Gott sich allen in seiner partikulären Bedingtheit offenbart (deswegen „sind alle Religionen wahr", denn, wie Eberhard Jüngel bemerkte, es handelt sich um eine Dialektik von „gut und besser", nicht um eine von „gut und böse" bzw. „alles oder nichts"), und 2) das an einem konkreten Ort oder Zeitpunkt Erkannte allen gleichermaßen gehört. Der Verfasser zeigt sich sehr zurückhaltend mit der Kategorie „Erwählung", die er durch „Strategie der Liebe" ohne Unterschiede und Privilegien ersetzt wissen möchte. Dies wird mit einem Vergleich verständlich gemacht: Wenn ein Lehrer in einer Klassengemeinschaft sieht, daß ein Schüler seine Ausführungen verstanden hat und mit ihm ein intensives Gespräch anfängt, nicht weil der Lehrer diesen Schüler erwählt hätte, sondern um die Gesamtheit der Schüler besser zu erreichen (270). Hierzu gehört auch die bereits erwähnte „Parabel des Tetragrammaton" (257–259). Es treten noch große Übereinstimmungen, aber auch etliche Differenzen zu Wolfhart Pannenberg zutage. Am Ende unternimmt der Verfasser sowohl den Versuch, ein Verständnis bzw. einen Dialog zwischen den Religionen zu entwerfen, als auch eine Klärung der Relation zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte herbeizuführen. – Kapitel VIII schließlich behandelt die Offenbarung in der Schrift und in der Tradition der Kirche unter der Perspektive der neueren Erkenntnisse über die Kanonbildung (Notwendigkeit des Buches, Kanon als Objektivierung des kirchlichen Bewußtseins) und Kanoneinheit und mündet in eine sehr differenzierte Diskussion über das unfehlbare Lehramt der Kirche bzw. über das Verhältnis von Schrift, Tradition und Dogma. Ein ausführlicher Epilog systematisiert und resümiert erneut die Grundeinsichten und Grundgedanken des Werkes.

Im Gesamteindruck ergibt sich eine organische, unkonventionelle Auffassung der Offenbarungsfrage mit neuen interessanten Implikationen. Es reicht ein kurzer Blick auf die Bibliographie, die zahlreichen im Text eingefügten Zitate und den Anmerkungsapparat, um festzustellen, wie breit und tief die Kenntnisse des Verfassers über die gän-

gige, vor allem deutschsprachige Literatur zum Thema Offenbarung sind, auf deren unterschiedliche Ansichten und Beiträge ständig mit Geschick Bezug genommen wird. Sicherlich können die zwei grundlegenden Ausgangspunkte der Untersuchung nicht in allen Punkten und bei allen Lesern Zustimmung finden, die konsequente Ausrichtung dürfte aber eine fruchtbare Diskussionsbasis bilden. Die „größtmögliche Offenbarung" wird sicherlich aus der grundsätzlichen Erwägung des christlichen Prinzips „Gott ist Liebe" heraus verständlicher. Der für den Verfasser jedoch wichtigere Grundsatz der „geschichtlichen Maieutik", der ihm als Schlüssel zur grundlegenden Überwindung des (extrinsezistischen) Offenbarungspositivismus und zur Verwirklichung einer realen Verifizierbarkeit der Offenbarung dient, ist sicherlich umstrittener, dennoch muß dem Buch eine grundsätzliche Kohärenz seiner allgemeinen Ausrichtung im Sinne einer Überwindung des Dualismus von Natur und Übernatur zugestanden werden. Jedenfalls müssen die Grundvoraussetzungen und ihre Implikationen im Kontext einer kohärenten und dezidierten Ausrichtung des Werkes an einem nach-aufklärerischem Paradigma verstanden werden. Der Verfasser hat diesen Weg bereits in seinem Buch *Constitución y evolución del dogma* (Madrid 1977) beschritten und in zwei weiteren Werken, die er als „sapientiale" apostrophiert, fortgesetzt: *Recupera-la salvación* (Vigo 1977; span. Übers.: Madrid 1979 und Santander 1994) und *Recupera-la creación* (Vigo 1996; span.: Santander ^{2}1998). Diese, den deutschen Lesern leider nicht zugänglichen Werke zeigen eine konsequente und durchaus kohärente Arbeit eines in einer geographisch abseits gelegenen Stadt tätigen Theologen, der in seiner „unvermeidlichen und bisweilen schmerzlichen Entfernung von den großen Kulturzentren" auch den Vorteil einer anderen Perspektive beanspruchen darf, in der manche akademische Frage an Bedeutung verliert und sich leichter jeglichen Schulpartikularismus' entledigen kann. „Zumindest in der Absicht des Autors hat die ‚Sache' der Offenbarung ‚an sich' jederzeit ihre Transparenz gegen die dicke Schicht fertiger Theorien und vorbestimmter Traditionen behaupten wollen, die sie so oft zu verdunkeln drohen" (5). Der erste und schwerste Schritt der gelungenen Übersetzung ist gegeben, wünschenswert, sicherlich auch im Sinne des Verfassers, wäre ein kritischer Dialog und eine fruchtbare Diskussion auf dieser Basis. Für die gegenwärtige Diskussion wäre es von großem Nutzen, wenn dieses Buch – allein wegen der Radikalität seines Ausgangspunktes und der Fülle von Informationen – nicht in der Anonymität der theologischen Neuerscheinungen untergehen würde.

F. Domínguez

Lohner, Alexander *Der Tod im Existenzialismus.* Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn: Schöningh 1997. 308 S.

Die Einsicht, daß die Bedeutung des Todes des Menschen nicht von allen philosophischen Systemen angemessen thematisiert worden ist, könnte als Anzeige dafür gelten, daß sich mit philosophisch legitimierbaren Erkenntnismethoden über den „Tod" nicht handeln läßt. Eine solche Annahme erscheint freilich nur dann plausibel, wenn sich die Auseinandersetzung mit der Todesproblematik in der Weise „abstrakter, theoretisch-allgemeiner Reflexionen" vollzieht und die Bedeutung des Todesgeschehens für das „konkrete, individuelle Selbst" unerörtert läßt. Dieser unfruchtbaren Behandlungsart entgeht der Vf. der vorliegenden Untersuchung dadurch, daß er sein philosophisches Erkenntnisinteresse an den Themen Tod, Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit des Menschen ausschließlich solchen Denkpositionen zuwendet, die er in weiterem Sinne als dem Existentialismus zugehörig erachtet. Wie unterschiedlich dessen Analysen auch ausfallen mögen (neben nihilistischen kommen auch die lebens- und sinnbejahenden Konzepte zur Sprache) so läßt er doch keinen Zweifel daran aufkommen, daß der „Existentialismus", der von ihm synonym mit den Begriffen „Existenzphilosophie" und „Existentialphilosophie" verwendet wird, den Tod als „existentielle Menschheitsfrage" bedacht und ernsthafte Antworten vorgelegt hat. – Von den „theoretisch orientierten Philosophien" kann nicht gesagt werden, was von der Existenzphilosophie (trotz deren Bedeutungsminderung in der Gegenwart) gilt, daß sich an ihr die „adäquate Manifestation des Lebensgefühls der Menschen des 20. Jahrhunderts" erkennen läßt (Einführung). In dieser

existenzphilosophischen Auszeichnung erkennt der Vf. auch die Begründung dafür, daß seine Studie einer zeitgemäßen Fundamentaltheologie gute Dienste zu leisten vermag.

Zur Gliederung: In drei ungleich großen Kapiteln referiert und interpretiert der Vf. die Todesanalysen der bedeutendsten Denker und Vordenker der Existenzphilosophie, in deren Grundlagen er mit dem ersten Kapitel (13–22) einführt. In der Ausarbeitung der steten Gefährdetheit des Menschen und in der Aufforderung an ihn, ein Selbst zu werden, erkennt er die besonderen Verdienste des existenzphilosophischen Denkens. Auch die Betonung der psycho-physischen Einheit des Menschen in der Existenzphilosophie wird als eine wichtige und richtige Voraussetzung für die auf ihr aufbauenden Analysen bewertet. Es mag überraschen, daß sich der Vf. sodann den Reflexionen über den Tod in der Lebensphilosophie (23–95) zuwendet, bevor er in dem großen Hauptkapitel „Der Tod in der Existenzphilosophie" (97–291) deren bekannteste Vertreter nach ihren Positionen befragt. Die Vorschaltung der Lebensphilosophie ist jedoch wohl bedacht, zum einen, weil er in dieser die „Vorläuferin der Existenzphilosophie" erkennt, zum anderen, weil der Vf. an ihr das Ungenügen einer negligeanten, nur am Biologischen orientierten Behandlung des Todes, ja gar der „Bagatellisierung" des Todes exemplarisch auszuweisen vermag.

Der Tod in der Lebensphilosophie: An Nietzsche, von dem die Lebensphilosophie ihren Ausgang nimmt, wird exemplifiziert, weshalb vor dem Tod, dem keinerlei existentielle Bedeutung zukomme, der Herrenmensch weder zittert, noch in die Beruhigung der Religion flüchtet, denn – so steht es im Zarathustra –: „Die Seelen sich so sterblich wie die Leiber." – Von Nitzsches Vorstellung über den ewigen Kreislauf der Natur und des Lebens ausgehend, bezieht die „naturalistische Lebensphilosophie" (Klages; Spengler) ihre Position gegen die „postmortale Unsterblichkeit" des Individuums und für das Überleben der Gattung. Darin, daß der bewußtseinsfähige Homo sapiens um die Unüberwindlichkeit seines Todes weiß, liegt seine – vom Geist bescherte – Tragik, von welcher der Mensch der Frühzeit noch frei war. – Auch Oswald Spengler habe den generellen Standpunkt der Lebensphilosophie geteilt, daß das Individuum vergehen muß, aber „das Leben" weitergehe, eine Auffassung, mit der die Idee einer leiblichen Auferstehung kompatibel erscheint, nicht jedoch jene der „leibbefreiten Unsterblichkeit der Geistseele". Daß der Vf. seine Enttäuschung über diese monistisch-biologistische Position nicht zurückhielt, zeigt seinen eigenen Standpunkt an. – Von den „geistesgeschichtlich orientierten Lebensphilosophen" haben einige das Todesthema überhaupt nicht aufgegriffen (Dilthey; Troeltsch; Spranger), andere, wie Eucken und Simmel haben eine „individuelle, persönliche und gar stoffliche Unvergänglichkeit" für unhaltbar erklärt und das Individuum als „Teil des All-Einen, des Lebens selbst" identifiziert. Die Interpretation des Lebens und des Todes: das sind bei Simmel nur zwei Momente eines einheitlichen Grundverhaltens. An dieser Stelle soll bereits anerkennend hervorgehoben werden, daß man Proben der beträchtlichen Recherche-Arbeit des Vf. in den Fußnoten entdecken kann, so z. B. S. 88, wo vom nachweisbaren Einfluß Simmels auf K. Jaspers' Frühwerk die Rede ist, welchen Jaspers allerdings „heruntergespielt" habe. – Die im Hauptkapitel „Der Tod in der Existenzphilosophie" abgehandelten neun Positionen können hier nur in gebotener Kürze zur Sprache kommen. Trotz der eingangs schon erwähnten Gemeinsamkeit der auf die menschliche „Existenz" konzentrierten Denker weichen sowohl deren Philosophie-Konzepte wie die zu „Tod" und „Unsterblichkeit" vorgetragenen Thesen – nicht zuletzt wegen ihrer differenten ideologisch-weltanschaulichen Einstellungen – doch erheblich voneinander ab.

Gravierende Differenzen zwischen ihnen ergeben sich so z. B. aus den unterschiedlichen Antworten auf die „Gottesfrage", der nach der Begründung des Vf. eine entscheidende Bedeutung für die Lösung des behandelten Problems zukommt. Es ist daher zu begrüßen, daß L. im Verlauf seiner Darlegungen an mehreren Stellen zusammenfassende Vergleiche zwischen den einzelnen Denkern und ihren „Resultaten" vornimmt, die auf das sehr unterschiedliche Spektrum dessen hinweisen, was er unter dem Titel „Existenzphilosophie" zusammengefaßt hat. – Daß Max Schelers Analysen im Vorgriff zu jenen der existenzphilosophischen Hauptvertreter interpretiert werden, legitimiert der Vf. mit dem Hinweis, daß wie Heidegger und Sartre, so auch Scheler vom phänomenologischen Ansatz ausgegangen sei. Nicht allein vom Tod, der jeden Moment unseres Daseins

durchherrsche, ist bei Scheler die Rede, sondern auch von der Unsterblichkeit des Menschen, die nicht „philosophisch-objektiv" zu demonstrieren sei, sondern von der es intuitives Wissen und Gewißheit gebe. „Daß die Person nach dem Tode existiert, das ist purer Glaube" (Scheler). Nach seiner theistischen Phase habe Scheler einen rein weltimmanenten Unsterblichkeitsbegriff konzipiert.

Wie der Tod als unüberholbare Grenzsituation die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz bekundet, hat das existenzerhellende Denken von Karl Jaspers eindrücklich expliziert. Dessen Mißtrauen gegen jeden (religiösen) Unsterblichkeitsglauben – ein Produkt der Todesangst – richtet sich vornehmlich gegen die Behauptung vom Fortleben der Seele unter „Kontinuität der Erinnerung". Trotz des von Jaspers konstatierten „faktischen Nichtwissens" hinsichtlich der Unsterblichkeit wird dieser Begriff von ihm positiv und zustimmend für das Ereignis der Liebe des Menschen verwendet. „Wir sind sterblich, wo wir lieblos sind, unsterblich, wo wir lieben" (Jaspers). Außerhalb dieser metaphorischen Rede bleibt jedoch bestehen: „Unsterblichkeit ist weder zu widerlegen, noch zu beweisen". – Zu Heideggers oft gedeuteter Analyse des Todes, der kein Enden des Daseins anzeigt, sondern ein „Sein zum Ende", trägt L. durch die Herausarbeitung der methodisch scharfen Trennung von Heideggers Vorgehensweisen bei: Die empirische Beschreibung der Tatsächlichkeit des anonymen „man stirbt", die den Tod verleugne, assimiliere und neutralisiere, ist zu unterscheiden von der existenzialen Analyse des eigenen Todes. „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist" (Heidegger). Der Seinsverlust, den ein Sterbender erfährt, ist für Andere nicht zugänglich; sie sind „höchstens immer nur ‚dabei'". Die Fragen nach einem transzendenten Sinn des Todes und nach einem Weiterleben im Jenseits hatten in der Daseinsanalyse Heideggers keinen Ort und keine Berechtigung. – Entschieden hat sich gegen Heideggers Analyse J. P. Sartre gewandt, für den der Tod – wie die Geburt – ein reines von außen kommendes, kontingentes Faktum darstellt, dem keine existentielle Bedeutung zukommt. Der Tod begrenzt meine Möglichkeiten und meine Freiheit, er ist sinnlos und enthüllt die Absurdität des menschlichen Lebens selbst. Aber auch dem Tot-sein („totes Leben" sagt Sartre) kommt keine Existenzbezüglichkeit zu: „Über die Importanz eines Verstorbenen bestimmen andere. Tot sein heißt, den Lebenden eine Beute sein" (Sartre). In diesem Zusammenhang verdienen L.s methodische Betrachtungen Aufmerksamkeit: Er entdeckt auch dort noch Sartres psychoanalytische Argumentation, wo dieser gewisse Theorien der Psychoanalyse zu widerlegen suchte. – A. Camus hat sich in mehreren Schriften mit dem Tod beschäftigt. Die Frage der Sterblichkeit des Menschen und die Absurdität seiner Existenz gehören eng zusammen: Der Tod galt ihm als die radikalste Manifestation der Absurdität und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. In einer gewissen Ambivalenz zu dieser Aussage steht Camus' Auffassung, wonach es der Tod ist, der letztlich die individuelle Freiheit des Menschen konstituiert: Das Wissen darum, daß er sterben muß, befreit den Menschen auch von allen allgemeinen Geboten und Regeln. Daß der Selbstmord nicht als gültige Schlußfolgerung, sondern daß vielmehr „der Imperativ zu leben" aus dem Absurden abzuleiten ist, dies hat der französische Philosoph dennoch stets hervorgehoben. Der Vf. identifiziert Camus nicht als Atheisten und Nihilisten, sondern als Agnostiker, der – nach einer Selbstauskunft von Camus – die christliche Wahrheit nicht für eine Illusion hielt, aber dennoch deren Hoffnung nicht teilen konnte. Mit der Feststellung von der Falschheit der Behauptung, daß die Existenzphilosophie prinzipiell atheistisch sei, leitet der Vf. zu zwei christlichen Existenzphilosophen über, zu Gabriel Marcel und Peter Wust. Von Kierkegaards Wagnis des „Sprunges" in den christlichen Glauben ausgehend – und in bewußter Anknüpfung an Augustinus und Pascal – haben sie die „anima separata-Lehre", also die Trennung von Leib und Seele im Tode und die Weiterexistenz einer rein geistigen, leibbefreiten Seele abgelehnt. Nach Marcels Interpretation, der ausschließlich existenzphilosophische und ethische Argumente für die Unsterblichkeit des Menschen entwickelt habe, liegt der Schlüssel zum Geheimnis des Todes in der Erlebbarkeit einer besonderen Weise von „Intersubjektivität", die unter dem Blickwinkel des Todes des geliebten Menschen konstitutiert: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben" (Marcel). Die Idee eines „solipsistischen Weiterlebens" hat Marcel hinter sich gelassen. – Peter Wust hat seine Reflexionen zur Unsterblichkeit im Kontext mit seiner philosophischen Got-

teslehre entwickelt. Da eine vollkommene Vernunft-Gewißheit bezüglich der Gottesbeweise nicht zu erlangen ist, gerät den Mittelpunkt des Gottesbewußtseins des Menschen ein „mehr emotionales Angesprochensein durch Gott". Aber auch von diesem wird der Mensch nicht überwältigt, da ihm dann keine Freiheit mehr bliebe für eine Selbstentscheidung. Weil Kontingenz das gesamte geschöpfliche Sein bestimmt, deshalb hat sogar die unbezweifelbare „Unsterblichkeit der endlichen Geister" noch etwas von dem Kontingenz-Charakter an sich. – Mit einem theologisch brillanten Exkurs zur Eschatologie des Freiburger Theologen Gisbert Greshake schließt der Vf. sein Werk ab. Greshake, von der Existenzphilosophie beeinflußt, gelangt zu seiner eigenen Todes- und Auferstehungsanalyse durch den Aufweis falscher bzw. fehlerhafter Theorien, so u. a. der von Kierkegaard und evangelischen Theologen, z. B. Karl Barth, vertretenen „Ganztod-Theorie" von der Totalvernichtung des Menschen im Tod, also auch der Seele, eine Theorie, welche die „Auferstehung" als Neuschöpfung am Jüngsten Tag begreift. Eine ebensolche Abwehr erfährt der platonisierende anthropologische Dualismus der Neuscholastik, ferner die Interpretation des Todes als Strafe, die aus der Sünde folgt. Greshakes These lautet: Bereits in und mit dem Tode und nicht erst am Ende der Geschichte findet der Mensch zu seiner endgültigen Bestimmung, erfährt er „Auferstehung". Dieser Ausdruck werde in einer „multiplexen Polysemie" in der Bibel verwendet: auch das Mitsterben mit Christus in der Taufe und das neue Leben werde „Auferstehung" genannt. Deshalb sei es legitim, mit diesem Wort „ein durchlaufendes Existential des ganzen Glaubensweges" zu bezeichnen.

Die Lektüre dieses Buches erbringt einen doppelten Gewinn: Der Vf. versteht es geschickt, die thematische Konzentration auf die Todesproblematik bei „Lebens- und Existenzphilosophen" aus deren umfassenderen Denkhorizonten zu entwickeln. Er stellt mit seiner Untersuchung darüber hinaus eindrucksvoll unter Beweis, wie sehr die europäische Philosophie des 20. Jahrhunderts mit den Themen Tod und Unsterblichkeit gerungen hat. Eine am Vollzug der menschlichen Existenz orientierte Theologie kann an diesen Analysen nicht vorübergehen. F. Veauthier

Schulz, Michael, *Sein und Trinität.* Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar (Münchener Theologische Studien II 53). St. Ottilien: Eos 1996. 1037 S.

Diese Münchener Dissertation ist wahrhaftig ein ehrgeiziges Unternehmen. Schon im äußeren Umfang sprengt die Arbeit die üblichen Maße. Aber auch die thematischen Horizonte sind weit gespannt. Der Verf. nimmt es mit Martin Heideggers These von der Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik auf und stellt ihr ein Panorama der neuzeitlichen Philosophie- und Theologiegeschichte gegenüber, das sich an Anregungen aus dem Denken von Gustav Siewerth orientiert und sich – exemplarisch – in den Denkwelten bedeutendster Philosophen und Theologen manifestiert. In ausgiebigen Studien beleuchtet der Verf. ihre denkerischen Grundoptionen, bei denen es jeweils um ihr Seinsverständnis geht, und er zeichnet deren Entfaltungen nach. In der Auswahl der Denker waltet – wie sich dem Leser nach und nach immer deutlicher zeigt – eine Logik: Johannes Duns Scotus vermochte die Impulse, die in dem großen metaphysischen Entwurf einer Philosophie und Theologie im Zeichen der analogia-entis, der mit dem Namen des Thomas von Aquin verbunden ist, bereitlagen, nur teilweise aufzunehmen. In J. Duns Scotus' Bedenken des Gefüges von Sein und Seiendem ergab sich eine folgenreiche Verschiebung. Sein bedeutet ihm nur noch das faktisch gesetzte Dasein, das Seiende ist alles begrifflich Mögliche. Als solches meint es alles, was nicht innerlich widersprüchlich ist, und umgreift es Gott und die Welt. Genau dieser von J. Duns Scotus gesetzte Schritt bedeutet, daß das Sein fortan nicht mehr in seiner Fülle und Positivität in Erscheinung trat. Die damit gegebene Seinsvergessenheit führte bei Kant zur Metaphysikkritik und über sie zur Schwächung der Ontologie und schließlich zum Verlust der Trinitätstheologie. Hier setzte Hegel an und entfaltete eine trinitarische Philosophie, die in all ihrer Kreativität und Genialität doch an die seinsgeschichtlichen Weichenstellungen

des J. Duns Scotus gebunden blieb. Immerhin blieb als Ertrag aus Hegels Entwurf gültig: daß das jeweilige Seinsverständnis sich aus dem Durchgang durch die diesbezügliche Geschichte ergibt und dann auch neu bestimmt werden kann und daß die Ontologie auch den trinitarischen Gottesgedanken durchprägt. Hier setzen die großen theologischen Versuche unserer Zeit ein. Sie stammen sämtlich an zentraler Stelle aus der Auseinandersetzung mit Hegels Trinitätsphilosophie. In dem Maße als es ihnen gelingt, dabei auch das ontologiegeschichtliche Erbe des J. Duns Scotus zu verarbeiten und der Positivität des Seins wirksam Rechnung zu tragen, gewinnen sie an Plausibilität und eröffnen sie zeitgemäße Möglichkeiten theologischen Denkens, das sich, will es den Ansprüchen der wissenschaftlichen Vernunft entsprechen, immer auch mit dem philosophischen Seinsverstehen vermitteln lassen muß. Damit sind die Leitperspektiven angedeutet, die den Verf. bei der Rekonstruktion der Denkwelten der genannten Philosophen und Theologen bestimmen.

Der Verf. legt seine systematischen Analysen in vier Teilen vor. Der 1. Teil gilt der Ontologie und der Trinitätstheologie des J. Duns Scotus. Er mündet in die Aussagen zur Seinsvergessenheit ein, die im skotischen Denken angelegt sind und von Kant und Hegel auf ihre Weise zum Austrag kommen. Freilich setzt Hegel bei Kant so an, daß er ihn von Anfang an zu überwinden trachtet. Die schöpferischen Erörterungen zu seiner trinitarischen Onto-Theo-Logik liegen zum einen in der *Wissenschaft der Logik*, zum anderen in der *Religionsphilosophie* vor. An deren Gedankengänge erinnert der Verf. in seinem 2. Teil. Der 3. Teil der Arbeit, der fast die Hälfte des Gesamttextes umfaßt, gilt den erwähnten vier theologischen Entwürfen der jüngeren Zeit. Es fällt auf, wie sehr der Verf. die Gegenstellung, die sie in eigenen Äußerungen der Betroffenen und auch in den üblichen Deutungen und Einordnungen findet, nachdrücklich relativiert. Diese Möglichkeit ergibt sich ihm zum einen durch das Ernstnehmen von systeminternen Gegenakzenten zum Duktus der jeweiligen Gedankengänge, zum andern als Auswirkung der weiten Perspektive, die mit der Fragestellung und der inhaltlichen Ausrichtung der Arbeit verbunden ist. Dabei legt er auch werkimmanente Inkonsistenzen offen. Diese sind es, die schließlich nach einem geschlosseneren Entwurf, in den die Wahrheiten der Einzelentwürfe einzubringen sind, Ausschau halten lassen. Daraus ergibt sich dann der interpretatorische und schließlich auch systematische Ertrag, den der Verf. in einem 4. Teil in ausgiebigen Darlegungen vorlegt. – Der Verf. hat nicht nur einen guten Teil der Werke der von ihm bearbeiteten Denker studiert und diskutiert; er hat auch eine erstaunliche Menge an Sekundärliteratur berücksichtigt. Den damit gegebenen Vorsprung des Verf.s kann ein Rezensent niemals aufholen. Damit bleibt sein Urteil über ein derart weitausgreifendes Werk durch eine unüberholbare Vorläufigkeit gekennzeichnet. Dieser Begrenztheit des Urteils sei im Folgenden wenigstens dadurch ein wenig aufgeholfen, daß immerhin ein Kapitel – stichprobenartig – genauer angeschaut wird: dasjenige über Hans Urs von Balthasars Ontologie und Trinitätstheologie (686–821).

Die Fragestellungen für die Erörterungen zu von Balthasars Ontologie und Trinitätstheologie ergeben sich aus der Absicht, sie als Auseinandersetzungen mit Hegels Religions- und Trinitätsphilosophie in den Blick zu nehmen. Im Ergebnis billigt er von Balthasar zu, die Hegelschen Problemstellungen aufgenommen und einer zeitgemäßen Lösung zugeführt zu haben. Der Verf. läßt seine ausführlichen Darlegungen in einem sicherlich bemerkenswerten Satz enden: „Das zu einem großen Teil sich der Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie verdankende ontologische und trinitätstheologische Werk Balthasars darf sicherlich als eine der imposantesten Denkleistungen des 20. Jahrhunderts gelten" (821). Schon aus den Überschriften zu den Abschnitten ergibt sich, daß sich der Verf. ganz auf die trinitätstheologischen Darlegungen von Balthasars konzentriert und sie nach allen Richtungen diskutiert: Sein und Trinität; Trinität und Sein; Trinität und Kreuz; Trinität und Geist; Trinität und Begriff. Der Verf. beschränkt sich nicht darauf, die Auffassungen von Balthasars sorgfältig zu rekonstruieren; er interpretiert sie in wichtigen Bereichen bisweilen sogar gegen die explizit beanspruchten Intentionen, wobei er sich aber auf in von Balthasars Schriften auffindbare Texte berufen kann. So bewahrt der Interpret den Interpretierten hier und da davor, auf eine extreme und dann auch nicht leicht vermittelbare Auffassung festgelegt werden zu können. Was hier gemeint ist, kommt im ersten Abschnitt des Balthasar-Kapitels – Sein und Trinität – zum

Tragen. Dort bringt der Verf. das intersubjektive und ontologische Wahrheitsverständnis, das von Balthasar 1947 in „Wahrheit der Welt" (als I. Teil der „Theologik" wiederveröffentlicht im Jahre 1985) im Sinne einer Antwort auf Karl Rahners „Geist in Welt" entwickelt hatte, zur Sprache. Ihm lag dabei an einer eindeutig objektmetaphysischen Erschließung des Wahrheitsgeschehens, wie es sich schon zehn Jahre zuvor in seiner berühmt gewordenen Besprechung zu Rahners „Geist in Welt" abgezeichnet hatte. Nun weist aber der Verf. in seinen Analysen nach, daß transzendentalanalytische und subjektmetaphysische Motive in von Balthasars Wahrheitsauffassung keineswegs abwesend sind. Oft sind sie nur unter einer anders gearteten Terminologie verborgen. Indem der Verf. sie ans Licht hebt, weist er nach, daß von Balthasars Anliegen der neuzeitlichen Philosophie (und Theologie) viel mehr entspricht, als er es sich bisweilen einzugestehen gewillt war. Im Abschnitt „Trinität und Kreuz" geht der Verf. in ähnlicher Weise voran. Er legt dort die für Balthasars Theologie kennzeichnenden Erörterungen zur Kenosis dar. Wie man weiß, bindet von Balthasar die in der Inkarnation des Logos und im Kreuz Christi sich ereignende Kenosis an ein Kenosisgeschehen im trinitarischen Gott zurück. Dabei stellen sich bei ihm bisweilen Begriffe und Gedanken ein, die den Eindruck erwecken, die ewige Liebe Gottes könne sich nicht anders ereignen als in einer ewigen Selbstpreisgabe der göttlichen Hypostasen aneinander. Daraus leitet sich dann eine Kenosis- und Gehorsamschristologie und -spiritualität her, die ans Extreme rührt und zerstörerischer Züge nicht entbehrt. Hier weist der Verf. mit Recht und dankenswerterweise darauf hin, daß es in von Balthasars Aussagen auch die vermittelnderen Motive gibt und relativiert manche der extremen Formulierungen dadurch, daß er sie als „Überverdeutlichungen" bezeichnet (z. B. 777). Diese Interpretationsansätze sind hilfreich und entspringen keinesfalls der Willkür. Sie lassen in Wirklichkeit den Rang hervortreten, der dem trinitarischen Denken von Balthasars im Kontext der neuzeitlichen Philosophie und Theologie zukommt.

Der Verf. setzt sich in „Trinität und Geist" u. a. mit dem für von Balthasars Pneumatologie kennzeichnenden Theologumenon von der „ökonomischen Inversion des Geistes" auseinander. Er meint, dieses Motiv sei auch in von Balthasars Trinitätstheologie in Wahrheit entbehrlich, und begründet dies auf mehrfache Weise. Ob seine Überlegungen denjenigen von Balthasars gerecht werden, sei einstweilen in Frage gestellt. Das Motiv von der „Inversion des Geistes" ist doch wohl systemimmanenter, als es der Verf. vermutet. Es wird weiterer Diskussionen bedürfen, bis über diese Frage mehr an Klarheit erzielt ist. – Der Verf. sieht den Hauptgrund für die Qualität des Denkens von Balthasars darin, daß er „in den Koordinaten der mit dem Gedanken der Positivität des Seins verbundenen Seinsanalogie" denkt. Mit dieser oder vergleichbaren Qualifikationen operiert der Verf. immerzu, wenn es um die positive oder negative Bewertung eines Entwurfs zur Ontologie und Religionsphilosophie und Trinitätstheologie geht. Hier kommt das Kriterium zur Sprache, das sich aus seinen eigenen Auffassungen ergibt. Er hat sie in der Auseinandersetzung mit den Denkwelten der großen Denker der letzten Jahrhunderte und unserer Zeit entwickelt. Er trägt sie in dem großen, schon erwähnten, die Dissertation abschließenden 4. Teil „Sein und Trinität" vor. – Die Formulierung „Positivität des Seins" taucht trotz ihrer in der vorliegenden Arbeit hochbedeutsamen Funktion – vor allem in den zusammenfassenden Texten – bisweilen recht unvermittelt auf. Sie ist auch durch einen hohen Grad an Abstraktion und damit Unanschaulichkeit gekennzeichnet. Was man sich vorzustellen hat, wenn sie begegnet, ergibt sich in gewisser Weise aus dem Durchgang durch die Erörterungen, zu deren Zusammenfassung und Bewertung sie dienen soll. Darin liegt ein Mangel. Es wäre hilfreich gewesen, wenn diesem sicherlich zentralen ontologischen Terminus gleich zu Anfang der Arbeit durch eine begriffsanalytische und auch phänomenlogische Hin- und Einführung Farbe und Kontur verliehen worden wäre.

Die Arbeit ist sorgfältig präsentiert. Es war wohl nicht zu vermeiden, daß eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben sind. Es ist zu wünschen, daß das Werk Beachtung findet. Es kann dazu beitragen, daß der philosophischen und theologischen Grundlagenreflexion neue Einsichten zuwachsen. W. Löser S. J.

Hütter, Reinhard, *Theologie als kirchliche Praktik.* Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie (Beiträge zur evangelischen Theologie 117). Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997. 290 S.

Diese Erlanger Habilitationsschrift geht der Frage nach, unter welchen Bedingungen heute Theologie möglich ist. Der Vf. stellt die Frage im Blick auf die evangelische Kirche und die evangelische Theologie. Die katholische Kirche und ihre Theologie findet keine ausdrückliche Berücksichtigung. Gleichwohl ist sie in vielem vielleicht mitgemeint, jedenfalls mitbetroffen. Die Krisenphänomene sind unübersehbar. Der Verf. greift das Habermassche Wort von der „neuen Unübersichtlichkeit" auf, um die Situation zu kennzeichnen. Die These H.s lautet: der Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche und Lehre ist so eng, daß sie nur miteinander stark sein können. Gibt es keine verbindliche kirchliche Lehre und gibt es keine Kirche, die durch eine spezifische Öffentlichkeit bestimmt ist, so kann es auch keine christliche Theologie geben. Diese Größen wachsen miteinander und nehmen miteinander ab. Bedeutende Theologen dieses Jahrhunderts, an die der Vf. ausgiebig erinnert: Erik Peterson und Heinrich Schlier, haben aus dieser Einsicht heraus die evangelische Kirche verlassen und sind der katholischen Kirche beigetreten, weil sie in ihr das Miteinander von Kirche und Lehre und Theologie gegeben und gewährleistet sahen. Diesen Theologen zu folgen, empfiehlt der Vf. nicht. Aber die Frage, die sie durch ihre Konversionsentscheidung für sich beantwortet und für andere aufgeworfen haben, ist für ihn nach wie vor drängend. Sie auf eine evangelische Weise zu lösen, ist sein Ziel. – Der Vf. entfaltet seine Fragestellung, indem er an den berühmten und nach wie vor aktuellen Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Erik Peterson erinnert (veröffentlicht in den „Theologischen Traktaten" E. P.s). Die dort erörterten Fragen tauchen in großer Präzision noch einmal in einem Brief D. Bonhoeffers an E. Bethge aus dem Jahre 1940 auf, wo es heißt: „Wir sprachen über die kirchliche Lage. Dabei wurde mir wieder ganz klar, daß der Kampf um das Kirchenregiment in der Tat die aus der Geschichte der Kirche notwendig hervorgegangene Frage nach der Möglichkeit evangelischer Kirche für uns ist. Es ist die Frage, ob nach der Trennung von der päpstlichen und der weltlichen Autorität in der Kirche eine Autorität in der Kirche aufgerichtet werden kann, die allein vom Wort und Bekenntnis her begründet ist. Ist eine solche Autorität nicht möglich, dann ist die letzte Möglichkeit evangelischer Kirche vorbei; dann gibt es wirklich nur Rückkehr nach Rom oder unter die Staatskirche oder den Weg in die Vereinzelung, in den ‚Protest' des echten Protestantismus gegen falsche Autoritäten" (zitiert im vorl. Band S. 25). Für den katholischen Leser dieses Buches ist es nun spannend zu beobachten, wie der Vf. sich anschickt, das von ihm genau benannte Problem einer Lösung zuzuführen, ohne empfehlen zu wollen und zu können, auf die in der katholischen Kirche aufgrund ihrer Sakramentalität zur Verfügung stehenden strukturellen und institutionellen „Instrumente" zurückzugreifen. Denn „eine Rückkehr nach Rom" kommt für ihn – wie seinerzeit für Bonhoeffer – nicht in Betracht und eine Rückkehr unter die Fittiche des Staates ebenso nicht. Und „der Weg in die Vereinzelung" soll ja gerade abgeschnitten werden, weil er die Aushöhlung von allem ist, der Kirche, ihrer Lehre und dann auch der Möglichkeit von Theologie.

Der Vf. entwickelt sein Konzept in Auseinandersetzung mit zwei einschlägigen Entwürfen. Der eine ist in dem Werk des amerikanischen Lutheraners Georges Lindbeck „The nature of doctrine" (1984, in deutscher Übersetzung: „Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens", Gütersloh 1994) enthalten, der andere in den Schriften von Oswald Bayer, insbesondere in seinem Buch „Theologie" (HST 1, Gütersloh 1994). Beide Entwürfe haben in je ihrer Weise ihre Grenze darin, daß ihr Konzept von Theologie zu wenig Rückhalt an einer entfalteten Ekklesiologie hat. Und dies wiederum hat seinen Grund in der Unterbetonung der Pneumatologie in der Trinitätslehre. Damit ist der Weg vorgezeichnet, den der Vf. selbst einschlägt. Dabei weiß er sich bestärkt und angeregt einmal durch die orthodoxe „communio"-Theologie, die über ein lebendiges Bewußtsein von der Bedeutung des Heiligen Geistes für den Aufbau und das Leben der Kirche verfügt, zum anderen durch Martin Luthers Denken und insbesondere durch seine gewöhnlich zu wenig berücksichtigte Schrift „Von den Konziliis und Kirchen". Auf diesem Wege erreicht der Vf. ein Konzept von Kirche, zu deren Vollzügen dann

auch eine ihrer selbst gewisse Theologie gehört. Diese Kirche ist auch dadurch gekennzeichnet, daß sie ein Raum spezifischer Verbindlichkeit und Öffentlichkeit ist. Ihr internes Gefüge integriert sich aus der „doctrina evangelii" und aus den gemeinsamen „Kernpraktiken". Hier handelt es sich um die Vollzüge, in und aus denen die Kirche lebt. Anknüpfend an Martin Luther zählt der Vf. zu diesen Kernpraktiken folgende „Heiltümer": das gepredigte Gotteswort, die Taufe, das Herrenmahl, die Schlüsselgewalt zur Durchsetzung der Gemeindeordnung, die Ordination und die Ämter, das öffentliche Gebet und der Unterricht und schließlich die Leidensnachfolge. Im Blick auf die ersten vier dieser „Heiltümer" zeigt sich, daß die Kirche auf das ihr eigentümliche Amt angewiesen ist und welche Aufgaben ihm zufallen. Der „doctrina evangelii" und den „Kernpraktiken" kommt aufgrund ihrer inneren Sinnhaftigkeit auch eine entsprechende Öffentlichkeit und Verbindlichkeit zu. Kommen sie in den Christen aktuell zum Zuge, so ist dies dem Wirken des Heiligen Geistes zuzuschreiben. Die Theologie wird von dem Vf. als eine der „doctrina evangelii" und den „assertiones", in denen sie zur Sprache kommt, und den kirchlichen Kernpraktiken zugeordnete und deren Vollzug reflektierende „kirchliche Praktik" verstanden. Auf diese Weise wird sie selbst zu einem verbindlichen und öffentlichen Unternehmen. Theologie kann in diesem Sinne nur als kirchliche Theologie Bestand haben. – Der Vf. erinnert in seinem Werk nicht nur an Erik Petersons Briefwechsel mit Adolf von Harnack, sondern auch an die Auseinandersetzung E. Petersons mit K. Barth über den Sinn und die Aufgabe der Theologie (im Jahre 1925). Sie kamen im letzten nicht überein. Der eine setzte bei der Entwicklung seines Theologiekonzepts ganz auf die Größe Kirche (Peterson), der andere ganz auf die Größe Heiliger Geist (Barth). Der Vf. beansprucht, mit seinen Ausführungen dem Anliegen beider gerecht zu werden und sie in eine bessere Synthese gewiesen zu haben.

Hütters Buch verdient höchste Aufmerksamkeit. Selten ist im evangelischen Bereich so schöpferisch und zukunftsweisend über die inneren Bedingungen der Verbindlichkeit der Lehre, der Öffentlichkeit der Kirche und der Überschaubarkeit der Theologie gehandelt worden, wie es hier der Fall ist. Wird das Buch die nachdenkliche Aufmerksamkeit finden, die ihm gebührt? Wir haben es hier mit einem genuin theologischen Werk zu tun, das doch zugleich den Einsichten der (Religions-)Soziologie ernsthaft Rechnung trägt. Daß das Buch ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Gespräch zwischen der katholischen und der evangelischen Theologie ist, ergibt sich daraus, daß seine Zentralthemen zugleich die neuralgischen Punkte der Beziehung zwischen beiden Kirchen sind (Kirche, Lehre, Theologie). – Angesichts des Argumentationsgangs und der thematischen Ausrichtung des Buches mag aus katholischer Sicht die Frage gewagt werden, ob ihm nicht eine verborgene Tendenz zu einer Weiterbestimmung dessen, was über die Kirche und ihre Vollzüge schon ausgeführt ist, innewohnt. Kann die Kirche, wie sie der Vf. im Sinne hat, letztlich anders verstanden werden als eine eine und geeinte, was nicht heißt: uniforme, aber doch universale Kirche? Und bedarf eine solche Kirche dann nicht auch der entsprechenden institutionellen Organe, um die angezielte Verbindlichkeit und Öffentlichkeit ihrer Vollzüge darstellen und auch herstellen zu können? Hat der Blick auf Erik Peterson und auf Heinrich Schlier den Vf. nicht doch mehr „infiziert", als er es sich und anderen eingesteht? W. Löser S. J.

Buckley, Michael, *Papal primacy and the Episcopate.* Towards a relational understanding. New York: Crossroad 1998. 95 S.

Es handelt sich bei dieser Studie um den überarbeiteten Beitrag des amerikanischen Theologen M. Buckley SJ zu einem Symposion, das im Dezember 1996 auf Einladung der römischen Glaubenskongregation stattfand und Fragen der Ausübung des päpstlichen Primats erörtert hat. Ihm war die spezielle Aufgabe zugedacht, über das Verhältnis zwischen dem päpstlichen Primat und dem Amt der Bischöfe in der Kirche zu sprechen. B. hat seine Überlegungen auch als eine Antwort auf die Aufforderung von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Ut unum sint" (1995) verstanden, mit ihm zusammen noch einmal über die Aufgaben des Papstes in der Kirche nachzudenken. Er kennt und berücksichtigt die historischen Erfahrungen mit dem Amt des Papstes und kennt und berücksichtigt die von vielen beklagten aktuellen Tendenzen, die eine zunehmend papst-

bezogene Zentralisierung der Kirchenleitung bedeuten. Seine Überlegungen haben ein Ziel: Wege zu zeigen, die das Gleichgewicht zwischen päpstlicher und bischöflicher Kirchenleitung wiederherzustellen helfen können. Dabei bewegt er sich innerhalb der Anerkennung der diesbezüglichen dogmatischen Festlegungen der beiden letzten Konzilien und weist nach, daß sie die lehrmäßige Grundlage für die heute notwendigen Korrekturen durchaus enthalten. Es ist nur daran anzuknüpfen, daß der Dienst des Papstes der Dienst an der Eigenverantwortlichkeit der Bischöfe und mit ihnen und durch sie an der Lebendigkeit und der Einheit des ganzen Volkes Gottes zu sein hat. Wird der Primat des Papstes so ausgeübt, daß die Bischöfe in ihren Aufgaben geschwächt erscheinen, so ist der Schaden für die Kirche groß. Auch die päpstliche Autorität erfährt so in Wahrheit eine Schwächung. Nur miteinander sind der Papst und die Bischöfe stark und den Aufgaben, die sie in der Kirche wahrzunehmen haben, gewachsen. Durch die besonnene Art der Beschreibung der derzeitigen Kirchensituation und der Auflistung der Wege, die heute beschritten werden können und sollten, könnte das Buch eine Wirksamkeit eigener Art entfalten. Es macht deutlich, in welch hohem Maße der Wandel zu einer neuen und unbestreitbar unaufschiebbaren kirchlichen Praxis nicht nur eine strukturelle, sondern auch eine spirituelle Aufgabe ist. Keine kirchlich verbindliche Lehrentscheidung hindert daran, diese neuen Wege zu beschreiten. Eine Übersetzung dieses nicht umfangreichen Buches in die deutsche Sprache ist wünschenswert. W. Löser S. J.

Casper, Bernhard, *Das Ereignis des Betens.* Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens (Phänomenologie I. Texte 3). Freiburg/München: Alber 1998. 173 S.

Ein nahrhaftes Buch, in dem das vieldeutige „Wort ‚Religion' ... seine Konkretion" erhält (9). Im Ausgang vom Transzendenzverlust des Bewußtseins erarbeitet der Verf. erst die Zeitgestalt von Aufmerksamkeit, im Sinn der durch Benjamin/Celan bekannt gewordenen Malebranche-Bestimmung, sie sei das natürliche Gebet der Seele. Dies näherhin im Blick auf Grund- und Grenzsituationen, vor allem in der Begegnung mit dem anderen Menschen. Ist diese bei Sartre eine „in meiner Welt aufbrechende Wunde" (36), so zeigt sie tiefer unsere Grundbedürftigkeit: als Angewiesensein auf das Gehör-Schenken des Gegenübers. „L'essence du discours est prière" (37 – Levinas). Unser Sein (C. schreibt es zur Betonung seiner Verbalität klein) ist Mit-Sein. Doch nicht bloß in menschlichem Miteinander; darin erfahren wir uns vielmehr angesprochen und beansprucht von der „Herrlichkeit des Unendlichen" (Levinas). Und vor diesem Anspruch finden wir uns versucht (als „Freiheit zum Guten und zum Bösen" [50 – Schelling]) – und schon-verfallen (51 – Benjamins „Engel der Geschichte"): in Bedrängnis (θλῖψις [!]).

Auf dieser Basis läßt sich nun die Zeitigung im Beten erhellen. Statt in Illusionen zu fliehen, gilt es, sich „mit der Situation" einzulassen: indem man „sich Zeit nimmt", in Eingedenken, Warten, Gelassenheit. Darin geschieht Bekehrung – als Sich-ändern-Lassen. Für die Sprache des Gebets folgt aus solch aufs Spiel gesetzter Freiheit: Einsamkeit und Selbstsein; Vertrauen auf das unausdenkbar Mögliche, erprobt am Verhältnis zum Anderen (wobei C. sich vielleicht doch zu sehr von Levinas mitnehmen läßt: zeigt biblisch sich die Gottes-Furcht tatsächlich nur oder auch nur erstlich im Besorgtsein um den Anderen? [79 – siehe Mt 10, 28, dazu etwa J. Pieper IV 290ff.]); Leibhaftigkeit (wobei zur Wortwerdung des Fleisches [82] mindestens ebenso wie an Joh 1,14 an Sartres Sicht der Liebkosung zu denken wäre); Verstummen (84: apophatische Theologie; deren „beredtes Schweigen" [das so – v. Balthasar – die Bibel nicht kennt!, wie andererseits auch Dichtung – 85 – welterschließend „Sachverhalte benennt", sie freilich weder beschreibt noch definiert], und sei es als „stummes Anrufen" [86], sähe ich gern ausdrücklich von schweigendem Hören-auf unterschieden); Klage [die „verschwundene Gebetsgattung" hier als erste] und Lob, Bitte und Dank – dessen Korrespondenz-Gestalt die romanischen Sprachen deutlicher hören lassen als die unsere: „Pour tant de grâce nous te rendons grâce" (94). Die Betonung des Selbstseins wird sodann durch den Blick auf das gemeinsame Beten balanciert. Dessen Institutionalisierung erfüllt sich im Begehen des Festtags (hier statt „einfach nur als eine ‚Zustimmung zur Welt' ... aus dem geschichtlichen Geschehen des latreutischen Aktes heraus" verstanden [118f.]). Das führt zur

Zweideutigkeit des Alltäglichen. Zu ihrer Klärung bedarf sie der Unterbrechung im Gebet – so wie andererseits erst alltägliche Bewährung für die Gabe des Gebets bereitet. Der letzte der zwölf Paragraphen gilt dem Verfall des Religiösen: der Flucht aus der Situation, der Ausbildung von Idolen mit zerstörerischen Folgen (in Verabsolutierung des Selbst oder der Sozialität). Befreiung hieraus ist ein Geschehenssinn von Gebet.

Im Epilog wird gefragt, ob diese phänomenologische Entfaltung Anspruch auf Allgemeingültigkeit habe. Kaum, weil man sonst wieder aus der Geschichtlichkeit flüchte. Mehr als „Familienähnlichkeiten" will C. nicht zulassen. Wieder die Freiburger Metaphysik-Phobie, die jetzt nicht diskutiert sei (zeigt Levinas übrigens [147] nur „die Gefahren einer bestimmten Rezeption Heideggers auf"?). Anmerken möchte ich für eine zweite Auflage Desiderata zum nicht immer leserfreundlichen Zitieren. Warum Hegels Enzyklopädie (20) nicht nach § oder Goethes Brief (22) nicht nach Datum, so daß man auch mit anderen Editionen zurechtkäme? Warum (23, 27) S. Weil nur französisch (24 nur deutsch)? Auch Pascal (70). Das bloße a. a. O. ist mühsam (auch außerhalb von 91[148]: Bak!); 89[143] (die Klammer-Angabe?); ungenügend zum Problem erscheint mir die Fußnote 91[147]. (Hier wird das Vaterunser genannt, sonst heißt es – vom Urtext abweichend – Unservater. Hängt das damit zusammen, daß durchgehend anstelle des korrekten Genitivs des Personalpronomens [unser] der des Possessivpronomens erscheint?) – In der Tat ist das Gebet (nicht „Meditation") der entscheidende Prüfstein für Religionsphilosophien wie -theologien; an so manches heute Vorgelegte bedeutet das schmale und dichte Buch eine Anfrage, der man sich nicht durch Weghören entziehen sollte. J. Splett

An-Denken. Festgabe für Eugen Biser. Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste. Hrsg. von *Erwin Möde, Felix Unger, Karl Matthäus Woschitz.* Graz – Wien – Köln: Styria 1998. 605 S.

Ob es wohl anderwärts noch einen achtzigjährigen Gelehrten von solch unverändert weitgespannter und rastloser Tätigkeit gibt wie Eugen Biser? Entsprechend umfangreich ist der Kreis derer, die zu dieser Festgabe ihren Beitrag eingebracht haben. Ein Großteil der Texte gilt – über die Widmung und Würdigung der Hrsg. hinaus – der Person und dem Wirken des Jubilars selbst, nicht bloß in Kapitel I: Persönliche Beiträge, sondern auch immer wieder in anderen Sektionen des Bandes; im Blick vor allem auf das von ihm aufgebaute Seniorenstudium an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität, doch ebenso auf sein Wirken als Dekan seiner Klasse in der Europäischen Akademie oder etwa die Ottobeurer Studienwochen, mit Dank für sein positiv prophetisches Wirken und sein Konzept einer therapeutischen Theologie. Um nur einige Namen zu nennen: aus den vierzehn von Kap. I (nach der dort vorgenommenen alphabetischen Reihung) *Helmut Kohl, Hans Maier, Hermann Josef Spital, Erwin Teufel, Theo Waigel, Friedrich Wetter,* aus späteren *Max Seckler, Günter Gorschenek.*

Bei den sieben philosophischen Beiträgen von Kap. II ergibt die getroffene alphabetische Anordnung auch inhaltlich einen passenden Einstieg: *Johann Figl* schreibt zur Moral- und Gotteskritik Nietzsches, *Gerd-Günter Grau* zu Kierkegaard; wie eine Antwort darauf: *Richard Heinzmann* über das Christentum als Religion der Freiheit. Der sachlichen Erörterung von *Nikolaus Lobkowicz* „Was bedeutet ‚seine Gedanken klären'?" stehen (durch *Wolfgang Röds* Bericht über die Idee der Kirche bei Kant abgerückt) die auch sprachlich existentiellen Reflexionen *Karl Matthäus Woschitz'* zur „Abgrund-Frage" Homo patiens gegenüber.

Kap. III sammelt fünf biblisch-theologische Aufsätze: von *Georg Baudler,* der (gegen Görg, Groß, Kuschel) für eine biblische Geschichte vom El zum Abba eintritt, im Sinn seines (Biser gewidmeten) Buchs El – Jahwe – Abba, über *Ferdinand Hahn,* der Jesu Tod nach dem NT – vom Prozeßverfahren bis zu den theologischen Deutungen – behandelt, zu der beherzigenswerten Mahnung *Peter Landesmanns* aus jüdischer Sicht zum Umgang mit dem Wort „Gott" (hier immerhin als solches ausgeschrieben).

Fünfzehn Texte betreffs disparater „theologischer Aspekte" ergeben Kap. IV: Über die Mariologie in der Begegnung mit Menschen anderer Religionen *(Horst Bürkle);* die ethische Wahrheit in der Demokratie *(Klaus Demmer);* die moderne Ausgestaltung einer Hauskapelle (durch *Antonio Máro; Johannes Neuhardt,* mit vier Farbbildseiten); über

die Möglichkeit von Gott-Rede nach Auschwitz *(Siegfried Powalla,* hier wäre über den Beiträger hinaus wohl auch der von ihm zitierte Jubilar selbst anzufragen: Könnten wir wirklich auf Jesus als den τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν hinschauen, wenn „aus dem Gottesbild des Sterbenden gerade die wichtigsten Attribute: Allmacht, Weisheit und Güte heraus gefallen wären [375]?); über die Mysterientheologie O. Casels *(Karl Schlemmer);* anderseits die tragische Absurdität diasporajüdischer Existenz *(Michael Wolffsohn),* mit dem Griff zur Notbremse der Fixierung auf den Holocaust und Umfragen über Antisemitismus „im letzten Winkel der Erde" angesichts der Alternative Israel oder Orthodoxie, um das Ende hinauszuzögern („Man strafe nicht den Überbringer der Nachricht; er ist schuldlos und betrübt" – 457).

Kap. V: Spiritualität und Praxis. Hier findet der Leser unter den vierzehn Beiträgen sogar den Geehrten selbst, zu Transfusionsbildern *Monika Fioreschys* (deren eines nach der Widmung den Band eröffnet; eine Schlußanmerkung verweist just auf den soeben angefragten Text). *Wolfgang Bergsdorf,* zur christlichen Verantwortung in der Informationsgesellschaft, berichtet u. a. von Belegen für Realitätsverzerrung in Richtung Mißtrauen durch TV-Konsum; *Herbert Gabel* befaßt sich mit der Magdeburgischen Hochzeit; *Odilo Lechner* liest die Regula und Gregors Vita Benedicti bzgl. der Spannung von Wissenschaft und Spiritualität: scienter nescius – sapienter indoctus; für Christsein und Mystik blickt *Philipp Kaiser* in die Tradition zurück, während *Peter Neuner* dazu den Modernismus heranzieht. Den Schluß bilden – nach *Heinrich Schmiedingers* Thomas-Bernhard-Lektüre zum Thema „katholisch" und Überlegungen *Hubert Schönes* über Religion im Fernsehen – passenderweise acht Seiten *Franz Xaver Spenglers* über religiöse Bildung als spirituelle Kraft, wobei vor allem *J. Bernhart* zu Wort kommt, doch auch *Kardinal Newman* und *P. Wust.* J. Splett

Bilderverbot. Hrsg. *Michael J. Rainer* und *Hans-Gerd Janßen* (Jahrbuch Politische Theologie, 2). Münster: LIT 1997. 330 S.

Die Grundaufteilung folgt Bd. 1: Forum – Beiträge/Thema – Debatte – Rezension – Institute/Projekte. Das Forum sammelt Statements zur Frage, was heute Bilderverbot bedeutete: *F. Mennekes* für die Kunst, *D. R. Blumenthal* gegen Fremdgötterdienst, *I. Hermann* für Machtverantwortung im Fernsehen, *I. Resch:* Aufbrechen der Bilder, *M. Verhoeven:* Verfremdung, *A. Rainer:* statt Worten drei seiner Bilder, versehentlich erst nach dem folgenden „Brief voller Scham an die ausgeschlossene Menschheit" (die ihn tatsächlich kaum lesen wird) von Bischof *P. Casaldaliga* gegen den Neoliberalismus (in der Praxis habe „sich längst eine Minderheit entmenschlicht, während die Mehrheit aufgehört hat, sich für menschlich zu halten" – 17).

Zum Thema (nicht immer) sind fünfzehn Texte versammelt, beginnend mit einem Vortrag von *J. Ebach.* Gegen ein subjektives „Für mich ist Gott ..." geht es in der Bibel um Relation statt Projektion, um Begegnung statt Definition (26 – leider wieder [29 – Lehrinstanz Russel] der unerschaffbare nicht zu hebende Stein [ThPh 73 (1998) 606]; hilfreich schließlich die Klärung: verboten sind Kultstatuen und zu unterscheiden Bilder, die man herstellt, von solchen, die sich einstellen. *F. Hinkelammert* gewinnt an Nietzsche die Einsicht, daß wenn Marx nicht tot ist, es auch Gott nicht ist (42). Paulus ward nicht zum Taufen gesandt, was hieße, von Gott ein Bildnis zu machen, sondern zu verkünden (51 – so fehlt auch Th. Manns Satz über die Torheit des Jh. nicht [dazu das Schwarzbuch]). *B. Brecher* schreibt über Liberalismus als „Anbetung des Marktes" – obwohl mit Fragezeichen, fraglos, wie auch ohne jede Selbst-Rückfrage beim Entscheid (gegen Rawls) für größeren Mangel auch der Ärmsten statt größerer Ungleichheit (64), „weil Ungleichheit selbst als Gewalt verstanden" wird (auch Schönheit und Begabung?). Dafür dann *A. Heller* über Politik nach dem Tod Gottes, mit (84) Marx' Wort vom „verallgemeinerten Neid". *H. Gekle,* zu Freud, plädiert für die mütterliche Imago gegenüber Logos, Männlichkeit, Gesetz. *G. Koch* befaßt sich mit Mimesis und Bilderverbot bei Adorno. (Ist Kunst wirklich [118] Verdopplung? Morandis Stilleben nicht „Landschaft"?) Zu Adorno (Erlösung nach Auschwitz) auch *J. A. Zamora,* der unter Auslassung der Schuld das Leiden verabsolutiert und nicht zwischen Heilshoffnung und -optimismus unterscheidet. Der Rez. sucht vergebens nach einem christlich-theologischen

Gedanken über den Meister hinaus. Was schon bei ihm nicht bloß beeindruckt, wird jetzt ärgerlich unverantwortlich und unernst: weil Auschwitz jeden Sinn Lügen strafe, sei jedes Wort, weil sinnerzeugend, schuldig (126 – also auch die Verurteilung seiner? Zu schweigen von der Mißachtung anderer Opfer namens der Singularität); Theologie und Metaphysik hätten Hoffnung und Wahrheit verwechselt (134), während Adorno die Hoffnung ins Denken aufnehme (dabei treten jene für Hoffnung aus Wahrheit ein, während bei ihm nur Hoffnung „der Wirklichkeit sich entringt" – gestützt worauf?); dafür soll Phantasie Fragmente des Zerfalls in Chiffren der Verheißung transformieren und an die Stelle „affirmativ gesetzter Transzendenz" die geschichtliche Realität treten (135 f.) – inwiefern, woher verheißend? *S. Wendel* kritisiert die Leibfeindlichkeit in Lyotards Bestimmung des absenten Absoluten und im Namen von Emanzipation und Mündigkeit sein Programm der Infantia. *Th. Habbel* schreibt zum Störenden bei Levinas (warum verbietet das Bilderverbot [158] „sich qua Verbot selbst, ausdrücklich thematisiert zu werden"?). *G. Grunden:* „Wer Bilder verbietet, gebietet das Zweifeln" (165); darum sei jüdisches Denken wesentlich essayistisch. Ähnlich arbeitet *J. Goldstein* eine „nominalistische Tiefenschicht" in der Neuen Politischen Theologie heraus (Verbot der Denkbarkeit Gottes, „um nicht durch einen theologischen Pakt des Verstehens die Opfer um ihre radikale Weltlichkeit und Würde zu bringen" – 185). *O. John* behandelt Rahners Geheimnisbegriff als anonyme Tradierung des Bilderverbots (187: Trinitätslehre als „Vermittlung des tradierten Monotheismus mit der polytheistisch grundierten antiken Philosophie"? 199; das Verständnis der hypostatischen Union vom ‚unvermischt' her mache einen Begriff immanenter Trinität überflüssig?), zulaufend auf eine geradezu scholastische Spekulation über die Gottesschau zwischen Tod und Auferstehung der Toten. Auch in der Visio bleiben Leiden und Gelittenhaben unbegreiflich, und darin Gott selbst; unfaßlich bleibt schließlich, was in der Auferstehung der Toten erhofft wird. Gegen voluntaristischen Bilderverzicht und rationalistische Identifizierung von Bild und Wirklichkeit plädiert *H.-G. Janßen* für die „Gottespassion" in Klage und Anklage. Zum Schluß die Kunst: Schönbergs Oper Moses und Aron (*V. Lenzen:* „das Bilderverbot gebietet letztlich das Gebet" – 251) und die Schrift-Arbeiten Jenny Holzers *(R. Burrichter).*

Die Debatte gilt dem Problem Repräsentation in bezug auf Carl Schmitt, mit Beiträgen, nach einer Einführung durch *J. Manemann,* von *W. Mantl, J. Werbick* und *J. B. Metz.* Auf eine knappe Sammelrezension *J. Kroths* zu Bilderverbot und „negativer Theologie" (deren klärende Reflexion wohl ergäbe, warum sie nicht in biblisch-christlicher Theologie ihren Ort hat, auch ohne „restaurative Abschottungstendenz") folgt zwischen der Selbstvorstellung eines chilenischen „Centro Ecuménico Diego de Medellin" *(E. Castillo)* und einer österreichischen Zivildienst-Initiative: Gedenkdienst an Holocaust-Stätten *(A. Maislinger/K. Leutgeb),* ein Interview mit *J. Gerz/E. Shalev-Gerz,* vor allem zum stufenweise versenkten Harburger Mahnmal. (Bei den wenigen griechischen Zitaten hat das Programm gestreikt.) J. Splett

Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne? Für Karl-Matthäus Woschitz. Hg. *Gerhard Larcher.* Graz u. a.: Styria 1997. 440 S.

Nach den Grußworten gliedert die Festschrift sich in zwei Hauptteile. Der erste bietet die Vorträge eines Grazer Symposions vom Herbst 1996 gleichen Titels. Im zweiten Teil: „Spiegelungen" folgen ergänzende Beiträge. Den Schluß bildet die Bibliographie des Jubilars (die letzte Nummer: Gott-Denken, Beitrag zu einer CD-ROM seiner Fakultät), gefolgt von einer Kurzvorstellung der Autoren.

Die zehn Referate des Symposions lassen sich (11 f.) in drei Gruppen bündeln. Thema der ersten ist der Epochenbruch im Verhältnis von Kunst und Kirche. *A. Stock* setzt bei den Stimmen aus Maria Laach ein, spricht Desiderius Lenz und Konrad Weiß an (vgl. ThPh 67 [1992] 622–624), schließlich die „neuere Hybridbildung [von] Kirchen, die … auf dem schmalen Gra[t] von Avantgarde-Galerie, kirchlicher Volkshochschule und Sakralraum balancieren" (24). *A. Kölbl* befaßt sich kritisch mit Sedlmayr (vielleicht ein wenig von dessen Mangel an „Dialektik" angesteckt?); dem (zeitweiligen Weggefährten und dann) Antipoden O. Mauer widmet sich differenziert *A. Hobiger.* Schließlich legt

der Hrsg. Thesen und Fragen zum hermeneutischen Problem bzgl. Bruch (Abbruch, Niedergang) und Innovation vor. (Wieso klingt es nach Ende der Kunst [481], wenn man vor den Bildern nicht mehr die Knie beugt?) Gegenüber plakativen Festlegungen plädiert er für offene Suchbewegungen, verweist auf neue Begegnungen, zuletzt in Graz (ThPh 73 [1998] 621–623) und warnt davor, sich kirchlich an der neuen Kritik heutiger Kunst zu beteiligen. (Rechtens; doch warum nicht auch vor Beflissenheit ihr gegenüber – ähnlich der verspäteten „Hungertuchkontextualität"?) – Thema zwei: das Bilderverbot. *M. Kohn* (es drohe „zu einem Gemeinplatz" in kunsttheoretischen Konflikten „zu verkommen" 57) macht nach einigem Hin und Her deutlich, daß es statt um Kunst- um Kultfragen geht (den Erfüllungs-Rang der Inkarnation [61] schwächt das II. Vatikanum nirgends ab). Zur Bildlosigkeit des Subjekts aber (Musil, Frisch [Zitatlücken!]): Könnte nicht gerade es bei seinem Wort behaften der Dienst sein, den Nächstenliebe uns aufträgt? *J. Rauchenberger* untersucht, zur Bildlichkeit von Schrift und Kunst, das Bilderverbot als bildtheoretische Quelle, ikonoklastisch (G. Boehm), narrativ (W. Kemp), typologisch, schließlich die Ur-Abbild-Sicht der Eikon. Passend bringt sodann *R. Esterbauer* J.-L. Marions Bild-Idol-Konzeption ein. – Zwischen Bild und Sprache bewegen sich die Arbeiten der dritten Gruppe. *Hubbert* skizziert die Geschichte der „Einbildungskraft". Das Konzept einer Ordnungsgesetzlichkeit ihrer (Ideenwelt oder creatio) bestimmt die klassische Kunst; Romantik wehrt sich gegen Festlegungen, doch ebenso (zunächst) gegen Willkür-spiel. Über Kierkegaard (für den Existenz nicht ein „Widerspruch" [105] von Endlichkeit und Unendlichkeit ist) und Nietzsche führt der Weg zu den Surrealisten und dem modernen Problem der Subjektivität. Für die Theologie bedeutsam die (genannte) Spannung, daß endliche Menschen sich zum unendlichen Gott verhalten. Wissen bleibe distant (Gottesbeweise fragmentarisch), Sehen sei unmittelbar (zu Anm. 8 wären [Er-]Kennen, Verstehen, Begreifen zu unterscheiden). *A. Stock* stellt seine poetische Dogmatik (seit 1995) vor, und der jetzt Geehrte setzt den Schlußpunkt (Theologie und Symbol) über die Grundvollzüge Sehen und Hören. Material zum Menschen als creatura creatrix bietet die Symbolforschung E. Cassirers; Wirkungsgeschichte, Aporien und Ausblicke kommen zur Sprache bis zu Benjamin (statt ‚Gott' läse ich als Heideggersche Weltgegend [145] lieber: Götter, Himmlische, Gottheit …).

Teil II ist unter drei Überschriften gegliedert. Die Fülle der Texte unterschiedlichen Gewichts nötigt zur Auswahl. – 1. Bild-Themen der Tradition, *A. Planitzer* behandelt „das (?) Eikon des unsichtbaren Gottes" (158: Chartres: Beseelung Adams [Abb. 5] oder nicht Benennung der Tiere? Das Christusbild genüge der Theologe nicht mehr? Kein Wort zum „Gnadenstuhl"?), *D. A. Binder* Salomos Tempel in der Freimaurerei und *K. Prenner* die Alhambra; *C. Lagger* stellt die „durchkreuzte Ästhetik" E. Przywaras vor, *B. Körner* v. Balthasars Theologische Ästhetik, eine Verkündigung vom Inhalt der Botschaft her: unerfindbar und plausibel. Die „Erwartung kommender Herrlichkeit" nimmt *P. Ebenbauer* zur Basis einer Skizze christlicher Glaubensästhetik. Den Schluß bilden drei Texte kirchenjuristischer Information zur Kunst, Heiligen- und Bilderverehrung *(H. Schwendenwein, J. Hirnsperger, M. Kronthaler).* 2. Bruchlinien der Moderne. Erwartungsgemäß wäre hier Unterscheidung der Geister am meisten vonnöten, weniger zu C. G. Jungs mitnichten harmloser Gnosis, zu Nietzsches Paradox-Rhetorik und Ciorans eloquentem Zynismus, deren „Brillanz" nicht erst vor der Anamnese des Grauens bei H. Pinter *(I. Fischer)* vergeht (hier genügt Andersens Kind); doch zum „klammheimlichen" Gusto daran eines christlichen Gott-Ressentiments? – 3. Literarische Konkretionen: *J. Marböck* über Judith in der Vorauer Handschrift; *P. Trummer* nimmt die Geheime Offenbarung gegen Jahrtausendängste in Schutz (wichtig schon die unterschiedlichen Zählungen); *B. E. Rauchenberger* zeigt sich von Blumenberg fasziniert; ein schöner Schluß: die reizvolle Auslegung zur Fuchs-Storch-Fabel auf einem Grabstein aus der Feder *J. B. Bauers.*

Ein bunter Strauß (zu dem der Rez. sich noch nachträglich in die Tabula gratulatoria [8] eintragen möchte). Inhaltlich sei nur ein Punkt angesprochen: Wiederholt begegnet als Bezugspunkt W. Schönes These vom Ende der Bild-Geschichte Gottes. Ist das so schlimm und nicht vielmehr zu begrüßen? Muß uns erst das (betrüblich mißbrauchte) Bilderverbot daran erinnern, daß Gott nicht „aussieht"? (Es scheint freilich so, nachdem selbst die Einheitsübersetzung ‚eikon' mit „Ebenbild" wiedergibt, sogar zu Kol 1,12,

wo sofort ‚unsichtbar' folgt.) Wann ging es darum, „Gott selbst und dann auch Christus ... darzustellen" (75)? Wird der Vater nicht nur in seiner Hand, in Namenszug oder Auge gezeigt, ehe es – woher? (Schöne vermutet, aufgrund der „Vermenschlichung" Christi) – zum Sündenfall des „Gnadenstuhls" kommt? Und dann von hier aus schließlich zum Höhepunkt Sixtina/Michelangelo? Bedarf es einer Logos-Spekulation dafür, daß vorher, und noch in Chartres wie der Bible moralisée (Codex Vindeb. 2554 u. 1179), der Schöpfer den Kreuzesnimbus trägt, angesichts von Joh 14, 9 im Zusammenklang mit 1 Tim 6, 16? Ich sähe hier weniger die Aristoteles-Rezeption am Werk als Bild- und Greifbarkeitswillen. Demgegenüber wäre „Ähnlichkeit" (die sich bei „größerer Unähnlichkeit" ohnehin verlöre) durch „Entsprechung" zu ersetzen. J. Splett

Glaube Hoffnung Liebe Tod, Hrsg. *Christoph Geissmar-Brandi, Eleonora Louis.* Klagenfurt: Ritter 1995/96. 2. korr. Aufl. 496 S.

Es handelt sich um den Katalog einer Ausstellung der Kunsthalle Wien in Zusammenarbeit mit der Graphischen Sammlung Albertina. (Der Umschlag trägt noch einen Untertitel: Von der Entwicklung religiöser Bildkonzepte.) Theologisch interessant ist, daß die religiöse Thematik hier nicht in kirchlich-christlichem Kontext behandelt wird, wie in den beiden großen Berliner Ausstellungen „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde" von 1980, zehn Jahre später „GegenwartEwigkeit. Spuren der Transzendenz in der Kunst unserer Zeit", oder dann der Grazer Ausstellung von 1997 „Entgegen. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst" (siehe ThPh 73 [1998] 621–623). Es ist vielmehr geradezu entwaffnend, wie „unbefangen" die Hrsg. ihre Fremdheit gegenüber ihrem Material artikulieren, angesichts der Tatsache, daß „die kulturelle Energie des Abendlandes so gelenkt [wurde], daß der gewaltsame Tod des dreiunddreißigjährigen Jesus und das Bild davon überall präsent war und letztlich jedem vor Augen stehen mußte. ... extrem pervers und zwanghaft" (6 – Dabei wäre bereits kunstgeschichtlich anzumerken, daß die christliche Kunst mitnichten eine der Passion ist, vom griechischen Lehrer zur Majestas in den Apsiden und den Königskreuzen der Romanik, daß vielmehr [Schöne] „die Passion das Thema der Christusdarstellungen des 14. und 15. Jahrhunderts wird", was sich begründen läßt. Der Rez. fragt sich, ob die beiden bei einer Ausstellung etwa buddhistischer Kalligraphien oder afrikanischer Plastik ebenso unbeschwert ans Werk gegangen wären; doch richtet sich die Frage darüber hinaus auch an eine Reihe der herangezogenen Fachleute). Die christlichen Bilder als „Cover über ... kollektiver gespeicherter Bildenergie", deren Potenzen auch in der Moderne aufzufinden wären – „ohne religiöse Bedeutung"? Dies „der Kern des Vorhabens" (ebd.), das religiöse Druckgraphik des 15. und 16. Jh. mit Werken und Aktionen der Gegenwart zusammenbringt. Nach einem Doppel-Entrée: eine Tuscharbeit *B. Newmans* und *Dürers* Grüne Passion sowie Weltkarten und Globen (die Ebstorfer Karte arbeite „mit der Gleichung Gott = Welt", erfährt man [8] als Erklärung des kosmischen Christus (nach *K. Clausberg*, der [42] von Schöpfung als „Selbsterzeugung" schreibt; zudem ist der Schöpfer, statt „Gottvater", natürlich – mit dem Kreuzesnimbus – der präexistente Christus), darunter auch, mit einem Kommentar *H. Beltings*, die Video-Installation *B. Violas* „Heaven and Earth", wird der Stoff in fünf Bereiche gegliedert, wobei sowohl einzelne Bilder kommentiert werden also auch Exponate zur Illustration thematischer Essays dienen (zu eigens geschriebenen Texten kommen 18 Reprints, von *G. Anders* über *E. Jelinek* zu *H. Szeemann* und *J. Winkler*). Dabei ist, wie zu erwarten, die Zuordnung nicht immer zwingend.

I. Wunden und Schnitte: Dem Meditationsbild des Nikolaus von Flüe und einem Holzschnitt zur Stigmatisation des hl. Franziskus werden Aktionen von *Buñuel, G. Brus* und *G. Pane* gegenübergestellt; einer Reihe von Darstellungen des Schmerzensmannes (unterschiedlich erschlossen: nach *M. Tanabe* [96] mußte Adam das Paradies verlassen, weil er nach den Kleidern suchte) sodann Arbeiten von *R. Smithson, M. Kelley* und *M. Quinn.* Das baut die Brücke zu Sebastian-Bildern samt Züchtigung Amors und zum Thema Hinrichtung im MA (hier schon einmal Johannes' Enthauptung, dann aber auch des Antichrist). Schließlich „Sieben-Schwerter-Maria", Herz-Jesu-Bilder, das Jesuskind im hl. Herzen, und von der hl. Lanze durchstoßene Herzbilder (deren eines

schon auf dem Umschlag), die natürlich nach *L. Fontanas* Tagli (= Schnitten) und den durchlöcherten Eiform-Leinwänden seiner Serie „La fine di Dio" rufen. (Der Ablaß „sichert" nicht „den Zugang zum ewigen Heil" [146].)

II. Stellvertreter. Gewalt, ihr Raum, das Opfer: Nach einem Anders-Text und Warhol-Druck zu Hiroshima stellt *L. Steinberg* seine These zur Erektion beim Jesuskind wie beim Gekreuzigten und Schmerzensmann vor, im Licht der Augustinischen These vom Strafcharakter der Unkontrollierbarkeit des Genitale. Darauf folgen Kreuzigungsblätter, gut eingeführt durch *M. Barasch,* während man sich über manchen Einzelkommentar wundern darf (*J. Wirth:* ein Spruchband Mariens unter dem Kreuz als Verbotsübertretung des „Mulier tace[a]t ..." z. B.; 186 beruft sich *L. Wilkens* auf Storms Verse gegen den Crucifixus als ein „Bild der Unversöhnlichkeit", 188 schreibt er vom „Halbgott"; 190 liest er aus Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand des Gekreuzigten die Victory-Geste). Und wieder die Moderne: *Golub, Warhol, P. Thek,* nach *V. Export* und *A. Rainer* das traurige Paar Zürn/Bellmer, ehe feministisch *(A. Stieglitz)* der Innen- und Bildraum als Geschlechter-Metapher untersucht wird: Maria im Zimmer (dasselbe Bild nochmals 337, dort von *K. Schreiner* kommentiert), im Rosenhag, im hortus conclusus, die Geißelung im Hof (221 die übliche Verwechslung von Unbefleckter Empfängnis und Jungfräulichkeit [anderwärts aber korrekt]; 226: Jesus mit der Seitenwunde „lebt noch"? 227 [228]: auf Christus zeigt nicht Johannes, sondern der Hauptmann) ... bis zu *R. Specks* linguistischer Aufschlüsselung des Titels von Beuys' Liegestuhlarbeit (ohne erkennbaren Gewinn).

III. Verspritzen, Verströmen, Vergießen: Zwischen *S. Francis* und *F. Bacon* sowie *R. Schwarzkogler* und *B. Nauman* folgt nach Bildern der Kreuzigung nur eines von Christus in der Kelter; sodann Engel, die das Blut aus den Wunden auffangen, und die Vision Bernhards (der nicht Bischof, sondern Abt war). Bei den Bildern zu *J. Hörischs* Text über das „Massenmedium" Abendmahl liegt eine Vertauschung entweder im Text oder im Bildmaterial vor (Olmütz, Zwolle); den Satan, der in Judas fährt (270), deutet er als Skarabäus, Symbol der Auferstehung, hier „seltsam dysfunktional" (272), was ihn an die Irritationen der „sogenannte[n] abendländisch-christliche[n] Kultur zu Beginn der Neuzeit" überhaupt denken läßt. Mehrere Beiträge gelten der Gregors-Messe, wo das Blut des erscheinenden Christus anschaulich ins Fegfeuer fließt („Gnaden-Cocktail", „Seelen-Imbiß"), Namen-Jesu-Blätter, Lichtmeß und Beschneidung (samt Vielheit der praeputium-Reliquien) führen zu den Blutaktionen von *Brus, Export, A. Gormley, A. Serrano.* Und nun die Milch Mariens, Maria auf der Mondsichel (das Schlangenweib 328 ist nicht „die Stammesmutter ... mit Luzifer gleichgesetzt" [329 – deren Fest am 24. Dez. begangen wird], sondern eben die Schlange), Anna selbdritt, Marientod ...

IV. Mut und Eigensinn: einleitend als weitaus längster Beitrag des Katalogs *Ch. Th. Steiner* über *Duchamp* und den Striptease. Darauf Mater dolorosa, Lukrezia, Judith, Salome, die Enthauptung Katharinas und Barbaras; schließlich Abraham und Isaak (mit Bogenschlag [H. Böhme] zu den Scheinhinrichtungen der Neuzeit). Nochmals *V. Export* und (jetzt erst) *J. Holzer* (Lustmord); der Kopf des H. Dionysius und ein eindrückliches Blatt Guercinos, auf dem über der Schlüssel mit dem Haupt des Täufers Putten das Schweißtuch mit Jesu Antlitz zeigen. Dazu *Naumans* Video-Installation Spinning Head. – V. Spur und Aura: Lukas als dem „Heilige[n] der Audiovisualität" *(H. Wenzel)* stehen moderne Inszenierungen gegenüber: von *Golub, Warhol* (Marilyn), *D. Birnbaum, J. Gerz, K. Rinke, Rainer, Ch. Burden, T. Brauntuch, S. Arrowsmith* und – nach einem Genet-Text *J. Winklers – Brus, B. J. Blume.* Dann behandelt *G. Wolk* das Paradox des wahren Bildes, der vera icon: „hybrider Versuch der Verschränkung von Spur und Aura, einer Auratisierung der bildgewordenen Spur" (433). Auf *M. Rays* erotische Photos und *Y. Kleins* Anthropometrien folgt *Gerz'* Installation „leben" („vivre"). Den Schluß bilden – auf Blätter zum Jüngsten Gericht, der Himmelfahrt, der Oster-Auferstehung hin – *Christos* Wrapped Woman, *Exports* Kausalgie, *Schwarzkoglers* Hochzeits-Aktion, *Gormleys* Verkörperungen, *G. Orozcos* Plastilinkugel. *Naumans* Körperdruck/Body Pressure.

Im Anhang Werkverzeichnis (die Maße wünschte man sich schon zu den Abbildungen), Literaturhinweise, die Daten der Künstler, Vorstellung der Autoren. In summa: eindrucksvoll das Material, vor allem jenes aus dem Herbst des Mittelalters, z. T. hilf-

reich erläutert. Ernüchternd so manches bei den Theoretikern, anders als bei den (mitnichten frommen) Künstlern selber – nicht bloß in den (Dokumentationen der) eingangs angesprochenen Ausstellungen, sondern auch etwa in den Stuttgarter Interview-Bänden von *Grinten/Mennekes.* Das Versprechen des großen Titels wird nicht gehalten (natürlich? So wäre zwar von Etikett, doch nicht von Etikettenschwindel zu reden). Doch steht es beim Betrachter, neben dem (stellvertretenden?) Exhibitionismus heutiger Aktionen den alten Bildern selbst und ihrer Sache ernsthafter zu entsprechen als mancher (gleichfalls narzißtische) Beitrag. J. Splett

4. Praktische Theologie

Aymans – Mörsdorf. Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von *Eduard Eichmann,* fortgeführt von *Klaus Mörsdorf,* neu bearb. von *Winfried Aymans.* Band II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht. Paderborn: Schöningh [13]1997. XIX/772 S.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bzw. bis zum Erscheinen des CIC/1983 war das „Lehrbuch des Kirchenrechts" von K. Mörsdorf (kurz genannt: der „Mörsdorf") der unbestritten vorherrschende Gesamtkommentar zum CIC/1917 im deutschen Sprachgebiet. Die letzte Ausgabe des Werkes erschien als 11. (teilweise zusätzlich als 12.) Auflage in den Jahren 1964 bis 1979. Nach dem Erscheinen des CIC von 1983 hat sich natürlich die Situation auf dem kanonistischen Büchermarkt geändert. Es erschienen Einführungen für Studierende (u. a. von L. Gerosa; P. Krämer; R. Puza; K. Walf), Gesamtdarstellungen (das Handbuch des katholischen Kirchenrechts; der Münsterische Kommentar; das Buch von H. Schwendenwein) und Teilkommentare (z. B. für das Eherecht: J. Prader; R. Sebott; H. Zapp. Für das Hochschulrecht: H. Schmitz. Für das Vermögensrecht: H. Heimerl/H. Pree. Für das Strafrecht: W. Rees; R. Sebott). Im Konzert dieser neuen Kommentare darf natürlich der „Mörsdorf" nicht fehlen. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß der wohl begabteste Schüler von Mörsdorf, *Winfried Aymans,* den „Mörsdorf" völlig neu bearbeitet. Der erste Band des „Aymans-Mörsdorf" erschien 1991. 1997 folgte der zweite Band, der jetzt angezeigt werden soll. Er hat zwei Teile: das Verfassungsrecht (2–452) und das Vereinigungsrecht (453–755). Aus dem Vereinigungsrecht möchte ich einige kleine „Kostproben" geben. Das Vereinigungsrecht wird in vier Abschnitten behandelt: I. Abschnitt: Grundelemente des Vereinigungsrechts (461–470); II. Abschnitt: Kirchliche Vereine (471–539); III. Abschnitt: Kanonische Lebensverbände (540–735); IV. Abschnitt: Apostolischer Inkardinationsverband (736–755). In c. 215 ist erstmals im kanonischen Recht die Vereinigungsfreiheit als ein allen Gläubigen zustehendes Recht allgemein formuliert worden: „Den Gläubigen ist es unbenommen, Vereinigungen für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt frei zu gründen und zu leiten und Versammlungen abzuhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen." Die Bestimmung des c. 215 enthält eine fundamentale Doppelaussage: Der Gesetzgeber bekennt sich für die Gläubigen dazu, daß sie ihr Menschenrecht auf Vereinigung auch im Hinblick auf kanonisch anerkannte Zwecke frei wahrnehmen können; zugleich garantiert er den Gläubigen, daß sie aufgrund ihres kanonischen Gemeinrechts die verschiedenen Formen des kanonischen Vereinigungsrechtes frei wahrnehmen können. Der Begriff „kirchliche Vereinigung" ist also ein Oberbegriff. Er umfaßt: 1. Vereine und Verbände weltlichen Rechts, die sich kanonisch anerkannter Zielsetzung widmen und kraft Satzung mit der kirchlichen Autorität verbunden sind. 2. Alle in kanonischer Rechtsform bestehenden Vereinigungen, seien es kanonische Vereine oder kanonische Lebensverbände, sei es der hoheitliche Verband der Personalprälatur. Bei den kirchlichen Vereinen, die im II. Abschnitt (471–539) behandelt werden, unterscheidet A. den privaten kanonischen Verein, den öffentlichen kanonischen Verein und den Dachverband. Ein privater kanonischer Verein nimmt zwar an dem allgemeinen Sendungsauftrag der Kirche teil und ist Teil der Kirche, handelt aber stets im eigenen Namen. Er bedarf nicht der kanonischen Errichtung, sondern der kano-

nischen Anerkennung. Man unterscheidet bei diesen Vereinen den nichtrechtsfähigen privaten kanonischen Verein vom rechtsfähigen privaten kanonischen Verein. Der öffentliche kanonische Verein ist stets von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet. Das kanonische Recht erwähnt neben dem Verein auch den Zusammenschluß von wenigstens drei Vereinen. Die so eröffnete Organisationsform kann als Dachverband bezeichnet werden. Bisher war nur vom kirchlichen Recht die Rede. Einem kanonischen Verein jedweden Typs ist es von seiten der Kirche prinzipiell nicht verwehrt, die Rechtsfähigkeit auch nach weltlichem Recht anzustreben. Nicht selten wird sich dies sogar empfehlen, und zwar namentlich für Vereine, die über die kanonische Rechtsfähigkeit verfügen; denn so können vor allem vermögensrechtliche Fragen leichter geregelt werden. Ob und mit welcher Wirkung das weltliche Recht einen kanonischen Verein als solchen berücksichtigt, hängt (gegebenenfalls auf der Grundlage vertragsrechtlicher Bestimmungen zwischen Staat und Kirche) von der weltlich-rechtlichen Ordnung ab. Im III. Abschnitt (540–735) behandelt A. die „kanonischen Lebensverbände". Diese Bezeichnung ist nicht ganz unproblematisch (oder, um es noch vorsichtiger zu sagen: man weiß nicht sofort, was gemeint ist). Der CIC gibt den cc. 573–746 die Überschrift „Institute des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens". In den drei Kommentaren (von R. Henseler; B. Primetshofer; R. Sebott), die sich im deutschen Sprachraum durchgesetzt haben, wird die entsprechende Materie „Ordensrecht" genannt. Freilich wissen diese Autoren (vgl. Sebott, Ordensrecht 8), daß der Titel „Ordensrecht" ungenau ist, weil nämlich neben den „Orden" auch die „Kongregationen", die „Säkularinstitute" und die „Gesellschaften des apostolischen Lebens" zu berücksichtigen sind. Im IV. und letzten Abschnitt (736–755) behandelt A. den „apostolischen Inkardinationsverband". Zunächst wird das kodikarische Recht (cc. 294–297) dargestellt, dann geht es um die Personalprälatur „Opus Dei". Das Fazit (dem ich voll zustimme) sei in seiner ganzen Länge zitiert: „Es ist offensichtlich, daß die Struktur der Personalprälatur Opus Dei von der kodikarischen abweicht. Das betrifft in erster Linie sowohl die Zielsetzung wie die Mitgliedschaft. Bei der kodikarischen Personalprälatur steht im Vordergrund die Bereitstellung von Priestern für priesterarme Teilkirchen; bei der Prälatur Opus Dei kommt dieser Aspekt nur gleichsam als Nebeneffekt zur Geltung. Die kodikarische Personalprälatur ist ein Inkardinationsverband, der durch spezifische apostolische Werke spezifiziert sein kann, an denen Laien auf vertraglicher Basis mitwirken können. Die Prälatur Opus Dei ist ein unter priesterlicher Leitung stehender, apostolisch ausgerichteter und in seiner Apostolatsmethode eigengeprägter Verband von Gläubigen, der Inkardinationsrecht hat. Zielsetzung und Wirksamkeit des Opus Dei verdienen Respekt, doch muß die gefundene Rechtsform kritisch gesehen werden. Sieht man von der institutionellen Bindung an die evangelischen Räte ab, wäre ein mit Inkardinationsrecht ausgestattetes Säkularinstitut (apostolische Gesellschaft mit integriertem Inkardinationsverband) für das Opus Dei eine angemessene Rechtsform gewesen ... Da beide Formen der Personalprälatur in der Autorität des obersten Gesetzgebers gründen, kann an der formalen Legitimität nicht gezweifelt werden. Es ist aber unglücklich, daß zwei verschiedenartige Einrichtungen unter derselben Bezeichnung firmieren. Jedenfalls sollten künftige Personalprälaturen nicht nach dem Vorbild des Opus Dei, sondern auf der Grundlage des allgemeinen Rechts ausgestaltet werden" (754f.). – Ein Index der bezogenen Canones (756–772) schließt dieses hervorragende Buch ab. Nun liegt also der zweite Band des neuen „Aymans-Mörsdorf" vor. Er ist für Forschung und Lehre eine unschätzbare Bereicherung. R. Sebott S. J.

Werneke, Michael, *Ius universale – Ius particulare.* Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Vermögensrechts, Paderborn: Bonifatius 1998. 345 S.

Die vorliegende kirchenrechtliche Untersuchung wurde im Sommersemester 1997 von der Theologischen Fakultät Paderborn als Dissertation angenommen. Ziel dieser Arbeit ist es, einen adäquaten, ekklesiologisch fundierten kanonischen Ansatz für das Verhältnis von Universal- und Partikularrecht zu skizzieren (Teil I), die bestehende Ausgestaltung der lateinischen Rechtsordnung an diesen Prämissen zu prüfen und zu

analysieren (Teil II) und an einer konkreten und überschaubaren Rechtsmaterie (dem kirchlichen Vermögensrecht) die Konsequenzen eines solchen Ansatzes für eine gesamtlateinische Kodifikation zu veranschaulichen (Teil III). Im Teil I (Universalität und Partikularität als zwei Dimensionen der einen Wirklichkeit. Die Vorgaben der Communio-Ekklesiologie und die Grundstruktur des kirchlichen Rechts, 17–81) behandelt W. also die theologischen Vorgaben für die Kanonistik. Dabei geht es vor allem um die „communio". Was bedeutet diese? (Vgl. 24–39.) Der ekklesiologische Begriff der communio läßt sich auf dreifache Weise ausfalten: 1. 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. 2. 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. 3. 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). Für W. steht dabei der Bischof im Zentrum der communio. „Als *homo apostolicus* kraft der sakramentalen Weihe gewährleistet er die Immanenz der gesamtkirchlichen in der teilkirchlichen Dimension. Als *homo catholicus* kraft seiner Einbindung in das Kollegium der Bischöfe gewährleistet er umgekehrt die Immanenz der teilkirchlichen in der gesamtkirchlichen Dimension" (79). Im Teil II (Universalität und Partikularität als zwei konkurrierende Wirklichkeiten. Die geltende Rechtsordnung nach dem Codex Iuris Canonici, 83–227) meint W. feststellen zu können, daß die konziliare Communio-Struktur der Kirche nur unvollständig in den CIC/1983 übernommen wurde. W. beweist dies in fünf Schritten: 1. Der kirchliche Gesetzgeber offenbart an vielen Stellen ein traditionelles Verständnis von Universal- und Partikularrecht als konkurrierende, gegeneinander stehende Größen. 2. Damit geht eine traditionelle Sicht vom Vor- und Höherrang des Universalrechts in dem Sinne einher, daß das Partikularrecht vor allem als Ausführungs- und Ausfüllungsgröße für das universale Recht (als das wesentliche kirchliche Recht) fungiert. 3. Daraus folgt weiter, daß im Verständnis der kodikarischen Verweise die Vorstellung vom konzessionären Charakter dieser Öffnungen zum Partikularrecht nach wie vor stark ausgeprägt ist. In Wirklichkeit haben die Bischöfe aber eine originäre und eigenständige Vollmacht. 4. Anstelle einer Konzentration des Universalrechts auf das (für den Dienst an der Einheit und der Bewahrung in der Wahrheit des Glaubens) erforderliche Maß an rechtlicher Grundstruktur und Aufsicht gibt es im CIC/1983 eine allzu detailierte allgemeinrechtliche Normierung. 5. In diesem Verständniskontext wird auch das Gesetzbuch von 1983 einseitig als Kodifikation des Universalrechts (in Abgrenzung und Entgegensetzung zum Partikularrecht) begriffen. Im Teil III (Universalität und Partikularität im Vermögensrecht der lateinischen Kirche. Perspektiven für einen kodikarischen Ansatz, 249–320) gibt W. eine kurze (zu kurze?) Skizze dessen, wie er sich die Verschränkung von Universalität und Partikularität im Vermögensrecht der lateinischen Kirche vorstellt. Weil das Vermögensrecht vielfach ortskirchlich geregelt wird, könnte es zum Testfall einer adäquaten Umsetzung der wechselseitigen Immanenz von universalrechtlicher und partikularrechtlicher Dimension des kirchlichen Rechts und zum Muster für das Grundprinzip der Einheit in Vielheit der kirchlichen communio werden. Dies zumal in Deutschland mit seinem engen Verhältnis von Kirche und Staat. So ist z. B. das preußische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens von 1924 zu einer „lex canonizata" geworden, gilt also auch heute noch in der Kirche. Und dies bedeutet z. B., daß der Pfarrgemeinderat (in Nachfolge des früheren Kirchenvorstands) in Deutschland errichtet werden sollte, während der CIC/1983 (vgl. c. 536) es dem Diözesanbischof freistellt, ob er einen solchen Rat errichten will. W. entwirft seine Konzeption in 13 Punkten (300–313) und zieht dann folgendes

Fazit: In dem Maße, in dem eine konsequent an der Communio-Struktur wechselseitiger Immanenz ausgerichtete Zuordnung von Universal- und Partikularrecht sich im Denken und Handeln durchzusetzen vermag, kommt letztlich auch der positive Aspekt in der ambivalenten Erfahrung von Recht in der Kirche zum Durchbruch. Recht dient dem konkreten Leben und der kirchlichen Gemeinschaft vor Ort. – Ein Abkürzungsverzeichnis (321–327) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (329–345) schließen dieses sehr nützliche Buch ab. R. Sebott S. J.

Iustitia et Modestia. Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65. Lebensjahres. Hrsg. *Peter Boekholt* und *Ilona Riedel-Spangenberger*. München: Don Bosco 1998. 327 S.

Die vorliegende Festschrift für den bekannten und hochgeschätzten Kanonisten Hubert Socha (Vallendar) enthält 20 Beiträge. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. *I. Riedel-Spangenberger* (Seelsorge und Sendung in der kirchlichen Rechtsordnung, 54–74) geht in ihrem Beitrag davon aus, daß die beiden kirchlichen Kategorien „Seelsorge" und „Sendung" vor allem in kirchenrechtlicher Hinsicht noch näher klärungsbedürftig sind. So werden bisweilen Seelsorge und Kirchenrecht als Widerspruch oder Gegensatz aufgefaßt. Dagegen führt die Autorin überzeugend aus, daß Kirchenrecht und Seelsorge sich gegenseitig bedingen und ergänzen. *H. Pree* (Consilium pastorale paroeciale: Anmerkungen zur Struktur pfarrlicher Mitverantwortung, 75–101) unterzieht die Struktur pfarrlicher Mitverantwortung (wie sie sich in geltenden partikularen Regelungen vorfindet) in einigen ausgewählten Punkten einer kritischen Befragung. Im Vordergrund des Interesses stehen die Fragen nach dem konsultativen Charakter des Pfarrgemeinderats (= PGR), nach dem Vorsitz im PGR und nach der Verbindung des PGRs mit dem pfarrlichen Vermögensverwaltungsrat. *P. Boekholt* (Kinder und Jugendliche in der kirchlichen Rechtsordnung, 139–156) kommt in seinem Aufsatz zu folgendem Schluß: Auch wenn die Kirche das Kind und den Jugendlichen als Träger von Rechten und Pflichten betrachtet, hat sie es bisher noch nicht ausreichend in Erwägung gezogen, ein eigenes Familienrecht in ihr Gesetzbuch aufzunehmen. Gerade angesichts der Gefährdung von Ehe und Familie in unserer Zeit, erscheint es angezeigt, ein solches Familienrecht in einem zukünftigen Gesetzbuch aufzunehmen. In einem weiteren Artikel (Die Begriffe „error communis" und „dubium iuris et facti" im kanonischen Recht [c. 144 CIC/1983], 173–182) beschäftigt sich *F. Schirmer* mit der gesetzlichen Ergänzung der Leitungsvollmacht. Im Vergleich zu den weltlichen Rechtssystemen bekundet das Kirchenrecht mit dem Rechtsinstitut „ecclesia supplet" eine einmalige Stellung, insofern es für die Unkenntnis und das Mißverstehen von Gesetzen und von unter das Gesetz zu subsumierenden Tatbeständen die Möglichkeit von Irrtum und Zweifel anerkennt und diese ausgleicht, indem es von Rechts wegen Fehlendes hinzufügt, ohne daß der Rechtsakt wiederholt bzw. neu gesetzt werden muß. Insofern ist die Maxime „ecclesia supplet" dem kanonischen Rechtsinstitut der „sanatio in radice" vergleichbar. Das liegt in der Verfassungsstruktur der Kirche begründet, die die Bedingungen und Folgen des Rechts sowie rechtliches und tatsächliches Verhalten der „salus animarum" als „suprema lex" der Kirche (vgl. c. 1752) unterordnet. Auf diese Weise kommt den Gläubigen ein höchstes Maß an Rechtssicherheit zu. *R. Sebott* („Dignitatis humanae" und „Quanta cura". Die Verurteilung der Religionsfreiheit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 183–192) weist darauf hin, daß zwischen der Enzyklika „Quanta cura" und der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" ein kontradiktorischer Widerspruch vorliegt. Dies ist höchst erstaunlich, weil fast alle Autoren des 19. Jahrhunderts den Inhalt von „Quanta cura" für ein Dogma hielten. Erst von daher versteht man, warum viele Konzilsväter Schwierigkeiten hatten, der Erklärung über die Religionsfreiheit zuzustimmen und damit von „Quanta cura" Abschied zu nehmen. Mit besonderem Interesse habe ich den Beitrag von *A. Stein*, dem hochangesehenen Nestor des evangelischen Kirchenrechts gelesen (Aktuelle Fragen des Kirchenrechts im ökumenischen Bezug, 193–204). St. fordert ein (bisher nur selten geübtes) Rechtsgespräch unter den Kanonisten, das die konfessionellen Grenzen übergreift. „Solches Miteinanderreden wird sich im Wissen und Ernstnehmen der bibli-

schen Weisungen, also vor der aufgeschlagenen Bibel und nicht nur von unseren wechselseitigen Gesetzbüchern aus, vollziehen" (204). Wie neu ist c. 1103 CIC/1983? Auf diese Frage geht *K. Lüdicke,* der Direktor des Instituts für Kanonisches Recht an der Universität Münster, ein (Ehekonsensmangel Furcht und Zwang, 209–222). Wenn man die Texte der Canones über die Furcht bei der Eheschließung in den beiden Codices von 1917 und 1983 vergleicht, stellt man nur kleine Unterschiede fest. Sie scheinen auf den ersten Blick keine grundlegenden Änderungen zu bedeuten. Dennoch haben auch diese „kleinen Änderungen" ihr Gewicht. *L. Schick* (Die neue geistliche Bewegung – eine ordnungsekklesiale Aufgabe, 249–262) geht auf die fast unübersehbare Anzahl von geistlichen Gruppen in der katholischen Kirche ein. Es wird unter ihnen Gruppen geben, die sich institutionalisieren wollen und aus der Sicht der Verantwortlichen in der Kirche dies auch tun sollten. Es sind die neuen geistlichen Gemeinschaften, die auf Dauer eine Aufgabe der Kirche an den Menschen in Kirche und Gesellschaft erfüllen. Diese sollten zunächst als freie Vereinigungen und dann gegebenenfalls als öffentliche kirchliche Vereine von der entsprechenden Autorität in der Kirche anerkannt werden gemäß den cc. 298–329 CIC. Der in diesem Jahr (1998) verstorbene Würzburger Kanonist *R. Weigand* (Sonderregelung der Bindungsform in den Schönstätter Säkularinstituten, 263–281) hatte die fünf schönstättischen Säkularinstitute im Blick. Es handelt sich um die vier Säkularinstitute päpstlichen Rechts (die Marienschwestern, die Frauen von Schönstatt, die Schönstattpatres, das Schönstatt-Institut der Diözesanpriester) und die Marienbrüder, welche nur diözesanrechtlich errichtet sind. Die Form der Bindung ist in allen Schönstatt-Instituten im wesentlichen die gleiche. Die übernatürliche, gnadenhafte Dimension kommt in einer Weihe an die Gottesmutter und über sie an den dreifaltigen Gott zum Ausdruck. Diese Weihe ist ein Erbe der Marianischen Kongregation, die am Anfang der Schönstattbewegung stand. Mit der Weihe ist der (vielfach naturrechtlich genannte) Vertrag zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft verbunden, aus dem sich unmittelbar die Bindungswirkung ergibt (Kontrakt). Wegen dieser engen Verbundenheit beider Elemente wird vielfach von der *Vertragsweihe* gesprochen, die dem entspricht, was man sonst Gelübde nennt. *P. Zepp* (Die Laienbrüder in den klerikalen Ordensgemeinschaften, 282–290) geht auf den Unterschied zwischen Klerikern (Patres) und Laien (Brüder) in den Ordensgemeinschaften ein. Es ist sicher zu begrüßen, daß dieser Unterschied durch die nachkonziliare Gesetzgebung (zum Teil) eingeebnet wurde und daß auch im täglichen Leben ein lebendiger und mitbrüderlicher Kontakt entstanden ist. Das darf aber nicht zur Folge haben, daß das Sakrament der Priesterweihe übersehen wird. Beide Gruppen (Patres und Laienbrüder) sollen ihre Aufgabe und Verpflichtung sehen. Zum Schluß sei auf den schönen Artikel von *G. May* (Bemerkungen zum Eremitentum nach dem Codex Iuris Canonici 1983, 291–305) verwiesen. Das Einsiedlerwesen ist eine uralte Lebensweise in der Kirche. Der CIC von 1983 hat es (in c. 603) als eine Form des gottgeweihten Lebens anerkannt und seine Wesensmerkmale herausgestellt. Die allgemeine Krise des religiösen Lebens (in Amerika und Europa) hat jedoch auch diese Lebensform erfaßt. In Deutschland sind die Eremiten vom Aussterben bedroht; sie sind überaltert und ohne Nachwuchs. Dennoch bleibt festzuhalten: Es gibt eine spezielle Berufung zum Eremitenstand. Das Einsiedlertum hat prophetische Bedeutung. Es weist die Menschen darauf hin, daß die Welt und ihr Getriebe nicht das letzte Ziel sind. – Ein Abkürzungsregister (319–325) und ein Verzeichnis der Autoren (326f.) schließen diese reichhaltige Festschrift ab. R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 32: Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags. Hrsg. *Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder* und *Burkhard Kämper.* Münster: Aschendorff 1998. 173 S.

Bei der Festveranstaltung „150 Jahre Deutscher Katholikentag" in der Frankfurter Paulskirche am 11.6.1998 sagte der Bundespräsident Roman Herzog: „Ein anderes Feld, in dem die Kirche in öffentlicher Verantwortung steht, ist der Religionsunterricht an den Schulen. Dieser staatliche Religionsunterricht hat primär nichts mit einem Missionsauftrag der Kirchen zu tun. Er hat vielmehr damit zu tun, daß dieser Staat selber keine Ideologie oder Weltanschauung produziert. Das ist gut so. Von staatlich monopo-

lisierter Weltanschauung haben wir in diesem Jahrhundert wahrhaftig genug gehabt. Auf der anderen Seite aber ist der moderne, weltanschaulich neutrale Staat ein Nutznießer der Werte und Orientierungen, die u. a. auch die religiöse Tradition bereitstellt." Diesen Worten kann man nur zustimmen, muß allerdings gleich hinzufügen, daß der Religionsunterricht an den staatlichen Schulen in einer Krise steckt. Dies dürfte wohl auch ein Grund dafür gewesen sein, daß sich die Essener Gespräche diesmal mit diesem Religionsunterricht beschäftigen. Im ersten Beitrag (Öffentlicher Erziehungsauftrag. Eine Wiederbesichtigung nach der deutschen Einheit, 7–37) weist *Thomas Oppermann* darauf hin, daß sich die Wirksamkeit der traditionellen Träger der Erziehung in Deutschland (Eltern, Schule, Religionsgemeinschaften) in den letzten Jahrzehnten abgeschwächt hat und daß der Einfluß der elektronischen Medien (vor allem des Fernsehens) auf junge Menschen gewachsen ist. Das Gespräch in der Familie, aber auch der Unterricht in der Schule, wird durch den Umgang mit dem neuen „Familienmitglied Fernsehen" ersetzt. Trotz rundfunkrechtlicher Maßstäbe und medienpädagogischer Versuche bleibt jedoch dessen erzieherische Wirkung außerordentlich fragwürdig. Der passive Sehkonsum über elektronische Medien anstelle einer selbstverarbeitenden Lesekultur fördert auf seine Weise hedonistischen Individualismus im Sinne einer „neuen Einsamkeit" vor dem Fernseher. Kurzfristig ist eine Wiederbelebung des (abgestorbenen) normativen Gedankengutes eines öffentlichen Erziehungsauftrages nicht zu erwarten. Die Verlebendigung der Erziehungsziele und pädagogischen Orientierungswerte ist eine Aufgabe der tagtäglichen Praxis der Erziehungsträger. Es handelt sich also um ein personales Problem, bei dem eine rechtliche Steuerung nur ganz begrenzt möglich ist. Im zweiten Beitrag der Essener Gespräche (Religiöse Bildung und Erziehung in der öffentlichen Schule. Grundlagen und Tragweite der Verfassungsgarantie staatlichen Religionsunterrichts, 61–120) unterstreicht *Karl-Hermann Kästner* zunächst, daß der Religionsunterricht in der Verfassung verankert ist. In Art. 7 Abs. 3 GG heißt es nämlich: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen." Freilich weiß K. auch, daß die Umbrüche im gesellschaftlichen Umfeld die innere Legitimität und die öffentliche Akzeptanz der geltenden Rechtslage in Frage stellen kann. Von einer weitgehenden religiösen Homogenität der Bevölkerung, wie sie früher (jedenfalls in statistischer Hinsicht) bestand, kann keine Rede mehr sein. In normativer Hinsicht deutet sich der diesbezügliche „Klimawechsel" bereits im Schulrecht an. Das Religiöse wird in seiner existentiellen Bedeutung für den einzelnen zunehmend nicht mehr anerkannt, sondern erscheint einnivelliert als möglicher Sinngebungsansatz unter anderen, wie sie mittlerweile in der pluralistischen Gesellschaft vertreten werden. Von daher besteht die Gefahr (vgl. Brandenburg), daß man den Religionsunterricht durch das Fach „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" (= LER) ersetzen möchte. In einem dritten Beitrag (Das konfessionelle Element in der öffentlichen Schule, 123–158) unterstreicht *Hermann Pius Siller*, daß sich das ökumenische Gespräch in den letzten 20 Jahren geändert hat. War früher das Leitbild eine Verschmelzung der bestehenden Kirchen zu einer Einheitskirche, so redet man heute von einer „Einheit in Gegensätzen". Dies bedeutet dann, daß „ökumenisch" und „konfessionell" sich nicht unbedingt ausschließen. S. betont auch die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften, Kirchen und Gemeinden. „Der Privatmensch ohne Zugehörigkeit ist eine Abstraktion. Das gilt auch von der Schule und von der Religion" (135). Die Öffentlichkeit und der (liberale) Staat müssen ein elementares Interesse haben, religiöse Überzeugungen sprachfähig zu halten. Religion ist im Pluralismus nur dann gesellschaftlich verträglich, wenn sie sprachfähig ist, sich nach ihren Voraussetzungen befragen läßt und darauf Antwort geben kann. Nur so kann sie am öffentlichen Diskurs einer aufgeklärten Gesellschaft teilnehmen. *Bischof Hubert Luthe* spricht in einem Schlußwort (159 f.) die Hoffnung aus, daß der verfassungsrechtlich garantierte Religionsunterricht auch künftig ungeschmälert seinen Platz im Erziehungs- und Bildungsgefüge der Bundesrepublik behalten wird. Freilich kommt es nicht nur darauf an, einen (religiösen) Raum zu haben, sondern auch darauf, diesen Raum ausfüllen zu können. Hat die katho-

lische Kirche dafür die notwendigen Kräfte? Das ist eine bedrängende Frage. – Ein Sachwortregister (164–171), ein Personenregister (172) und ein Verzeichnis der Diskussionsredner (173) schließen diesen sehr nützlichen Band ab. Es ist immer wieder eine Freude, die Essener Gespräche zu lesen. Auf höchstem Niveau werden hier die drängenden Probleme zwischen Staat und Kirche behandelt. R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg.: *Adalbert Erler †, Ekkehard Kaufmann, Dieter Werkmüller.* 40. Lfg. (Sp. 1793–2086). Berlin: Schmidt 1997.

1964 erschien die 1. Lieferung des HRG. Nun (nach 33 Jahren) liegt die 40. und letzte vor, die zugleich den 5. Band abschließt. Wichtig ist natürlich in der vorliegenden Lieferung vor allem das Register (Sp. 1873–2086); hier soll aber auf einige der Stichwörter eingegangen werden. Der grünbelaubte *Zweig* (= Z.), auch mit Blüten oder Früchten, war wie Erdscholle, Halm und Ähren im Rechtsleben zunächst „pars pro toto", also ein Teilstück oder Teilzeichen für eine Liegenschaft, das bei Grundstücksübertragungen jeder Art von dem Veräußerer an den Erwerber allein oder zusammen mit einem anderen Zeichen (wie z. B. einem Rasenstück) übergeben zu werden pflegte. Zeichen wie der Z. standen für die Sache und mußten ihr deshalb wesensverwandt sein, wie dies bei Ähren und Erdscholle für einen Acker oder ein Wiesengrundstück der Fall war. Diese Zeichen wurden von den am Rechtsakt beteiligten Personen nach einem streng geregelten Ritus übergeben. – Das sog. *Zweikaiserproblem* ist ein von W. Ohnsorge (zwischen 1931 und 1943) geschaffener Begriff der Verfassungsgeschichte. Es handelt sich um die Bedeutung des byzantinischen Kaiserreiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa, genauer gesagt um die Rivalität der beiden auf Weltgeltung Anspruch erhebenden großen Staatsgewalten des europäischen Mittelalters. Wie haben Osten und Westen im Frühmittelalter sich zueinander verhalten? War das oströmische Reich, das im Südosten Europas mehr als ein Jahrtausend lang das griechische Kulturerbe und die römische politische Tradition in christlich erneuerter Form festhielt, nur eine Randerscheinung der zukunftsträchtigeren abendländischen Geschichte? Oder hat Byzanz auf die Gestaltung des westlichen Reichsgedankens eingewirkt? Wenn ja, seit wann, in welchem Maße? Wann und wo haben die „personae dramatis" dies empfunden und in das politische Handeln einbezogen? – Der *Zweikampf* (= Z.) ist eine kämpferische Auseinandersetzung zweier (oder mehrerer) Personen, die von unterschiedlichen Motiven zum Messen ihrer Kräfte angetrieben werden können (aus Rache, Streben nach Herrschaft oder Beute oder Anerkennung, zur Entscheidung einer Schlacht oder eines Rechtsstreites, zur Unterhaltung von Zuschauern) und die mit unterschiedlichen Mitteln (Worten, Gesängen, Fäusten, Stöcken, tödlichen Waffen) kämpfen können. Betrachtet man den Z. in seinem spezifisch rechtlichen Bezug, so lassen sich vier unterschiedliche Bedeutungen nennen, die freilich nur in Nuancen verschieden sind. Als erste Gestalt läßt sich der gerichtliche Z. nennen, der eine *Streitentscheidung* war. An die Stelle der kriegerischen Auseinandersetzungen der Sippen und Gefolgschaften trat der Z. Als zweite Gestalt läßt sich der Z. als gerichtliches *Beweismittel* nennen. Es gab dabei eine feste Reihenfolge von Verfahrensschritten: Anklage vor dem Gerichtshof, Annahme derselben, Stellung von Geiseln, Vorbereitung durch Fechtmeister, Nachtwache der Kämpfer in der Kirche, morgendlicher Besuch der Messe, Kampf, Bestrafung des Besiegten. Als dritte Gestalt läßt sich der Z. unter *Aufsicht des Gerichtes* nennen. Anlaß war im Regelfall eine Ehrbeleidigung eines Ritters, eines angesehenen Bürgers oder eines Bauern, auf die der Verletzte vor eigenen „Kampfgerichten" mit der Aufforderung zum Z. reagierte. Als vierte Gestalt läßt sich der Z. als *Duell* bezeichnen. Maßgebend war nun nicht mehr der Sieg (als solcher) in einem Z., sondern die Tatsache, daß sich beide Gegner (wegen einer Beleidigung oder Kränkung) einem vielleicht tödlichen Kampf stellten und auf diese Weise zu erkennen gaben, daß sie ihre Ehre höher schätzten als ihr Leben. – Der Begriff *Zweischwerterlehre* (= Z.) bezeichnet eine mittelalterliche Theorie, näherhin ein (im einzelnen kontroverses) Theoriengeflecht zur biblisch fundierten Bestimmung des Ursprungs und Verhältnisses der geistlichen und weltlichen Gewalt, die (vor allem) im Machtkampf zwischen „regnum" und „sacerdotium" (seit dem Investiturstreit) sowohl

ihre imperiale als auch ihre kurialistisch-hierokratische Entfaltung fand. Vor allem zwei Berichte im NT sollten für die spätere Z. die entscheidenden biblischen Elemente liefern: einmal der Bericht Mt 26,51 ff. vom Versuch eines Jüngers, Jesus mit dem Schwert zu verteidigen, was Jesus mit dem Wort wehrt „Stecke dein Schwert in die Scheide", ein Wort, dem bei der Entfaltung der Z. große interpretatorische Bedeutung zukommen sollte, wenn danach gefragt wurde, welches Schwert mit „gladium tuum" gemeint sei. Noch größere Bedeutung sollte dem Bericht Lk 22,36–38 zukommen, demzufolge Jesus am Abend vor seiner Passion den Jüngern sagt: „Aber nun, wer einen Geldbeutel hat, der nehme ihn, desgleichen auch die Tasche, und wer's nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert . . Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug." Hier war nun die Rede von „duo gladii", und es lag nahe, ein Begriffspaar wie „gladius spiritualis – gladius materialis" in den Dienst einer allegorischen Deutung der so rätselvollen Schriftstelle Lk 22,38 zu stellen, und diese dann wiederum in den Dienst einer Weltordnung, in der Gott zwei Gestalten bestimmt hat, in seinem Auftrag an höchster Stelle die Welt zu regieren. – *Ulrich Zwingli* (= Z.) (1484–1531) gehört zu den prägenden Gestalten der Reformation, wenngleich seine Ausstrahlung über den engeren Bereich der deutschschweizerischen Kantone hinaus eher eine indirekte war und weder mit der Luthers noch mit der (weltgeschichtlichen Bedeutung) Calvins vergleichbar ist. Dies mag einmal daran liegen, daß Z. in seinem Wirken stärker in die historischen und geographischen Grenzen der frühen Eidgenossenschaft eingebunden und daß auch seine Sozialtheologie den stadtstaatlichen Verhältnissen Zürichs verhaftet blieb. Gleichwohl entwickelte Z. aus einem eigenständigen theologischen Ansatz heraus ein Sozialmodell der Einheit von Kirchen- und Bürgergemeinde, das in Verbindung mit ähnlichen Vorstellungen Calvins Teile des reformierten Denkens bis heute geprägt. – Der *Zwitter* (= Z.) ist eine Person, die männliche und weibliche Geschlechtsmerkmale zugleich trägt. Wirklich geborene Z. galten im alten Rom als unheilverkündende „monstra". Aufgrund des Prodigienglaubens beseitigte man sie (wie andere Mißgeburten) in einem priesterlich verordneten Reinigungszeremoniell. Der Sachsenspiegel (ca. 1220) verordnete die Erbunfähigkeit von Zwergen, Krüppeln und Z.n. Das kanonische Recht fand 1271 eine eigenständige Lösung für den Z., bei dem sich keine überwiegenden Merkmale fanden. Dieser Z. konnte sich eine Geschlechtsrolle erwählen und der störenden gegenteiligen (z. B. zwecks Eheschließung) abschwören. Nach der Lösung des Allgemeinen Landrechts (zum Teil in Geltung bis zum 1.1.1900) bestimmten zunächst die Eltern, zu welchem Geschlecht ein Z.kind erzogen werden sollte. 18jährig geworden (entsprechend der Ehemündigkeit des Mannes), konnte ein Z. dies selbst bestimmen. Seit 1953 (Harry Benjamin) redet man nicht mehr vom Z., sondern von transsexuellen Menschen. Transsexualität ist eine (vor allem) psychisch bedingte Störung der geschlechtlichen Selbstidentifikation. Ein Wechsel des Geschlechts wird neuerdings in etlichen Staaten teils von der Rechtsprechung, teils durch Spezialgesetze (oft erst nach operativer Geschlechtsumwandlung) anerkannt, so in Schweden 1972, in Westdeutschland 1980, in Italien 1982, in den Niederlanden 1986, in der Türkei 1988. – Die heutige Zahlenwelt wird beherrscht vom Dezimalsystem; es herrscht die Zehn. Demgegenüber ragte in der Vergangenheit die Drei hervor. Sie oder ein Mehrfaches der Drei war bedeutungsvoll; vor allem die Neun und die Zwölf (= Z.). Die Z. ist eine vollkommene Zahl. Diese Vorstellung findet sich bereits in der Antike, etwa im römischen Z.tafelgesetz. Noch mehr aber dominierte die Z. in der Vorstellung der Bibel. Jakob hat 12 Söhne; diese bilden die 12 Stämme Israels. Jesus beruft 12 Jünger. In der Offenbarung hat das hl. Jerusalem 12 Tore, und die Tore sind 12 Perlen. In der Endzeit werden die 12 Jünger auf 12 Stühlen sitzen und die 12 Geschlechter Israels richten. Die Z.zahl ist hier als Institution erkennbar. – Mit diesen wenigen Bemerkungen möchte ich das HRG aus der Hand legen. Es wird auf lange Zeit das *Standardwerk* zur deutschen Rechtsgeschichte bleiben. Zu diesem „opus magnum" darf man den Herausgebern herzlich gratulieren. Auch für den Kanonisten (der Rezensent ist ein solcher) ist das HRG eine außerordentliche Hilfe.

R. Sebott S. J.

N12<513886623 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

74. Jahrgang · Heft 3 · 1999

ABHANDLUNGEN

Jan Szaif
Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum 321

Kyung-Soo Raphael Lee
Hegel und der Pantheismus 338

Michael-Thomas Liske
Individuation 371

Friedo Ricken
Aristoteles und die moderne Tugendethik 391

BEITRAG

Theodore Kinnaman
„Ein großer Philosoph hat behauptet“:
Der Einfluß Berkeleys auf Hamanns Kantkritik 405

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt G
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.

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

REDAKTION:
Sylvia Theel, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. JAN SZAIF	Philosophisches Seminar, LFB II Universität Bonn Am Hof 1 53113 Bonn
PROF. DR. KYUNG-SOO RAPHAEL LEE	Daegu Catholic University Namsan 3-Dong 219 700-443 Daegu Süd-Korea
PROF. DR. MICHAEL-THOMAS LISKE	Katholisch-Theologische Fakultät Universität Passau 94030 Passau
PROF. DR. FRIEDO RICKEN S.J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstr. 31 a 80539 München
PROF. DR. TED KINNAMAN	Dept. of Philosophy and Religious George Mason University 3F1 Fairfax, VA 22030 U.S.A.

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdruck
senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 60599 Frankfurt a. M., Of
Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlic
fang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 78,– DM, der Jahrgang kostet 272,– DM.
hen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, I
Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Frei

ThPh 74 (1999) 321–337

Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum

Von Jan Szaif

Selbsterkenntnis ist bekanntlich seit Sokrates ein zentrales Motiv der Philosophie. Grundsätzlich kann Selbsterkenntnis in zwei Formen stattfinden: einmal als Bemühen darum, sich Rechenschaft über die eigene individuelle Persönlichkeit zu geben (und dies ist eher Aufgabe einer literarischen Bewältigung), oder als der Versuch, allgemeingültige Erkenntnisse über den Menschen als Menschen zu gewinnen. Letzteres führt, philosophisch unternommen, auf verschiedene, zusammenhängende Fundamentaluntersuchungen hin, die sich den Bereichen von Anthropologie, philosophischer Psychologie und Erkenntnistheorie zuordnen lassen.

Historisch hat wohl keine philosophische Schule das apollinische „Erkenne dich selbst" mit solcher Eindringlichkeit zum philosophischen Programm erhoben wie der antike Platonismus[1]. Man nahm in dieser Tradition bekanntlich an, daß, vereinfacht gesprochen, das menschliche Selbst mit der rationalen Seele identisch sei und der Körper etwas dem Selbst Äußerliches darstelle. Die Wesenserkenntnis des eigenen Selbst sollte es dem Menschen (bzw. der Seele) ermöglichen, Klarheit über das für ihn wahrhaft Gute zu gewinnen, das er nur durch Ablösung und Reinigung vom Körperlich-Sinnlichen und durch Rückwendung auf das, wovon die Seele ihren Ursprung hat, erreichen könne. Der Prozeß der Selbsterkenntnis wurde selbst schon als Prozeß einer solchen Reinigung und Rückwendung gesehen[2]. Nun ist die Annahme, daß das menschliche Selbst mit der rationalen Seele identisch und der Leib nur etwas Äußerliches und ihrer eigentlichen Bestimmung Schädliches sei, ja alles andere als selbstverständlich. Das Programm philosophischer Selbsterkenntnis hätte aber für die Platoniker nicht den spezifischen Sinn haben können, den es für sie hatte, wenn sie etwa eine Konzeption des Menschen zugrundegelegt hätten, die den Leib als einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Selbst betrachtet. Da die Klärung einer Frage wie der, was die Bedeutung des Leibes für das menschliche Selbst ist, bereits eine zentrale Aufgabe philosophischer Selbsterkenntnis des Menschen darstellt, kann sich letztlich der Sinn des als philosophisches Programm verstandenen „Erkenne dich selbst" erst im Verfolg dieses Programms selbst herauskristallisieren.

Ein solches Programm sieht sich von vornherein auch mit eminenten er-

[1] Eine sehr nützliche Aufarbeitung des Materials zur Geschichte dieses Motivs im Denken der Antike und des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert enthält der erste Teil von *P. Courcelle*, „Connais-toi toi-même" de Socrate à Saint Bernard, Paris 1974.

[2] Deutlich formuliert wird diese Zielsetzung etwa im Proömium des von Proklos verfaßten Kommentars zum (Pseudo-)Platonischen *Großen Alkibiades*. Letzterer enthält bekanntlich nicht nur in besonders pointierter Weise die Darlegung der These von der Identität des menschlichen Selbst mit der Seele und eine dem entsprechende Deutung des „Erkenne dich selbst", sondern führt auch explizit die substantivierende Rede vom „Selbst" ein (*„autò tò autó"* 129B1, 130D4).

kenntnistheoretischen Problemstellungen konfrontiert. So wird es etwa vielen als fragwürdige Voraussetzung erscheinen, daß Selbsterkenntnis einen wesenserschließenden Charakter haben kann, also jemand dabei nicht nur seine eigene Persönlichkeit reflektiert und in dieser Reflexion zugleich fortentwickelt (was, wie angedeutet, eher eine literarische Aufgabe ist), sondern allgemeingültige Wesenselemente des menschlichen Selbst erfaßt und somit in dieser Selbstbezüglichkeit nicht nur etwas von sich, sondern auch von allen anderen Menschen Gültiges erschließt. Dies setzt offensichtlich eine Form von Essentialismus voraus und zieht darum schnell den „Metaphysik"-Vorwurf nach, wobei „Metaphysik" im Sinne einer spekulativen, apriorischen Erkenntnis von Wirklichkeit verstanden wird. Allerdings ist u.a. durch die Untersuchungen von Kripke und Putnam zur Bezeichnungsfunktion von Ausdrücken für natürliche Arten, sowie durch die Forschungen zu *de re*-Modalitäten, der „Essentialismus" längst schon wieder als ernstzunehmende philosophische Option etabliert worden. Und vor allem wurde dabei deutlich, daß die Behauptung essentieller Eigenschaften nichts mit der Behauptung ihrer *apriorischen* Erkennbarkeit zu tun haben muß.

Die Frage, ob es überhaupt so etwas wie erkennbare Wesensmerkmale gibt, möchte ich hier allerdings nicht weiterverfolgen, sondern den Blick auf eine andere erkenntnistheoretische Problemdimension lenken, vor die sich das Projekt der Selbsterkenntnis des Menschen als Menschen vor allem dann gestellt sieht, wenn es die Frage nach dem Wesen des Menschen auf die Frage nach seinem Selbst fokussiert. Dies tritt wiederum deutlich in der Programmatik des spätantiken Platonismus hervor. Daß der Mensch überhaupt versuchen kann, Klarheit über sein Wesen zu gewinnen, setzt auf einer basalen Ebene das menschliche Selbstbewußtsein voraus. Ohne Bewußtsein davon, daß mein Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Wollen etc. eben jeweils *mein* Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Wollen ist, kann sich für den Menschen gar nicht die Frage nach seinem Selbst und dessen Wesen ergeben. Dieses reflexive Vermögen, sich auf sich selbst kognitiv zu beziehen, scheint nun in der Tat so etwas wie ein apriorisches, nämlich nicht erst aus bestimmten sinnlich vermittelten Erfahrungsinhalten abgeleitetes Wissen von uns selbst zu begründen. Die entscheidende Frage, auf die wir hier hinsteuern, lautet nun, ob dieses unhintergehbare reflexive Wissen von uns selbst lediglich eine notwendige Bedingung philosophischer Selbsterforschung des Menschen ist, oder ob dieses reflexive Wissen auch schon den Schlüssel zur Erkenntnis des menschlichen Selbst in seinem Wesen enthält, die dann in der Tat mit dem Anspruch der Apriorizität gegenüber aller sinnlich vermittelten Erfahrung auftreten könnte. In neuplatonischer Perspektive jedenfalls ist es ein Charakteristikum der menschlichen Seele (das ihr zukommt, insofern sie am Geist partizipiert), daß sie selbst zum Gegenstand ihres Erkennens werden kann, also nicht nur Erkennendes, sondern zugleich auch Erkanntes ist, und darin wesentlich einen selbstbezüglichen

Eol 861

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Charakter hat, wobei diese Ebene selbstbezüglichen Erkennens der Sinnlichkeit vorausliegt und unabhängig von ihr ist[3]. Und wenn von Erkenntnis einer Sache erst dann im Vollsinne die Rede sein kann, wenn sie deren Wesen erschließt, muß dann nicht, so kann man fortfahren, jenes „geistige", selbstbezügliche Erkennen der Seele ein apriorisches Wissen des menschlichen Selbst von seinem Wesen enthalten?

Ich werde dies hier nicht anhand neuplatonischer Texte, etwa aus den Schriften des Plotin oder des Proklos, weiterverfolgen, sondern ein von Augustinus entwickeltes Argument aufgreifen, das auf genau diese These hinausläuft. Dieses für seine partielle Vorwegnahme des cartesischen „Cogito" berühmte Argument[4], das ich hier in der Version von *De Trinitate* X betrachten werde, scheint Augustinus' eigene Leistung zu sein, ist aber zweifellos inspiriert durch die Perspektive Plotins und seiner Schule. Augustinus stellt sich darin die Aufgabe, zu zeigen, daß dem menschlichen Geist, den er ganz im Sinne der platonischen Tradition als das eigentliche Selbst des Menschen betrachtet, nicht nur ein ursprüngliches Vertrautsein mit sich selbst eignet, sondern das darin auch schon, unbeschadet der mannigfach auftretenden Irrtümer der Menschen über die Natur ihres Geistes, das Wissen von dessen Wesen eingeschlossen ist. Nach einer kurz gehaltenen Vergegenwärtigung dieses Argumentes werde ich als Gegenposition etwas ausführlicher die Auffassung des Thomas darstellen hinsichtlich des kognitiven Selbstverhältnisses des menschlichen Geistes – des *intellectus* bzw. der *anima intellectiva*, die in Thomas' Perspektive zugleich die Wesensform des ganzen Menschen ist. Auch Thomas gesteht zwar dem menschlichen Geist eine Selbstgegenwart zu, dank der er sich seiner Denkvollzüge als solcher *gewiß* sein kann. Dies beinhaltet für ihn aber nicht, daß der menschliche Geist sich unmittelbar, d. h. unabhängig von den „äußeren" Objekten und den auf sie ausgerichteten intentionalen Akten, selbst wahrnehmen kann, und noch weniger, daß darin bereits wesenserschließende Erkenntnis von sich eingeschlossen ist. Letzteres kann vielmehr, so Thomas' These, nur in Gestalt eines schwierigen, diskursiven Forschungsprozesses stattfinden. Von Interesse ist auch, wie Thomas die phänomenalen Evidenzen, die sich das Augustinische Argument zunutze macht, in seinen eigenen Ansatz integriert. – Bevor wir nun einen Blick auf *De Trinitate* X werfen, sei zuerst noch einschränkend darauf hingewiesen, daß wir hier lediglich *ein* Element aus dem Augustinischen Denken isolieren. Wie sich dies zu anderen Erörte-

[3] Siehe etwa Plotin V 3, 1–9; und vgl. *W. Beierwaltes*, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Frankfurt a. M. 1991; *J. Halfwassen*, Geist und Selbstbewußtsein, Stuttgart 1994; *Ch. Horn*, Selbstbewußtsein in der Spätantike. Neuere Untersuchungen zu Plotins Schrift V 3 [49], in: PhR 44 (1997), 33–43.

[4] Ich werde hier nicht näher auf die kontrovers diskutierte Frage eingehen, wie weit die Parallelen zwischen Augustinus und Descartes reichen und wo die grundsätzlichen Unterschiede der Perspektive liegen. Vgl. hierzu etwa *E. Gilson*, Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire, Paris 1925, 295–298; *G. B. Matthews*, Thought's Ego in Augustine and Descartes, Ithaca/ London 1992.

rungen bei Augustinus über das Selbstverhältnis des menschlichen Geistes verhält und ob nicht gar unaufhebbare Widersprüche bestehen, werden wir hier nicht erörtern. Denn es geht uns hier nicht um eine immanente Augustinus-Exegese, sondern um die Vergegenwärtigung einer grundlegenden systematischen Alternative mit Hilfe von Augustinus und Thomas.

Augustinus' Deutung des „Erkenne dich selbst" (De trinitate X)

Nachdem Augustinus bereits in *De Trinitate* IX, c. 3 (CChr.SL 50) die These formuliert hat, daß der Geist sich durch sich selbst, und nicht durch sinnlich vermittelte Wahrnehmung anderer geistbegabter Wesen, immer schon kennt und liebt, entwickelt er in Buch X eine damit kompatible Deutung des Gebotes der Selbsterkenntnis. Das „Nosce te ipsum" scheint ja der These der immer schon gegebenen Selbsterkenntnis des Geistes zu widersprechen, indem es unterstellt, daß Selbsterkenntnis etwas erst noch zu Leistendes ist. Augustinus' Deutung dieses Gebotes setzt dabei an, daß in dem Verlangen des Geistes nach Selbsterkenntnis sich die Selbst-Liebe des Geistes ausdrückt. Nun gilt grundsätzlich, daß man nicht lieben kann, was man nicht kennt. Das Bemühen um Erkenntnis geht darum immer von etwas schon Bekanntem aus, welches das Geliebte ist, sei es daß zu einer allgemeinen Form, die gekannt und geliebt wird, die Bekanntschaft bestimmter Einzelfälle gesucht wird, sei es daß die Vervollständigung der Kenntnis einer bekannten und geschätzten Sache erstrebt wird (X, c. 1–2). Wie ist es aber bei dem Sonderfall, wo der Geist selbst Objekt des Strebens nach Erkenntnis ist? Der Geist könnte sich nicht suchen, wenn er sich gänzlich unbekannt wäre. Haben wir es vielleicht mit einer nur partiellen Kenntnis des Geistes von sich selbst zu tun, die er zu vervollständigen trachtet? Nichts kann dem Geist gegenwärtiger sein als er sich selbst (X, c. 3, l. 12 sq.). Schon um zu wissen, daß er sich sucht – und wie könnte er das im Suchen nicht wissen? – muß er sich kennen. Und diese Kenntnis, die im Wissen des Sich-Suchens schon enthalten ist, kann auch nicht eine bloß partielle Kenntnis sein. Denn in seinen Tätigkeiten ist der Geist je als Ganzer tätig. Und wenn er sich sucht, ist dies darum auch eine Tätigkeit des Geistes im Ganzen. Da er aber in dieser Tätigkeit des Suchens immer schon um sich weiß, und da es eine Tätigkeit des ganzen Geistes ist, muß er dabei auch um sich in seiner Ganzheit wissen. Damit erweist sich aber das Sich-Suchen scheinbar als schlicht überflüssig (X, c. 3–4).

Wozu dann also noch das „Nosce te ipsum" (X, c. 5)? Schließt doch schon das Verstehen dieser Aufforderung das Verstehen des „dich selbst" ein, so daß, wer dieses Gebot hört, im Verstehen des Gebotes es gewissermaßen schon erfüllt hat, indem er sich selbst dabei denkt (X, c. 9). Andererseits gibt es aber doch viele Irrtümer über das Wesen des Geistes, jene falschen Theorien des Geistes, die ihn mit einem stofflichen Substrat identifizieren oder als Eigenschaft, die einem stofflichen Substrat inhäriert,

deuten (X, c. 7; X, c. 10, ll. 46–60). Um die Möglichkeit solcher Irrtümer trotz der prinzipiellen Selbstgegenwart des Geistes zu erklären (X, c. 5–8), unterscheidet Augustinus zunächst einmal zwischen dem Kennen und Wissen einerseits und dem aktuellen denkenden Erfassen, dem *cogitare*, andererseits. Der Geist ist sich zwar immer schon seinem Wesen nach vertraut. Er muß sich nicht erst noch suchen, sondern ist sich gegenwärtiger als alles andere. Aber er verdeckt sich diese Selbst-Gegenwart dadurch, daß sein Streben ganz den sinnlich gegebenen Gegenständen verfällt, mit deren Abbildern er sich gleichsam vollsaugt, weshalb er Wirklichkeit nur noch als Sinnlich-Köperliches denken kann. So kommt es, daß er, wenn er sich seiner Natur nach explizit zu denken versucht, auch sich selbst nur noch als etwas Stofflich-Körperliches vorstellt und so durch Verbindung des Nicht-Zusammengehörigen falsch über sich urteilt[5]. Das Gebot der Selbsterkenntnis ziele darum nicht etwa darauf, daß der Geist sich wie etwas Abwesendes suchen und finden möge, sondern daß er sich als etwas Anwesendes und schon Bekanntes von anderem, das er ebenfalls kennt, nur gleichsam „wegkenne" (di-noscere), damit sein Denken über sich selbst nicht mehr durch das Nicht-Dazu-Gehörige überformt und verfälscht werde[6].

Diese Formulierungen deuten schon darauf hin, daß zur Deutung von Augustinus' Verständnis des Verhältnisses von verdeckter Selbstkenntnis und dem aktuellen Sich-Denken des Geistes in Abhebung zum Nicht-Dazugehörigen („se cogitare *discretam* ab ea quae non sunt quod ipsa est" X, c. 12, l. 11 sq.) die aristotelische Begrifflichkeit von Habitus und Aktualisierung nicht wirklich das geeignete Instrumentarium ist, auch wenn die Unterscheidung von *nosse* und *cogitare* zunächst natürlich daran denken läßt. Vielmehr scheint er hier ein im unverlierbaren Selbstbezug des Geistes immer schon latent vorhandenes und wirksames Wissen von sich selbst zu meinen, das lediglich durch Beseitigung jener sinnlichen Überformungen freigelegt werden muß, die letztlich Folge einer falschen Willensausrichtung sind. Wenn also das Gebot der Selbsterkenntnis auf diesen Prozeß der Reinigung des geistigen Selbstbezuges von sinnlichen Überformungen zielt, wie ist dann ein solches „Weg-Denken" des Nicht-Dazugehörigen zu bewerkstelligen? Aufgrund seiner prinzipiellen Selbstgegenwart kann der Geist nur das sein, als was er sich auch mit Sicherheit wissen kann. Das „Weg-Denken" des Nicht-Dazugehörigen erfordert darum, daß der Geist aus der auf sich selbst gerichteten Betrachtung alles das entfernt (*removere*),

[5] X, c. 8, l. 24 sqq.: „Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo, atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt."

[6] X, c. 9, l. 1 sqq.: „Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit *dinoscat*." Vgl. X, c. 8, l. 11 sqq.: „Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod ibi addidit detrahat."

wovon er allenfalls glauben kann, daß es zu ihm gehört, und auf das achtet, was er mit Sicherheit von sich selbst wissen kann (X, c. 10, l. 28 sqq.) Es gibt nämlich solches, was der Geist mit Gewißheit von sich selbst weiß, weil es im Vollzug des Zweifels selbst schon mitgegeben ist. Ich erfahre im Zweifel bestimmte grundlegende Vollzüge meines geistigen Lebens, wie das Wollen, das Einsehen, das Erinnern, je in unzweifelhafter Weise, etwa durch das Wissen-Wollen im Zweifel; das erinnerungsmäßige Festhalten des Zweifels; die Einsicht, daß ich nicht zweifeln kann, ohne zu sein, u. a. m. (ebd., l. 38 sqq.). Und diese Vollzüge implizieren dann auch, daß ich Leben und Sein habe und mich immer schon als seiend, lebend und erkennend weiß. Nicht mit Sicherheit erkennen, sondern allenfalls glauben kann der Geist dagegen, daß er von stofflicher Substanz sei. Und gemäß dem Prinzip, daß es sicher ist (aufgrund der Selbstgegenwart des Geistes), daß der Geist nur das ist, wovon er auch (subjektiv) sicher sein kann, daß er es ist (ebd., ll. 69–71), ist darum die Vorstellung einer Verknüpfung des Geistes mit einem stofflichen Substrat aus meinem Denken zu entfernen. Dieselbe Konsequenz ergibt sich auch, wenn man die Weise, in der der Geist sich in seinen Vollzügen gegenwärtig ist, damit vergleicht, wie ihm Stoffliches gegenwärtig sein kann (ebd., l. 71 sqq.). Denn während ihm Stoffliches nur vermittelt durch Bilder, sinnliche Eindrücke, gegenwärtig sein kann, sind ihm die Vollzüge seines Lebens in „wahrer Präsenz" gegeben[7]. Wenn der Geist tatsächlich eine bestimmte Art von Stoff wäre, so müßte er dieses Stoffliche, das er selbst ist, anders als alle anderen Arten von Stoff denken, nämlich ebenfalls durch solch eine unvermittelte Gegenwart. Aber dies ist nicht möglich, weshalb sich dann eben, und dies ist das Ergebnis des zentralen Kapitels X, 10, im „Weg-Denken" von allem nur indirekt Gegenwärtigen erweist, daß das Einsehen, Erinnern, Wollen in ihrer wechselseitigen Verschränktheit nicht Eigenschaften eines stofflichen Substrates sind, sondern aus sich selbst heraus Substanzialität besitzen.

Die These des Thomas

Betrachten wir nun, nach dieser kurzen Vergegenwärtigung des augustinischen Argumentes in *De Trinitate* X, die thomanische Gegenposition: Thomas entfaltet sie in Verbindung mit der Frage, ob sich der menschliche Geist *per suam essentiam* erkenne. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch, wie Thomas den neuplatonisch inspirierten Begriff einer *reditio completa* des menschlichen Geistes[8] aufnimmt und transfor-

[7] X, c. 10, l. 81 sqq.: „... quadam interiore non simulata sed vera praesentia ..., sicut cogitat vivere se et meminisse et intellegere et velle se."

[8] Zur neuplatonischen Herkunft dieses Begriffes bei Thomas vgl. die Diskussion in seinem Kommentar zum neuplatonischen *Liber de Causis*, pr. 15, in die er auch die Erörterung der lateinischen Version von Proklos' *Stoicheiosis theologike* eingearbeitet hat. (Wie aus dem Prolog seines Kommentars hervorgeht, war Thomas der erste, der den von den Arabern als Teil des *Corpus Aristotelicum* überlieferten *Liber de causis* als abhängig von Proklos erkannte.)

miert. Die Textstücke, auf die ich mich hier primär stützen werde, sind *S. Th.* I, 87, 1 u. 3 sowie *De veritate* 10,8 u. 9, wobei ein kritischer Blick auch auf *De veritate* 1,9 unumgänglich sein wird. Was die inhaltliche Position von *De veritate* und der *Summa theologiae* in dieser Fragestellung betrifft, so ist meine Auffassung, daß keine wesentlichen Divergenzen vorliegen, weshalb ich keine Entwicklung postulieren, sondern die fraglichen Textstücke in ihren hier relevanten Kernaussagen zusammenfassen werde. Die Auseinandersetzung mit Augustinus nimmt bei Thomas nicht die Gestalt einer expliziten Kritik an. Vielmehr werden Augustinische Schlüsselzitate, und zwar gerade aus *De Trinitate*, in die Formulierung der eigenen Position eingebaut, auch wenn dies zum Teil nur durch recht ingeniöse systematische Differenzierungen gelingen kann, die es Thomas erlauben, den fraglichen Zitaten doch noch einen mit seiner Position kompatiblen Sinn abzugewinnen.

Die leitende Fragestellung lautet, ob der menschliche Geist oder die *anima intellectiva* sich *per suam essentiam* erkennen könne. Diese Fragestellung bedarf aber zuerst einer Vorklärung, wie Thomas selbst betont (*De ver.* 10,8 [p. 321, ll. 186–199]): Das *„per suam essentiam"* könnte ja so verstanden werden, daß die *essentia* dabei *Objekt* des Erkennens ist. Dies ist sie zwar auch, insofern ein vollständiges Selbsterfassen des menschlichen Geistes nicht möglich ist, wenn er nicht in seinem Wesen erkannt wird. Aber dies ist hier nicht mit *„per suam essentiam"* gemeint. Vielmehr geht es darum, ob zum Selbsterfassen des menschlichen Geistes schon allein dieses Wesen selbst ausreichend ist (im Sinne nicht des *quod*, sondern *quo cognoscitur*) – also ob sich der menschliche Geist schon allein durch die Selbst-Gegenwart seines Wesens erfaßt, wobei als Alternative in den Raum gestellt wird, daß er sich nur durch die Vermittlung irgendeiner *species* oder *similitudo* zu erkennen vermag (*De ver.* 10, 8, 1; *S. Th.* I, 87, 1, sed c.).

Noch eine weitere Vorbemerkung ist notwendig, die ins Grundsätzliche geht: Wenn Thomas die Frage der Selbsterschließung des menschlichen Geistes so formuliert, daß er vom selbstbezüglichen Erkennen des menschlichen Geistes spricht, so läßt er sich hier ein Stück weit auf die platonische Tradition ein, die er kritisch zu integrieren versucht. Gemäß dieser Tradition muß menschliche Selbsterkenntnis ja primär selbstbezügliche Erkenntnis der geistbegabten menschlichen Seele sein, die das Subjekt der geistigen Vollzüge ist und sich des Leibes nur als eines Werkzeuges bedient. Es bereitet darum im Kontext dieser Tradition überhaupt kein Problem, davon zu sprechen, daß „der Geist" etwas (und gegebenenfalls sich selbst) erkennt. Dagegen haben gemäß dem von Aristoteles her entwickelten thomanischen Seelenbegriff die geistigen Tätigkeiten, wie alle anderen Lebensvollzüge, als Subjekt den ganzen Menschen, die leib-seelische Einheit, auch wenn die Seele in ihren Vermögen deren Prinzip ist (*S. Th.* I, 76, 1). Thomas ist hierin aber nicht ganz konsequent, und dies hat auch damit zu tun, daß der Intellekt als solcher kein körperliches Substrat hat und die menschliche Wesens-

form, in der dieses Vermögen gründet, darum keine bloße *forma materialis* ist, sondern, obwohl sie Form in Stoff ist, doch zugleich auch den Bereich des Stofflichen transzendiert und als *substantia spiritualis* ohne stoffliches Substrat zu subsistieren vermag (I, 75, 2 u. 6; 76, 1, ad 4; 77, 3). Dieser Doppelcharakter gerade der menschlichen Geistseele als Form in Stoff *und* geistiger Substanz bringt es wohl mit sich, daß Thomas auch vom Erkennen der *anima intellectiva* spricht, obwohl strenggenommen, solange die menschliche Person in ihrer Ganzheit subsistiert, eben diese Person, etwa Sokrates, und nicht die Seele des Sokrates, der Erkennende ist. Und dies gilt auch für den Fall der selbstbezüglichen Wesenserkenntnis der *anima intellectiva*, deren Subjekt im eigentlichen Sinne der ganze Mensch ist. Er ist aber nicht nur Subjekt, sondern dabei zugleich auch Objekt des Erkennens. Denn Erkenntnis des Wesens des Menschen kann, wie bei allen natürlichen Wesen, nur durch Erkenntnis des Formprinzips geschehen, so wie umgekehrt die Erkenntnis des Formprinzips auf die Wesenserkenntnis des Ganzen zielt. Und beim Menschen ist dieses Formprinzip eben die *anima intellectiva*, die im übrigen des öfteren verkürzend auch als *intellectus* bezeichnet wird, obwohl der Intellekt strenggenommen nur ein Vermögen der Geistseele ist, wenn auch das grundlegende[9].

Soviel als Vorbemerkung zum Zusammenhang zwischen Wesenserkenntnis des Intellekts bzw. der Geistseele und Wesenserkenntnis des ganzen Menschen. Ich werde auf die dahinterstehende anthropologische Grundperspektive bei Thomas noch einmal zurückkommen, jedoch ohne dies hier wirklich vertiefen zu können. Nun zu den zentralen Textstücken *De ver.* 10, 8 und *S. Th.* I, 87, 1: Thomas geht in der Auseinandersetzung mit der These, daß sich die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes unmittelbar aus der Selbstgegenwart seines Wesens ergibt, von der Differenzierung zwischen zwei Formen der Selbsterkenntnis aus (s. a. *S. c. G.* III, 46), wofür er sich im übrigen auch auf eine Unterscheidung bei Augustinus in einem anderen Kontext von *De Trinitate* berufen kann (IX, c. 6, l. 1 sqq.; vgl. *De ver.* 10, 8 [p. 321, l. 200 sqq.]). Die eine Form der Selbsterkenntnis ist partikular, da sie nur das jeweilige Inviduum betrifft und zum Inhalt hat, *daß* in ihm ein Lebensprinzip (also eine „Seele") ist bzw. daß die Seele in einem solchen Individuum Sein hat[10]. Diese Form der Selbsterkenntnis resultiert für Thomas daraus, daß ich nicht nur jeweils etwas wahrnehmen oder erkennen, sondern auch diese objektgerichteten Akte selbst wahrnehmen kann. Daraus erkenne ich dann nämlich auch, daß ich bin, lebe und ein Lebensprinzip in

[9] Siehe *S. Th.* I, 77, 7. Zu dem verkürzenden Sprachgebrauch siehe etwa die *conclusio* des *corpus articuli* von I, 75, 2 („Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens"); oder die Feststellung in I, 76, 1: „necesse est dicere quod intellectus qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma." In I, 79, 1, ad 1 wird dieser Sprachgebrauch explizit richtiggestellt.

[10] *De ver.* 10, 8 (p. 321, l. 209 sqq.): „... cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo".

mir besitze[11]. Damit wird aber noch nicht erkannt, *was* die menschliche Seele ist und welches ihre notwendigen Eigenschaften sind. Letzteres stellt vielmehr eine davon zu unterscheidende zweite Form der Selbsterkenntnis dar, die wesenserschließend und darum zugleich allgemeingültig ist, also nicht nur das individuelle Sein der Seele etwa in Sokrates oder Platon, sondern die für beide und alle Menschen gleichermaßen gültige Essenz dieses Seins zum Gegenstand hat.

Was die erste Form der Selbstkognition der *anima intellectiva* betrifft, so wird die Stellung des reflexiven Aktes im Erkennen der menschlichen Seele im Artikel I, 87, 3 der *S. Th.* deutlicher, der speziell das Erkennen der eigenen Akte des Intellektes betrifft: Zwar lassen sich, so Thomas, auch endliche Geistwesen konzipieren, deren primäres Erkenntnisobjekt das eigene Wesen ist und die im Erkennen des eigenen Wesens zugleich, in ein und demselben Akt (*simul et uno actu*), auch diese Tätigkeit des Erkennens des eigenen Wesens erfassen (nämlich als *perfectio* dieses Wesens). Für Thomas ist dies bei den Engeln der Fall, aber eben nicht beim menschlichen Geist. Dieser kann vielmehr reflexives Bewußtsein seines Erkennens nur je als einen *sekundären* Akt vollziehen, der auf einem anderen, primären Akt aufbaut, der nicht das Wesen oder Erkennen des menschlichen Geistes zum Gegenstand hat, sondern etwas Äußeres (*aliquid extrinsecum*), wobei es sich bei dem äußeren Objekt um den intelligiblen Gehalt in einer stofflichen, sinnlich wahrgenommenen oder vorgestellten Sache handelt (*natura materialis rei*)[12]. Erst

---

[11] Ebd. (p. 321, l. 222 sqq.): „In hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere." In *S. Th.* I, 87, 1 wird die Darstellung der partikularen Selbsterkenntnis von vornherein auf die Akte des *intelligere* eingeschränkt und die durch diese Akte vermittelte Selbstwahrnehmung auf den Intellekt (bzw. die Seele als intellektbegabte) eingeschränkt, aber dies bedeutet keinen wesentlichen Unterschied für das Resultat der Gesamtargumentation.

[12] Daß es sich hier in Thomas' Sicht tatsächlich um verschiedene kognitive Akte handelt, ergibt sich aus dem Text in *S. Th.* I, 87, 3 eindeutig. In einem Vergleich zwischen dem *intellectus divinus*, dem *i. angelicus* und dem *i. humanus* heißt es dort mit Bezug auf den *i. angelicus*: „... primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit." Mit Bezug auf den *i. humanus* heißt es dann: „nec est suum intelligere (wie dies beim *i. divinus* der Fall ist) nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et *secundario* cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum ..." Die Entgegensetzung zum „simul et uno actu" beim *i. angelicus* macht deutlich, daß mit dem „primo" und „secundario" an zwei verschiedene Akte zu denken ist dergestalt, daß der reflexive Akt (wenn er denn stattfindet) dem auf ein äußeres Objekt gerichteten Akt nachfolgt. Bestätigt wird dies im ad 2 desselben Artikels: „... alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem ..." Für die in der umfang- und materialreichen Studie von *F.-X. Putallaz*, Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin, Paris 1991, 105 sqq. geäußerte These, daß es für Thomas gegenüber diesen Reflexionsakten auch noch eine präreflexive Form des Selbstbewußtseins gibt, kann Putallaz anscheinend nur eine einzige eindeutige Stelle anführen, die aus dem frühesten Werk von Thomas stammt (*In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2), wo sich im Zusammenhang einer Analogiebehauptung die Formulierung findet: „eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere". Dies allein reicht nicht hin, um etwas über die ausgereifte Position des Thomas zu sagen, die wir, wenigstens was diesen Problemkontext betrifft, schon in den Artikeln 10, 8 und 9 von *De veritate* vorliegen haben, wo die Problemlage im

der auf äußere Objekte gerichtete *primäre* Akt ermöglicht also den reflexiven Akt, mit dem ich erfasse, daß ich etwas erfasse. Und somit gilt, daß ich mich selbst in meinen Aktvollzügen als intellektuell-beseeltes Wesen in gewissem Sinne immer nur dank jener *anderen* Gegenstände wahrnehmen kann, auf welche die Intentionalität meiner primären Akte ausgerichtet ist[13].

Ergibt sich nicht unweigerlich ein *Regressus ad infinitum*, wenn ein primärer Akt einen davon verschiedenen reflexiven Akt nach sich zieht, der ja dann wiederum Gegenstand eines weiteren reflexiven Aktes werden könnte? Thomas entkräftet diesen Einwand mit dem Verweis darauf, daß es sich hier nur um ein *infinitum in potentia* handelt, was nichts anderes heißt, als daß auf einen gegebenen Reflexionsschritt jeweils ein weiterer reflexiver Akt folgen kann, aber nicht folgen muß, so daß hier keine *aktuale* Unendlichkeit in unserem reflexiven Denken entsteht, die allein eine absurde Konsequenz darstellen würde[14]. Dazu muß man allerdings wohl auch voraussetzen, daß bereits der erste reflexive Akt, der dem primären Akt nachfolgt, jeweils zwar stattfinden kann, aber nicht notwendigerweise stattfindet – d. h. der Intellekt kann bei seinen Objekten sein, ohne sich dies jedesmal reflexiv bewußt zu machen.

Nun erkenne ich ja gemäß dieser ersten Form des kognitiven Selbstverhältnisses nur ein Proprium jenes *Individuums*, das ich selbst bin. Denn ich erkenne ja zunächst nur, *daß* ich bin, lebe, erkenne, bzw. *daß ich* eine *anima intellectiva* habe. Aber *was* diese *anima intellectiva* ihrem allgemeinen Wesen nach ist, weiß ich darum noch nicht. Das Erfassen des Faktums meines Seins als eines erkennenden Wesens kann sich also zwar unmittelbar an die primären objektgerichteten Akte anschließen und ist gleichsam die sicherste aller Erkenntnisse[15], aber mit Blick auf die selbstbezügliche Wesenserschließung des menschlichen Geistes ist sie zunächst noch inhaltsleer. Dies leitet über zu der Frage nach der *zweiten* Form der Selbsterkenntnis. Die Erschließung der allgemeinen Wesensnatur des Menschen bzw. der *anima intellectiva* ist für Thomas nur möglich als Resultat eines höchst schwierigen Forschungsprozesses, durch eine *„diligens et subtilis inquisitio"* (*S. Th.*

Grundsatz in gleicher Weise analysiert wird wie in *S. Th.* I, 87, 1–3, auch wenn die Artikel der *S. Th.* in ihrer Darstellung wie üblich konziser sind. Das zeitlich dazwischen liegende Kap. 46 der *S. c. G.* III, das von einer der Sache nach gleichen Fragestellung ausgeht, ist zwar anders aufgebaut, aber inhaltlich voll kompatibel mit den Aussagen der beiden anderen Textpassagen. (Zur Chronologie vgl. *J.-P. Torrell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, übers. v. K. Weibel, Freiburg i. Br. 1995.)

[13] *De ver.* 10, 8 (p. 321, l. 229 sqq.): „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit." Und jenes Objekt, das sie erkennt (illud quod intelligit), ist eben „aliquid extrinsicum", wie es in *S. Th.* I, 87, 3 heißt.

[14] *S. Th.* I, 87, 3, ad 2; siehe aber auch schon *In* I *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4 mit dem ergänzenden Hinweis: „Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu."

[15] *De ver.* 10, 8, ad 8 in con.: „secundum hoc scientia de anima est certissima quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; ..." Vgl. ad 2: „... nullus umquam erravit in hoc ...". S. a. *De ver.* 10, 12, ad 7.

I 87,1)[16]. Auch hier gilt grundsätzlich wieder, daß die Selbsterkenntnis nur von den auf andere Objekte ausgerichteten Akten her möglich ist: Die *apprehensio* des eigenen Wesens setzt an beim *apprehendere alia*[17]. Die wesentlichen Schritte jener *subtilis inquisitio* sind in etwa die folgenden: Daraus, daß das jeweils intellektuell erfaßte Objekt eine *natura universalis* ist, ergeben sich Rückschlüsse auf die unstoffliche Natur der jeweiligen *species* im Intellekt, durch die eine solche Allgemeinnatur erkannt wird. Aus der Natur dieser *species* im Intellekt kann man wiederum auf die Materieunabhängigkeit und andere *proprietates* des intellektiven Vermögens und letztendlich auf die zugrundeliegende Essenz schließen[18].

Diese Selbsterschließung im Ausgang von den äußeren Objekten faßt Thomas nun, in Umdeutung eines zentralen neuplatonischen Begriffs, auch als die *reditio completa* des Geistes (*De ver.* 10, 9; vgl. 1, 9): Weil der menschliche Geist in seinen primären Akten immer auf Objekte außerhalb seiner bezogen ist, entäußert er sich notwendigerweise[19]. Und der Prozeß, in dem er, ausgehend von den Objekten über die *species*, *habitus* und *potentiae* schließlich seine eigene *essentia* erschließt, kann darum auch als eine Rückkehr (*reditio*) zu sich selbst beschrieben werden, wobei diese aber eben ein argumentativ-diskursiver Prozeß ist und nicht ein unmittelbares Selbsterfassen, wie sich aus *De ver.* 10, 9 (p. 328, ll. 185–209) klar ergibt, wo unter dem Titel der *reditio completa* die einzelnen Schritte jener *subtilis inquisitio* angeführt werden. Ebenso stellt Thomas im Kommentar zur pr. 15 (l. 15, n. 313) im neuplatonischen *Liber de causis*, der diesen Begriff einführt, ausdrücklich heraus, daß im Fall der menschlichen *anima intellectiva* die auf das eigene Wesen zurückführende *reditio completa* nicht allein kraft ihres eigenen Wesens möglich ist, sondern nur über den Umweg der intelligiblen species, durch die der menschliche Intellekt ein *esse actu* erhält.

Auch die Darlegungen zur *reditio completa* in *De ver.* 1,9 enthalten nichts, was dazu in Widerspruch stünde: Thomas bringt dort den Begriff der *reditio completa* in Zusammenhang mit der Frage, in welcher Weise Wahrheit im Intellekt und in welcher Weise in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten sein kann. Und zwar kann Wahrheit im Intellekt sein als *consequens* von dessen Tätigkeit, nämlich wenn er wahr urteilt, d.h. so urteilt, daß das Urteil der Sache, auf die es sich bezieht, gemäß ist[20]. Und in analoger Weise kann Wahrheit auch in der Sinneswahrnehmung sein *sicut consequens*, nämlich wenn das Wahrnehmungsurteil der Sache gemäß ist, auf die es sich bezieht. Im Intellekt aber kann Wahrheit noch auf eine zweite Weise sein,

---

[16] S. a. *De ver.* 10, 8, ad 8 in con.: „cognoscere quid sit anima, dificillimum est".

[17] *De ver.* 10, 8 (p. 322, l. 272 sq.): „Ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem".

[18] Ebd. (p. 322, ll. 275–286), vgl. *In* II *de anima*, c. 6, p. 94 (l. 6, n. 308).

[19] *De ver.* 1, 9 (p. 29, l. 41 sq.): „In hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt."

[20] Ebd. (p. 29, l. 20 sqq.): „Consequitur namque (*sc.* veritas) intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est."

nämlich *sicut cognita per intellectum*. Der Intellekt kann nämlich nicht nur wahr urteilen, sondern darüber hinaus auch die Wahrheit seines Urteils selbst zum Gegenstand seines Erkennens machen. Dazu ist vorausgesetzt, daß er auf diesen Urteilsakt und seine *proportio ad rem* reflektiert. Was das Wesen dieser die Wahrheit konstituierenden *proportio* ausmacht, kann der Intellekt aber nicht erkennen, ohne die Natur seiner Akte zu erkennen, was wiederum voraussetzt, daß er die Natur des Intellektes selbst erkennt, d.h. eben jene *reditio completa* vollzieht, die ihn kognitiv auf sein eigenes Wesen zurückführt. Keineswegs wird von Thomas dabei unterstellt, daß der Intellekt in allen wahren Urteilen schon vorgängig die *reditio completa* vollzogen haben muß, wie manche Interpreten meinen[21]. Man kann wahr urteilen, auch wenn man noch nicht über einen geklärten Begriff davon verfügt, was Wahrheit eines Urteils ist.

Im Ergebnis kann Thomas übrigens die Ausgangsfrage, ob die selbstbezügliche Kognition des menschlichen Geistes schlicht durch die Gegenwart seines Wesens oder vermittelt durch eine *species* oder *similitudo* im Geist erfolge, mit einem Sowohl-als-auch beantworten. Die Selbsterkenntnis wird durch bestimmte *species* oder *similitudines* im Geist vermittelt, die durch Abstraktion gewonnen werden, allerdings nicht so, daß der Geist etwa von sich selbst eine *similitudo* aufnehmen müßte, durch die er sich denkt. Vielmehr handelt es sich um die intelligiblen *species* äußerer Objekte, durch die diese Objekte ihrem allgemeinen, intelligiblen Gehalt nach gedacht werden können. Denn erst auf der Basis dieser durch die Abstraktion von *species* ermöglichten Akte, vermag sich der menschliche Geist in seinem Daß-Sein zu erfahren. Und zugleich sind sie der Ausgangspunkt der wesenserschließenden Selbsterforschung des Geistes, die – dies ist ein weiterer Gesichtspunkt, den Thomas einbaut – zwar im Lichte bestimmter natürlich erkannter Grundprinzipien erfolgen, aber nicht durch Ableitung aus solchen Grundprinzipien, sondern eben im Ausgang von den konkreten Akten[22]. Anderer-

[21] So jetzt insbesondere bei *Putallaz* a.a.O. (Anm. 12), 189 ff. – Auch die Stellen, die Putallaz 202 ff. als „confirmations" anführt, enthalten nichts, was seine Deutung von *De ver.* 1, 9 stützen würde, wonach „le moindre acte, tout banal, de quelque chose de vrai, suppose qu'on connaisse la nature de cet acte cognitif et, plus encore, la nature de l'intellect" (190). Bei diesem die Thomanische Position in ihr Gegenteil verkehrenden Interpretationsversuch von *De ver.* 1, 9 bleiben leider die erhellenden Aussagen in *De ver.* 10, 9 zur *reditio completa* ungenutzt.

[22] Mit dieser Feststellung will Thomas in *De ver.* 10, 8 und *S. Th.* I, 87, 1 dem Augustinischen Diktum in *De trinitate* IX, c. 6, l. 9 sqq., daß die Erkenntnis der Natur des Geistes aus der Schau der ewigen Wahrheitsgründe erfolge, einen Sinn geben, der nicht auf Ideenschau verweist. Er deutet diese „ewigen Wahrheitsgründe" als die Prinzipien, die wir natürlicherweise erkennen „ut per se nota" und die die Prinzipien der theoretischen Wissenschaften sind (*De ver.* 10, 8 (p. 322, ll. 296–310), vgl. *S. c. G.* III, [46 n. 2237]). Im Lichte solcher Prinzipien, allen voran des Satzes vom Widerspruch, wird die Herleitung des Wesens des Geistes aus seinen Akten und Aktobjekten kritisch „beurteilt" und geprüft, nicht aber diese Erkenntnis aus diesen Prinzipien selbst inhaltlich hergeleitet. Nur *en passant* sei darauf hingewiesen, daß bei Augustinus selbst unklar bleibt, wie sich die Aussagen von *De Trinitate* IX, c. 6, ll. 1–18 mit der Stoßrichtung seiner Argumentation in Buch X, wonach sich die Wesenserkenntnis schon aus dem unmittelbaren, individuellen Selbstbewußtsein des Geistes herleitet, vereinbaren läßt. Die Frage der Konsistenz von Buch X mit anderen Texten von Augustinus haben wir hier ja grundsätzlich ausgeklammert.

seits kann man auch sagen, daß zur Selbstwahrnehmung des Geistes in seinen Akten in gewissem Sinne nicht mehr vorausgesetzt ist als *ipsa mentis praesentia*, nämlich insofern der menschliche Geist für den *habitus* der Selbstwahrnehmung eben nicht erst eine *similitudo* seiner selbst aufnehmen muß. Das ändert aber nichts daran, daß *aktuelle* Selbstwahrnehmung nur möglich ist als sekundärer Akt auf der Basis von Akten, die auf äußere Objekte ausgerichtet sind[23].

Soweit also die These des Thomas. Gemäß dem angeführten Augustinischen Argument war ja das *intelligere seipsum* des menschlichen Geistes immer schon vorauszusetzen, unabhängig von allen auf äußere Objekte gerichteten Kognitionen. Es war lediglich die falsche Willensdisposition der Liebe zum Sinnlich-Körperlichen, durch die der Geist seine Selbstgegenwart zwar nicht verliert, aber sich verhüllt, indem er geistige Gegenstände nicht mehr von sinnlichen Bildern zu trennen vermag. Für Thomas dagegen ist das Selbstverhältnis des menschlichen Geistes nicht autark gegenüber der Ausrichtung auf äußere, sinnlich-körperliche Objekte, sondern darüber vermittelt. Nun ist es aber auch nicht so, daß Thomas grundsätzlich die Möglichkeit in Abrede stellt, daß ein Geist, und sei es ein endlicher Geist, sich selbst in seinem Wesen primäres Kognitionsobjekt sein kann. Die aristotelischen separaten Intelligenzen, die er christlich mit den Engeln identifiziert, erfüllen seiner Meinung nach diese Charakterisierung. Warum dies nicht auch beim menschlichen Geist so ist, bedarf also einer eigenen Begründung. Das systematische Argument, das er in diesem Zusammenhang anführt[24], baut

---

[23] Diese Differenzierung der partikularen Form von Selbsterkenntnis in *De ver.* 10, 8 unter dem Gesichtspunkt des *actu* und des *habitu cognoscere* ist in Zusammenhang damit zu sehen, daß Thomas das augustinische Diktum, die *mens* kenne sich durch sich selbst (*De Trinitate* IX, c. 3, ll. 16–20, vgl. Thomas, *De ver.* 10, 8, 1 sed c. und ad 1 in c.; *S. c. G.* III, 46 [n. 2227]; *S. Th.* I, 87, 1, 1), in seine eigene Position integrieren möchte. Den *habitus* der Erkenntnis ihres *Daß* besitzt die *anima intellectiva* in der Tat schon aufgrund ihres *sibi praesens esse*, nämlich nicht erst durch die Vermittlung einer durch Abstraktion gewonnenen *similitudo* von sich selbst (vgl. 10, 8, 1 und das ad 1), während die aktuelle Erkenntnis des *Daß* nur in der Weise der Reflexion auf die auf externe Objekte ausgerichteten Akte geschehen kann. Dieser „Schlichtungsversuch", der dem Augustinischen *ipsam per se ipsam nosse* der *mens* einen für Thomas akzeptablen Sinn gibt, steht auch im Hintergrund der Aussage in *S. Th.* I, 87, 1: „Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam." – Eine Diskrepanz zwischen der Antwort in *De ver.* 10, 8 und der in *S. Th.* I, 87, 1 liegt darin, daß gemäß ersterem Text die aktuelle partikulare Selbsterkenntnis der Seele *per actus suos* erfolgt, die *apprehensio* des eigenen Wesens dagegen *per species quas a sensibus abstrahimus*, während, gemäß dem zweiten Text, die Abstraktion von *species* im Intellekt für beide Formen von Selbsterkenntnis Voraussetzung ist. Dahinter steckt aber letztlich keine systematische Unvereinbarkeit, vielmehr entsteht diese Komplikation dadurch, daß der Artikel in *De ver.*, wie bereits erwähnt (Anm. 11), eine breitere Perspektive einnimmt, insofern er unter die primären Akte, auf denen die Reflexion aufbauen kann, auch Akte der Sinnlichkeit u. a. mit einbezieht, während der entsprechende Artikel in der *S. Th.* sich auf den Intellekt und seine Selbsterfahrung in Akten des *intelligere* beschränkt, die natürlich immer die Abstraktion einer intelligiblen *species* voraussetzen, ohne daß damit die in diesem Punkt breitere Perspektive von *De ver.* systematisch ausgeschlossen würde.

[24] Siehe u. a. *De ver.* 10, 8 (p. 322, l. 258 sqq.); *In* III *de anima* c. 3, p. 216 sq. (l. 9, nn. 724–726); *S. c. G.* III, 46 (n. 2233); *S. Th.* I, 87, 1.

auf zwei Prämissen auf, nämlich erstens, daß der menschliche Geist im *ordo intelligibilium* der Grenzfall reiner Potentialität ist, vergleichbar der *materia prima* im *ordo sensibilium*; und *zweitens*, daß etwas immer nur insofern als etwas erfaßt werden kann, als es ein *esse in actu* hat. Da nun der menschliche Geist (der hier nur als *intellectus possibilis* in den Blick tritt) als reine Potenz ein *esse in actu* überhaupt erst durch jene auf andere Objekte gerichteten Denkakte haben kann, in denen er durch sein Abstraktionsvermögen in sinnlichen Vorstellungen einen intelligiblen Gehalt erfaßt und betrachtet, kann er nicht selbst Objekt eines seiner *primären* Akte sein.

Diese Argumentation Thomas' ist zweifelsohne in hohem Maße erläuterungsbedürftig, wir können sie allerdings hier nicht einer eingehenderen Kritik unterziehen. Darum nur einige allgemeine Anmerkungen zum Zusammenhang mit seiner Anthropologie und Erkenntnislehre: Entscheidend für Thomas' Position ist letztlich wohl die These, daß die menschliche Erkenntnis, gemäß der natürlichen Verfaßtheit des Menschen, die *conversio ad phantasmata* voraussetzt, weil der menschliche Geist keine eigenen, angeborenen Inhalte hat und seine intelligiblen Objekte darum immer nur durch Abstraktion aus sinnlichen Erscheinungen gewinnen kann. Dies bedeutet dann auch, daß selbständige geistige Substanzen nur indirekt erschlossen werden können, da sie eben nicht als intelligible Gehalte sinnlicher Erscheinungen gegeben sind. Und dies bezieht auch die *anima intellectiva* selbst mit ein, insofern sie nicht nur konstituierende Form eines belebten Körpers, sondern in ihrem grundlegenden intellektiven Vermögen zugleich eine *substantia spiritualis* ist, folglich den Bereich „materieller Formen" transzendiert und als solche nicht Objekt ihrer eigenen primären Erkenntnisakte sein kann. Was im Hintergrund dieser erkenntnistheoretischen Konzeption steht, läßt sich etwa aus den Quaestionen *De homine* erschließen, die den Kontext von *S. Th.* I, 87 bilden. Ohne diese Konzeption könnte Thomas nämlich seine Version eines aristotelischen Seelenkonzepts nicht aufrechterhalten. Bereits Aristoteles hatte ja, ohne dabei ganz konsistent zu sein, dem *nous* (in *De anima* III, 5 spezifischer dem *nous poietikos*) eine vom menschlichen Körper unabhängige Substanzialität zugeschrieben, die bei ihm aber die Einheit der Seelenform zu gefährden schien. Die Konsequenzen dieser Position wurden für Thomas vor allem durch die arabischen Aristoteliker, allen voran Avicenna (Ibn-Sina) und Averroes (Ibn-Rushd) deutlich, die den Intellekt, sei es im ganzen (Averroes), sei es als *intellectus agens* (Avicenna), als eine Substanz betrachteten, die für alle Menschen numerisch identisch ist und zugleich unabhängig von der individuellen Seele subsistiert. In welchem Sinne kann man aber dann noch sagen, daß die Erkenntnisakte je *meine* Denkakte sind? Um die Einheit der Seelenform unter Einschluß des Denkvermögens zu gewährleisten und die Tätigkeit des Erkennens als Tätigkeit der je individuellen menschlichen Person konzipieren zu können, mußte der Intellekt als *intellectus possibilis* der je einzelnen, durch den menschlichen Leib individuierten *anima intellectiva* zugeordnet

und der *intellectus agens* als ein aktives Vermögen dieser Seele, nämlich ihre Abstraktionskraft, gedeutet werden. Da es das christliche Menschenbild aber zugleich erforderte, daß der Seele ein Fortbestehen nach dem Tod zugeschrieben wird, mußte für sie auch der Charakter einer *substantia spiritualis* angenommen werden, was sich im übrigen gut damit verbinden ließ, daß der Intellekt nach aristotelischer Lehre nicht Betätigung eines körperlichen Organs und insofern in seiner Tätigkeit nicht unmittelbar an ein körperliches Substrat gebunden ist. Aber droht, wenn die Seele als *substantia spiritualis* auch getrennt subsistieren kann, nicht die Gefahr, daß die Verbindung der Seele mit dem Leib als ein abträglicher Zustand der Seele erscheint gegenüber dem Zustand ihrer *separatio* nach dem Tod, wie dies von den antiken Platonikern vertreten wurde? Dies ist eine Konsequenz, die Thomas in seiner Konzeption der menschlichen Person gerade vermeiden wollte. Für die Seele, als geistige Substanz, die zugleich Form eines Körpers ist, ist es natürlich, mit dem Leib verbunden zu sein, und sie kann ihre naturgemäße Vollendung somit auch nur in dieser Verbindung finden. Um dies zu plausibilisieren, mußte dann aber gezeigt werden, warum auch mit Blick auf das Erkennen der *anima intellectiva*, obwohl es nicht *operatio* eines körperlichen Organs ist, gleichwohl die Verbindung mit dem Leib das Natürliche ist. Und dies ist genau die systematische Funktion der Lehre von der natürlichen Erkenntnisform des Menschen als Zusammenspiel von Abstraktionskraft und *conversio ad phantasmata*. Denn sie bedeutet, daß das intellektive Vermögen beim Menschen auf die Mitwirkung der sinnlichen Kognitionsvermögen angewiesen ist, die eine leibliche Grundlage haben. Allerdings schließt dies dann eben auch ein, daß die Erkenntnis der menschlichen Wesensform, also der *anima intellectiva*, da sie als *substantia spiritualis* den Bereich des Stofflichen zugleich transzendiert, allemal nicht zu den primären Objekten menschlichen Erkennens gehören kann. Jedoch kann sich die Geistseele in ihren auf stoffliche Formen ausgerichteten Akten ihrer selbst reflektierend bewußt werden und hat darin den Ansatzpunkt für eine wesenserschließende Selbsterforschung.

Eine weiterführende Würdigung oder Kritik dieser anthropologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der thomanischen Konzeption des kognitiven Selbstverhältnisses des Menschen kann hier, wie gesagt, nicht unternommen werden[25]. Im übrigen scheint mir Thomas' systematische

[25] Es sei hier nur am Rande auf zwei erhebliche Thomas-immanente Schwierigkeiten hingewiesen, die sich mit Blick auf das Argument ergeben, das die These von der *anima intellectiva* als dem Grenzfall reiner Potentialität im *ordo intelligibilium* zugrundelegt: Es geht hier ja um die Selbsterkenntnis der *anima intellectiva*, die als Seele zugleich das Formprinzip im menschlichen Leib ist. Als dieses Formprinzip ist sie aber selbst ein *actus* und nicht etwa nur reine Potenz, ganz zu schweigen davon, daß sie ja zugleich auch eine subsistierende *substantia spiritualis* ist. Zweitens billigt Thomas der *anima separata*, der, da sie ohne leibliche Organe subsistiert, die *conversio ad phantasmata* nicht mehr möglich ist, dann doch eine Selbsterkenntnis *per seipsam* zu (*S. Th.* I, 89, 2), ohne daß erläutert würde, wie dies mit dem Argument zu vereinbaren ist, das die *anima intellectiva* als Grenzfall reiner Potentialität betrachtet. – Zu den Problemen und systematischen Per-

These zum kognitiven Selbstverhältnis des Menschen auch unabhängig von jenem weiteren theoretischen Kontext und den dabei zutage tretenden theologischen Prämissen von großem Interesse zu sein. In diesem Sinne seien als Abschluß meiner Darlegungen noch einmal die zwei wesentlichen Punkte herausgestellt, in denen Thomas das sozusagen cartesische Argument aus *De Trinitate* X korrigiert, ohne die phänomenalen Evidenzen, von denen es ausgeht, leugnen zu müssen: Daß sich die Wahrnehmung der geistigen Vollzüge unmittelbar an diese selbst anschließt und daß es sich dabei um eine ganz einfache und sichere Erkenntnis handelt (*certissima*), räumt Thomas ja ein. Aber dies zwingt ihn nicht, eine neuplatonisch-augustinische Perspektive auf das Selbstverhältnis des Menschen einzunehmen, gemäß der die sinnlichen Vermögen diesem Selbstverhältnis vollkommen äußerlich und wir uns als geistige Wesen immer schon in unseren essentiellen Eigenschaften vertraut sind. Denn er macht zwei entscheidende Einschränkungen, die in dieser Fragestellung den Kern seiner systematischen Position markieren:

1) Die primären kognitiven Akte des Intellekts setzen immer ein Moment der Rezeptivität und intentionalen Ausrichtung auf Sinnlich-Konkretes und dessen erkennbare Gehalte voraus, die reflexiven Akte müssen hierauf aufbauen und können deshalb gegenüber dem Bezug auf das Sinnlich-Konkrete nicht autark sein. (Allerdings gilt dies nach Thomas nur für den *menschlichen* Geist in seiner naturgemäßen Verbindung mit einem Leib. Thomas möchte nicht prinzipiell die Möglichkeit eines erkennenden Geistes leugnen, dessen Selbstbezug unmittelbar ist.)

2) Zu der Frage, inwieweit das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes schon die Wesenserkenntnis von sich selbst mit einschließt, lautet ja die Augustinische Position, daß der Geist im Bewußtsein von seinen Akten nicht nur ein Gewißheitsfundament gegenüber allen skeptischen Zweifeln besitzt, das ihn seiner Existenz als eines erkennenden Wesens versichert, sondern daß er in dem, was er dabei sicher von sich weiß, auch schon, wenigstens latent, mit seinem Wesen vertraut ist und dies latente Wissen lediglich freilegen muß. Und dies könne geschehen, indem der Geist das, was er mit Sicherheit von sich weiß, von dem unterscheidet, was er allenfalls von sich glauben kann, was im Ergebnis dann dazu führe, daß der Geist alle sinnlichen Vorstellungen, d.h. alle Vorstellungen von etwas Körperlichem, aus seinem kognitiven Selbstverhältnis entfernt und sich so als das denkt, was er tatsächlich ist, nämlich eine vom Körper unabhängige geistige Substanz. Nun liegt ja der entscheidende Grund, den Augustinus dafür anführt, daß dem Geist nichts essentiell zukommen kann, wovon er nicht eine ursprüngliche Gewißheit hat, in der These der unaufhebbaren, durch sinnliche Bilder allenfalls überformbaren Selbstgegenwart des Geistes. Wenn aber die

spektiven der Thomanischen Seelenkonzeption im allgemeinen vgl. etwa *A. Kenny*, Aquinas on Mind, London/ New York 1993; *W. Kluxen*, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, in: *L. Kremer* (Hg.): Seele, Leiden/ Köln 1984, 66–83.

an erster Stelle genannte Einschränkung zutrifft, daß der menschliche Geist primär bei den äußeren Objekten ist, sich also nicht selbst ursprünglichstes Objekt ist, dann ist diese Rede von seiner Selbstgegenwart letztlich nur eine irreführende Metaphorik. Dementsprechend kann für Thomas die Gewißheit davon, daß in mir Akte des Erkennens etc. stattfinden, und die gleichzeitige Unsicherheit, ob diese von einem körperlichen Substrat abhängen, nicht schon hinreichender Beweis dafür sein, daß ich eine stofflose Substanz bin, die sich in solchen Akten betätigt und selbst erfährt. Vielmehr verweist die Frage nach der substanziellen Grundlage dieser Akte und der ihnen zugrundeliegenden Vermögen auf eine *subtilis inquisitio*, die den Ausgriff auf ein weites Problemfeld erkenntnistheoretischer und anthropologischer Fragen erfordert und die, so dürfen wir aus unserer Sicht ergänzen, wohl zu plausiblen Antworten, die sich im Abwägen des Pro und Contra verteidigen lassen, kaum aber zu letzten Gewißheiten führen werden.

ThPh 74 (1999) 338–370

Hegel und der Pantheismus[1]

Von Kyung-Soo Raphael Lee

Der alte Goethe schreibt[2], ihm sei „noch niemand vorgekommen", der wisse, was das Wort Pantheismus besage. Es wurde 1709 von J. De La Faye in einer gegen J. Toland gerichteten Streitschrift geprägt. Toland hatte die Bezeichnung „Pantheist" erstmals 1705 benützt und auf die von religiösen Vorurteilen befreiten Menschen bezogen[3]. Tobie Goedewaagen faßt die geistige Situation im 19. Jahrhundert folgendermaßen zusammen: „Die großen Vertreter der sogenannten ‚Deutschen Bewegung', die sich zwischen etwa 1765 und etwa 1830 mit innerer Konsequenz durchsetzt und dabei Dichtung, Musik, bildende Kunst und Philosophie umfaßte, haben sich selber in erster Linie nicht als ‚Dichter und Denker', sondern als ‚Bekenner' empfunden. Sie erkannten klar, daß die Welt sich nach und infolge der Aufklärung in einem Prozeß religiöser Erneuerung befand, und waren sich ihrer Aufgabe darin auch bewußt. Das Zeitalter Goethes, Beethovens und Hegels verdient es, als ‚neues Kapitel' der Religionsgeschichte behandelt zu werden. Es suchte und ahnte eine ‚Auferstehung der Religion' ..., ja sogar eine ‚neue Religion', wie Hegel sagt."[4] Als eine wichtige Strömung dieser ‚neuen Religion' betrachtet er den Pantheismus[5]. Immer bot jedenfalls der Pantheismus einen Zugang zu den Denkformen des 19. Jahrhunderts. „Die Geschichte des Pantheismus floß mehr und mehr mit der Geschichte der ernsthaften oder auch nur vorgeblichen Widerlegungen Spinozas in eins. Sogar Hegel bezichtigte man um die Mitte des 19. Jahrhunderts, ein Pantheist gewesen zu sein."[6] „Zwischen Jacobi und Mendelssohn entspinnt sich 1783–1785 ein Streit um den Spinozismus, Pantheismus und vielleicht sogar Atheismus Lessings, den Jacobi behauptete und Mendelssohn bestritt, Herder offenbart sich als Spinozist in den Gesprächen über Gott, und bei Goethe kann von einer poetischen Vollendung des Spinozismus gesprochen werden. Eigentlich jeder der deutschen Idealisten, ganz besonders aber Schelling und Hegel, stehen unter dem Einfluß des spinozistischen Systems."[7]

---

[1] Ursprünglich ein Exkurs der noch ungedruckten Innsbrucker Dissertation (1996): Die Dialektik des Unendlichen und Endlichen in G. W. F. Hegels System und ihre religionsphilosophischen Konsequenzen. Er wurde in Einvernehmen mit dem Autor überarbeitet von Jörg Splett.

[2] Brief an Zelter vom 31.10.1831.

[3] *J. Toland*, Socianism Truly Stated, London 1705, 7; vgl. *G. Lanczkowski*, Pantheismus, in: HWP 7, 59.

[4] *T. Goedewaagen*, Hegel und der Pantheismus, in: Hegel-Studien 6 (1971) 171–187, 171. Darin zitiert aus der Jenaer Zeit: Dokumente zu Hegels Entwicklung (J. Hoffmeister), Stuttgart 1936, 324.

[5] *Goedewaagen* 171f.

[6] *M. Espagne*, Federstriche. Die Konstruktion des Pantheismus in Heines Arbeitshandschriften, Hamburg 1991, 11.

[7] *N. Lobkowicz/H. Ottmann*, Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 19 (1981), 104.

Hegel hat sich – Kant ausgenommen – mit keinem anderen modernen Philosophen so ausführlich beschäftigt wie mit Spinoza[8]. Seine Kritik zielt besonders auf die spinozistische Substanz und das daraus herkommende Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Sie betrifft ein Stück weit, wie wir sehen werden, auch Hegel selbst. Dieser bezieht sich jedenfalls mit Nachdruck auf Spinoza. Dessen Standpunkt ist „der wesentliche Anfang alles Philosophierens". „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein."[9]

I. Vorspiel: Spinoza

1. Skizze des Spinozistischen Systems

„Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Formierte, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes."[10] Im ersten Teil seiner Ethik[11] entwickelt Spinoza sein metaphysisches System, dessen zentraler Begriff die „Substanz" ist. In den ersten 14 Lehrsätzen der Ethik und im ersten Teil der Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück[12] will Spinoza den Beweis führen, daß es nur eine Substanz geben kann und daß deren Begriff mit dem Gottes wie der Natur zusammenfällt. Spinoza verknüpft die Bestimmung der Substanz bei Aristoteles als Seiendes, das nicht in einem anderen ist, mit dem scholastischen Begriff des ens per se subsistens, des durch sich selbst bestehenden Seienden. Er beginnt bereits in der ersten Definition mit einer Wesensbestimmung Gottes, im Begriff der causa sui, der nur auf Gott anwendbar sei: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann."[13]

Spinoza versteht „unter Substanz ... das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf"[14]. Wenn die Begriffe „Substanz" und „Ursache" so definiert werden, treffen sie offensichtlich nicht auf die endlichen Dinge zu. Denn diese sind abhängig. Substanz ist im eigentlichen Sinn für Spinoza also nur das Unendliche. „Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden."[15] Gott als causa sui ist das

[8] Nach den Seitenzahlen seiner Philosophiegeschichte in WMM (= Werke [in 20 Bdn. *E. Moldenhauer / K. M. Michel*]) 20 zu schließen: 157–197 über Spinoza, 329–386 über Kant.

[9] WMM 20, 165.

[10] WMM 20, 169.

[11] *Spinoza*, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Hamburg 1994, 3–48.

[12] *Spinoza*, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück, Hamburg 1959, 17–56.

[13] Ethik 3 (I, D 1).

[14] Ethik 3 (I, D 3).

[15] Ethik 15 (I, L 14).

einzige wirklich absolute Seiende. „Gott ... existiert notwendig“ [16], und „Gott allein [ist] eine freie Ursache“ [17].

Es ist interessant, daß unser Thema gleich zu Beginn des Spinozakapitels [18] unüberhörbar angerissen wird: „Diese tiefe Einheit seiner Philosophie ..., der Geist, *Unendliches und Endliches identisch in Gott*, nicht als einem Dritten“ sei „die morgenländische Anschauung der absoluten Identität“, die Spinoza in die abendländische Denkweise eingeführt habe [19]. Mit einer wichtigen Korrektur des christlichen Schöpferbegriffs: „Gott ist die inbleibende [immanente], aber nicht die übergehende [transeunte] Ursache aller Dinge.“ [20] Die Substanz ist bei Spinoza identisch mit ihren Eigenschaften. Auch für Spinoza ist die (unabhängige) Substanz die Voraussetzung für die abhängigen Akzidentien. Die Welt ist also für Spinoza in Gott immanent. „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“ [21] Das betrifft auch das Sein des Menschen [22]. Das Sein des Menschen ist also im Grunde das Sein Gottes. Zum Wesen der Substanz gehört auch, daß die Substanz sich in ihren Modifikationen ausdrückt: Der Satz „Jede Substanz ist notwendigerweise unendlich“ [23] besagt, daß die Wesenheit der Substanz (Gottes) unendlich viele Seinsbestimmungen [24] umfaßt. Daher kommt Spinoza zur Definition: „Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“ [25] Die Freiheit Gottes besteht darin, nur durch die Notwendigkeit seiner eigenen Natur bestimmt zu sein, nicht durch etwas außer ihm [26]. Gott existiert notwendig, und ebenso notwendig folgt aus Gott die Welt [27]. Ungelöste Frage ist: Wie soll das Unendliche (Gott) Ursache und Wesen der endlichen Dinge und der endlichen Geister werden? Und ferner: Wie kommt es überhaupt vom Unendlichen her zum Dasein eines Endlichen? Das Problem wird von Spinoza verschärft, wenn er selbst sagt, „daß zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen kein Verhältnis besteht“ [28].

---

[16] Ethik 11 (I, L 11).
[17] Ethik 22 (I, L 17).
[18] WMM 20, 157–197.
[19] WMM 20, 157f.
[20] Ethik 24 (I, L 18).
[21] Ethik 16 (I, L 15).
[22] Vgl. Ethik 290, 286 (V, L 36 u. 30).
[23] Ethik 7 (I, L 8).
[24] Diese Seinsbestimmungen werden von Spinoza als „Attribute“ bezeichnet.
[25] Ethik 4 (I, D 6).
[26] Vgl. Ethik 4, 11, 15, 21 (I, D 7, L 11, L 14, L 17).
[27] Spinozas Formel „deus sive natura“ ist seine Antwort auf das Auseinanderklaffen von Gott und Welt im Nominalismus; sie bietet durch die durchgängige Bestimmtheit aller Bereiche der Welt einen Gegenbegriff zur Unbestimmtheit Gottes im theologischen Absolutismus.
[28] Spinoza, Opera IV (Gebhardt) 253.

2. *Hegels Kritik am System Spinozas*

Hegel sagt nicht, daß der Spinozismus eigentlich falsch ist, sondern daß „nur dies daran als das Falsche zu betrachten [ist], daß es der höchste Standpunkt sei“ [29]. So sei er statt durch abstrakte Negation durch ‚Aufhebung‘ zu überwinden. Den Vorwurf des Pantheismus und Atheismus erklärt Hegel dadurch, daß Spinoza das negative Moment übersehen habe.

> Die *absolute Substanz* Spinozas ist freilich noch nicht der absolute *Geist*, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinozas Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt [30].

„Bei Parmenides wie bei Spinoza soll von dem Sein oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen.“ [31] Von dem Satz: „Omnis determinatio est negatio“ [32] ist „die Einheit der Spinozistischen Substanz, oder daß nur Eine Substanz ist, – die notwendige Konsequenz“ [33]. „Die Negation steht unmittelbar der Realität gegenüber“ [34]: „Die Spinozische Substanz [ist] nur die abstrakte Negation aller Bestimmtheit, ohne daß in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; … die Unendlichkeit [ist] nur die absolute Affirmation eines Dings, somit nur die unbewegte Einheit.“ [35]

Spinoza betrachtet das Verhältnis Gott-Welt „statisch“. Die Welt wird damit als Modifikation oder Seinsweise der göttlichen Substanz aufgefaßt [36]. Hegel kritisiert Spinoza: Gott sei nicht nur die „Notwendigkeit“ oder „die absolute Sache“, sondern zugleich „die absolute Person“, und dazu sei Spinoza noch nicht gelangt [37]. Er verweist auf seine jüdische Herkunft und unterscheidet „die orientalische Anschauung der substantiellen Einheit“ und „das abendländische Prinzip der Individualität“ [38]. Nach orientalischer An-

---

[29] L 3 (= Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff [1816] [*H.-J. Gawoll*], Hamburg 1994), 9.

[30] Enz. § 50 (WMM 8, 133).

[31] L 1 (= … Die Lehre vom Sein [1832] [*H.-J. Gawoll*], Hamburg 1990), 87.

[32] Der Satz – wörtlich „Determinatio negatio est“ aus dem 50. Brief vom 2.6.1674 an J. Jelles (Opera IV 240) – ist für Hegel „von unendlicher Wichtigkeit“, ein „großer Satz“ (WMM 5, 121 bzw. 20, 164).

[33] L 1, 108.

[34] L 1, 108.

[35] L 1, 163.

[36] Vgl. L 1, 365: „Bei Spinoza ist der Modus nach Substanz und Attribut gleichfalls das Dritte; er erklärt ihn für die Affektionen der Substanz oder für dasjenige, was in einem Anderen ist, durch welches es auch begriffen wird. Dieses Dritte ist nach diesem Begriff nur die Äußerlichkeit als solche; wie sonst erinnert worden, daß bei Spinoza überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in sich selbst fehlt.“

[37] Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295).

[38] Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295).

schauung „[erscheint] alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes“ [39]. Spinoza fehle noch „das abendländische Prinzip der Individualität“ [40]. „Die Substanz, so wie dieselbe ohne vorangegangene dialektische Vermittlung unmittelbar von Spinoza aufgefaßt wird, ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich produziert.“ [41]

Nach Hegel hat Spinoza „jene Einheit als die absolute Grundlage von allem gefaßt“ [42]. „Die spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung.“ „Wird nun bei dieser Substanz stehengeblieben, so kommt es zu keiner Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Tätigkeit.“ [43] Spinozas Philosophie ist „nur starre Substanz, noch nicht Geist“ [44]. Das Besondere ist „nur Modifikation der absoluten Substanz“ [45]. Der Mangel der Spinozistischen Philosophie liege gerade darin, „daß in derselben die Substanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortschreitet, – das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weise zur Substanz hinzukommt“ [46]. Spinoza definiert das Unendliche „als die absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur, das Endliche im Gegenteil als Bestimmteit, als Verneinung“ [47]. In der Substanz ist die absolute Indifferenz die Grundbestimmung. „Alle Bestimmungen des Seins wie überhaupt jede weitere konkrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung usf. [werden] als verschwunden gesetzt.“ [48] Das vorhandene Dasein wird als ein Nichtiges und die Wahrheit desselben als das absolute Eine erkannt. „Es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht.“ [49]

---

[39] Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295).

[40] Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295); vgl. L 2 (= … Die Lehre vom Wesen [1813] [*H.-J. Gawoll*], Hamburg 1990), 169 f.

[41] Enz. § 151 Z. (WMM 8, 297).

[42] Enz. § 389 Z. (WMM 10, 45).

[43] WMM 20, 166.

[44] WMM 20, 166.

[45] WMM 20, 166.

[46] Enz. § 389 Z. (WMM 10, 45).

[47] L 1, 271.

[48] L 1, 428; vgl. L 3, 9 f: Die Philosophie, welche sich auf den Standpunkt der Substanz stellt und darauf stehen bleibt, ist das System des Spinoza; das Substantialitäts-Verhältnis ist ein „notwendiger Standpunkt, auf welchen das Absolute sich stellt“. „Aber es ist nicht der höchste Standpunkt.“ Die Widerlegung darf nicht von außen kommen. Spinozas Standpunkt muß als wesentlich und notwendig anerkannt werden; es muß aber auch erkannt werden, daß „das Substantialitätsverhältnis, ganz nur an und für sich selbst betrachtet, sich zu seinem Gegenteil, dem Begriffe, über[führt]“.

[49] WMM 17, 494.

II. Differenzierungen Hegels in Sachen „Pantheismus“ [50]

Unsere Suche nach den Äußerungen Hegels über das Spektrum „Pantheismus“ beschränkt sich in der Regel auf seine System-Position, genauer auf die systematischen Hauptwerke, die Wissenschaft der Logik (1812–1816) und die Enzyklopädie, zumal deren Spätausgaben (1827, 1830), und auf die Berliner Vorlesungszyklen (1821–1831) über Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte. Ein vollständiger Befund wird nicht angezielt; es sind Exempel herauszugreifen.

Eine erste, fundamentale Abgrenzung zieht Hegel gegenüber dem „Atheismus“. Er ist das erste von „dreierlei Verhältnissen“ zwischen Gott und dem Endlichen: „Das Endliche ist und ebenso nur wir sind, und Gott ist nicht; das ist Atheismus. So ist das Endliche absolut genommen, es ist das Substantielle; Gott ist dann nicht.“ [51] Atheismus ist das Resultat „materialistischer Ansichten“ [52], vor allem der französischen Aufklärung [53] – „eines Extrems von Bildung“ [54]. Hegel warnt selbst hier: „Aber man soll mit den Bestimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott abweicht von denen, die andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft.“ [55] Besonders ausdrücklich und entschieden nimmt Hegel Spinoza vor dem Atheismus-Vorwurf Jacobis in Schutz [56].

„Die Beschuldigung des Atheismus, die man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, – daß sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden; desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, daß sie zu viel davon habe.“ [57] Dabei kommt der Pantheismus schlecht weg. Denn obwohl die Beschuldigung des Atheismus „auf den ersten Anblick härter … aussieht“, ist sie sozusagen ehrenhafter, weil sie „doch eine bestimmte Vorstellung von einem inhaltsvollen Gott voraus[setzt]“ [58]. Bei dem System dage-

---

[50] Literatur zu II und III in Auswahl: *H. Niel*, De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945, 229 f; *I. Iljin*, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946, 402–404; F. *Grégoire*, Études Hégéliennes, Löwen-Paris 1958, 142–220; *R. C. Whittmore*, Studies in Hegel, Den Haag 1960, 134–164; *J. Splett*, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg/München (1965) 1984, 139–143; *D. E. Christensen* (Hg.), Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposium, The Hague 1970, 157–185 (*J. E. Smith*), 261–295 (*Q. Lauer*); *H. Küng*, Menschwerdung Gottes, Freiburg 1970, 336–342; *A. Chapelle*, Hegel et la religion. 3, Paris 1971, 133 f; *Goedewaagen*: Anm. 3; *F. Wagner*, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Hegel und Fichte, Gütersloh 1971, 282–285; *J. Ringleben*, Hegels Theorie der Sünde, Berlin 1977, 154–191; *Q. Lauer*, Essays in Hegelian Dialectic, New York 1982, 243–282; Vorl. (= G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion [*W. Jaeschke*] Teil I-III, Hamburg 1983–1985), II b, 939 (Register).

[51] WMM 20, 162.

[52] Vorl. I 51.

[53] WMM 20, 288–294.

[54] Vorl. I 280 Anm.

[55] WMM 20, 294.

[56] Vorl. I 269; WMM 20, 163 f.

[57] Enz. § 573 (WMM 10, 380).

[58] Ebd. 381.

gen, das man Pantheismus nennt, ist die Substanz „ein Inhaltsloses", „nur die taumelnde, in sich ... leere Macht" – „nicht als das Tätige in sich selbst". Das sei der Mangel an der orientalischen Substanz wie an der Spinozistischen[59]. Spinoza betreffend, nimmt Hegel das umseitig allerdings wieder in etwa zurück: Man könne „selbst von der Substanz ... vielleicht nicht sagen, daß sie so genau pantheistisch sei", denn die einzelnen Dinge blieben bei ihm so wenig wie bei Parmenides ein bloß Affirmatives[60].

Der Hauptgedanke nochmals in einer Variante[61]: Die zwei Rahmensätze – auf einer Buchseite – sind leicht verständlich: „Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat ... nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat." – „Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt".

Die drei Sätze dazwischen sind formal vertrackt, jedenfalls der mittlere, aber ganz eindeutig: (1) Hält die Vorstellung (von Gott) fest an der „abstrakten Allgemeinheit ..., außerhalb welcher alle Bestimmtheit fällt, so ist ferner die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch in fester, ungestörter Substantialität verbleibt". (2) Dann mag man „in der Philosophie" (!) von Gott „an und für sich seiende Allgemeinheit" behaupten, „in welcher das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat", es ist doch (ganz im Gegenteil) nach wie vor „dabei geblieben, daß die weltlichen Dinge doch ihr Sein behalten und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen". (3) Diese Allgemeinheit nennt man die pantheistische, daß nämlich alles – „die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen" – „sei, Substantialität besitze, und [daß] dies[es] Sein der weltlichen Dinge Gott sei". – Man lese nochmals die Rahmensätze. Es ist nun nicht nur zu ahnen, sondern liegt auf der Hand: Was immer – einen gehobenen philosophischen Anspruch erhebend[62] – nicht dialektisch ist, das ist pantheistisch; und was dialektisch ist, ist nicht pantheistisch. Dialektik[63] und „Pantheismus" schließen sich danach aus. Es ist schwer, nicht von Immunisierungsstrategie zu sprechen.

Aber vielleicht ist diese pauschale Disqualifizierung des Pantheismus doch nicht ganz ernst gemeint. Oder gilt sie nur einem „schlechten" Pan-

[59] Vorl. II 171 (Anm.). Auch für den Pantheismus „moderner Mohammedaner" gilt: „Alles, wie es ist, ist ein Ganzes und ist Gott', und das Endliche ist in diesem Dasein als allgemeine Endlichkeit" (Vorl. II 166).

[60] Vorl. II 166, Anm. zu Zeile 721 (von 1832).

[61] Enz. § 573 (WMM 10, 382).

[62] Wenn man von der zitierten ersten, atheistischen Position absieht und ebenso von der dritten, dualistischen („Gott ist, und wir sind auch; das ist schlechte, synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit": WMM 20, 162).

[63] Im Sinne der Dialektik Unendliches/Endliches, die auf der Zitatseite nicht genannt wird, aber die Argumentation durchaus bestimmt.

theismus, der Platz läßt für einen „echten" oder weniger schlechten, wie ihn Hegel bei Parmenides und bei Spinoza findet? „Den einfachen Gedanken des reinen Seins haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides als das Absolute und als einzige Wahrheit, und in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfaßt, ausgesprochen: nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht."[64] „Das Absolute ist das Sein. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste [Definition des Absoluten]. Sie ist die Definition der Eleaten."[65] Hegel spricht von „dem absoluten Pantheismus der Eleaten, der Sache nach auch dem Spinozistischen" und sagt lapidar: „Diese abstrakte Identität ist das Wesen des Pantheismus." Dieser „verdient den Namen Identitätssystem."[66] Weiters: „Diese Vorstellung ..., daß Gott dies[es] Seiende, bei sich Bleibende die eine Wahrheit, absolute Wirklichkeit ist", würde statt „Pantheismus" richtiger „Vorstellung der Substantialität" genannt[67]. Und ihr fundamentaler Mangel liegt in dem, was schon die Phänomenologie als ungenügend rügt: daß „das Wahre nicht [nur] als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt" aufzufassen wäre[68].

Was den „abstrakt-monistischen"[69], eleatisch-spinozistischen Pantheismus auszeichnet vor dem „Pantheismus als einer Allesgötterei", welche „die einzelnen Dinge und deren empirische endliche Existenz als solche für göttlich oder gar für Gott" hält[70], ist die Aufhebung des Endlich-Einzelnen in die Substantialität des Allgemeinen. Die positive Seite dieses Vorgangs wird repräsentiert von der Stoa: „Jedes Einzelne ist in einem λόγος gefaßt, dieser ist wieder im allgemeinen λόγος gefaßt, der der κόσμος selbst ist. Indem die Stoiker das Logische als das Tätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelheit als Äußerungen des Göttlichen."[71] Der Hauptgedanke der Stoiker sei dies: „Der λόγος, bestimmende Vernunft, ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch

[64] L 1, 73.
[65] Enz. § 86 (WMM 8, 183).
[66] L 1, 74.
[67] Vorl. I 272.
[68] WMM 3, 23; Enz. §§ 76, 459 (WMM 8, 165f; 10, 276f); Vorl. I 272f, 275f. Die Exposition der Substanz zum Subjekt nennt Hegel „die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus" (GW [= Ges. Werke, Hamburg 1968ff] 12, 15).
[69] *Goedewaagen* 173 (s. unten Anm. 213)
[70] Hegels Rezension der Bhagavad-Gita von 1826: WMM 11, 131–204, 191. Auf diesen Pantheismus bezieht er sich in seiner Rezension (1829: WMM 11, 353–389, 367f) über die Schrift Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen ... von C. F. Göschel, in der er offensichtlich dessen Urteil über F. H. Jacobi zustimmt: „Er hält es fest, daß das jacobische Prinzip nichts ist als diese Identität, welche ..., in ihrer affirmativen Form, der Pantheismus ist, den Jacobi aufs bestimmteste anderwärts so ausgesprochen hat, daß Gott das Sein in allem Dasein ist, d.h. jenes immanente und zugleich ganz unbestimmte Abstraktum ..." – Stellen zur „Allesgötterei": Ästhetik (WMM 3), 470; Religionsphilosophie (Vorl. I 273); Enz. § 573 Anm. (WMM 10, 382) – Zu Hegels Rezensionen vgl. *H. Glockner* in WG (= Sämtl. Werke [H. Glockner], ⁴Stuttgart/Bad Cannstatt 1961ff) XX, S. IX-XVI.
[71] WMM 19, 266f.

alles Verbreitete, die allen Naturgestalten – als Produktionen des λόγος – zugrunde liegende Substanz und Wirksamkeit; diesen in seiner vernünftig wirkenden Tätigkeit nennen sie Gott. Es ist verständige Weltseele; indem sie ihn Gott nannten, ist es Pantheismus; alle Philosophie ist pantheistisch, – der Begriff, die Vernunft ist in der Welt."[72]

Damit ist die früher angezeigte Disqualifizierung des Wortes „Pantheismus" als Un-Begriff ins Gegenteil umgeschlagen. Allerdings kennt Hegel neben der stoisch positiven oder optimistischen Sicht auch die – von ihm stärker betonte – negative Seite der Beurteilung des Endlichen, der Welt. Sie faßt sich zusammen im Begriffswort „Akosmismus". Die Bezeichnung der Philosophie des Spinoza als Akosmismus dürfte zurückgehen auf Salomon Maimon, der in seiner „Lebensgeschichte" (Bd. 1, Berlin 1792, 154) schreibt: „Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen [hat] machen können, da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heißen." Hegel hat diese Begriffsbildung übernommen[73] in der Enzyklopädie von 1827 und 1830 (§ 50 [WMM 8, 134] und § 573 [WMM 10, 387]) und in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (WMM 20, 163, 177[74], 191: „Akosmismus" und WMM 20, 195: „Akosmisten"). Jacobi[75] dagegen lehnt sie ab, denn „dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall [des Spinoza] macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nicht sind ... Darum könnte man sagen, der Spinozismus leugne ... das Dasein einer wirklichen und wahrhaftigen Welt ... Das ist aber im Grunde nur ein Wortspiel".

Weil für die indische Religion in der Vorstellung des Brahma „das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächsten Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden, und weil auch die Philosophien, „die man pantheistisch zu nennen gewohnt ist", z.B. die Eleatische und die Spinozistische, „so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies alles vielmehr keine Wahrheit hat", seien sie in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt richtiger als „Akosmismus" zu bezeichnen[76]. „Gott ist nur die eine Substanz; die Natur, die Welt ist ... nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus."[77]

---

[72] WMM 19, 262; vgl. 411 f.

[73] Dazu, wie das geschah – wenn nicht durch Maimon, so durch die Adnotationes ... von Ch. Th. de Murr, 1802: Vorl. I 406. (Daß Hegel „auf Grund dieses Akosmismus" Spinoza vom Vorwurf des „Kosmotheismus" freispreche [*W. Jaeschke*, Die Vernunft in der Religion, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, 325], wird durch Vorl. I 407 [nicht: 406] nicht gedeckt.)

[74] Jaeschke hat die ersten zwei Stellen übersehen, das Register von WMM 21, 27 die erste.

[75] WMM Bd. 4, XXXIVf (etwa 1818/19); nach Vorl. I 406.

[76] Enz. § 573 (WMM 10, 385, 387).

[77] Spinoza-Kapitel der Philosophiegeschichte: WMM 20, 163; vgl. 177 („Nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit"); 191; 195. Die Welt ist „nur als ein Phänomen, dem keine wirkliche Realität zukomme, bestimmt" (Enz. § 50: WMM 8, 133 f).

Nur am Rande sei vermerkt, daß Hegel „jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß Alles Gott, Gott Alles sei“[78], sonst von ihm „Allesgötterei“ genannt, auch in einer vom Üblichen durchaus abweichenden Bedeutung dieses Wortes als „Monotheismus“ bezeichnet, „denn wenn nach derselben [seichten Vorstellung] Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur eine Welt gibt, somit in diesem Pantheismus auch nur einen Gott“[79].

Mehr Beachtung verdient, daß die 16. und letzte Vorlesung über die Beweise vom Dasein Gottes unter der vom späteren Herausgeber Georg Lasson ([1930], ²1966: V) stammenden Überschrift „Der Pantheismus der absoluten Notwendigkeit“ einmalig ausführlich eben darüber handelt[80]. Auch hier setzt sich Hegel sehr entschieden ab von der „Allesgötterei“ (oder dem pseudo-Monotheismus), indem er sogar die Tübinger Losung vom ἕν καὶ πᾶν als mißverständlich anspricht, als ob „in pantheistischer Religion oder Philosophie alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelheit seiend, als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seiend vergöttert werde“. „Eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen außer solchen Anklägern des Pantheismus“[81].

Differenziert dagegen äußert sich Hegel zu den „philosophischen Systemen der Substantialität“ der Eleaten und Spinozas; er zieht vor, „sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft“, bezeichnet sie aber wenig später doch als „Pantheismen“[82]. Für Spinoza ist das Endliche, die Welt nicht etwas in sich Affirmatives. Das vorhandene Dasein negiert er „in der absoluten Einheit“, erkennt es „als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine“[83]. Viel mehr an Positivem kommt Hegel hier nicht in den Blick; er scheint sich eher von Spinoza abheben zu wollen durch die Betonung der Mängel seines Systems. Spinoza lasse „die Welt … nicht aus der Substanz erzeugt werden. Es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Prinzip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegt …“[84]. Die Substanz ist das Eine, das „nicht lebendig sein soll“; es ist „nicht expliziert als die sich entwickelnde Notwendigkeit“[85]. Wäre also die Vorlesung zu überschreiben: „Der Pantheismus der

[78] Enz. § 573 (WMM 10, 385).

[79] WMM 10, 386. Traditionell gebraucht dagegen die Vorrede zu Enz.² in der Tholuck-Anmerkung (WMM 8, 20) das Wort „Monotheismus“.

[80] WMM 17, 487–501.

[81] WMM 17, 492f, 493.

[82] WMM 17, 494, 498. Gelegentlich sagt er, in der Philosophiegeschichte, auch: „Spinozas System ist der in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus“ (WMM 20, 164).

[83] WMM 17, 494.

[84] Ebd.

[85] WMM 17, 500, 499. Die Philosophiegeschichte bringt mehr Kritik, z. B.: Spinoza kennt nur eine Seite der Negation, nicht die Negation als „Negation der Negation und dadurch Affirmation“ (WMM 20, 164; vgl. 171). „Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung“; bleibt man bei ihr stehen, „so kommt es zu keiner Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Tätigkeit“ (ebd. 166); vgl. 162–167.

sich nicht entwickelnden [statt: der absoluten] Notwendigkeit"? – Ein Fazit kann auch hier lauten: Nicht die dialektische Position ist pantheistisch, sondern die nicht-dialektische.

III. Hegels „Pantheismus": Pro und Contra seit Hegels Zeit

Im Folgenden wird, gewiß ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit[86], eine Reihe Autoren präsentiert, die von einem Pantheismus Hegels sprechen, mit welcher Entschiedenheit oder Fraglichkeit es sei und mit welchen näheren Qualifizierungen, sowie auch unabhängig davon, ob sie damit einen Vorwurf oder eine Verteidigung dagegen, eine rühmliche Titulierung oder einen mehr oder weniger neutralen Befund vortragen.

1. Blicken wir zuerst bis 1824 zurück: Ein Hermann von Keyserlingk[87], dessen akademischen Ambitionen kein Glück beschieden war (die Promotion war ihm 1816 in Berlin verweigert, in Jena zugestanden worden; unter Mitwirkung Hegels wurde er 1819 habilitiert[88]), beantragte im Dezember beim Ministerium eine ao. Professur – und „legte dem Antrag eine Charakteristik der Hegelschen Philosophie als Pantheismus bei"[89]. Nach weiteren Gesuchen, bis an den König, und nachdem Keyserlingk am 1. Mai 1826 alle Studenten zu einem öffentlichen Disput über Hegels „Pantheismus" eingeladen hatte, mußten die Fakultätsprofessoren am 27.5.1826 Stellung nehmen gegen die „Unbill, welche der Herr Dr. Keyserlingk sich gegen unseren verehrten Kollegen Prof. Hegel erlaubt hat". Keyserlingk „erhielt einen Verweis wegen ‚Unziemlichkeit' gegen den Ordinarius seines Faches"[90].

„Explizite literarische Angriffe gegen den ‚Pantheismus' Hegels finden sich erst seit Mitte der 1820er Jahre."[91] Gewährsmann dafür ist der evangelische Theologe F. A. G. Tholuck[92]: „Der Begriffs-Pantheismus ist eigentümlich den Eleaten, Spinoza, Fichte, Hegel." Dagegen und gegen das andere Buch Tholucks: Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik ...[93],

---

[86] Über das halbe Dutzend Namen bei Goedewaagen 172f hinaus.

[87] *G. W. F. Hegel*, Berliner Schriften 1818–1831 (*J. Hoffmeister*), Hamburg 1956, 584–587. Vgl. *F. Nicolin*, Auf Hegels Spuren, Hamburg 1996, 157–159 = Hegel-Studien 2 (1963), 85–87.

[88] Hoffmeister bemerkt dazu (ebd. 585): „Die Liberalität dieser Habilitation dürfte wohl nur dadurch zu erklären sein, daß Hegel des Glaubens war, daß das Schlechte an sich selbst zugrunde geht."

[89] *Hoffmeister* (ebd.): „bei der damaligen kulturpolitischen Lage eine glatte Denunziation".

[90] Ebd. 586. Vgl. auch über eine den Pantheismusvorwurf wiederholende Schrift Keyserlingks von 1839, in der auch steht, daß Hegels Philosophie „von oben gleichsam grundsätzlich begünstigt" wurde: Briefe (= Briefe von und an Hegel 1–3 [*J. Hoffmeister*], 4 1/2 [*F. Nicolin*] Hamburg 1952–1981) 3, 331f, 465.

[91] Vorl. I 404, zu 273, 244f.

[92] [Anonym:] Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner ..., 2. umgearbeitete Auflage, Hamburg 1825, 231. – Schon die Erstauflage des Buches von 1823 spricht mehr allgemein von Pantheismus als Eliminierung der Persönlichkeit Gottes (260ff; vgl. 231 – nach *W. Pannenberg*, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 78–113, 105[83]).

[93] Berlin 1825: 13f (§ 573: 12f), 33, 38 nach Hegel (WMM 8, 19f); 12f, 33, 37 nach Jaeschke (oben Anm. 91).

richtet sich Hegels Gegenkritik in der Vorrede und im § 573 der Enzyklopädie von 1827: Zwar bescheinigt Hegel Tholuck mehrmals, „wie tief sein Gemüt die Mystik erfaßt hat", daß „man ... ihn selbst durch eine nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen" sehe, auch daß „die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus (33)[94] die innere Lebendigkeit des Gemüts und Geistes [enthalte], welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche Alles, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten" – aber „sonst läßt Herr Tholuck es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden" und „kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus"[95].

Weniger gnädig geht Hegel 1829 mit zwei in jenem Jahr erschienenen Gegen-Schriften um: von einem Anonymus Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus (236 S.) und von K. E. Schubarth / L. A. Carganico Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie ... insbesondere (222 S.)[96]. Er wollte ursprünglich in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik der Hegel-Schule drei weitere Schriften rezensieren: eine von Ch. H. Weiße (228 S.; irrtümlich hier, WG 20, 314 und WMM 11, 390: E. H. Weiße), Professor an der Universität Leipzig, Nr. 4 und Nr. 5 (94 bzw. 24 S.) anonym und vermutlich den Nr.n. 1 und 2 ähnlich[97]. Es war ihm nicht mehr zumute danach, sich mit den Schriften Nr. 3 bis 5 abzugeben, nachdem er die erste Besprechung mit dem geflügelten Wort „Sieht er, mit solchem Gesindel muß ich mich herumschlagen" geschlossen[98] und auf den „Ton unglücklicher Gereiztheit" des zweiten Buchs mit schonungsloser Kritik geantwortet hatte[99]. Hier dürfen alle diese Schriften mitsamt den übermäßig langen tatsächlich zustandegekommenen beiden Besprechungen übergangen werden. Vom „modernen Pantheismus" des Titels der ersten Schrift oder von einem andern findet sich in keiner der zwei Rezensionen ein Wort.

J. K. F. Rosenkranz (1805–1879), zeitlebens Professor in Königsberg, hat die Philosophie seines Meisters auf die verschiedensten Wissens- und Lebensbereiche angewendet. Seine Hegelbiographie[100] ist bis heute eine wichtige Quelle. Sie kommt auf überraschende Weise auf den Pantheismus zu sprechen. Wie in politischer Hinsicht durch seine Rechtsphilosophie habe Hegel in religiöser Beziehung durch einen Angriff auf die Religion des Gefühls und damit, ohne ihn zu nennen, auf Schleiermacher sich „noch unendlich viel mehr Gehässigkeit, Verleumdung, Verdächtigung und Verbitterung" zugezogen. „Die Theologen verfolgten ihn von hier ab unter dem damals fürchterlichen Spitznamen eines Pantheisten."[101] Die Veranlassung

[94] Einzige Änderung der 3. Auflage: „‚sagt er S. 33'".
[95] Enz.$^{2=3}$ § 573: WMM 10, 388.
[96] WMM 11, 390–466!
[97] Alle fünf Schriften des Jahres 1829 sind in den Jahrbüchern ... vor der Doppelrezension aufgeführt (WMM 11, 390[1]). Die Herausgeber der Suhrkamp-Edition bemerken dazu: „Nur zwei davon hat er um die verdiente Vergessenheit gebracht" (WMM 11, 581).
[98] Ebd. 436.
[99] Ebd. 466.
[100] Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844 (Nachdruck Darmstadt 1963).
[101] Ebd. 341.

habe das Buch eines seiner Schüler[102] gegeben, zu dem Hegel das Vorwort[103] schrieb.

Also Pantheismusvorwurf schon 1822? Nun ist jedoch weder in dem, was Rosenkranz zu dieser Vorrede sagt[104], noch in ihr selber von Pantheismus die Rede. Eine spätere Darlegung scheint dem wirklichen Sachverhalt näher zu kommen. Hegel „pflegte zu sagen", so berichtet Rosenkranz[105]: „‚Man hat in der Stadt umhergetragen, ich solle das und das behauptet haben.'" Und Rosenkranz erläutert: „So wurde behauptet, Hegels Philosophie sei Spinozismus, Pantheismus, Staatsvergötterung, dialektische Taschenspielerei, Verfälschung der Idee der christlichen Religion durch speculative Missinterpretation usw. Hegel mochte gegen diese Vorwürfe in Vorreden und Anmerkungen sagen, was er wollte, es blieb dabei."[106] Die Polemik, „die einen wissenschaftlichen Charakter hatte oder wenigstens die Form eines solchen", habe sich erst nach der 2. Auflage der Enzyklopädie von 1827 gesteigert. „So lange er aber lebte, blieb die Polemik gegen ihn schwach. Sie war zwar oft im höchsten Grade gereizt, bissig, herabwürdigend, aber sie bewegte sich doch nur an der Oberfläche, und die Verfasser solcher Schriften operierten auch oft nur anonym. Hegel selber gab ein Beispiel ihrer Abfertigung."[107] Rosenkranz fährt fort: „Dies ändert sich nach seinem Tode", indem er auf Bachmann verweist und in der Folge auf Schelling und die „Spätidealisten" oder Vertreter des „spekulativen Theismus", zu denen Rosenkranz – neben den Hauptrepräsentanten I. H. Fichte (der „jüngere Fichte", J. G. Fichtes Sohn: 1796–1879) und Ch. H. Weisse (1801–1866) – H. Ulrici, M. Carrière, K. Ph. Fischer, Wirth und Mehring zählen.

2. Zwei Momente charakterisieren ihre Polemik, die sie in der von Fichte gegründeten Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie „in tausendfachen Wendungen" führten: „Erstens behaupteten sie, daß Hegels System ein pantheistisches sei; zweitens daß es, als ein System der Notwendigkeit, die Freiheit negiere und das Recht der Individualität verkenne."[108] „Wenn diese Theisten hätten zugeben müssen, daß Hegel kein Pantheist, daß er kein Freiheitsleugner sei, was wäre ihnen Großes von eigener Philosophie übrig geblieben!"[109]

---

[102] *H. F. W. Hinrichs*, Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft, Heidelberg 1822.

[103] Ebd. I-XXVIII = WMM 11, 42–67.

[104] Hegels Leben 341–347.

[105] Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipzig 1870, 300.

[106] Ebd. Als Hauptpunkte, „den Wahnsinn seiner Philosophie zu beweisen" (ebd.), führt Rosenkranz 300–308 die Einheit von Sein und Nichts, die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und den Widerspruch als angebliches Wahrheitskriterium vor.

[107] Ebd. 308 (Anm. 96).

[108] Ebd. 311; vgl. 310. Darüber: *A. Hartmann*, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik, Berlin 1937.

[109] Ebd. 311.

Den Pantheismusvorwurf erhoben, so Rosenkranz, auch „der Katholik Staudenmaier" und Franz Baader[110]. Insgesamt sind es ein gutes Dutzend Stellen[111], an denen sich die Jubiläumsschrift von 1870 – drei, vier Jahrzehnte nach der heißen Diskussion – noch gegen den Vorwurf des Pantheismus „oder, nach einer neueren Entdeckung, des Halbpantheismus"[112] wendet. Sie räumt aber unter „Gesamtresultat" ein: „Die Hegelsche Philosophie kann Monismus genannt werden, weil sie am Begriff des Geistes dasjenige Prinzip besitzt, welches allen Dualismus nicht bloß potentia, sondern auch actu überwindet."[113]

Der von Rosenkranz genannte Carl Friedrich Bachmann (1785–1855) war schon in Jena Hegels Schüler, seit 1812 dort Professor; er war zuerst „ein enthusiastischer Anhänger" Schellings und Hegels[114], hat sich jedoch von ihnen in Schriften von 1816 und 1828[115] zunehmend entfernt, bis er 1833 die ausführliche Kritik erscheinen ließ Über Hegels System ..., „in welcher so ziemlich alle Vorwürfe enthalten waren, die man gegen Hegel aufzubringen pflegt"[116]. Daß der Pantheismusvorwurf dabei eine Hauptstelle einnahm, versteht sich von selbst[117].

F. W. J. Schelling (1775–1854), von dessen 1841 erfolgter Berufung an die Berliner Universität sich König Friedrich Wilhelm IV. Schützenhilfe gegen die „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus" versprach[118], hatte schon seit 1827 in München in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie die ihm mit Hegel gemeinsame spekulative Konzeption einer „reinen Vernunftwissenschaft a priori" als „negative Philosophie" relativiert, die sich in der „positiven Philosophie" erfülle und vollende. Sie setze das „Sein vor der Vernunft" voraus, „das sich nicht erst im endlichen Geist, sondern allein in sich selbst mit sich vermittelt; als transzendente Selbstvermittlung, d. h. konkret als transzendenter und persönlicher Gott, als freier Schöpfergott, der sich aus Freiheit zur Setzung der Welt entschlossen hat"[119]. Von dieser Position aus hat Schelling Hegel, den er um 23 Jahre überlebte, „bis zuletzt heftig bekämpft"[120].

Von Schelling beeinflußt ist neben den oben genannten „spekulativen

---

[110] Ebd. 311; vgl. 317; s. Anm. 141 f.

[111] Ebd. X, XII, 77, 123, 191, 202, 206 f, 260, 300, 311, 317, 331 f.

[112] Ebd. 331.

[113] Ebd. 341; 345: „Monismus der absoluten Idee".

[114] In den Vorlesungen Die Philosophie und ihre Geschichte, Jena 1811.

[115] Die Philosophie unserer Zeit bzw. System der Logik.

[116] *Rosenkranz*, Hegels Leben, 309.

[117] Vgl. im Buch von 1833 z. B. 318. Daß und wie Rosenkranz Hegel 1834 durch ein Sendschreiben an Bachmann verteidigte und dieser 1835 mit seinem Anti-Hegel konterte: s. *J. E. Erdmann*, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Bd. (1866), Berlin ^{4}1896, 659; sowie *Rosenkranz*, 309.

[118] So in einem Schreiben von *C. C. J. Bunsen* an Schelling vom 1. 8. 1840; nach *X. Tilliette* (Hg.), Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, Turin 1974, 422.

[119] *E. Coreth*, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: *E. Coreth/P. Ehlen/J. Schmidt*, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, 50 f.

[120] Ebd. 50; vgl. zu Schellings Spätphilosophie ebd. 46–51.

Theisten", besonders Ch. H. Weisse[121] (1801–1866). Er argumentiert sehr behutsam. Er will nicht, daß „die alten Tiraden gegen ... die Verruchtheit des Pantheismus" erhoben werden (87), aber hält fest daran, daß das Böse nie und nimmer „als mit Gott versöhnt", als „aufgenommen in die Gottheit" gedacht werden könne (88). Weisse attestiert Hegel eine „pantheistische Grundansicht" (94), es sei aber der „Pantheismus auf eine Spitze hinaufgetrieben, wo es keineswegs leicht ist, ihn von der echten und vollen christlichen Wahrheit zu unterscheiden": „Denn von allem innerhalb der Welt hebt er dasjenige, was wirklich die höchste, göttliche Würde hat, das Leben des Geistes in dem Cultus, dem Glauben und der Erkenntnis der Kirche, heraus und bezeichnet es als den eigenen Lebensprozeß der Gottheit" (95).

Schelling folgt weiterhin auch der umstrittene katholische Theologe Anton Günther (1783–1862), den „das Studium Hegels, namentlich seiner Phänomenologie, ... schon im Jahre 1820 [!] dahin [brachte], Schutz gegen die ihm pantheistisch scheinende Lehre bei Descartes zu suchen", dessen Dualismus „der eigentlich christliche Standpunkt und von dem auch die Transzendenz der Halbpantheisten ein Überrest ist"[122]. „Anregung von Günther empfing J. Volkmuth, wie das aus seiner Schrift Der dreieinige Pantheismus von Thales bis auf Hegel ... hervorgeht; später aber hat er sich nicht nur von ihm ab-, sondern ganz gegen ihn gewandt."[123]

Am entschiedensten wurde von Anfang an, d.h. seit den 1820er Jahren, der Pantheismusvorwurf gegen Hegel erhoben von den – entsprechend der Lage vor allem evangelischen – Theologen. Mit dem Theologieprofessor und Oberkonsistorialrat F. A. G. Tholuck hat sich Hegel selbst noch auseinandergesetzt[124]. Nähere Würdigung verdient der Theologieprofessor Julius Müller (1801–1878). Die Kritik in seinem Hauptwerk Die christliche Lehre von der Sünde[125] sei ein „außerordentlich einflußreiches Dokument theologischer Beschäftigung mit Hegel"[126]. „Sie konzentriert sich auf die beiden allgemeinen Vorwürfe des ‚Panlogismus' und des ‚Pantheismus'"; und diese kommen „überein in der Behauptung, mit dem Vorherrschen der Kategorie Notwendigkeit werde in diesem pantheistischen Denken auch

---

[121] Über die eigentliche Grenze des Pantheismus und des philosophischen Theismus. Mit besonderer Beziehung auf Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion ..., in: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, Mainz 1833. 1. Bd, 31–51, 143–153 und 227–239; 2. Bd, 99–119 und 244–269. Die letzten zwei Stücke sind nachgedruckt in *F. W. Graf/F. Wagner* (Hg.), Die Flucht in den Begriff, Stuttgart 1982, 64–96; über Weisse: 39f. – Hegel wollte Weisse rezensieren (s. Anm. 96f).

[122] Erdmann (s. Anm. 117) 661f. Vgl. 660–664; 663: „Die Gott im Menschen sein Selbstbewußtsein erreichen ... lassen, sind Pantheisten; die es in ihm sich steigern lassen, Halbpantheisten oder Persönlichkeitspantheisten."

[123] Ebd. 661.

[124] s. Anm. 92–97.

[125] (1. Bd., 1. Auflage, Breslau 1839) 3. Auflage, 2 Bde., Breslau 1849.

[126] *J. Ringsleben*, Hegels Theorie der Sünde, Berlin 1977, 267; hier 261–281: „Die Hegelkritik J. Müllers".

das Böse, die Sünde logisch begriffen und so aufgehoben“ [127]. Hier genüge der Hinweis auf die Vielzahl dieser allgemeinen und weiterer (Dis-)Qualifikationsvarianten wie „logischer Enthusiasmus“, „idealistischer Pantheismus“, „logischer Pantheismus“, „logisches Notwendigkeitssystem“ [128], „Monismus des logischen Gedankens“ [129].

Ein Stockwerk tiefer angesiedelt ist die sich bis zur Anklage auf Atheismus steigernde pamphletistische Polemik, die E. W. Hengstenberg (1802–1869), seit 1826 Theologieprofessor in Berlin, in der von ihm ein Jahr später gegründeten, scharf konservativen Evangelischen Kirchenzeitung führte und von Schülern und Anhängern unerbittlich führen ließ. Da er die Aufsicht über die theologischen Examina hatte, ließ er zur Habilitation nur zu, wer sich in seinem Sinn zum kirchlichen Bekenntnis hielt [130]. Er ist „der eigentliche Herrscher hinter den Kulissen“ [131].

Die nicht zuletzt universitätspolitische Wirkung der Auseinandersetzung um die Grundorientierung von Hegels Philosophie war stark mitbestimmt durch einen äußeren Faktor der Staatsregierung: Der Freiherr K. S. F. von Altenstein (1770–1840), seit 1817 preußischer Kultusminister, 1810 maßgeblich an der Gründung der Berliner Universität und 1818 an der Neugründung in Bonn beteiligt, war Hegel sehr günstig gesinnt [132]. Noch mehr gilt dies für Johannes Schulze (1786–1869), seit 1818 Ministerialrat im Ministerium Altensteins und eifriger Hörer der Vorlesungen Hegels [133]. Mit ihrer Hilfe ebnete sich für Hegels Schüler die akademische Laufbahn und bildete sich so die in Berlin dominierende Hegel-Schule der 1820er und 30er Jahre. Im Jahre 1840 starb Altenstein. Sein Nachfolger, J. A. F. Eichhorn (1779–1856), der eine streng reaktionäre Kulturpolitik vertrat, war ein erbitterter Gegner Hegels und seiner Schüler. „Von jetzt an arbeitete das Ministerium ebenso konsequent gegen die Schule, wie es zehn [richtiger: zwanzig] Jahre vorher für sie gearbeitet hatte.“ [134] Auch F. L. G. von Raumer (1781–1873), der 1850 das Kultusministerium übernahm, blieb ganz auf dieser Anti-Hegel-Linie. Um die Jahrhundertmitte war die Hegel-Schule „selbst zerfallen und im geistigen und politischen Leben bedeutungslos geworden“ [135]. Nur einige Alt-Hegelianer überlebten den Niedergang: K. L. Michelet (1801–1893), zeitlebens Extraordinarius in Berlin, schrieb 1870 zum 100-Jahr-Jubiläum der Geburt Hegels die Protest-„Jubelschrift“ Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph! Rosenkranz – aus Königsberg – gleichzeitig realistischer: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. J. E. Erdmann (1805–1892), Historiker der Philosophie – und der Hegel-Schule –, bezeichnete sich selbst als „letzten Mohikaner“ [136].

1844, im Publikationsjahr von Rosenkranz' Hegels Leben, erschien das an Umfang seither nur noch von Kuno Fischer übertroffene 882seitige Hegel-Buch des Freiburger, der alten Katholischen Tübinger Schule ‚verwandten'

[127] Ebd. 263.
[128] Ebd. 263 9–11.
[129] Ebd. 265.
[130] *H.-M. Saß*, Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegel-Schule 1830[!]-1850. Philos.Diss. Münster 1963, 200; nach *M. Lenz*, Geschichte der Universität Berlin, 4 Bde., Berlin 1910–1918: II/2, 280.
[131] Ebd. 201.
[132] Siehe zum Briefwechsel zwischen ihnen: Briefe IV/2, 130f.
[133] Vgl. ebd. 271f.
[134] Hier nur: *Saß* (oben Anm. 130) 197 (der irrtümlich „Schultze“ schreibt).
[135] *Saß*, 200.
[136] Grundriß (s. Anm. 117) II. Vgl. zum ganzen Abschnitt: Saß 188–201!

Dogmatikprofessors Franz Anton Staudenmaier[137] (1800–1856). Er hatte schon zehn Jahre zuvor die 1832 veröffentlichten religionsphilosophischen Vorlesungen ausführlich rezensiert[138] und 1836 eine Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes veröffentlicht[139]; dies und anderes ist größtenteils eingearbeitet in das Hegel-Opus. Mit H. G. Türk[140] und A. Franz[141] sei in aller Kürze festgehalten: Staudenmaier setzt dem „System der Offenbarung" als „System der freien Tat des persönlichen Gottes" das Hegelsche System der „unfreien Notwendigkeit der unpersönlichen Vernunft" entgegen (214). Der kürzestgefaßte Befund lautet: System der „logischen Notwendigkeit" (214) oder „logischer Pantheismus", dessen „geschichtliche Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel" Staudenmaier zu belegen sucht (33–150). Der methodische Haupteinwand dagegen: „1) Hegel bedient sich der Synthesis ohne vorausgegangene Analysis, 2) die Synthesis aber nimmt er in der Bedeutung der Konstruktion, und zwar im Sinne des alles selbsterzeugenden Apriorismus" (200). In ausführlicherem Zitat (855):

> Das Grundgebrechen des Hegelschen Systems ruht auf einer unerwiesenen Voraussetzung, – das Ganze ist eine fortgesetzte petitio principii. Daß Gott nur der Weltgeist und umgekehrt der Weltgeist Gott sei, das ist bei Hegel der eine Gedanke, von dem er allenthalben ausgeht und den er überall durchzuführen sucht. In dieser versuchten Durchführung geht in der Regel alles andere so sehr auf, daß es in der Tat nur da zu sein scheint, damit an ihm erwiesen werde, es sei nichts und das Absolute, eben als der eine Weltgeist, sei alles. Näher angesehen aber ist es die Voraussetzung, die sich selbst in allem und alles produzierende logische Idee sei Gott selbst, jedoch eben unter der Bedingung, daß ... Gott, der alles ist, am Ende doch nur der Weltgeist ist, der sich in die Würde des Göttlichen durch Hypostasierung einsetzt[142].

Ein sozusagen spätabendliches Streiflicht auf den Pantheismusstreit mit und in der Hegelschule wirft die Berufskarriere von Kuno Fischer (1824–1907)[143]. Er wollte sich 1855 in Berlin habilitieren. Obwohl „mit der Fakultät schon alles besprochen war, hob der Minister [v. Raumer, wohl unter Hengstenbergs Einfluß] einfach das schon eingeleitete Verfahren auf". Der

---

[137] Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844 (Nachdruck: Frankfurt 1966). Seitenzahlen im Text.

[138] In: JTCP 1 (1834), 97–158. Daraus wurden die Seiten 97–104 und 141–158 abgedruckt in *Graf/Wagner*, Die Flucht in den Begriff, 97–113; darin auch *H. G. Türk*, Rezeption und Kritik der Philosophie Hegels in der „Katholischen Tübinger Schule", 247–273; über Staudenmaier 265–268.

[139] In: JTCP 6 (1836), 251–359.

[140] Siehe Anm. 138.

[141] Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983 (385 S.). Franz' Zurückweisung des Pantheismusvorwurfs ist nicht durchweg überzeugend (s.z.B. den Exkurs 139–148). Auch scheint er selbst zu zweifeln, ob Hegels Denken letztlich nicht doch pantheistisch sei (vgl. 213, 242, 353); und wenn nach Franz (208[115]) das „Denken des Allgemeinen" als Genitivus obiectivus und subiectivus zu fassen ist, wie wäre es dann zu qualifizieren? Vgl. zum Thema auch: *P. Hünermann*, Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers, in: *G. Schwaiger* (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, 147–155.

[142] Vgl. zum Pantheismus-Vorwurf: 845–873 = „Letztes Urteil und Schluß"; ferner 140–144, 158 („esoterischer Pantheismus"!), 677–692 ...

[143] Von ihm – nach Rosenkranz (1844: pro) und Rudolf Haym (1856: contra) – die in etwa wissenschaftlich-neutrale große Hegel-Monographie.

Grund: „Man beschuldigte ihn ... des Pantheismus, wie schon 1853 in Heidelberg, wo man ihm aus dem gleichen Grunde die venia legendi entzogen hatte.“[144] In seiner schließlich doch durchaus gelingenden Berufskarriere wird er zum Philosophiehistoriker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, des Zeitalters des Historismus. Sein Hauptwerk ist die umfangreichste Monographie, die je über Hegel verfaßt wurde[145]. Aber es genügen ihm die zwei Seiten 1177–1179, um sich über „System und Methode der Hegelschen Philosophie“ zu äußern. „Die Entwicklung der Dinge“ ist das „Grundthema“ derselben; und Hegel selbst „ist der Philosoph des 19. Jahrhunderts, denn er ist der Philosoph der Evolutionstheorie“ Darwins[146]!

Locker verteidigt er z. B., „was Hegel die Selbstbewegung des Begriffs genannt hat“: „Das ist es ..., worüber die Gegner soviel dummes Geschrei gemacht haben. ‚Wie bequem‘, haben sie gesagt, ‚der Philosoph legt die Hände in den Schoß und läßt den Begriff spazierengehen und statt seiner die Geschäfte der Erkenntnis besorgen.‘ Als ob der wahre Begriff anders an den Tag kommen könnte, als durch den tiefdurchdachten Zusammenhang der Dinge, welcher Zusammenhang eben in der Entwicklung der Dinge und welche Erkenntnis in dem entwicklungsgemäßen Denken besteht.“[147]

Daß und wie K. Fischer Hegels, von ihm so ausführlich behandeltes, Denken als quasi selbstverständlich – in positivem Sinn – pantheistisch betrachtete, mag eine beiläufige pauschale Bemerkung über Eduard von Hartmann illustrieren: dieser „fühlte sich mit der metaphysischen, monistischen, pantheistischen Grundrichtung, die von Schelling, Hegel und Schopenhauer herkam, vollkommen einverstanden“[148].

3. Nach dem fast vollständigen ‚Aus‘ in Deutschland gab es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Hegel-„Naissancen“ in Italien, England und den Niederlanden. In seinem Heimatland wurde Hegel wiederentdeckt von Wilhelm Dilthey, der aufgrund der nun erstmals größere Aufmerksamkeit findenden Manuskript-Fragmente aus dem knappen Hauslehrerjahrzehnt (1792–1800) 1906 Die Jugendgeschichte Hegels[149] veröffentlichte.

Das Kennwort Diltheys für den früheren, ‚vorsystematischen‘ Hegel lautet: „mystischer Pantheismus“[150]. In unserem Zusammenhang interes-

---

[144] *Saß*, 201.

[145] Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg (1901), [2]1911 (XX, XVI u. 1266 Seiten); die posthum erschienene 2. Auflage enthält (1197–1255) einen Anhang mit Erläuterungen von Hugo Falkenheim und Georg Lasson.

[146] Ebd. 1178.

[147] Ebd.

[148] Ebd. 1187. Fischer sagt auch, nach E. v. Hartmann habe Hegel „die Alleinheit der Vernunft gelehrt (Panlogismus), Schopenhauer die Alleinheit des vernunftlosen Willens (Pan[-]alogismus)“ (1188). – Um die selbe Zeit qualifiziert *R. Falckenberg* in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ (Leipzig 1905, 474, 701) Hegels Denken als „immanenten Pantheismus“.

[149] In den Gesammelten Werken = IV [Hg. *H. Nohl*] ([3]1963) 1–187. Zuerst als Abhandlung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1905. Dilthey veranlaßte seinen Schüler Herman Nohl, die Mss. herauszugeben; es geschah 1907 unter dem nicht ganz zutreffenden Titel „Hegels theologische [besser: religiös-politische] Jugendschriften“.

[150] Vgl. ebd. besonders 36–39, 51–60 und 138–157: „Der mystische Pantheismus“. – In einer Abhandlung: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, aus den Jahren 1891–1893, sagt Dilthey (GW II [5]1957] 1–89) von der spekulativen Theologie, die neben die orthodoxe und die rationalistische trat, daß sie „als Schlüssel für das Verständnis der religiösen Begriffe von Offenbarung, Inspiration, Gnadenwahl, Rechtfertigung jenen religiös universalen Pantheismus anwendet“, der seit dem 16. Jahrhundert „siegreich vorwärts dringt“.

siert, daß „dieser Pantheismus, seine Modifikation im Panentheismus einbegriffen, abgegrenzt werden [muß], einerseits gegen die unklaren Annahmen derjenigen Denker, die den Begriff der Schöpfung in ein solches System einmischen – denn Schöpfung bezeichnet eine freie Art des Wirkens ... ", anderseits gegen eine weltbestimmende Kraft, auf die, wie bei Schopenhauer, „der Begriff der Gottheit nicht mehr angewendet werden kann" (51 f).

Iwan Iljin, weiland Moskauer Philosophieprofessor und von Lenin in den Westen freigelassen, veröffentlichte 1918 ein zweibändiges Werk über Hegel in russischer Sprache, das, um den zweiten, anthropologischen Teil gekürzt, 1946 in Deutsch unter dem Titel „Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre"[151] erschien. Iljin hat sich in langem Studium einzuüben gesucht in „den ursprünglichen, ‚logisierenden' Denk-Akt Hegels", „ein eigenartiges übersinnlich-schauendes Denken". Vor allem das 8. Kapitel „Der schöpferische Begriff und die Wissenschaft"[152] ist in unserem Zusammenhang aufschlußreich, denn es zeigt, daß und wie das System-Denken Hegels (jedenfalls in seiner früheren Logos-Phase[153]) in der einzigartigen Weise eines „Panepistemismus" pantheistisch ist. „‚Alles ist Begriff'"; er ist „‚in der reinen Einsicht ... das allein Wirkliche'"[154]. In seiner Vollendung ist „der göttliche Begriff" „die ideelle Realität, die Allgemeinheit, die sich dialektisch zur organischen Konkretheit entfaltet"[155].

Iljin spricht deshalb von dem „‚logischen' Pantheismus" Hegels und seinem „Pantheismus in panlogistischer Form"[156]. Weil „das Leben des absoluten Begriffes ... sich aber zu einem System [entfaltet] und dieses System ... nichts anderes als die Wissenschaft [ist]", „entsteht bei Hegel die seltsame und kühne Idee einer ‚panepistemistischen' Weltanschauung"[157]. Denn: „‚Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein'", und „‚Gott ist allein das Wahre'", und aus „diesen beiden Formeln" ergibt sich: „Gott ist die Wissenschaft."[158] Oder mit dem letzten Satz von Kapitel 8: „Gott ist die Philosophie, d.h. das System der wissenschaftlichen Erkenntnis; und außer der Philosophie gibt es keine Realität. Dies ist die richtige Formel für Hegels höchstes metaphysisches Wagnis."[159] Und der letzte Satz des ganzen Buches lautet: „Hegel

[151] Bern 1946. 432 Seiten. – Aus dem selben Jahr: *F. Olgiati*, Il panlogismo hegeliano, Milano 1946 (96 Seiten).

[152] 181–202; dazu im literarischen Anhang 401–404.

[153] Bei dem sich den realphilosophischen Systemteilen zuwendenden späten Hegel ist nach Iljin die Leitidee „Logos" durch die des „Telos" – in einem „Panteleologismus" – abgelöst worden (vgl. 364, 366, 368).

[154] Ebd. 196. Die Seiten 182–198 sind jeweils gespickt mit bis zu 27 Hegelzitaten.

[155] Ebd. 182. Davon handeln die Kapitel 4–7 des Buches (ebd. 182[1]).

[156] Ebd. 196 f; auch von „panlogistischem" (350) und „philosophischem Monismus" (359), „monistischem Pantheismus" (361).

[157] Ebd. 196.

[158] Ebd. 199.

[159] Ebd. 202.

lernte sein Bestes (die Idee des ‚Spekulativ-Konkreten') aus dem Evangelium Christi; aber das, was er lehrte, war nicht Christentum."[160]

Eine aus mehreren Gründen erwähnenswert kontrastierende Ergänzung hierzu handelt von dem dreifachen Gott-Welt-Verhältnis[161]: (1) Wird von unten, der Realität der konkret-empirischen Welt, den „Dinge[n] in ihrer existierenden Vereinzelung'" aus gesagt: das alles ist göttlich, so landet man bei der von Hegel so entschieden abgelehnten Allesgötterei – Iljin sagt: einem „schlechten empiristischen Monismus" oder „empiristischen Pankosmismus", letztlich „eben Atheismus": „die Welt existiert; sie ist an sich, als solche, göttlich; also – gibt es keinen Gott"[162]. (2) Wenn Welt und Gottheit „nebeneinander, gleichsam parallel bestehen", beiderseits „in ‚fester Substantialität'", ist „die ‚All-Eins-Lehre' ... in eine Entzweiungslehre umgedeutet: die Welt wird von Gott getrennt, und der Bereich Gottes wird in ihm selbst gespalten". „Wohl bedeutet die Einheit beider Seiten den höheren Zustand; aber dieser ... ist nicht der einzig mögliche."[163] – Muß man darin eine Fehldeutung der (christlichen) Schöpfungslehre erkennen? (3) „Mit der Realität Gottes als der einzig wahren Realität zu beginnen", „das ist der Weg, auf dem die wahre Auffassung des Pantheismus entsteht": „Im tiefen und heiligen Schoße Gottes hat ‚das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit' ..., ‚das empirische Alles der Welt' ‚verschwindet' in Gott ..., ‚das Endliche' wird ‚verunendlicht' und ‚eben hiermit' hat es ‚kein Sein mehr'". „Deswegen ist jeder wahre Pantheismus – sei es bei den Indiern, sei es bei Parmenides oder bei Spinoza – ‚Akosmismus'."[164] Dessen positive Seite bei Hegel ist der Panlogismus oder Iljin-spezifisch Panepistemismus[165].

Nicolai Hartmann hat unter dem Titel: Die Philosophie des deutschen Idealismus 1923 dem Teil I: Fichte, Schelling und die Romantiker, 240 Seiten gegeben, und 1929 folgte Teil II: Hegel, mit 335 Seiten[166]. Hier interessiert uns Hartmanns Ablehnung der „Panlogismus"-Qualifikation: als ob „Hegel alle, auch die inhaltlich heterogensten Probleme mit einem dürren Schema ‚logischer' Formen vergewaltigen" wolle im Sinne „der alten Schullogik"[167], und als ob damit „ein universaler Rationalismus" der Welt „das Begriffsschema menschlicher Vernunft" überstülpen würde, könnte man doch „mit größerem Recht vom Irrationalismus Hegels sprechen als von seinem Rationalismus"[168]. Hartmann läßt dieser Ablehnung eine emphatische Rühmung der Dialektik Hegels folgen: Man möchte „– so phantastisch

[160] Ebd. 418.
[161] Ebd. 191–196.
[162] Ebd. 192f.
[163] Ebd. 193f.
[164] Ebd. 194f.
[165] Vgl. ebd. 196–202. Im Vorwort von 1946, 30 Jahre nach Abschluß des Hegel-Opus (vgl. 9), faßt Iljin Kap. 8 so zusammen: „Gott ist für Hegel der lebendige schöpferische Begriff; er ist die einzige Realität; außer ihm gibt es nichts. Er entwickelt sich zu einem lebendigen System von konkreten Bestimmungen. Dieses System ist die wahre Wissenschaft. Das bedeutet, daß Gott und spekulative Wissenschaft für Hegel identisch sind, und daß es außerhalb der Wissenschaft eigentlich nichts gibt. Hegel betonte mehrmals und ausdrücklich [?], er sei Pantheist, und zwar in dem Sinne, daß er ein selbständiges Sein der Welt ablehne: Pantheismus ist Akosmismus. Es gibt nur Gott; die Welt ohne Gott und außerhalb Gottes ist bloßer Schein. Gott ist aber wahre Wissenschaft (ἐπιστήμη, Episteme). Darum ist Pantheismus so viel wie Akosmismus, und so viel wie Panepistemismus (Kap. 8)." (11; vgl. 352). Iljin vereinfacht hier in der Kürze zu sehr.
[166] 2. Auflage, Berlin 1960, 575 Seiten.
[167] Ebd. 254.
[168] Ebd. 255, mit Hinweis auf *R. Kroner* (Von Kant bis Hegel, 2. Bd., Tübingen 1924, 271): „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt."

es dem nüchtern Denkenden klingen mag – wirklich glauben, daß sie so etwas wie das Göttliche im menschlichen Gedanken, eine Offenbarung des Ewigen im Zeitlichen und Zeitbedingten, die Ankündigung und Sprache einer absoluten Vernunft in der subjektiv-endlichen Vernunft sei[169]. Man berücksichtige also durchaus diese Einwände N. Hartmanns – und spreche etwa von „dialektischem Panlogismus"! Hartmann selbst, einige Seiten später: Weil „die absolute Vernunft gleich Gott [ist], so ist ihr Werden im Werden der Welt das Werden Gottes, und der Weltprozeß selbst ist die Realisation Gottes. Dieser dynamische Pantheismus ist die Form, die das religiöse Denken in Hegels Philosophie annimmt." Und „so erscheint der Pantheismus Hegels als organischer Grundzug des Systems, nicht als eine aufgeprägte Form, auch nicht als ein Bestandteil."[170]

Hermann Glockner bemüht sich in seiner Hegel[171]-Monographie, die er der großen Jubiläumsausgabe von Hegels Werken nachschickte, „den Panlogismus des Hegelschen Systems (Enzyklopädie) in den Pantragismus der Hegelschen Weltanschauung (Studium der Frankfurter Zeit, abschließend ... ‚Phänomenologie') aufzuheben", denn – so begründet er dies aus der Jenaer Schrift von 1802 über die Behandlungsarten des Naturrechts – nicht nur „‚im Sittlichen'" und in der Weltgeschichte, sondern überall erblicken wir die göttliche Tragödie, „welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, – daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt"[172].

4. Henri Niel SJ[173] faßt 1945 in seinem Buch über den Hegelschen Grundbegriff der Vermittlung auf einer gehaltvollen Seite zusammen, was Hegel über den Pantheismus und den gegen ihn gerichteten Pantheismusvorwurf sagt, und sucht diesen auch seinerseits zu entkräften. Nach Hegel kennen die ihn mißverstehenden Theologen keine mittlere Position zwischen absoluter Trennung von Endlichem und Unendlichem einerseits und Absorp-

[169] Ebd. 256. Wenn Hartmann meint, „daß wir Heutigen die Gesichtspunkte zu ihrer [= dieser Dialektik] Bewertung nicht haben" – und das könne „besagen, daß die Dialektik vor unserem Denken versagt", aber auch und eher, „daß unser Denken vor der Dialektik versagt" (ebd. 257) –, dann klingt das doch wie ein Ausweichmanöver. Vgl. über Dialektik als nicht eigentlich reflektierbares genial-künstlerisches Schaffen, ebd. 377–389.

[170] Ebd. 262. In gewissem Gegensatz hierzu heißt es 275: „Wenn Hegel dem ungeheuren Odium entging, welches sein frevles Tun [in der „Wissenschaft der Logik" „mit der nüchternen Schärfe des Begriffs in das Wesen Gottes einzudringen" – ebd. 274] auf ihn herabbeschwor, so verdankt er das – ähnlich wie früher kühne Denker der Mystik und Scholastik – nicht seiner Mäßigung, sondern den Grenzen des Verstehens seiner dogmatischen Gegner. Gerade die Ungeheuerlichkeit seines Anspruchs überhob ihn des Streites. Sie hob ihn in eine gedankliche Höhe, in die niemand ihm zu folgen wußte. Der Streit, der sich nachmals erhob, haftete an seinen als ‚Religionsphilosophie' bezeichneten Vorlesungen. Und in diesen ist die Grundposition vom Detail derart überdeckt, daß sie nur dem esoterisch Geschulten faßbar wurde. Die Theologenschaft lebte – trotz manchem erhobenen Widerspruch – mit verbundenen Augen an dem großen Lästerer vorbei. Seine Zumutung in ganzer Tragweite auch nur zu begreifen, fehlte ihr das Organ."

[171] Bd. 1, Stuttgart (1929, XXVIII, 444 Seiten) [4]1964, XXV.

[172] WMM 2, 495.

[173] De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945 (381 Seiten).

tion des einen durch das andere anderseits. Hegel und mit ihm Niel berufen sich auf die religionsphilosophische Konzeption der absoluten Personalität Gottes, der, verschieden von der Welt, diese frei erschafft[174], und auf eine Schrift des den Meister verehrenden Hegel-Schülers C. F. Göschel[175], aus der Hegels Rezension derselben[176] zustimmend zitiert: „Gott selbst ist nicht bloß das ewige Sein (Substanz), sondern auch das Wissen Seiner Selbst (Subjekt) – wie mögen die, welche die spekulative Philosophie beurteilen wollen, diesen ausdrücklichsten Satz derselben ignorieren, um sie des Pantheismus zu beschuldigen! –; Gott ist nur insofern wirklich, als Er Sich selbst weiß ... und als das Sein im Anderen ist er das Sichwissen außerhalb Seiner ... in der Welt, in den einzelnen Wesen als Kreaturen Gottes", womit denn „dies Außersichsein ebenso wohl wieder aufgehoben, aufgelöst" ist ...[177].

Es folgt noch, in Niels Kurzfassung: „Gott erkennen heißt nicht Gott sein, sondern Gott haben. ‚Haben ist ein Sein, das nicht selbst ist, was es hat.'"[178] Und der letzte Satz der Pantheismus-Anmerkung: „Mais la question reste ouverte de savoir si en vertu d'une dégradation nécessaire la pensée de Hegel ne s'achève pas nécessairement en panthéisme." Aber was besagt das Wort „dégradation"?

Ernst Bloch spricht um die Jahrhundertmitte im Buch „Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel"[179] mit unbefangener, beiläufiger Selbstverständlichkeit gelegentlich vom Panlogismus Hegels: z. B. daß „das zur Antithese gewordene Nichts ... in Hegels panlogischem Gefüge die Stelle des Kraftfaktors [einnimmt]" (153), daß Schellings späte Religionsphilosophie „ein Gegenschlag gegen Hegels Panlogismen" ist (333), daß den keineswegs nur begrifflichen Boden Kierkegaardschen Existenz-Denkens „der Panlogiker Hegel verlassen hat" (386), daß Hegels Bildungslehre sich mit Marx' Theorie-Praxis-Konzeption berühre „trotz Hegels Panlogismus, trotz der Abgeschlossenheit seines Systems" (426).

Nach Jörg Splett (s. Anm. 50) ist zwar Hegels „Konzeption von Pantheismus so eng, daß die Abwehr wenig bedeutet. Aber seine positiven Aussagen sind derart differenziert, daß eine klare Entscheidung fast unmöglich scheint" (140). Unter Verweis auf das Jugendgedicht „Eleusis" heißt es (141): „Eine ‚Demut', die so weit geht, sich restlos zum Organe Gottes zu entselbsten, erwacht zu dem Bewußtsein, Organ Gottes zu sein." Splett folgt schließlich Grégoire: „‚une essence unique qui pose son existence empirique multiple, mais organiquement structurée' ... Die Trinität veranschaulicht die absolute Idee, die ewig die Welt setzt und sich durch die Geister eint."[180]

---

[174] Ebd. 229f[9].

[175] Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen ..., Berlin 1829.

[176] In: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1829, Nr. 99/100, 101/102, 105/106 = WMM 11, 353–389.

[177] WMM 11, 368.

[178] Ebd. 372.

[179] (1. Auflage. Leipzig 1951) 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1962 (525 Seiten).

[180] 143, Grégoire (s. Anm. 50) 210.

Eine „unaufhebbare Zweideutigkeit konstatiert auch Wolfgang Pannenberg in der Abhandlung Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels[181]: „Das wahrhafte Unendliche darf nicht nur als Gegensatz zum Endlichen gedacht werden; es muß zugleich über diesen Gegensatz hinweggreifen, die Einheit seiner selbst und seines anderen sein [!]. Bei Hegel erscheint das in der Form des ... Gedankens, daß die Hervorbringung der Welt mit Notwendigkeit zum Wesen des Absoluten gehört. Dann aber drängt sich die Folgerung als unabweisbar auf, daß das Absolute erst durch Hervorbringung der Welt zu seinem eigenen Wesen als absolutes Subjekt findet" (103).

Eben diese Dialektik des – notwendigen – Verhältnisses Unendliches/Endliches sei „nicht ohne tieferen Grund zu einem Hauptanstoß für die christliche Theologie geworden. Er dürfte wohl überhaupt allen anderen theologischen Vorwürfen gegen Hegels Philosophie zugrundeliegen" (104). Im Blick auf F. A. G. Tholuck und J. Müller jedoch fährt er fort: „Die gegenüber dem Text Hegels unhaltbaren Mißdeutungen seiner Philosophie des Absoluten als Pantheismus und Leugnung der Persönlichkeit Gottes lassen sich nur verstehen als Hegel aufgebürdete vermeintliche Konsequenzen dieses einen Sachverhalts, der Notwendigkeit der Setzung der Welt aus dem göttlichen Wesen" (ebd.)[182]. Auch das vorsichtigere Reden von „Panentheismus" bessere das Mißverständnis kaum, denn „es legt die Vorstellung eines [97: nicht angemessenen] Enthaltenseins der endlichen Dinge in Gott nahe" (96). Eher sei Hegel „die Position eines Akosmismus" zuzuschreiben, „derzufolge das Endliche in Wahrheit nichts und Gott alles ist", „ein ‚Pantheismus' ..., in dem das göttliche Alles durch das Nichts des Endlichen vermittelt ist" (97). Aber auch diese nur negierende Qualifikation Akosmismus erachtet Pannenberg zu Recht als nicht befriedigend[183]. – Gelegentlich urteilt Pannenberg später[184]: Der „spekulative Karfreitag", mit dem Hegels Schrift Glauben und Wissen von 1802 schließt[185], „kommt einer pantheistischen Identifikation der Welt mit dem göttlichen Leben zumindest sehr nahe".

---

[181] In: *W. Pannenberg*, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 78–113 (auch in: Hegel-Studien, Beiheft 11 [1974] 175–202); ursprünglich ein Vortrag beim Hegelkongreß Stuttgart am 14.7.1970.

[182] Pannenberg hat später in etwa abgeschwächt, daß diese Kritik, die man „nicht durchweg für gerechtfertigt halten kann", doch „einen berechtigten Kern" habe (Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in: KuD 23 [1977], 25–40, 32.34).

[183] Die Begründung dafür ist allerdings nicht stichhaltig. Schon die Phänomenologie habe sich „ausdrücklich gegen den Gedanken gewendet, daß ‚die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts' sei" (98; WMM 3,567). Aber das sagt genau so viel bzw. genau so wenig wie der Gegen-Satz, der sich ebd. eine Seite später findet: „Ebenso ist die Natur nichts außer ihrem Wesen." Denn es geht überhaupt nicht um die „ungeistige Weise" (567) dieser zwei entgegengesetzten Ist-Sätze, sondern um das „Denken, worin die Momente ebenso sind als nicht sind, – nur die Bewegung sind, die der Geist ist" (568); mit andern Worten: es geht um die Aufhebung des Endlichen im Unendlichen.

[184] Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg 1988, 62.

[185] WMM 2, 432.

Am gründlichsten ist auf das Pantheismusproblem bei Hegel eingegangen Traugott Koch, Meister-Schüler Pannenbergs, in seiner Dissertation von 1964[186]. Auf diese Gründlichkeit, die sich Seite um Seite in der Auseinandersetzung mit unabsehbarer Sekundärliteratur dokumentiert, hat sich Koch eingangs selbst festgelegt: „Noch zu Lebzeiten wurde Hegel des Pantheismus bezichtigt ... Mir ist nicht *eine* Arbeit in der reichen Hegel-Literatur bekannt, die diesem Vorwurf zustimmt, Hegels Gegenargumente aber auch nur aufführt." [187] Es darf angenommen werden, daß Koch seine Verteidigung Hegels im folgenden Abschnitt auf den entscheidenden springenden Punkt gebracht hat:

> Das Anstößige der Hegelschen Gotteslehre, das auch immer wieder zu dem Verdacht ihres pantheistischen Charakters führt, dürfte letztlich darin liegen, daß, wie zum Begriff des Begriffs der Prozeß seines Selbstwerdens wesenhaft gehört, so auch in Hegels Philosophie zu Gott seine Selbstvermittlung, die ihre Vollendung erreicht und eingeholt hat, wenn Gott in allem, das er setzt und das sich als Gesetztes aufhebt, sich setzt und sich begreift. Dieser, im Sinne Hegels ewige, und nicht zeitliche Prozeß gehört darum wesenhaft zum Begriff, zu Gott, weil ohne ihn der anfänglich allgemeine Begriff zum abstrakt Allgemeinen fixiert, weil ohne ihn Gott ein Abstraktum wäre. Darum sind „Vernunft, Wahrheit, Begriff, Idee, Geist, Gott selber" „nicht, was sie sind, sobald das Ereignis, in dem sie sind, was sie sind, als unterbrochen gedacht, sobald an seiner Stelle ein Zustand gedacht wird" [188]. – Die Kritik an Hegel, die nicht hinter ihn zurückfallen will, wird sich der Kraft dieses Argumentes zu stellen haben[189].

Sehen wir ab von der Schwierigkeit, das Sich-Setzen Gottes in allem, das also Natur und endlichen Geist insgesamt umfaßt, als „ewigen und nicht zeitlichen Prozeß" nicht unbegreiflich zu finden: dann bleibt schlicht zu verneinen, daß „ohne ihn [= diesen Prozeß] Gott ein Abstraktum wäre". Das trifft nur zu unter Voraussetzung des Hegelschen Systemdenkens, daß ohne diesen Prozeß der realen Selbstvermittlung Gottes „der anfänglich allgemeine Begriff zum abstrakt Allgemeinen fixiert ... wäre". Koch „‚rechnet' danach mit der Alternative einer Selbstvermittlung" Gottes durch das Endliche einerseits und einer fixen Reduktion des Gottesgedankens auf das „abstrakt Allgemeine" anderseits. Dadurch bestätigt er den „Verdacht ... pantheistischen Charakters" eher, als daß er ihn argumentierend widerlegt. Es gibt zu seiner Alternative ein Drittes, oder vielmehr ein „absolutum primum", nämlich „Vernunft, Wahrheit" usw. und zumal „Gott selber" als unendlich-vollkommene, „anfängliche" und endgültige Wirklichkeit, als ‚Ereignis', – actus purus –, das in sich schon, innergöttlich, statt erst als Weltum nicht „als unterbrochen gedacht" werden kann.

Koch appelliert anschließend an die Konzeption des frühen Barth[190]: „Bloß Gott ist

---

[186] Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik, Gütersloh 1967 (183 Seiten).

[187] Ebd. 10.

[188] Zitiert wird *K. Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 356.

[189] Koch 167[176].

[190] Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 169. – Derselben Meinung ist *Anselm K. Min* (Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent?, in: JR 56 [1976], 61–87: 85): „The only

nicht Gott. ... Der Gott [nur], der sich offenbart, ist Gott. Der Gott [nur], der Mensch wird, ist Gott."[191] Ebenso würde danach gelten: Nur der Gott, der Schöpfer ist (oder ewig wird), ist Gott. Barth hat nicht an dieser Konzeption festgehalten. – In der umfänglichen Anmerkung 176 (161–168) führt Koch[192] auch Stimmen an, daß Hegels Gotteslehre eine „dialektische Einheit von Persönlichkeit und kosmischem Pantheismus" darlege (Th. Häring, 1954) oder zwischen beiden, Persönlichkeit und Pantheismus, schwanke (Th. Dieter, 1917). Was er jedoch von G. Lasson (1930) und K. Domke (1940) dagegen vorbringt, überzeugt nicht[193].

„Ist das Pantheismus?" fragt Koch selbst im Zusammenhang mit der Dialektik Unendliches/Endliches. „Wer auf diese Benennung Hegelscher Philosophie nicht meint verzichten zu können, sollte zugeben, daß diese Philosophie ein ‚Pantheismus' oder, wenn man will, ein ‚Monismus' durch Einigung ist, die in dieser Welt, aber durch deren negierende Aufhebung, erreicht zu haben glaubt, ‚daß Gott sei alles in allem' (1 Kor 15, 28)."[194] Gut und gern.

Für Hans Küng[195] ist, im Anschluß an I. Iljins Präzisierungen der zweideutigen Termini[196], Hegels System-Denken „wenn auch nicht Pantheismus im vulgären Sinn der Allesgötterei, wo alles mit Gott identisch ist, so doch ein Panentheismus, wo Gott allem grundsätzlich übergeordnet bleibt, wenn er auch – anders als im Theismus – notwendig auf alles bezogen ist. Also eine innige Einheit von allem in Gott, ein Aufgehobensein allen Seins im göttlichen Begriff: mit diesem Grundansatz war das Fundament gelegt für Hegels wenigstens ursprünglich beabsichtigten ‚Panlogismus' und – da sich der allumfassende göttliche Begriff spekulativ in der universalen Wissenschaft entfaltet – für seinen ‚Panepistemismus'."[197]

Falk Wagner[198] faßt auf den vier Seiten der Anmerkung 200[199] über den Pantheismusvorwurf gegen Hegel, der „in steriler Weise wiederholt wird"[200], zusammen, was Hegel selbst darüber und über den Akosmismus Spinozas sagt, um selber in Bezug auf das Verhältnis Gottes zu Welt und Menschen zunächst geltend zu machen, es könne „nur an einen stark modifizierten Pantheismus gedacht werden ..., insofern Hegels Darstellung des

---

God whose reality we can rationally affirm is the God manifesting himself in the world [?], and the reality of this kind of God we cannot indeed not affirm without turning the world into an autonomous, infinite reality [?]."

[191] *Koch* 168[176].

[192] Ebd. 167.

[193] Ebd. Vgl. auch die „inkarnatorische" Interpretation der Dialektik Unendliches/Endliches und deren ‚Ein-seitigkeit': ebd. 123f[96]; vgl. 106–130.

[194] Ebd. 113.

[195] Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970 (704 Seiten).

[196] Ebd. 341[40].

[197] Ebd. 341. Vgl. *W. Kern*, Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuerer Publikationen, in: ZkTh 107 (1985) 271–286 (184f: Pantheismus?): „Es ist ein Verdienst des Hegelbuchs von H. Küng, daß es die deutliche Diagnose Pantheismus nicht – vermeintlich vornehm – scheut" (285).

[198] Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Hegel und Fichte, Gütersloh 1971.

[199] Ebd. 282–286.

[200] Ebd. 282.

absoluten Geistes allein die Einheit Gottes und des Menschen, nicht aber eine Einheit Gottes und der Welt schlechthin betrifft" (284), und dann von der Einheit Gott/Mensch zu sagen, daß „Gott sich in diesem [= des Menschen] Selbstbewußtsein als Persönlichkeit weiß" – dieses Verhältnis aber sei mit Hegels Worten[201] „‚von dieser pantheistischen Art[202] ... ganz verschieden'", weil das menschliche Selbstbewußtsein „‚durch das Aufgeben seiner ausschließenden Bestimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, sich ... in geistig lebendes Verhältnis zu Gott setzt'" (285). Wolle man dieses Verhältnis trotzdem (oder eben deswegen?!) pantheistisch oder pantheisierend nennen, seien alle Aussagen über Gott so zu bezeichnen (285f). – Frage an Falk: ob er religiöse und (religions)philosophische Aussagen genügend unterscheidet.

Albert Chapelle SJ hat sein philosophisch-theologisches Interesse auf die in mehreren Teilbänden untersuchte „theologische Dialektik" Hegels konzentriert. Zum Beschluß von Band III „La Théologie et l'Eglise"[203] geht er auf die Pantheismusfrage ein[204]: „Es ist schlicht irrig, die spekulative Philosophie definieren zu wollen, indem man die Sprache benutzt, die Gott, Deus, Theos vorstellt (représente) und benennt[205]. Streng genommen (en termes propres) ist das Denken Hegels also weder ‚theistisch' noch ‚atheistisch'. Man kann eigentlich in Bezug auf ihn nicht von ‚Deismus' oder ‚Pantheismus' oder ‚Theopanismus' oder ‚Panchristismus' sprechen. Alle diese Bezeichnungen sind grundsätzlich unangemessen; denn sie wollen den absoluten Diskurs des reinen Wissens fassen in die Vorstellungstermini des geschichtlichen Bewußtseins (Theos, Christos) und verkennen so la négativité parousiaque de l'Esprit en son Concept de Liberté et de Vérité. Man muß verzichten auf eine adäquate Übersetzung der philosophischen Spekulation in diese ‚exoterische' Sprache des Bewußtseins."[206]

Dem Artikel des Niederländers Tobie Goedewaagen: Hegel und der Pantheismus[207] ist die Mitteilung zu verdanken, daß Hegels Denken von R. Falkenberg[208] als „immanenter Pantheismus" qualifiziert wurde, von R. Eis-

---

[201] Vorl. I 245 Anm.

[202] „Dieser Art" ist der Geist, der sich „nur als seiendes Ich und dies[es] ... als die letzte wahrhafte Bestimmung" festhält, statt daß er „seine Natürlichkeit ... zerfließen läßt", sich „in die Sache, ... den absoluten ... Inhalt versenkt" (ebd.).

[203] Hegel et la religion. Bd. III, Paris 1971 (141 Seiten).

[204] Ebd. 131–136.

[205] Vgl. 132.: Der spekulative Gedanke „spricht die absolute Wahrheit des Geistes und des Christentums aus in einer Sprache, die Gott nicht mehr nennt (ne nomme plus Dieu)." Darüber, inwieweit das Wort „Gott" in der Enzyklopädie vorkommt bzw. nicht vorkommt, vgl. 132^{72}.

[206] Ebd. 132–134. Noch bezeichnend-deutlicher Anm. 134^{77}: „Die Frage nach Atheismus oder Pantheismus Hegels erscheint also gegenstandslos (hors de situation), denn das spekulative Denken gibt diesen Termini einen bestimmten theologischen und spekulativen Sinn[!]." Das Problem ist also nicht: Hegel Atheist oder Pantheist?, „sondern die Frage wahrzunehmen, die gestellt ist durch Hegels Verständnis des Atheismus und des Pantheismus im Licht des spekulativen Karfreitags: im Schatten des Todes Gottes". Darüber ebd. 134–137.

[207] In: Hegel-Studien 6 (1971) 171–187.

[208] Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1905, 474, 701.

ler[209] als „idealistischer Pantheismus", von A. Peperzak[210] (Goedewaagen: „zur Vermeidung des heiklen Ausdrucks") als „Pandivinismus". Und er fragt: „Steht hier ... ein ‚gewisser Pantheismus' (R.Vancourt[211]) oder ein ‚echter Pantheismus' (J. Klein[212]) zur Diskussion?"[213] – Goedewaagen selber macht es ausgesprochen spannend, indem er von der Qualifizierung des „mystischen Pantheismus" Hegels über einen „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus" schließlich dazu kommt, es „wäre Hegels Pantheismus als tragisch-komischer Pandramatismus zu bezeichnen"[214].

Joachim Ringleben hat 1977 in seiner Untersuchung Hegels Theorie der Sünde[215] dem „Pantheismusproblem – Substanz und Subjekt" den längeren Exkurs II gewidmet (154–191). Er antwortet auf die Frage, ob sich nicht gerade mit dem Thema Sünde der Vorwurf einer „panlogischen Vergewaltigung der lebendig erfahrenen Wirklichkeit" verbinden könne (84). Überaus subtil wird das von der Phänomenologie[216] vorgegebene Programm[217] interpretiert, die Substanz als Subjekt oder als die „sich geistig durchdringende Einheit von Substanz und Subjekt" (174) aufzuzeigen (155–170). Hegel habe den Pantheismus prinzipiell dadurch überwunden, daß er ihn als „Substanz-Standpunkt" (169) charakterisiert; er ist „in Wahrheit also Akosmismus" (172). – Dadurch daß Hegels Philosophie Gott als „Prozeß der absoluten Subjektivität" denke (190) und die immanente Trinität als eines – das erste – seiner Momente (164), gelange das biblisch-christliche Sprechen von Schöpfung „gerade zu seinem vollen Recht" (177). Der Vorwurf eines pantheistischen „Spiritualismus" dagegen erfasse „vom dialektischen Geistbegriff nur das Moment der Einheit, nicht aber das der Unterschiedenheit von Gott und Welt" (178). Wenn das menschliche Ich in Gott als „Prozeß" „nur untergeht, ohne erhalten zu bleiben, wie ein Akzidens in die Substanz sich auflösend eintaucht, so liegt eine pantheistische Denkweise vor" (191)[218].

Y. Yovel, Hegels Diktum, daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist[219]: „Theologisch ist Äquivalent (oder Metapher) dieses

---

[209] Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Bd., Berlin [4]1929, 374f.

[210] Le jeune Hegel et la vision morale du monde, Den Haag 1960, 183.

[211] La pensée religieuse de Hegel, Paris 1965, 82.

[212] Art. Pantheismus, in: RGG V (1961) 39–42, 41: „Hegels System ... ist echter, wenn auch dialektischer Pantheismus: Welt und Geschichte sind das Absolute in seiner stufenweisen Entfaltung. Hegel sucht der Konsequenz dadurch auszuweichen [!], daß er das Wesen des Pantheismus in die abstrakte Identität verlegt ..."

[213] *Goedewaagen* 173.

[214] Ebd. 184, 185, 187.

[215] Untertitel: Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs, Berlin 1977 (300 Seiten).

[216] WMM 3, 22f.

[217] Es bestimme auch die Konstruktion der Religionsphilosophie Hegels: 178–189.

[218] Vgl. den ganzen Abschnitt „Kritik des Pantheismus" (170–178) und 189–191; auch 203–212, bes. 208[10], über Tholuck, und Exkurs IV: Die Hegelkritik J. Müllers (261–281).

[219] Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational, in: *W. Becker/ W. K. Essler* (Hg.), Konzepte der Dialektik, Frankfurt/M. 1981, 111–131.

Begriffs der Wirklichkeit der Pantheismus. In pantheistischer Theologie repräsentiert die Welt nicht etwas einem transzendenten Schöpfer Untergeordnetes, sondern die volle Selbstverwirklichung Gottes. In Hegel haben wir jedenfalls eine historische Form von Pantheismus, in der die Selbstverwirklichung Gottes selbst vermittelt ist durch die Geschichte des Menschen; und ebenso erlangt die Kategorie Wirklichkeit ihren echten Ausdruck nicht im Bereich von naturhaft Seiendem, sondern in der Geschichte."[220]

Der Däne Jørgen K. Bukdahl[221] hat 1986 über die „Ausarbeitung des Begriffs einer dialektischen Einheit" als Hegels „originalen und noch immer aktuellen Beitrag" geschrieben. Diese Einheit kommt zustande in einer „Entwicklung ... durch Zustände, wo Spaltung existiert, hin zu einem durchstrukturierten Ganzen", das als konkrete Hervorbringung des Geistes zugleich Freiheit besage (30). Bukdahl nennt diese Gegensatzeinheit „rationalen Holismus" (10, 29, 116), radikalen dynamischen „Geistesmonismus" (33, 79). Konsequenzen: „Die christliche einmalige Inkarnation wird als permanenter Zug an aller Realität ausgelegt, daß die Einheit aus sich heraustritt, sich dirimiert ..." (35). Die christliche Religion: „ein bildlicher Ausdruck für die Einsicht in die Struktur der Vernunft" (99).

5. Ein Blick auf Neueres: Für Emilio Brito[222] erlaubt nicht das Endliche als solches, sondern seine Negation die Selbstvermittlung des Absoluten, weil in dieser Negation der Negation das Aufgehobene die „Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich [hat]"[223], nicht in die unbestimmte Leere mündet. Diesem Nichtungs- (nicht Vernichtungs-) prozeß will Brito nicht Pantheismus „au sens fort du terme" (149[13]) vorwerfen ...

Nach Stefan Majetschak[224] „wird man sich in der Regel rasch auf einen Grundpfeiler der ‚Verständigung über Hegel'[225] einigen können: denjenigen, daß sich sein Systemdenken in einem ‚methodischen Monismus'[226] niederschlage, welcher ein (wie auch immer zu fassendes) ‚Absolutes' geltend mache, das sich in jedem wahrhaft Wirklichen so auslege, daß der Gesamtprozeß seiner Auslegung als Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Absoluten deutbar werde"[227].

Cyril O'Regan[228] beurteilt Hegels Modell der Schöpfung als emanationistisch, ja theogonisch: nicht als „creatio ex nihilo", sondern als „creatio ex Deo". Dabei seien als Quellen weder die klassisch-neuplatonische noch Spi-

---

[220] Ebd. 119.

[221] Dialektische Einheit. Eine Vergegenwärtigung der Philosophie Hegels (Acta Theologica Danica), Leiden 1986 (124 Seiten); s. Rez. *W. Kern*, ZkTh 109 (1987) 458f.

[222] Dieu et l'tre d'après Thomas d'Aquin et Hegel, Paris 1991 (423 Seiten).

[223] L 1 (1832), 101.

[224] Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels, Berlin 1992 (368 Seiten), 2.

[225] D. Henrich, Verständigung über Hegel, in: *D. Henrich* (Hg.), Hegels Wissenschaft der Logik, Stuttgart 1986.

[226] Ebd. 8.

[227] Majetschak 2.

[228] The Heterodox Hegel, Albany/N.Y. 1994 (531 Seiten).

nozas Konzeption von so großem Belang wie die Valentinianische Gnosis und die Mystik Boehmes (welch letzteren Hegel öfter als ein [genauer: als drei] Dutzend mal zitiert)[229]. Eine sehr wohlwollende italienische Untersuchung von Massimo Borghesi[230] spricht ebenfalls von „seinem [= Hegels] gnostisch-spekulativen Christentum"[231].

Thomas Steinherr[232] nennt es (zu M. Theunissen) eine schwierige Frage, ob es grundsätzlich möglich sei, „Hegels Lehre vom absoluten Geist mit dem traditionellen christlich-theistischen Gottesbild in Übereinstimmung" zu bringen[233]. „Der absolute Geist in seiner vollendetsten Form ist eben dieses alle zeitlichen Vorstellungen und andere Zwecke abhaltende spekulative Begreifen der auch sich selbst absolut begriffen habenden Philosophie ..." (193)[234].

IV. Beliebt „dialektischer Panlogismus"?

1. Wir haben eine Vielzahl von Qualifikationen für Hegels Denken vor uns, die in seinem letzten Lebensjahrzehnt und in den mehr als eineinhalb hundert Jahren seither angeboten wurden. Im Mittelpunkt der Kontroverse stand von Anfang an der Verdacht und Vorwurf „Pantheismus", der später durch wechselnde Eigenschaftswörter näher bestimmt wurde. Hier geht es nicht um den seit W. Dilthey allgemein so benannten „mystischen Pantheismus" des jungen Hegel: Wir fragen nach der Kennzeichnung seines System-Denkens.

Gegen die Markierung seiner Philosophie als pantheistisch hat sich Hegel durch eine Art Definitionsstrategie gewehrt: Er hat sich einerseits ‚eingeschossen' gegen die „Allesgötterei" („Alles ist Gott") eines gar nicht anwendbaren vulgären, schlechten Pantheismusverständnisses, das letztlich in Atheismus („Nichts ist Gott") endet. Anderseits ist die Marke eines elitären ‚echten' Pantheismus („Gott ist alles") der abstrakten, nicht-dialektischen, deshalb akosmistischen Substanzmetaphysik Spinozas vorbehalten und damit der Anwendung auf Hegels System entzogen. Eine solche Einschränkung der Wortbedeutung ist weder durch die nicht-eindeutige Etymologie

---

[229] Ebd. 169–187. Zu diesen dreien vgl. von *W. Kern* die Besprechungen in ZkTh 118 (1996) 528–531.

[230] L'età dello spirito in Hegel. Dal Vangelo ‚storico' al Vangelo ‚eterno', Roma 1995 (532 Seiten).

[231] Ebd. 312.

[232] Der Begriff ‚Absoluter Geist' in der Philosophie G. W. F. Hegels, St. Ottilien 1992 (220 Seiten). Siehe die Rez. von *J. Schmidt* in: ThPh 68 (1993) 425–428 u. *J. Splett*, Wie absolut ist der Hegelsche „Absolute Geist"? in: *P. Ehlen* (Hg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 157–184.

[233] Ebd. 158 f[34]; siehe 173[44] zu Schellings Meinung, es gebe bei Hegel am Ende (Einl. zur Neuauflage der Logik) ein Umschwenken in Richtung „freier Schöpfung".

[234] Ebd. 193–208: In den „Ähnlichkeiten zwischen den Gedankensystemen Whiteheads und Hegels" könne man eine gewisse Bestätigung dafür sehen, „daß – ungedachtet der persönlichen Intentionen des jeweiligen Philosophen – der Pantheismus für jede Prozeßphilosophie aus system-immanenten Gründen letztlich unabwendbar sei".

des Wortes mit den beiden Stämmen πᾶν und θεὸς noch durch seinen generellen Gebrauch gedeckt. Mag das Wort gerade zu Hegels Lebzeit und bald danach als Schimpfwort mißbraucht worden sein, es ist in seiner allgemeinen Bedeutung, die etwa mit „Alles (oder: das All) ist göttlich" wiederzugeben wäre, nicht aus der Diskussion zu bannen.

Hegel selbst verwendet die Pantheismusbezeichnung gelegentlich in landläufig-herabsetzendem Sinn.[235] – Trotz Hegels wiederholter und entschiedener Versicherung, seine Philosophie sei kein Pantheismus, und ungeachtet seines Versuchs definitorischer Reservierung des Worts für Spinozas akosmistische Substanzialitätsmetaphysik bliebe die Pantheismus-Marke ein Kandidat für die Kennzeichnung des Hegelschen Systemgedankens[236], würde sie nicht durch stärkere Konkurrenten aus dem Rennen geworfen. Vermutlich ist, um der Wortkomponente „Gott" mehr Nachdruck zu verleihen – gegen die „Allesgötterei" –, dem Begriffswort „Pantheismus" gelegentlich die Neubildung „Theopanismus"[237] vorgezogen worden.

2. Erhält das Wort „Pantheismus" diesen Bedeutungsschwerpunkt, dann würde es sich wohl empfehlen, es auch sprachlich zu erweitern und zu verdeutlichen – durch die griechische Zwischensilbe ἐν = in – zu Panentheismus.

> „In der Bemühung, eine Synthese von Pantheismus und Theismus zu schaffen, entwickelte K. C. F. Krause (1781–1812) eine All-in-Gott-Lehre und prägte für sie den Begriff Panentheismus (πᾶν ἐν θεῷ). Er wollte die im Subjektiven begründete Gottesidee I. Kants mit G. W. F. Hegels und F. W. J. Schellings absoluter Vernunft und deren Selbstexplikation in Welt und Geschichte verbinden, dadurch die Einheit des Alls mit Gott retten und Gott doch nicht im Subjektiven oder Weltlichen aufgehen lassen."[238]

Ohne sich auf Krauses Verständnis des von ihm erfundenen Wortes festzulegen, kann mit Theodor Steinbüchel[239] plädiert werden für die Kennzeichnung von Hegels System als Panentheismus. Seine lapidare Begründung: weil „die Welt in Gott enthalten sei"[240]; und das bedeutet das Wort ja auch. Näherhin: „Alles Endliche schließt sich in seiner Besonderung zusammen in den allgemeinen, allumfangenden, alles besitzenden unendlichen

---

[235] Zum Beispiel in seiner Rezension über die Schriften von *J. G. Hamann* (WMM 11, 285–352, 312): Dieser verteidige seine „lungernde, bestimmungs- und arbeitsscheue Lebensart" gegenüber seinen Freunden „mit dem Pantheismus der unechten Religiosität, daß Alles Gottes Wille sei".

[236] Denn „Pan-theismus" läßt die Beziehung zwischen „All" und „Gott" offen für diese beiden Varianten eines ‚schlechten' und eines – nicht Hegelsch eingegrenzten – ‚echten' Pantheismus: (1) Alles ist Gott = Das (Welt-)All ist göttlich, und das (und nichts als das) ist ‚Gott'. (2) Gott ist alles = Gott ist; und auch alles sonst ist göttlich. Die Allesgötterei (1) schließt Gott aus, die Allgöttlichkeit (2) ein.

[237] Zum Beispiel von *E. Przywara*, Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln 1962, 284; ursprünglich: Gott, München 1926. – Ob die mißglückte Wortbildung von R. Otto „Theopantismus" (*J. Klein* [oben Anm. 212] 39; LThK² [VIII, 20] wohl irrtümlich: „Theopanthismus") – als (vermeintliche) Gegenposition zum Pantheismus – ähnlicher Intention entstammte?

[238] *St. Pfürtner*, Art. Panentheismus, in: LThK² VIII, 20. Über Krause: Rosenkranz im Hegel-Buch von 1870, 261–264.

[239] Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn 1933 (422 Seiten).

[240] Ebd. 60; vgl. 6, 7, 261 und öfters.

Geist."[241] T. Koch[242] widerspricht Steinbüchel: Er übersehe, daß das Endliche im Unendlichen „verneint aufgehoben ist". Aber, so scheint es, der Modus des Enthaltenseins – durch Verneinung – macht das Enthaltensein nicht ungeschehen. Obwohl die Verneinung des Endlichen als Negation der Negation ‚Aufhebung' ins Unendliche besagt und dieses Aufgehobenwerden verschieden ist von schlichter positiver Setzung, kann es nicht schlechthin eine sozusagen restlose und folgenlose Nichtung und Vernichtung bedeuten, soll Hegels Denken nicht einfachhin in den Akosmismus Spinozas zurückfallen. Soll man also, mit Iljin und in seinem Gefolge Küng sowie R. C. Whittmore[243], nicht doch an der Qualifikation „Panentheismus" festhalten? Mit anderen Worten: Wäre nicht zu fragen, ob sich die Alternative „Akosmismus oder Panentheismus" stellt? Dem, der auf diese Frage zu antworten versucht, könnte sich ein zweifaches Bedenken nahelegen: (a) Gerade die Koch-Steinbüchel-Kontroverse macht darauf aufmerksam, daß es sich nicht nur um das Enthaltensein von etwas – nämlich dem Endlichen – in Gott handelt, sondern auch und entscheidend um den Modus, wie es enthalten ist; nicht nur um Inhalt, sondern auch um Form oder Methode des Denkens. Für deren Benennung würde sich selbstverständlich das Hegel-spezifische Eigenschaftswort „dialektisch" anbieten. Also „dialektischer Panentheismus"[244]? (b) Im Wort „Panentheismus" ist weit mehr als die Zwischensilbe „en" (die wir soeben verteidigt haben) problematisch der zweite Hauptwortstamm „theismus". Es scheint nicht empfehlenswert, in eine Kurzformel, welche die Grundstruktur des in der Wissenschaft der Logik dargelegten und angewendeten Hegelschen System-Denkens fassen möchte, den Zentralbegriff „theos – Gott" einer Untergliederung der Philosophie des Geistes, näherhin des „absoluten Geistes" aufzunehmen. Hierzu ist A. Chapelle nachzulesen!

3. Die beiden Bedingungen – (a) eine nähere methodische Bestimmung zu erreichen und (b) das dem Systemteil Religion vorbehaltene Wort „theos" zu vermeiden – erfüllt die Qualifikation Panlogismus.

Damit nun ist Steinbüchel nicht einverstanden: „Die hegelsche Philosophie erhebt sich auf religiösem Untergrund, und diese Erkenntnis wehrt von vornherein dem Mißverständnis des hegelschen Denkens als ‚Panlogismus'." Hegel ist „nicht nur nicht ‚Rationalist', er vertritt ein überrationales

[241] Ebd. 125; vgl. 73, 127.

[242] Differenz und Versöhnung, 46[37].

[243] Hegel as Panentheist, in: Studies in Hegel, New Orleans/Den Haag 1960, 134–164. – Für eine gewisse Aktualität dieser Kennzeichnung spricht eine neue Veröffentlichung – *D. H. Nikkel*, Panentheism in Hartshorne and Tillich. A Creative Synthesis (Frankfurt/M. 1995) – , in welcher der Verfasser den Entwurf eines eigenen Panentheismus vorlegt, „that attempts to do justice to divine receptivity, suffering, and temporality and to divine sovereignity, majesty, and ultimacy" (laut Verlagsankündigung).

[244] Eine nähere Bestimmung der Pantheismus-Qualifikation würde auch der äußere Umstand verlangen, daß sie im religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch verwendet wird für die hinduistische Lehre, daß der höchste Gott die Welt als Teil oder Manifestation seiner selbst umfasse.

Denken“ [245]. Zustimmung zu diesem Satz. Steinbüchel fährt kurz danach auf derselben Seite fort: Bei Hegel „verzweigt sich das Grundproblem in die Betrachtung des Logoslebens und der Gestaltung der Natur und der Geschichte des Logos“.

Von der fundamentalen und zentralen Bedeutung des „Logos“ (im Sinne Heraklits und der Stoa sowie erst recht des – wie auch immer näherhin gedeuteten – Prologs des Johannesevangeliums) zeugt das große Hegel-Buch Steinbüchels von Anfang bis Ende[246]. Und das ist nun keine Begründung für die Ablehnung der Panlogismus-Qualifikation, sondern für ihre Annahme – immer vorausgesetzt, daß das Wort „Logos“ nicht mißverstanden wird im Sinne von bloß rationalem oder gar rationalistischem Denken, sondern die Weite universaler geistiger Erkenntnis und intelligibler Wirklichkeit erhält bzw. behält, wie dies bei Hegel der Fall ist. So verstanden, ist „Panlogismus“ sachidentisch mit dem schwerfälligeren Wort „Erkenntnismonismus“.

Dieser Ausdruck ist freilich genauer als der eher gebräuchliche „Geistmonismus“ [247]; denn so sehr Hegels System eine einzige Entwicklungsgeschichte von „Geist“, letztlich als Selbstbegriff des Geistes für den Geist, ist – es geht ihm im Gegensatz zu der Theorie der Liebe in der Frankfurter Zeit ganz vorherrschend um den Geist als erkennenden. Dem wird das Wort Panlogismus gerecht. Damit wird ein Trend mancher heutiger Hegel-Interpreten[248] aufgefangen, deren etwas überschwengliche Würdigung der Dialektik Hegels in den kritischen Vorschlag mündet, den Primat der Erkenntnis – und damit der Notwendigkeit – durch das andere Geist-Moment der Liebe – und damit der Freiheit – zu ergänzen bzw. zu ersetzen. Sie scheinen zu übersehen, daß das nicht durch einen nachträglichen korrigierenden Eingriff geschehen kann, sondern auf einen fundamentalen, das heißt: das ursprüngliche Denk-Fundament und dessen Struktur betreffenden, ‚revolutionierenden‘ Umsturz hinausläuft.

Die Philosophie der Subjektivität würde zu einer Philosophie der Intersubjektivität. Deren Grundstruktur würde als Subjekt-Objekt-Identität nicht mehr im selben Subjekt bestimmt (und dadurch ‚geschlossen‘), sondern im andern ‚Objekt‘, das selber Subjekt ist (und dadurch ‚offen‘). Übersehen wird auch oft, daß das Sprechen von Liebe, jedenfalls beim Hegel des

[245] *Steinbüchel* (s. Anm. 239) VIII.

[246] Zum Beispiel: „Wie will man vom reinen Ich zum Objekt kommen, … wenn nicht im ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ ein Logos ist, der sie trägt, der selbst die Wirklichkeit ist, im Denken sich selber denkt“ (ebd. 124).

[247] Schwerfälliger ist „Pneumatomonismus“ (als Gefahr: *J. Moltmann*, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 53), und der biblisch-christliche Klang ist nicht unbedingt vorteilhaft.

[248] So etwa *W. Pannenberg* und *V. Hösle* (Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bde., Hamburg 1987, 263–275, 638–662). Anders *W. Kern*, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosphisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin (1959), in: ders., Geist und Glaube, Innsbruck 1992, 40–75; *J. Splett* (s. Anm. 50) 148–150.

Systems, ausgesprochen prekär, wenig tragfähig ist; sie rangiert, etwa als „Spiel der Liebe", auf der Ebene der „Empfindung". Die Panlogismus-Qualifikation blockt solches Übersehen ab[249].

Ein gewiß unabsichtliches Plädoyer für die Panlogismus-Qualifikation liefert Rosenkranz[250], lebenslang der Hauptverteidiger Hegels in der ‚Mitte' der Hegel-Schule zwischen den extremen Frondisten, die Hegel für Theismus bzw. Atheismus vereinnahmten (die einen Alt-, die andern Junghegelianer genannt): Es sei nämlich von Michelet[251] „und vielen anderen, die seine Zuhörer gewesen, die logische Idee subjektlos als die immanente Macht der Natur und des Geistes genommen worden". – Rosenkranz dazu: „Die Immanenz existiert auch; es fragt sich nur, wie? Wird davon abstrahiert, daß das Denken doch nur durch ein denkendes Subjekt möglich ist, so wird der Begriff der Vernunft als eine Abstraktion verabsolutiert. Es entsteht, wie die Gegner Hegels es richtig bezeichnet haben, ein Panlogismus. Die Methode wird dann, wie Michelet seinerseits ebenfalls mit richtiger Konsequenz gesagt hat, das, was in andern Systemen unter Gott verstanden wird." Die Gegner Hegels hätten „beständig Michelets Konsequenz als die wahrhaftere Philosophie Hegels angeführt und erklärt, daß sie ihrerseits Hegel auch nicht anders zu verstehen vermöchten". – Der „Panlogismus" Hegels hat demnach mitten in der Hegel-Schule selber Furore gemacht!

Er bleibt jedoch noch zu unbestimmt, weil er nicht anzeigt, wie Logos und Logik, auf die der Wortteil „logismus" weist, von Hegel verstanden werden. Die spezifisch-Hegelsche Form wird wohl am besten als dialektischer Panlogismus bezeichnet. Damit scheint festgehalten zu werden, was berechtigt ist – neben einiger Fragwürdigkeit – in ähnlichen Formulierungen seit der Zeit Hegels, zum Beispiel von Rosenkranz: „Monismus" und „Monismus der absoluten Idee"; von J. Müller: „logischer Pantheismus" und „Monismus des logischen Gedankens"; von Tholuck: „Begriffspantheisten"; von Iljin: „Pantheismus in panlogistischer Form"; von Pannenberg: „Logizität des Begriffs" usw.

Was hierbei das Eigenschaftswort „dialektisch" fundamental bedeutet, ist ansatzweise öfters angeklungen; es bildet den Hauptgegenstand der kritischen Analyse der in der Eingangsanmerkung genannten Dissertation.

---

[249] Bzgl. des Spiels als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit im Blick auf unser Thema sei, aus der Fülle seiner Wortmeldungen zu Hegel und Hegelliteratur, genannt: *W. Kern*, „Schöpfung" bei Hegel, in ThQ 162 (1982) 131–146, 143–146 (s. Anm. 197).

[250] Im Buch von 1870, 325.

[251] Karl Ludwig Michelet (1801–1893!) promovierte 1824 bei Hegel und wurde 1829 ao. Prof. der Philosophie in Berlin, was er zeitlebens blieb; er gab die Werke Hegels (Bände 9 und 13–15) mit heraus; wie Rosenkranz Vertreter der Mitte, mit Trend nach links, gehörte er bis zum Jahrhundertende unentwegt zu den Hegelianern, die nach K. Barth (Die Protestantische Theologie … 343 f) „selten wurden wie die Steinböcke".

ThPh 74 (1999) 371–390

Individuation

Von Michael-Thomas Liske

I.

Das principium identitatis indiscernibilium[1] ist bekanntlich äußerst umstritten. Und doch hat eigentlich nur der ein Recht, es in jeder Form zu verwerfen, der auch die Frage nach dem Individuationsprinzip als von vornherein verfehlt ansieht. Gewiß, man kann wohl konsistent die Position vertreten: Die Individualität ist ein letztes, nicht weiter erklärbares Faktum. Zwei Individuen sind allein dadurch schon voneinander unterschieden, daß sie als zwei getrennte Einheiten existieren, ohne daß man nach einem Unterschied in irgendwelchen Bestimmungen zu fragen hätte, der ihre Verschiedenheit oder Abgetrenntheit voneinander begründete. Als Individuum existieren, heißt eben als eine von allen anderen unterschiedene Einheit zu existieren, ohne daß dies einer weiteren Begründung oder Erklärung fähig wäre. Auch wenn a und b in jeglichen Bestimmungen ununterscheidbar sind (und zwar absolut von der Sache her und nicht bloß relativ auf irgendwelche kontingenten Erkenntnisbedingungen), kann man dennoch nicht folgern, sie seien eine einzige (identische) Sache; vielmehr können sie als ein Faktum zwei numerisch verschiedene Individuen darstellen[2].

Wer dagegen die Frage nach einem Individuationsprinzip für sinnvoll hält, kann diese Position nicht vertreten, muß vielmehr annehmen: Mögen auch faktisch, was die konkrete Wirklichkeit anbetrifft, ausschließlich Individuen existieren, so müssen wir, was die abstrakten begrifflichen Begründungszusammenhänge angeht, sehr wohl danach fragen, was ein Individuum in seiner Individualität begründet. Denn die Individualität ist begrifflich gesehen durchaus nicht ursprünglich und elementar; ihr Begriff umfaßt vielmehr zumindest zwei Bedeutungsmomente, wie sie bereits die traditionelle Definition des Individuums als in sich ungeteilt (indivisum in se) und von jedem anderen abgetrennt (divisum ab omni alio) benennt. Auch bei der Referenz auf ein Individuum lassen sich zwei ganz entsprechende Momente unterscheiden. Denn wenn einer versucht, sich sprachlich auf ein Individuum zu beziehen, um von ihm als Subjekt eine Aussage zu machen, so kommt es zunächst einmal auf das an, was ich individuieren (im engeren Sinne) nennen möchte, das gemeinte Einzelne (für seinen Hörer)

[1] Eine vielbeachtete Verteidigung des Indiszernibilitätsprinzips entwickelt *I. Hacking*, The Identity of Indiscernibles, in: JPh 72 (1975) 249–256: Es gebe keine objektiven Tatsachen über die Präsenz von Individuen in Raum und Zeit, die es widerlegen könnten; ungültig könne es immer nur relativ auf bestimmte Beschreibungen sein.

[2] *R. M. Adams*, Primitive Thisness and Primitive Identity, in: JPh 76 (1979) 5–26 verteidigt die Sicht, die Diesheit (als die Eigenschaft, die etwas zu einem Individuum macht) sei ursprünglich und nicht-qualitativ.

eindeutig von jedem anderen abzugrenzen (divisum ab omni alio) oder auszusondern. Sodann ist auch ein Identifizieren erforderlich. Darunter soll hier nicht bloß (wie heute vielfach üblich) verstanden werden, das Referenzobjekt eindeutig auszumachen, sondern eher: unter verschiedenen Gegebenheitsweisen dasselbe Subjekt zu erkennen. Auf ein so verstandenes Identifizieren kommt es an, wenn der Sprachbezug auf das Individuum nicht bloß punktuell sein soll, sondern ein Aussagesubjekt liefern soll, dem mannigfache Prädikate zugeschrieben werden können, die teilweise zu verschiedenen Zeitpunkten zutreffen. Hier wird die zweite Bedeutungskomponente der Individualität wichtig, das Ungeteiltsein in sich selbst und zwar in seinem diachronischen Moment, daß ein Individuum bei allem Wechsel seiner Bestimmungen oder allem Wandel in der Zeit doch mit sich identisch ist oder eine in sich ungeteilte Einheit darstellt. Identifizieren heißt dann, hinter diesen wechselnden Prädikaten dasselbe Subjekt zu erkennen.

Die Unteilbarkeit in sich schließt aber noch ein weiteres, logisch zentrales Merkmal des Individuums ein, seine Nichtinstantiierbarkeit[3]. Während eine Art oder Sorte sich in grundsätzlich beliebig viele gleichartige, d.h. in der relevanten Hinsicht qualitativ übereinstimmende Exemplare oder Einzelfälle des betreffenden Begriffs aufteilen läßt, die gleichzeitig oder nacheinander existieren, ist ein Individuum grundsätzlich nicht in eine Vielheit von Instanzen seiner selbst (Instanzen, die unter denselben Begriff wie es selbst fallen) aufteilbar. Um Einzelnes und Universale hinreichend scharf zu scheiden, sollte sogar festgesetzt werden: Ein Individuum ist schlechthin nicht instantiierbar, es hat auch nicht eine einzige Instanz, nämlich sich selbst. Ein Begriff stellt kraft seiner Merkmale, die seinen Inhalt ausmachen, gleichsam Bedingungen, die etwas erfüllen muß, was seine Instanz sein soll. Damit ist ein Begriff, der kraft seines Inhalts auf nur einen Fall zutreffen kann, noch immer zu unterscheiden von dem Einzelgegenstand, der die Bedingungen, die den Begriffsinhalt ausmachen erfüllt und sich dadurch als Instanz dieses Begriffes erweist, aber natürlich nicht seinerseits wieder eine Instanz haben kann.

Bei dieser hier erst angedeuteten Bedeutungskomplexität des Begriffs Individualität ist wenig plausibel, sie als eine nicht weiter analysierbare und begründbare Letztgegebenheit anzunehmen. Sowie wir aber anerkennen, daß es ein Individuationsprinzip gibt, daß der Individualität also Faktoren zugrundeliegen, die sie ausmachen und begründen, müssen wir wohl auch das principium identitatis indiscernibilium, wenngleich bloß in einer sehr allgemeinen und schwachen Form, anerkennen. Daß a und b als zwei verschiedene Individuen existieren, dürfen wir jetzt nicht mehr als eine schlicht

[3] *J. E. Gracia*, Individuality, Albany 1988, 43–56 plädiert dafür, die Unteilbarkeit in andere Individuen derselben Art, also die Nicht-Instantiierbarkeit, als die einzige notwendige Bedingung der Individualität anzusehen (so daß sie offenbar zugleich eine hinreichende Bedingung darstellt); alle anderen Individualitätskriterien seien entweder nur unter bestimmten Voraussetzungen notwendig oder von ihr abhängig.

hinzunehmende Gegebenheit bewerten, sondern müssen dieses Abgetrenntsein voneinander (als ein Bedeutungsmoment der Individualität) aus den sie konstituierenden Faktoren heraus zu erklären versuchen. Bei gänzlicher Ununterscheidbarkeit in jeglichen Konstitutionsmomenten können es nicht zwei verschiedene, sondern kann es nur ein einziges, identisches Individuum sein.

Die entscheidende Frage ist damit, was als Konstitutionsmoment zu gelten hat, das ein Individuum in seiner Individualität ausmacht. Dürfen wir nur intrinsische, nicht-relationale Bestimmungen anerkennen oder auch äußere, namentlich das Existieren in Raum und Zeit? Wir wollen diese Frage dadurch beantworten, daß wir (durchaus im Sinne dessen, was Strawson deskriptive Metaphysik genannt hat) zunächst unser faktisches Sprachverhalten und die ihm zugrundeliegenden begrifflichen Voraussetzungen untersuchen. Wodurch gelingt uns ein Sprachbezug auf ein Individuum? Auch wenn die kausale Eigennamentheorie[4] sicher recht hat, daß die Referenz auf Einzelne mittels Eigennamen nicht einfach eine Sache eines privaten Bedeutungsverstehens einer mit dem Eigennamen verbundenen Beschreibung ist, sondern daß hier sprachpragmatische Aspekte eine wichtige Rolle spielen, nämlich ein quasi kausales Interagieren der verschiedenen Sprecher einer Sprachgemeinschaft untereinander, so kann doch nicht geleugnet werden, daß ein sinnvoller Eigennamengebrauch die Kenntnis beschreibender Bedingungen voraussetzt. Die Referenz auf ein Einzelnes hat (wie wir schon betont haben) auch die Aufgabe, ein Aussagesubjekt zu schaffen. Damit die Referenz gelingt, muß ich daher wissen, von welcher Art (Sorte) der Gegenstand ist, auf den sprachlich Bezug genommen werden soll[5]. Denn von dem Sortalbegriff hängt wesentlich ab, welche Prädikate sonst einem Gegenstand zugeschrieben werden können. Wenn ich den Gebrauch eines Eigennamens wie ‚Cäsar' zusammen mit seiner Referenz von einem anderen Sprecher meiner Sprachgemeinschaft erfolgreich übernehmen will, muß ich zumindest wissen, ob dieser den Namen ‚Cäsar' für eine Person, ein Haustier, ein Schiff oder sonst etwas gebraucht. Ohne diese Kenntnis weiß ich überhaupt nicht, welche Prädikate auf das Referenzobjekt dieses Namens zutreffen können, in welchen Zusammenhängen er auftreten kann, so daß ein sinnvoller Gebrauch des Namens überhaupt nicht möglich ist. Im Regelfall kenne ich darüber hinaus auch Angaben, die dieses Individuum von allen anderen zu unterscheiden vermögen. Denn wenn es einen Zweck haben soll, daß ich nicht von einem Menschen allgemein oder etwas detaillierter von einem Feldherrn etc., sondern gerade von Cäsar rede, dann müssen jene Angaben, die Cäsar von allen anderen Individuen der entsprechenden Sorte unterscheiden, für mich bedeutsam sein, ich muß

[4] *S. A. Kripke*, Naming and Necessity, Oxford 1980.

[5] Vgl. *E. J. Lowe*, Kinds of Being. A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms, Oxford 1989, 29.

sie also kennen. Gewiß, anders als die Kenntnis des Sortalbegriffs ist es nicht in jedem Falle eine conditio sine qua non eines sinnvollen Eigennamengebrauchs, daß der Sprecher nötigenfalls eine individuierende Beschreibung zu geben vermag, aber im Regelfall kennt ein Sprecher solche unterscheidenden Angaben.

Eine eingehende Analyse unseres tatsächlichen Sprachverhaltens, die wir hier nicht zu leisten vermögen, würde sicher ergeben: Der raumzeitlichen Lokalisierung kommt bei der eindeutigen Festlegung des gemeinten Individuums eine zentrale Stellung zu. Sehr oft legen wir eine Person durch ein einmaliges Ereignis fest, das räumlich und zeitlich genau zu lokalisieren ist. Eine Person, die wir selbst kennen, ist für uns häufig durch die Situation festgelegt, in der wir ihr das erste oder einzige Mal oder in besonders eindrucksvoller Weise begegnet sind. Eine historische Person, aber auch lebende, jedoch nicht persönlich bekannte Gestalten legen wir zumeist durch eine herausragende Leistung fest, z.B. eine geistige oder künstlerische Schöpfung. Auch wenn das geschaffene Werk, sofern es beliebig oft in Aufführungen, Drucken etc. reproduzierbar ist, im gewissen Sinne ein Universale ist[6], ein Typ gegenüber seinem einzelnen Vorkommnis (token), so ist der Akt, es geschaffen zu haben, ein einmaliges Ereignis an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit. Genauso ist es ja ein individuelles Ereignis in Raum und Zeit, ein universelles Gesetz entdeckt zu haben.

Die entscheidende Frage im Hinblick auf die Individuation und das Indiszernibilitätsprinzip ist: Können Orts- und Zeitangaben grundsätzlich auf dieselbe Stufe gestellt werden wie qualitativ beschreibende Angaben, oder kommt ihnen eine Sonderstellung zu? Wenn wir eine individuierende Beschreibung wie ‚die Dame mit dem roten Hut, die gestern Nachmittag neben mir im Zug saß' oberflächengrammatisch betrachten, dann scheinen Orts- und Zeitangaben in genau derselben Weise zu funktionieren wie die qualifizierenden. Es ist kein Zufall, daß Aristoteles, der seine Kategorien durch Analyse der verschiedenen (umgangssprachlichen) Ausdrucksformen innerhalb einer Aussage gewonnen hat, Raum und Zeit oder genauer Angaben über das Wo und Wann anders als Kant zu den Kategorien gerechnet hat, d.h. den Weisen, über etwas eine Aussage zu machen oder etwas in einer Aussage zu beschreiben. Wenn wir jedoch fragen, was vorausgesetzt ist, um eine qualifizierende Beschreibung zu verstehen, und was zum Verstehen einer Orts- und Zeitangabe verlangt ist, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Um eine Beschreibung ausschließlich in qualifizierenden Ausdrücken zu verstehen, ist ein allgemeines Bedeutungsverstehen der verwendeten Termini völlig hinreichend, ohne daß irgendein Erkenntnisbezug auf die jeweilige individuelle Wirklichkeit erforderlich wäre. Das ist bei Orts- und Zeitangaben offensichtlich ganz anders. Um eine Beschreibung zu verstehen, in der ein indexikalischer Ausdruck wie ‚gestern' vorkommt, reicht es nicht,

[6] Vgl. *P. F. Strawson*, Individuals, London 1959, 231.

daß ich die Wortbedeutung von ‚gestern' und der anderen Ausdrücke kenne. Ich muß auch die individuelle Situation kennen, in der diese Aussage getan wurde.

Dies läßt sich verallgemeinern. Raum und Zeit sind lediglich Bezugssysteme, die es uns erlauben, das gerade zu Individuierende in eine eindeutige Beziehung zu etwas bereits individuiert Gegebenem zu setzen. Wenn wir auf eine tiefergehende naturwissenschaftliche oder philosophische Analyse von Raum und Zeit verzichten und uns darauf beschränken, unseren normalsprachlichen Umgang mit Orts- und Zeitangaben zu analysieren, werden wir zu dem Ergebnis gelangen: Der Raum ist ein Vergleichssystem, durch das wir räumlich ausgedehnte Individuen, also primär Körperdinge, die sich aus räumlichen Teilen aufbauen, zueinander in Beziehung zu setzen vermögen. Die Zeit ist ein Vergleichssystem, mittels dessen wir sich zeitlich erstreckende Individuen aufeinander beziehen, also primär Ereignisse, die durch zeitliche Teile, d.h. eine Sukzession verschiedener zeitlicher Phasen, konstituiert werden.

Raum- und Zeitangaben setzen mithin bereits räumliche oder zeitliche Individuen voraus, sowohl um den Bezugspunkt der vergleichenden räumlichen oder zeitlichen Lokalisierung festzulegen, als auch um die zur Messung erforderlichen Raum- oder Zeiteinheiten einzuführen. Bei den indexikalischen Ausdrücken fällt dies unmittelbar ins Auge. ‚Hier' setzt den Sprecher voraus, der, sofern er auch ein Körperding ist, einen bestimmten Raum einnimmt. ‚Jetzt' setzt den Vorgang des Sprechens voraus, der als eine (Sprach)handlung eine Form eines zeitlichen Ereignisses ist. Aber auch die sog. absoluten Chronologien beruhen darauf, daß wir das zu datierende Ereignis zu einem bereits geschehenen (oder zu dessen angenommenem Zeitpunkt) als dem Fixpunkt des Datierungssystems in eine zeitliche Relation setzen: Gründung Roms, Christi Geburt usw. Die Zeiteinheiten wie Jahre, Monate, Tage gewinnen wir aus der Dauer von Gestirnsbewegungen, also zeitlichen Ereignissen, die räumlichen Maßeinheiten aus der Länge von Körpern, seien es (bei den früheren Maßeinheiten Zoll, Fuß, Elle) menschliche Körpermaße, sei es (bei der ursprünglichen Festlegung des Meters) der Erdumfang oder genauer ein Bruchteil von ihm. Und wenn die zeitliche Länge z.B. einer Gerichtsrede mit einer Sanduhr gemessen wurde, dann ist augenfällig, daß hier die Zeitdauer zweier Ereignisse verglichen wird. Sofern Raum- und Zeitangaben nichts anderes leisten, als räumlich ausgedehnte (körperliche) und zeitlich verlaufende Individuen zueinander in Beziehung zu setzen, mithin bereits Individuiertes voraussetzen, können sie sicher keine ursprüngliche und damit notwendig unabhängige Individuation bewirken.

Die Beobachtungen, in welcher Weise uns ein sprachlicher Individualbezug gelingt, haben bislang für die ontologische Individuationsfrage kein positives Resultat erbracht. Rein deskriptive, d.h. rein qualitativ beschreibende Merkmale vermögen offenbar keinen eindeutigen Individualbezug

zu garantieren. Allenfalls relativ auf einen Bericht[7], in dem eine beschränkte Anzahl von Individuen vorkommt, oder auch relativ auf eine Theorie mit einem wohlabgegrenzten Gegenstandsbereich vermögen wir durch rein deskriptive Bedingungen eindeutig abzugrenzen, von welchem unter diesen Gegenständen wir zu reden gedenken. Es ist deshalb wohl kein Zufall, daß gerade solche Philosophen wie Quine, für die es von vornherein eine sinnlose Vorstellung ist, wir könnten uns auf die Wirklichkeit selbst beziehen, da wir immer nur im Rahmen der jeweils vertretenen theoretischen Konzeptionen von der Welt zu sprechen vermögen, am ehesten die Auffassung vertreten, singuläre Termini seien zugunsten deskriptiver Prädikate eliminierbar. Mit dem Gebrauch umgangssprachlicher Eigennamen ist demgegenüber sicher die Überzeugung verbunden, es gelinge uns mittels ihrer der Bezug auf ein wirkliches Einzelnes selbst, das wir unmöglich rein deskriptiv festzulegen vermögen. Die dem Eigennamengebrauch zugrundeliegende Beschreibung, die ein Sprecher im Regelfall, falls erforderlich, anzugeben vermag, um den gemeinten Referenzgegenstand eindeutig von jedem anderen abzugrenzen, stellt demgemäß den eindeutigen Individualbezug dadurch her, daß sie das zu Individuierende in eine eindeutige Beziehung zu etwas bereits Individuiertem bringt. Dies geschieht häufig explizit, namentlich wenn der Sprecher die festzulegende Person durch eine eindeutige Relation (wie ‚Vater von …') zu einer anderen, bereits als bekannt vorausgesetzten beschreibt, nicht selten zur eigenen Person. Wir haben aber soeben gesehen, daß auch die für einen eindeutigen sprachlichen Individualbezug zentralen raumzeitlichen Lokalisierungen letztlich nichts anderes sind als eine Form des Vergleichs des zu Individuierenden mit vorausgesetzten Individuen.

Dieses beim sprachlichen Individualbezug durchaus legitime Vorgehen ist für die ontologische Aufgabe unbrauchbar, wo nach jenen Konstituentien gefragt wird, die die Individualität allererst begründen. Hier wäre es eine petitio principii, in irgendeiner Form bereits Individuelles vorauszusetzen. Wir müssen uns von der naiven Vorstellung freimachen, als sei die Sprache in ihrem logischen Aufbau ein getreues Spiegelbild, an dem sich in jedem Falle die Strukturen der Welt ablesen lassen. Die Divergenz ist in unserem Falle folgendermaßen begründet: Wir dürfen davon ausgehen, daß allein Individuen Existierende im Vollsinne sein können. Was uns in der Erfahrung unmittelbar gegeben ist, sind folglich Individuen. (Unter ‚Individuen' im weiten Sinne seien dabei nicht bloß Einzeldinge verstanden, sondern alles Individuelle, also beispielsweise auch Einzelereignisse, soweit diese etwas genuin Individuelles sind.) Und so wie ein unmittelbarer Erkenntnisbezug ist auch ein unmittelbarer Sprachbezug auf Individuen möglich. Es bleibt eigentlich nur zu klären, in welcher Weise ein Sprachbezug auch auf solche Individuen hergestellt wird, die uns nicht unmittelbar er-

[7] *Strawson* 18.

fahrbar sind und wo daher kein unmittelbarer Sprachbezug gewährleistet ist. Hier ist es offenbar nicht bloß legitim, sondern ganz natürlich, daß wir den Sprachbezug auf die nicht unmittelbar erfahrbaren Individuen über wieviele und welche Zwischenstufen auch immer letztlich auf die Individuen zurückzuführen, bei denen eine unmittelbare Referenz garantiert ist. Da Raum und Zeit offenkundig das umfassendste Bezugssystem für Individuelles darstellen, über das wir verfügen, ist es eigentlich nicht anders zu erwarten, als daß Raum- und Zeitangaben beim indirekten Individualbezug und seiner Zurückführung auf den direkten eine zentrale Rolle spielen.

Demgegenüber darf man daraus, daß die Individualität begrifflich gesehen etwas äußerst Komplexes ist, folgern, daß sie etwas zu Erklärendes und damit wohl auch (ontologisch gesehen) etwas aus konstituierenden Momenten heraus zu Begründendes ist. Weil bei dieser erst zu konstituierenden Individualität nicht bereits Individuelles vorausgesetzt werden darf, können Raum und Zeit hier keine Funktion erfüllen, da sie wohl nichts anderes vermögen, als einen eindeutigen Bezug zu bereits Individuiertem herzustellen. Die letztgenannte Voraussetzung ist nicht absolut gewiß. Wir haben sie aus der Beobachtung gewonnen, in welcher Weise Raum- und Zeitangaben innerhalb unseres normalen Sprachgebrauchs funktionieren. Hieraus sind keine zweifelsfreien Schlüsse darüber möglich, was Raum und Zeit ontologisch gesehen sind.

Gegen dieses Argument könnte man einwenden: Zugegeben, die ontologische Individuation verlangt, daß die Individualität in einer Weise begründet wird, die nicht bereits Individuelles voraussetzt. Aber eine solche unabhängige Individuation braucht doch nicht bei jedem Individuum gewährleistet zu sein. Grundsätzlich reicht es, sie bei einem Individuum zu fordern, sagen wir bei Gott. Alle anderen Individuen könnten ihre Individualität diesem einen aus sich selbst heraus Individuierten verdanken, ganz entsprechend wie beim sprachlichen Individualbezug nur einige Individuen, nämlich die uns unmittelbar Erfahrbaren (einschließlich unserer selbst) unabhängig individuiert, d.h. hier von allen anderen ausgesondert zu sein brauchen, und wir in allen anderen Fällen den sprachlichen Individualbezug auf diese unabhängig Individuierten zurückführen können, indem wir in Raum und Zeit, als dem in unserer Erfahrungswelt durchgängig anwendbaren Bezugssystem, vielfältige Beziehungen zwischen bereits Individuierten und noch zu Individuierenden herstellen. Wenn wir aber die Bedeutungsmomente von ‚Individuum' bedenken, daß es etwas in sich Ungeteiltes, d.h. (wie wir eingangs gesehen haben) eine diachronisch mit sich identische, nicht instantiierbare, aber auch in und aus sich heraus bestehende Einheit darstellt, die von allen anderen unterschieden ist, so verbietet sich diese Deutung. Es widerspricht der Individualität, kraft deren etwas eine Einheit in sich darstellen soll, von außen begründet zu sein.

II.

Dies führt uns dazu, die Leibnizsche Konzeption zu prüfen, die u.a. auch von Russell vertreten wurde und heute vielfach als Bündeltheorie bezeichnet wird: Ein Individuum ist nichts anderes als die Gesamtheit seiner intrinsischen, nicht-relationalen Eigenschaften. Die Schwierigkeiten dieser Auffassung sind wohlbekannt. Jede einzelne dieser Eigenschaften oder begrifflichen Bestimmungen ist allgemein, kann also auf beliebig viele Instanzen zutreffen. Je mehr Begriffe ich miteinander kombiniere, auf desto weniger Einzelfälle trifft der so gebildete komplexere und damit inhaltsreichere Begriff kraft der Reziprozität von Begriffsinhalt und Begriffsumfang zu. Dennoch wird die prinzipielle Allgemeinheit, daß ein solcher Begriff im Gegensatz zum unteilbaren, nicht instantiierbaren Individuum grundsätzlich in mehrere Fälle eben dieser Bestimmtheit aufgeteilt werden kann, durch eine Kombination noch so vieler Begriffe niemals aufgehoben. Eine weitere Schwierigkeit haben wir bereits angedeutet: Ein Begriff ist eine Art abstraktes Prinzip, das kraft seiner Inhaltsmerkmale Bedingungen oder Kriterien aufstellt, die ein Gegenstand erfüllen muß, der seine Instanz sein soll, und ist daher in jedem Fall (auch dem der einmaligen Instantiierung) von dem konkreten Gegenstand zu unterscheiden, der diese Bedingungen erfüllt. Dieser kategoriale Sprung wäre dadurch zu vermeiden, daß wir nicht das konkrete Individuum mit dem Bündel der es charakterisierenden begrifflichen Bestimmungen gleichsetzen, sondern in dieser Gesamtheit nur das abstrakte Individuationsprinzip sehen, das die Individualität dieses Einzelnen ausmacht, d.h. seine Einmaligkeit begründet, die eine Vervielfältigung in mehrere Exemplare derselben Bestimmung wie es selbst ausschließt.

Die zentrale Aufgabe, soll die Individuation bei diesen Voraussetzungen erklärbar sein, ist folglich, das principium identitatis indiscernibilium in seiner starken Form zu erweisen, daß die Ununterscheidbarkeit in rein qualitativen, deskriptiven Bestimmungen die Identität eines einzigen Individuums garantiert. Da auf der Individuation, die nach dieser Konzeption durch das Indiszernibilitätsprinzip garantiert werden soll, der auch logisch zentrale Gegensatz von Einzelnem und Allgemeinem beruht, darf dieses Prinzip sicher nicht bloß kontingent wahr sein, sondern muß notwendig gelten[8]. Das bedeutet, die Gesamtheit qualifizierender Merkmale, die die Individualität begründen soll, darf sich prinzipiell nicht in eine Vielheit von Einzelfällen mit diesen Bestimmungen aufspalten lassen. Es darf kein bloßes Faktum sein, daß sie tatsächlich bloß einmal instantiiert ist. Vielmehr muß die

[8] Zu den Differenzierungen: starke und schwache Version, notwendige oder bloß faktische Geltung des Indiszernibilitätsprinzips s. *D. M. Armstrong*, Universals and Scientific Realism I: Nominalism and Realism, Cambridge 1978, 91–97. Armstrong fragt: Läßt sich die schwache Form, nach der zwei Einzelne nur in relationalen Eigenschaften unterschieden zu sein brauchen, überhaupt nicht-zirkulär formulieren (ohne bereits Einzelne als Relat vorauszusetzen)? Reduziert der Versuch, Zirkularität zu vermeiden, die schwache nicht notwendig auf die starke Version?

grundsätzliche Unteilbarkeit garantiert sein, daß sie sich auch nicht in eine Vielheit möglicher Einzelfälle oder Individuen möglicher Welten aufteilen läßt. Leibniz versucht dies durch die absolute inhaltliche Vollständigkeit des Individualbegriffs zu erreichen, indem er den Individualbegriff auf die Menge aller möglichen Prädikate bezieht und ihn als einen Grenzwert, nämlich einen (inhaltslogisch) maximal konsistenten Begriff, bestimmt, der zu jedem Prädikat (Begriff) entweder dieses selbst oder dessen Negation enthält. (Inhaltsreicher wäre nur der widersprüchliche Begriff, der jedes Prädikat zusammen mit seiner Negation enthält.) Diese Konzeption muß jedoch, wie wir an anderer Stelle[9] ausführlicher zu zeigen versucht haben, an sehr implausiblen Implikationen scheitern. Sie muß zentral mit negierten Begriffen oder Begriffsnegationen wie non-A operieren (die wohlbemerkt sorgfältig davon zu unterscheiden sind, daß ein Begriff von einem anderen negiert wird). Der Versuch, diese Begriffsnegationen inhaltslogisch zu erklären, führt aber dadurch zu Schwierigkeiten, daß hier der Inhalt der jeweils allgemeineren Begriffsnegationen (umgekehrt zu den positiven Begriffen) sich aus dem Inhalt der untergeordneten spezielleren Begriffsnegationen kombinatorisch (durch Begriffsaddition) aufbaut. Worin soll dann aber der Inhalt der negierten Individualbegriffe als der speziellsten Begriffsnegationen bestehen? Die einzige Möglichkeit wäre, sie gleich den allgemeinsten positiven Begriffen, aus denen sich alle anderen positiven Begriffe inhaltlich aufbauen (für Aristoteles sind dies die Kategorien), als Urbegriffe zu werten. Die Vorstellung, daß negierte Individualbegriffe Urbegriffe darstellen sollten, ist nun aber sicher abstrus.

Der eigentliche Grund, weshalb all diese Konzeptionen letztlich scheitern müssen, die das Individuum (oder zutreffender den Begriff oder das Prinzip, das die Individualität begründet) als die Gesamtheit seiner qualitativen Bestimmungen auffassen, liegt wohl darin, daß sie diese Eigenschaften oder Bestimmungen, die jeweils für sich genommen allgemein sind, in der Weise einer Begriffsaddition oder Begriffskombination rein additiv zusammenstellen. An dieser Situation ändert sich nichts Grundsätzliches, wenn wir zwischen den verschiedenen Eigenschaften des Bündels mit Russell eine Relation wie die der Kompräsenz annehmen. Auch durch eine solche Relation werden die Eigenschaften, indem sie in ihrem Inhalt ebenso wie ihrem logischen Status als Universalien unverändert bleiben, alle in gleicher Weise nebeneinander gestellt. Eine wirkliche Veränderung der Situation können wir dagegen erhoffen, wenn wir einen Gedanken fruchtbar zu machen versuchen, den Leibniz durchaus in diesem Problemzusammenhang, freilich in anderer Weise einsetzt. Ausgedrückt ist er in der Formel ‚Tout est lié'. Leibniz versteht darunter, daß jedes Individuum mit jedem anderen derselben möglichen Welt verbunden ist, daß jede Veränderung im einen Individuum

[9] *M.-T. Liske*, Ist eine reine Inhaltslogik möglich? Zu Leibniz' Begriffstheorie, in: StLeib 26 (1994) 31–55.

Auswirkungen auf alle anderen Individuen der jeweiligen Welt hat. So eingesetzt ist dieser Gedanke nicht wirklich bedeutsam für die Individuationsproblematik, weil er bereits konstituierte Individuen verlangt. Wir können diesen Gedanken aber auch auf die verschiedenen Eigenschaften beziehen, die ein Individuum ausmachen sollen. Mit anderen Worten, wir nehmen an, die Eigenschaften, sofern sie ein Individuum konstituieren, seien nicht einfach unverändert zu einem Bündel zusammengefaßt, sondern bildeten einen Kontext. ‚Kontext' meint von seinem lateinischen Wortstamm her, daß die einzelnen Eigenschaften eines Individuums alle miteinander verwoben sind (con-texere), daß sie sich so gegenseitig inhaltlich beeinflussen und modifizieren. Wenn eine Eigenschaft im Kontext des einen Individuums und wenn sie im Kontext eines anderen Individuums auftritt, bedeutet sie nicht univok genau dasselbe, sondern meint nur etwas Entsprechendes, Analoges. Wenn die verschiedenen Eigenschaften eines Individuums in dieser Weise zusammenhängen und sich gegenseitig in ihrem Inhalt bestimmen und verändern können, dann verlieren sie als Bestimmungen des jeweiligen Individuums den Status eines Universale, der ihnen an sich zukommt. Damit sind wir nicht mehr mit der unmöglichen Aufgabe konfrontiert zu erklären, wie Universalien zusammengenommen ein Einzelnes ausmachen können.

Wir wollen damit keineswegs bestreiten, daß es logisch gesehen eine univoke Prädikation gibt. ‚Mensch' von Sokrates und Platon prädiziert bedeutet natürlich genau dasselbe, ist in derselben Weise zu definieren. Aber wir haben schon einmal dafür plädiert, gedanklich-logische Strukturen nicht einfach naiv als getreues Abbild entsprechender Realstrukturen zu betrachten. Univoke Eindeutigkeit hat ihren legitimen Platz nur im Bereich gedanklicher Abstraktion, wenn durch methodisches Vereinfachen die unendlich komplexe Realität den Möglichkeiten menschlichen Erkennens und Prädizierens zugänglich gemacht wird. Was Menschsein realiter bei Sokrates und Platon bedeutet, ergibt sich aus dem Kontext aller sonstigen Bestimmungen des jeweiligen Individuums, die bedingen, daß jeder von beiden das Menschsein in je eigener Weise lebt. Dafür, in welchem Sinne genau ein jeder von ihnen Mensch ist, ist auch jede andere ihrer Eigenschaften, wenngleich natürlich in recht unterschiedlichem Maße, bestimmend.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen. Ein Prädikat als etwas Logisches ist in jeder Hinsicht allgemein und bleibt es auch in jedem Aussagezusammenhang, da es univok von jedem Subjekt im selben Sinne ausgesagt wird. Anders eine reale Eigenschaft oder Bestimmung. Auch diese ist von sich aus allgemein. Sie wird jedoch durch den Kontext all der mannigfaltigen Bestimmungen einer substantiellen Einheit einer bestimmten Art (z.B. eines Menschen) individuiert. Das bedeutet: Alle im Rahmen eines solchen substantiellen Gegenstandes miteinander verwobenen Eigenschaften bestimmen und differenzieren sich gegenseitig, so daß eine Bestimmung durch ein je verschiedenes Beziehungsgeflecht mit jeweils anderen Bestimmungen zu etwas je Eigenem, Individuellem wird. Daher bedeutet die gleiche Bestim-

mung, wenn sie im Kontext zweier verschiedener Substanzen auftritt, nicht genau dasselbe, sondern etwas leicht anderes, individuell Verschiedenes. Die so individuierten Eigenschaften[10] vermögen, wenn wir nicht bloß eine sehr hohe endliche Komplexität, sondern wie Leibniz eine unendliche Fülle inhaltlicher Bestimmungen annehmen, ein Individuum zu konstituieren, indem sie seine Einmaligkeit begründen, die eine Vervielfältigung prinzipiell ausschließt. Die ursprüngliche Allgemeinheit einer Bestimmung geht freilich nicht völlig verloren. Eine Bestimmung meint bei verschiedenen Substanzen nichts ganz anderes, sondern etwas Entsprechendes. In dieser abgeschwächten Form der Analogie bleibt die Allgemeinheit erhalten. Zu beachten ist, daß die Individualität hiernach nichts fertig Vorliegendes ist, sondern etwas Prozessuales, das sich in einer Wechselwirkung von Bestimmungen allererst bildet. Indem Bestimmungen sich gegenseitig modifizieren und differenzieren, bilden sich Eigenschaften, die dank einer maximalen Spezifität prinzipiell unwiederholbar und damit individuell sind, und es entsteht ineins damit ein Eigenschaftenkontext, in dessen Rahmen allein ein solches inhaltliches Individuieren (Individuieren durch maximale Spezifität) gelingen kann. Bei einer statischen Sicht ergäbe sich die petitio principii, daß man den Kontext als bereits Individuelles voraussetzen müßte.

So weit haben wir lediglich zu zeigen versucht, daß die Individuation durch den Kontext der gesamten Bestimmungen eines substantiellen Gegenstandes eine konsistente Denkmöglichkeit ist. Ob die Individuation sich wirklich so vollzieht, können wir hier nicht ausführlich untersuchen. Unsere Selbstbeobachtung spricht indes dafür, daß mit Bewußtsein begabte Personen jedenfalls in diesem Sinne Individuen sind. Kein Mensch macht genau dieselbe Erfahrung wie ein anderer, sondern immer nur eine analoge. Auch wenn zwei Menschen genau denselben Vorgang der raumzeitlichen Wirklichkeit beobachten, so sieht und versteht jeder ihn doch im Kontext aller seiner sonstigen eigenen Erfahrungen; beide erfahren daher nur Analoges; freilich sind die Entsprechungen weitgehend genug, daß eine Verständigung von Menschen untereinander sichergestellt ist. Da sich beim Menschen die körperliche Befindlichkeit und der geistig-seelische Zustand wechselseitig beeinflussen, dürfen wir dieses an mentalen Bestimmungen gewonnene Resultat wohl auf jegliche Bestimmung ausweiten, daß sie bei verschiedenen Menschen niemals genau inhaltsidentisch, sondern nur ana-

[10] Individuelle Eigenschaften sind in der heutigen Diskussion geläufig und werden oft als Tropen erörtert. Wie aus dem Überblick über die verschiedenen möglichen Formen, in denen die Tropentheorie vertreten werden kann, bei *D. M. Armstrong*, Universals, Boulder 1989, 113–133 hervorgeht, fehlt allen gängigen Versionen einer Tropentheorie eine zentrale Annahme unseres Vorschlags, daß eine Eigenschaft kraft ihrer maximalen inhaltlichen Spezifizität von jeder anderen inhaltlich unterschieden und dadurch individuell ist. Tropen sind letztlich nur als individuelle Vorkommnisse von Universalien verstanden. Bei dieser Sicht kann es Tropen geben, die einander exakt gleichen (ähneln), also inhaltlich identisch sind, damit zusammen Klassen vom höchsten Grad an Einheit bilden und so genau die Rolle von Unversalien übernehmen können. Die so konzipierten Tropen sind in der logischen Struktur nicht bedeutsam von Universalien unterschieden.

log auftritt. Allgemeiner sind Lebende die intuitiv überzeugendsten Fälle von Individuen, die nach der hier vorgeschlagenen Konzeption nicht irgendwelche vereinzelten (singulären) Entitäten sind, sondern komplexe Systeme aus durchgängig miteinander interagierenden Konstituentien[11].

Oder machen wir uns nicht doch einer vorschnellen Verallgemeinerung schuldig? Ein Holismus, wie wir ihn charakterisiert haben, daß die verschiedenen Bestimmungen durchgängig voneinander abhängen und sich gegenseitig modifizieren, ist im Bereich des Mentalen durchaus plausibel und wird heute auch anerkannt[12]. Aber handelt es sich dabei nicht vielleicht um ein Spezifikum des Mentalen, das mit einer anderen mentalen Eigentümlichkeit, der Intentionalität, zusammenhängt, daß wir uns in den verschiedenen mentalen Zuständen in recht vielfältiger Weise stets auf einen bestimmten Inhalt richten? In den kognitiven Einstellungen nehmen wir (in sehr unterschiedlichen Graden des Überzeugtseins) an, etwas sei der Fall; in volitiven Haltungen erstreben wir, daß etwas der Fall sei oder nicht der Fall sei usw. Da zwischen solchen propositionalen Gehalten, auf die mentale Zustände sich in je eigener Weise beziehen, logische (begriffliche) Zusammenhänge bestehen, ist offenkundig, in welcher Weise die verschiedenen mentalen Zustände miteinander zusammenhängen und einander so beeinflussen können. Der Inhalt meines Wollens ist sicher nicht unabhängig vom Inhalt meiner gegenwärtig vertretenen Überzeugungen. Die Intensität des Strebens hängt von dem Grad meines Überzeugtseins ab usw. In welcher Weise aber sollen rein physische Eigenschaften wie z. B. Gestalt und Farbe eines Körpers aufeinander einwirken? Wer in der Philosophiegeschichte bewandert ist, weiß, daß frühneuzeitliche Philosophen wie Locke annahmen, daß nur die Modifikationen der Ausdehnung (Größe, Gestalt, Wechsel des Ortes in der Bewegung) als primäre Qualitäten oder wirkliche Bestimmungen der kleinen

[11] Hieraus läßt sich ein Problem lösen, das *P. v. Inwagen*, Metaphysics, Oxford 1993, 24 richtig aufwirft, ohne es befriedigend zu beantworten: Warum betrachten wir eine Armee z. B. als eine bloße Ansammlung, während wir ein Lebewesen, das doch auch eine Ansammlung von Zellen oder Atomen darstellt, als Individuum bewerten? Dabei kann ein lebendiges Individuum unbeschadet seiner Identität im Laufe der Zeit nahezu alle seine Atome auswechseln, ähnlich wie dieselbe Armee nach einer gewissen Zeit lauter neue Soldaten hat. – Die Lösung ist in unterschiedlichen Formen des Interagierens zu suchen. Jene Funktion, durch die eine Armee definiert ist und die kontinuierlich erhalten bleiben muß, solange dieselbe Armee fortbestehen soll, verlangt nur ein äußeres Zusammenwirken der die Armee bildenden Soldaten, bei dem sie in dem, was sie (wesentlich) sind, nicht verändert werden. Damit ein Individuum entsteht, müssen die konstituierenden Elemente dagegen innerlich zusammenwirken und sich wechselseitig so durchdringen, daß sie eine wesentlich von diesem Kontext bestimmte Natur annehmen.

[12] So begründet *D. Davidson*, Essays on Actions and Events, Oxford 1980, 221–223 und 231 ff. seine Auffassung, daß es keine strikten psychophysischen Gesetze gebe, mit dem holistischen Charakter des Mentalen: Wollen wir einem Menschen mentale Phänomene zuschreiben, so müßten wir streng genommen das gesamte System seiner Überzeugungen, Motive etc. berücksichtigen. Da wir hier notgedrungen von einer zu schmalen Datenbasis auszugehen haben, müssen wir den mentalen Haltungen normativ Bedingungen von Rationalität, Kohärenz etc. unterstellen, zu denen es im Physischen keine Entsprechung gibt. Die Zuordnung eines seelischen Phänomens zu einer physischen Basis unterliegt daher keinem strengen Gesetz, sondern leidet an der Unbestimmtheit der Übersetzung.

Körperchen galten, die die Grundbausteine der materiellen Welt sind; von den primären hängen sekundäre Qualitäten wie Farben ab, die nichts anderes sind als Weisen, wie wir bei der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane die uns als solche nicht wahrnehmbaren korpuskularen Mikrostrukturen erfahren. Aber auch wenn wir diese zweifelhafte Auffassung nicht teilen, daß die Farbe sich auf die Gestalt und andere Ausdehnungsbestimmungen von Mikroteilchen reduzieren läßt, müssen wir eine Abhängigkeit konzedieren: In welcher Farbe eine Oberfläche von uns wahrgenommen wird, hängt davon ab, welche Frequenzen des auffallenden Lichtes reflektiert, welche absorbiert werden. Wie aber das Licht reflektiert wird, wird sicher auch von den geometrischen Eigenschaften (Gestalt) der Oberfläche beeinflußt.

Dieses Beispiel zeigt, daß sich durchaus auch zwischen ganz verschieden erscheinenden physischen Eigenschaften Abhängigkeiten nachweisen lassen. Dies im einzelnen aufzuzeigen, würde den Rahmen eines Aufsatzes weitaus sprengen, weil hier zwischen unterschiedlichen Eigenschaftstypen jeweils spezielle Zusammenhänge zu suchen sind und sich nicht wie beim Mentalen generelle Formen einer Beziehung (wie vor allem der begriffliche Zusammenhang der Inhalte der verschiedenen mentalen Einstellungen) aufweisen lassen. Bestätigt das aber nicht den vor kurzem erhobenen Verdacht, nur ein Holismus des Mentalen sei plausibel zu machen? – Wir können unbeschadet zugeben, daß die für die Individualität konstitutive durchgängige Abhängigkeit der Bestimmungen voneinander im mentalen Bereich ausgeprägter als im physischen ist. Dies wäre damit zu erklären, daß die Individualität bei den verschiedenen Typen der Entitäten in unterschiedlichem Grade realisiert ist, bei Individuen mit mentalen Eigenschaften im höchsten.

Diese These von Graden der Individualität wird einen nur dann befremden, wenn man Individualität mit Singularität verwechselt. Entweder ist etwas singulär (nicht allgemein) oder generell (allgemein); Zwischenstufen gibt es nicht. Nun ist es aber eine zentrale Voraussetzung unserer Arbeit, daß Individualität sich nicht auf Singularität einengen läßt. Wäre ein Individuum nichts anderes als etwas Singuläres oder vereinzelt Vorkommendes, dann wäre die Frage nach dem, was die Individualität ontologisch konstituiert, von vornherein verfehlt. Denn nur Singuläres existiert (zumindest im Vollsinne), so daß eine auf die Singularität reduzierbare Individualität als ein nicht weiter erklärbares, ursprüngliches Faktum hingenommen werden müßte. Nun haben wir aber durch den Gang unserer Argumentation nahezulegen versucht, daß Singularität nur eine notwendige Bedingung darstellt, die im Zusammenhang mit den anderen Charakteristika von Individualität zu verstehen ist: Ein Individuum ist mehr als etwas im jeweiligen Augenblick vereinzelt (singulär) Auftretendes, es ist vielmehr ein Einzelwesen, das von allen anderen solchen individuellen Einheiten, derselben wie verschiedener Art (Spezies), unterschieden ist und die Zeitspanne seiner Existenz als dieselbe Einheit fortbesteht.

Zumindest zwei entscheidende Konsequenzen dürfte dieser Begriff der

Individualität haben. Zum einen können extrinsische relationale Bestimmungen (Relationen zu etwas Äußerem) niemals die hinreichende Bedingung der so verstandenen Individualität sein. Äußere Beziehungen können allenfalls hinreichen, um etwas zu einem Singulären zu machen. Um eine individuelle Einheit, die sowohl durch Unwiederholbarkeit wie kontinuierliches Fortbestehen im Wandel als zwei nicht voneinander zu isolierende Merkmale gekennzeichnet ist, zu konstituieren, sind intrinsische Beziehungen ihrer Eigenschaften unerläßlich. Daran ändert sich auch nichts, wenn wir nicht bloß kontingente externe Relationen annehmen (wie die in I. bedachten raumzeitlichen Beziehungen), sondern glauben, es gebe auch interne Relationen, die notwendig oder für das Wesen einer Sache konstitutiv sind. Selbst wenn wir Kripke[13] recht geben, daß der Ursprung notwendig sei, daß also ein menschliches Individuum ohne diese interne Relation zu diesen bestimmten Eltern nicht es selbst sein könnte: eine solche bestimmte Abstammung garantiert jedenfalls für sich nicht die kontinuierliche Fortexistenz als dasselbe Einzelwesen und damit die eigentliche Individualität.

Eine weitere schon angesprochene Konsequenz ist die: Da sich überzeugende Beispiele solcher „holistischer" Systeme, deren Eigenschaften in durchgängiger Abhängigkeit voneinander sich gegenseitig beeinflussen, nur im Bereich des Belebten gefunden werden können, gibt es wohl auch nur bei den Lebendigen Individuen im strengen Sinne. Unbelebte Körper oder Artefakte wären hiernach individuenanaloge, singuläre Entitäten, die in mehr oder minder starkem Maße die Merkmale der Individualität aufwiesen. In einem aristotelischen Kontext ist diese Schlußfolgerung keineswegs abwegig. Wenn sich aber graduell abstufen läßt, inwieweit die Merkmale der Individualität realisiert sind, dann ist es durchaus plausibel, auch innerhalb der eigentlichen Individuen noch einmal graduelle Abstufungen anzuerkennen, so daß vernunftbegabte Wesen wie die Menschen in noch höherem Grade individuell sind als etwa Pflanzen, weil ihre Einheit während der Dauer ihrer Existenz durch zusätzliche einheitsstiftende Momente wie die Bewußtseinskontinuität ausgeprägter ist. Ist dem so, dann wird die Beobachtung verstehbar, die uns auf den Gedanken einer graduellen Individualität gebracht hat: Bei den spezifisch menschlichen mentalen Bestimmungen ist die für die Individualität konstitutive wechselseitige Abhängigkeit aller Eigenschaften voneinander ausgeprägter und überzeugender nachzuweisen als bei anderen Eigenschaftentypen. Wie die Individualität selbst tritt auch der für sie konstitutive Zusammenhang graduell abgestuft auf.

Wenn wir noch einmal die Konzeption eines Kontextes von Bestimmungen mit derjenigen eines Eigenschaftenbündels konfrontieren, so können wir einen weiteren wichtigen Unterschied bemerken. Ein Zusammenstellen von Eigenschaften zu einem Bündel oder das bloße Addieren von Begriffen ist (abgesehen davon, welche Begriffe konsistent in diese Begriffskombina-

[13] *Kripke* 110–115.

tion aufgenommen werden können) amorph: jeder Begriff hat in dieser Kombination prinzipiell dieselbe Stellung. Ein Kontext oder ein Geflecht entsteht dagegen nur durch eine Struktur, bildlich gesprochen ein Strickmuster, das den Zusammenhalt der Teile garantiert. Innerhalb einer solchen Struktur können die einzelnen Elemente eine recht verschiedene Funktion und damit ein unterschiedliches Gewicht haben. Wenn wir die Individualität in einem Bestimmungskontext begründet sehen, entgehen wir der Gefahr, die man immer wieder bei Leibniz' vollständigem Individualbegriff argwöhnt, hier werde der Unterschied notwendiger Wesenseigenschaften zu den kontingenten oder akzidentellen Eigenschaften verwischt, da nach Leibniz ein Individuum nicht mehr dasselbe sein könnte, wäre auch nur die geringfügigste Eigenschaft anders, als sie wirklich ist. Wir wollen uns daher abschließend der heute zu Recht hervorgehobenen zentralen Stellung des Sortalbegriffs innerhalb der Individuation zuwenden, für die entscheidend ist, von welcher Sorte das jeweilige Einzelne ist. Diese ist sehr wohl mit einer Individuation durch den Kontext aller Bestimmungen vereinbar. Beeinflußt doch der Sortalbegriff die übrigen Bestimmungen einer Sache in ihrer genauen Bedeutung in weit höherem Maße als umgekehrt diese ihn.

III.

Im dritten Teil wollen wir daher die Ergebnisse des ersten und zweiten dadurch ergänzen und erhärten, daß wir einige Aspekte der Frage erörtern, welche Aufgaben dem Sortalbegriff innerhalb der Individuation zukommen. So müssen wir uns wohl auf einen Sortalbegriff berufen, um die für unsere in II. entwickelte Konzeption vitale Frage zu beantworten: Wann treten Bestimmungen überhaupt zu einem solchen Kontext zusammen und bilden ein solches Geflecht, das die Einmaligkeit und Einzigartigkeit eines Individuums begründet? – Dann, wenn sie zusammen ein Einzelnes einer bestimmten substantiellen Art ausmachen. Die mannigfaltigen, ganz verschiedenen Kategorien angehörenden Bestimmungen des Sokrates sind insofern zu einer Einheit sich wechselseitig eingrenzender Momente verbunden, als sie zusammen ein Exemplar der Spezies Mensch ausmachen. Der Art- oder Sortalbegriff ist damit gleichsam das Kernstück eines Bestimmungsgeflechts, um das herum sich die übrigen Bestimmungen gruppieren und von dem sie zusammengehalten werden[14]. Damit eine Art gewährlei-

[14] *M. J. Loux*, Substance and Attribute, Dordrecht 1978, bes. 153–158 und Kinds and the Dilemma of Individuation, in: RMet 27 (1974) 773–784 spitzt die Individuationsfrage auf das Dilemma zu: Entweder betrachtet man die Substanz als Eigenschaftenbündel, was eine starke Version des Indiszernibilitätsprinzips voraussetzt, die angesichts der Möglichkeit qualitativ ununterscheidbarer, aber numerisch verschiedener Substanzen falsch ist, oder man führt nackte Substrate ein – ein inkonsistenter Begriff. Wir halten diesen Gegensatz für irreführend. Bloße Substrate sind dadurch vermeidlich, daß wir im Sortalbegriff eine Grundeigenschaft annehmen, die den anderen Eigenschaften gegenüber die Funktion eines Trägers oder Subjekts hat, indem sich aus ihr ergibt, welche sonstigen Eigenschaften ein Ding haben muß, welche es haben kann. – Daß es aber ununterscheidbare Substanzen geben kann, bestreiten wir nicht als rein logische

stet, daß ihre Instanzen einen solchen individuierenden Kontext von Eigenschaften bilden, muß sie einer bestimmten Kategorie angehören. Bei der Substanzkategorie trifft dies sicher zu, vielleicht auch bei der Kategorie der Ereignisse. Nehmen wir als Beispiel ein Naturereignis, um die willkürlichen, konventionellen Momente auszuschalten, die bei Ereignissen unvermeidlich sind, die auf menschlicher Institution beruhen. Die vielfältigen Faktoren, die beispielsweise zu einem Blitz oder Erdbeben zusammenkommen müssen, bilden insofern einen einheitlichen Kontext sich bedingender Momente, als sie zusammen ein Ereignis einer bestimmten Art ausmachen.

Die Bedeutung des Sortalbegriffs wird vor allem im Zusammenhang damit deutlich, daß eine notwendige Bedingung eines Individuums darin liegt, eine Zähleinheit darzustellen[15]. Dies ergibt sich unmittelbar aus den eingangs herausgearbeiteten definitorischen Merkmalen eines Individuums. Aus der Abgetrenntheit von allen anderen ergibt sich, daß ein Individuum für sich gezählt werden kann und nicht mit anderen zusammen gezählt zu werden braucht. Aus der Ungeteiltheit in sich folgt, daß ein Individuum nicht als eine Vielheit von Teilen oder Instanzen zu zählen ist. Gerade dieser Begriff der Zähleinheit erlaubt es, unsere Hauptthese zu bekräftigen, Individuation beruhe primär auf begrifflichen Bestimmungen und nicht auf Raum und Zeit.

Gegen eine begriffliche Individuation könnte man einwenden, daß ein körperliches Individuum sich doch wesentlich aus räumlichen Teilen konstituiere, ein individuelles Ereignis hingegen wesentlich aus zeitlichen. Denn ein Körperding ist erst durch die Gesamtheit seiner räumlichen Teile diese materielle Substanz und nicht bereits in einem einzelnen Teil. Die Zeit ist dagegen akzidentell, wenn wir vom Entstehen absehen. Denn in einem beliebigen Augenblick, also unabhängig von jedem Zeitverlauf, kann ich es als diese individuelle Substanz ansprechen. Für ein Ereignis sind demgegenüber die zeitlichen Teile wesentlich. Erst der gesamte Ablauf all seiner Phasen macht es zu diesem Ereignis; in keiner einzelnen Phase (= zeitlicher Teil) für sich ist es bereits dieses Einzelereignis. Der Raum ist hingegen für ein Ereignis akzidentell, eine genaue räumliche Lokalisierung ist bei vielen Ereignissen nicht möglich, aber auch gar nicht nötig, um es eindeutig auszusondern.

Wenn wir jedoch fragen, warum ein Körperding oder Ereignis als eines und nicht als viele gezählt wird, sehen wir sogleich: Raum und Zeit können unmöglich für sich allein eine Individuation bewirken, da sie von sich aus homogen und damit angesichts ihrer beliebigen Teilbarkeit grundsätzlich

---

Möglichkeit. Unsere Sicht der Individuation soll aber zeigen, daß sich eine ontologische Struktur des Universums konsistent denken und sogar mit einiger Plausibilität annehmen läßt, wo die ontologischen Grundgesetze prinzipiell ausschließen, daß diese Möglichkeit realisiert wird.

[15] *D. Wiggins*, Sameness and Substance, Cambridge (Mas.) 1980, 72–74 bezweifelt, m.E. ohne stichhaltige Gründe, daß es eine notwendige Bedingung eines Sortalbegriffs ist, ein Prinzip für das Zählen der unter ihn fallenden Einzelnen zu enthalten.

unfähig sind, eine Zähleinheit zu schaffen. Zählen kann ich nur unter einem Sortalbegriff, wie oft der Sortalbegriff in einem abgegrenzten Bereich instantiiert ist, wieviele Gegenstände dieser Sorte hier sind. Sowie aber ein Art- oder Sortalbegriff als unentbehrlich für die Individuation erwiesen ist, sehen wir, daß die räumlichen und zeitlichen Teile keine primäre, d.h. ursprüngliche und eigenständige Funktion bei der Konstitution eines Individuums haben, sondern nur eine der Artnatur (wie sie in der Bedeutung des Sortalbegriffs impliziert ist) untergeordnete und aus ihr abgeleitete. Das, was einen lebenden Organismus einer bestimmten Art oder auch eine bestimmte Sorte von Artefakt ausmacht, ist eine spezifische Tätigkeits- oder Funktionsweise. Da diese sich zumal beim Organismus aus einer Fülle von Unterfunktionen aufbaut, setzt sie auch eine Vielzahl von Teilen als Träger dieser Teilfunktionen voraus. Da diese Funktionen in aller Regel körperliche Funktionen sind, müssen die sie verrichtenden Teile gleichfalls körperlich, mithin räumlich ausgedehnt sein. Wenn folglich zur Konstitution eines körperlichen Einzeldinges räumliche Teile erforderlich sind, so sind sie in erster Linie nicht verlangt, insofern sie räumlich ausgedehnt sind, sondern sofern sie eine Teilfunktion verrichten, die zu der (ein Einzelding dieser Sorte ausmachenden) Gesamtfunktion unentbehrlich ist; erst in zweiter Linie müssen sie im Hinblick auf diese Funktion körperlich, räumlich sein.

Entsprechend ist es bei den zeitlichen Phasen, die dazu erforderlich sind, daß ein einzelnes Ereignis einer bestimmten Art stattfindet. Ein Ereignis wird normalerweise vom Resultat her verstanden, das in ihm zustandekommt. Da ein Ereignis einer bestimmten Art (Sorte) mithin durch eine bestimmte Sorte von Ergebnis definiert ist, das es zustandebringt, setzt es eine Reihe von Teilvorgängen voraus, die in einer geregelten Abfolge zusammen ein derartiges Ergebnis herbeizuführen vermögen. Erst sekundär baut es sich aus zeitlichen Phasen auf, da diese Teilvorgänge als Prozesse Zeit erfordern. Auch hier ist also der Sortalbegriff von einer bestimmten Sorte von Ereignis bestimmend; aus ihm ergibt sich, welche Art von Phasen (Teilvorgängen) in jedem Fall ablaufen müssen, damit ein derartiges Ereignis stattfindet (bei der Ereignisart Krieg z.B. Kriegserklärung, diverse Kampfhandlungen, Friedensschluß oder Waffenstillstand), welche Phasen andererseits bei einem derartigen Ereignis auftreten können, aber nicht müssen. Die inhaltliche Bestimmtheit ebenso wie die geregelte Abfolge der einzelnen Phasen ist im Sortalbegriff impliziert.

Diese Überlegungen beziehen sich zugegeben nur auf die erste und grundlegende Funktion innerhalb der Individuation, ein Einzelnes als ein Exemplar einer bestimmten Art zu konstituieren. Über die zweite und abschließende Funktion, ein Individuum auch von allen artgleichen abzugrenzen, ist unmittelbar nichts gesagt. Freilich sind in der Weise einer analogen Übertragung auch hierüber Schlußfolgerungen möglich. Die erste Stufe der Individuation, so hat sich erwiesen, geschieht durch begrifflich erfaßbare Bestimmungen; Raum und Zeit leisten keinen eigenständigen Beitrag, son-

dern haben lediglich eine untergeordnete, aus den jeweiligen Begriffen ableitbare Funktion. Dies legt nahe, daß es sich auch bei der darauf aufbauenden abschließenden Stufe entsprechend verhält, sofern es nur denkmöglich ist, daß die Einmaligkeit eines Individuums sich aus qualitativen, in beschreibenden Begriffen erfaßbaren Bestimmungen ergibt. Daß sich dies konsistent denken läßt, haben wir in II. nachzuweisen versucht. Daß Raum und Zeit generell nur eine untergeordnete, sich aus anderem herleitende Rolle spielen, legen die Beobachtungen in I. nahe, daß die Raum- und Zeitangaben innerhalb unseres umgangssprachlichen Gebrauchs keine eigenständigen Größen darstellen, sondern sich aus einem Vergleichen und Beziehen auf ein bereits vorauszusetzendes Individuelles ergeben.

Die Auffassung, ein Individuum werde in seiner Einmaligkeit, die es auch von allen artgleichen unterscheidet, durch den Kontext all seiner Bestimmungen konstituiert, die durchgängig miteinander verwoben sind, sich daher gegenseitig einschränken, differenzieren und dadurch individuieren, ist selbstverständlich nur eine ontologische Hypothese; sie beschreibt nicht die Art, wie wir tatsächlich erkennend und sprechend ein Individuum erfassen. Oder vielmehr, ein Individuum als solches oder in seiner Individualität ist für unser Denken und Aussagen unerfaßbar. Individuum est ineffabile. Der Grund, falls unsere Auffassung richtig ist, liegt darin, daß die Individualität in einem unendlich komplexen Beziehungsgeflecht von Bestimmungen begründet ist. Falls wir dennoch sagen, daß wir ein Individuum erfassen, so kann damit vernünftigerweise nur gemeint sein, daß wir es in einem bestimmten Teilaspekt erfassen. Hierdurch wächst dem Identifizieren für unseren tatsächlichen Individualbezug eine zentrale Rolle zu: Wir müssen die Frage beantworten können, wann wir unter verschiedenen Teilaspekten dasselbe Individuum bezeichnen. Mit anderen Worten: Unter welchen Bedingungen dürfen wir zwei Beschreibungen identisch setzen und dadurch behaupten, sie stellten nur zwei verschiedene Gegebenheitsweisen desselben Individuums dar? Hier wird unsere Voraussetzung wichtig, daß eine notwendige Bedingung eines Individuums ist, daß es eine Zähleinheit darstellt. Das bedeutet: Allein unter solchen Begriffen oder Beschreibungen erfassen wir etwas als Individuum (versteht sich in der uns allein möglichen bruchstückhaften Weise), die es nicht bloß zu etwas grundsätzlich Zählbarem machen, sondern die auch die Frage nach Einheit oder Vielheit eindeutig entscheiden lassen. Weiterhin, um zwei Beschreibungen gleichsetzen zu dürfen, muß beiden derselbe Sortalbegriff zugrundeliegen, der garantiert, daß die Frage nach Einheit oder Vielheit bei den beiden betrachteten Gegebenheitsweisen oder Teilmomenten einer Sache stets gleich zu beantworten ist, wie es erforderlich ist, wenn ihnen dasselbe Individuum zugrundeliegen soll.

Von hier aus erscheinen alle jene Identitätskriterien suspekt, die eine Gleichsetzung von sortal Verschiedenen erlauben, bei denen die Frage nach Einheit oder Vielheit u.U. verschieden zu beantworten ist. Diese Kritik

dürfte auf D. Davidson zutreffen, der die Selbigkeit der kausalen Rolle als ein Kriterium der Ereignisidentität vorschlägt: Es liegt ein und dasselbe Ereignis vor genau dann, wenn die beiden betrachteten Gegebenheitsweisen (Erscheinungsformen) dieselben Ursachen und Wirkungen haben[16]. Davidson erwägt nach diesem Kriterium, Schmerz als ein mentales Ereignis mit einem bestimmten (einzelnen) neurophysiologischen Zustand gleichzusetzen. Nun läßt sich aber folgender Fall denken: Der komplexe neurophysiologische Zustand mag nahezu unverändert kontinuierlich weitergehen. Seine Empfindung als Schmerz demgegenüber kann unterbrochen werden, wenn die geistige Aufmerksamkeit zwischenzeitlich durch intensives Nachdenken über ein anderes Problem vom Schmerz abgelenkt wird. Pascal hat die Beschäftigung mit mathematischen Problemen als Mittel gegen Zahnschmerzen erprobt. Da es für den Schmerz als etwas Mentales konstitutiv ist, als Schmerz empfunden zu werden, ist für die Identitität eines Schmerzereignisses sicher die Kontinuität der Schmerzempfindung eine notwendige Bedingung. Es liegen also in unserem Fall zwei Schmerzereignisse vor, wenn nach einer Unterbrechung erneut Schmerz empfunden wird. Der dem Zahnschmerz zugrundeliegende neurophysiologische Zustand mag sich zwar dann, wenn er als Schmerz empfunden wird, und dann, wenn er nicht schmerzhaft empfunden wird, ein wenig unterscheiden. Aber die Abweichung innerhalb der biochemisch beschreibbaren Prozesse dürfte so geringfügig sein, daß man gehalten ist, unter einem Sortalbegriff von einem physischen (physiologischen) Ereignis einer bestimmten Art nur von einem einzigen kontinuierlich andauernden Ereignis zu sprechen. Die Gleichsetzung zweier Ereignisbeschreibungen, deren eine einen mentalen und die andere einen physiologischen Sortalbegriff impliziert, ist folglich fragwürdig, weil über Einheit oder Verschiedenheit des jeweiligen Ereignisses unter diesen beiden Sortalbegriffen anders entschieden werden kann.

Gegen die hier vorausgesetzte These, nur solche Beschreibungen dürfe man gleichsetzen, bei denen dadurch, daß derselbe Sortalbegriff impliziert ist, garantiert ist, daß über Einheit oder Vielheit der identisch gesetzten Entitäten stets gleich zu entscheiden sei, könnte man einwenden: Zugegeben, eine Identitätsaussage bei Einzelentitäten ist unvollständig und bedarf der Ergänzung durch einen Sortalbegriff. Aber die von Vertretern der relativen Identität angeführten Beispiele zeigen, daß man die Identität zweier Beschreibungen unter verschiedenen Sortalbegriffen prüfen kann dergestalt, daß sich unter einem Sortalbegriff Identität, unter einem anderen Verschiedenheit ergibt. Wir können diese vieldiskutierte Frage hier nicht gebührend behandeln und wollen uns daher damit begnügen, thesenhaft aufzuzeigen, in welche Richtung die Schwierigkeit aufzulösen ist[17]. Da es eine unerläßli-

[16] *Davidson* 163–180, bes. 179.

[17] Zu einer ausführlichen Kritik der These einer relativen Identität vgl. *Wiggins* 15–44, *Lowe* 43–66 und *Ch. Rapp*, Identität, Persistenz und Substantialität, Freiburg/München 1995, 158–187,

che Bedingung eines Individuums ist, eine Zähleinheit darzustellen, kann etwas nur dann als ein Sortalbegriff gelten, unter dem wir etwas als Individuum erfassen (soweit uns dies bei unseren Erkenntnismöglichkeiten überhaupt gelingen kann), wenn er auf die Frage nach Einheit oder Vielheit, Identität oder Verschiedenheit dieselbe Antwort liefert wie jeder andere genuine Sortalbegriff, unter dem wir diesen Gegenstand oder dieses Ereignis als Individuum betrachten können. Nun werden aber auch scheinbare Sortalbegriffe gebraucht. Damit meinen wir Begriffe, in denen durchaus ein (echtes) sortales Element enthalten ist, das aber bei diesem konkreten Gebrauch hinter einem akzidentell charakterisierenden Moment zurücktritt. Mit dieser Differenzierung lassen sich viele Fälle einer sog. relativen Identität auflösen. Angenommen, ich unterhalte mich mit einem Philosophen, der seit unserem letzten Gespräch eine radikale Kehrtwendung in seinen philosophischen Anschauungen vollzogen hat. Dann kann ich sagen, ich unterhalte mich zwar noch mit demselben Menschen, aber nicht mehr mit demselben Philosophen. In ‚Philosoph' ist unbestreitbar der Sortalbegriff ‚Mensch' impliziert. Aber bei dieser Verwendung tritt er ganz zurück hinter einem zusätzlich charakterisierenden Bedeutungsmoment, etwa ‚Vertreter einer bestimmten philosophischen Position'. Ein ganz entsprechender Fall ist Kleopatras Nadel, die vor und nach ihrem Transport nach London zwar derselbe Obelisk, aber nicht mehr dieselbe Landmarke ist. In den verschiedenen genuinen Sortalbegriffen, unter denen ich einen Gegenstand als Individuum und nicht nur hauptsächlich in zusätzlichen Merkmalen oder Funktionen erfasse, ist letztlich derselbe für die Individuation entscheidende Sortalbegriff enthalten, der für die Frage von Einheit (Identität) oder Verschiedenheit ausschlaggebend ist. Dieser mag hier Obelisk oder vielleicht allgemeiner Steinmonument sein. Daß ein Individuum unbeschadet seiner Identität im Laufe der Zeit verschiedene Funktionen ausüben oder durch verschiedene Eigentümlichkeiten charakterisiert sein kann, ist allbekannt. Damit ist es genauso natürlich, daß unter Begriffen, bei denen das sortale Element dahinter zurücktritt, daß ein zusätzliches Charakteristikum oder eine für diese Art des Existierens nicht konstitutive Funktion genannt wird (die Orientierungsfunktion einer Landmarke haben), die Frage nach Einheit oder Vielheit anders beantwortet werden kann als unter dem für die Individualität ausschlaggebenden substantialen Sortalbegriff. In dem Maße, wie sich eindeutig ein für Identitätsfragen maßgeblicher zentraler Sortalbegriff ausmachen läßt, dürfen wir von genuinen Individuen sprechen. Bei Artefakten wie Kleopatras Nadel ist dies bereits nicht mehr so eindeutig wie bei natürlichen Substanzen. In welchem Grade Ereignisse gemäß diesem Kriterium echte Individuen darstellen, müssen wir hier dahingestellt sein lassen.

---

gegen Geachs Anspruch, eine relativierte Identität aus Freges Theorie von den Voraussetzungen des Zählens herleiten zu können, s. 390–408.

ThPh 74 (1999) 391–404

Aristoteles und die moderne Tugendethik

Von Friedo Ricken SJ

Seit Ende der fünfziger Jahre zeichnet sich vor allem in der englischsprachigen Moralphilosophie unter dem Titel *Tugendethik* (Virtue Ethics) eine Renaissance der Aristotelischen Ethik ab[1]. Sie erhebt den Anspruch, als drittes Paradigma neben die beiden seit der Aufklärung dominierenden Typen der Moralphilosophie, die kantische Sollensethik und den Utilitarismus oder Konsequentialismus, zu treten. Ich werde zunächst die zentralen Thesen der Tugendethik referieren (I), um sie dann mit Hilfe der Aristotelischen Begrifflichkeit (II) und in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Texten von Tugendethikerinnen und Tugendethikern (III) in systematischer Absicht zu prüfen. Schließlich möchte ich versuchen, das Anliegen der Tugendethik zu verstehen (IV).

I

Ausgangspunkt ist G. E. M. Anscombes Aufsatz *Modern Moral Philosophy* von 1958. Anscombe wendet sich gegen den Begriff des moralischen Sollens. Er habe außerhalb einer Ethik, die vom Gesetzesbegriff ausgehe, keinen Sinn, und alle neuzeitlichen Versuche, eine solche Gesetzesethik ohne einen göttlichen Gesetzgeber zu entwickeln, sieht sie als gescheitert an. An die Stelle einer Sollens- oder Gesetzesethik solle eine Tugendethik treten. Wie ein Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies Homo sapiens so und so viele Zähne habe, so habe er die und die Tugenden; „und dieser ‚Mensch' mit der vollständigen Menge ist die ‚Norm', wie ‚Mensch' z. B. mit der vollständigen Menge der Zähne eine Norm ist. Aber in *diesem* Sinn hat ‚Norm' aufgehört, ein ungefähres Äquivalent von ‚Gesetz' zu sein."[2]

Außer der These vom theologischen Ursprung des Gesetzesbegriffs findet sich bei Anscombe eine zweite Argumentation dafür, daß die Tugendprädikate in der Ethik grundlegend sind. Anscombe vertritt die Lehre von den in sich, unabhängig von ihren Folgen schlechten Handlungen (actio intrinsecus mala), und diese könne durch das Prädikat ‚ungerecht' besser zum Ausdruck gebracht werden als durch die Prädikate ‚sittlich richtig' und ‚sittlich falsch'. Es sei zu unterscheiden zwischen Handlungen, die in sich ungerecht sind, z. B. die Verurteilung eines Unschuldigen bei voller Kenntnis seiner Unschuld, und Handlungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen ungerecht sind, z. B. ein Eingriff in das Eigentumsrecht. In der

[1] Vgl. z. B. *P. A. French* u. a. (Hrsg.), Midwest Studies in Philosophy. Volume XII, Ethical Theory: Character and Virtue, Notre Dame, Ind. 1988; *R. Crisp/M. Slote* (Hrsg.), Virtue Ethics, Oxford 1997; *J. Schuster*, Moralisches Können, Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

[2] *G. E. M. Anscombe*, Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33 (1958) 1–19; 14 f.

englischen Moralphilosophie seit Sidgwick sei es möglich, darüber zu diskutieren, ob eine in sich ungerechte Handlung unter bestimmten Umständen sittlich richtig sei; dagegen könne man nicht dafür argumentieren, daß sie unter irgendwelchen Umständen gerecht sei.

Beide Argumentationsstränge laufen zusammen im Begriff der Entfaltung, des guten Lebens oder des Glücks (flourishing) des Menschen als Menschen. Anscombe plädiert dafür, vom inhaltsleeren moralischen Sollen zur alltäglichen Verwendung von Sollen zurückzukehren. Dann ergebe sich eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob wir ungerecht handeln sollen. Ein Akt der Ungerechtigkeit mache den Menschen schlecht; die Entfaltung des Menschen bestehe aber darin, daß er gut sei; da der Mensch das brauche, was zu seiner Entfaltung beiträgt, solle oder müsse er gerecht handeln.

Der entscheidende Schritt liegt darin, daß die Handlung nicht nach ihren außerhalb des Handelnden liegenden Folgen beurteilt wird, sondern nach den Auswirkungen, welche sie auf den Charakter des Handelnden hat. Die Frage ‚Was soll ich tun?' läßt sich also nur beantworten, wenn zuvor die Frage ‚Wie soll ich sein?' geklärt ist. Damit ist die These der Tugendethik in einem ersten Umriß formuliert. Sie soll jetzt, im Anschluß an Veröffentlichungen neueren Datums, genauer gefaßt werden.

Während für die Sollensethik und den Konsequentialismus die Urteile über Handlungen grundlegend sind und Urteile, die einem Menschen Tugenden zusprechen, Urteile über Handlungen voraussetzen, behauptet die Tugendethik, Urteile über die Tugenden seien grundlegend und Urteile über Handlungen leiteten sich von Urteilen über Charakterzüge ab[3]. Man unterscheidet deshalb auch zwischen *act centered ethics* und *agent centered ethics*[4]. Bei genauerem Hinsehen sind drei Thesen zu unterscheiden:

(a) Die epistemologische These: Urteile über richtige Handlungen werden durch Urteile mit Tugendbegriffen begründet. „Eine Handlung ist dann und nur dann richtig, wenn sie das ist, was ein tugendhafter Handelnder unter den gegebenen Umständen tun würde [...] Ein tugendhafter Handelnder ist einer, der tugendhaft handelt, das heißt, einer, der die Tugenden hat und ausübt."[5] Während Handlungen nur durch Rückgriff auf Tugenden beurteilt werden können, können wenigstens einige Urteile über Tugenden unabhängig von Urteilen über Handlungen bestätigt werden[6].

(b) Die ontologische oder axiologische These: Der sittliche Wert der Handlung beruht auf dem sittlichen Wert des Charakters. Die Handlungen sind gut, weil der Charakter gut ist. Das Umgekehrte gilt nicht. Der Wert

[3] Vgl. *G. Trianosky*, What is Virtue Ethics all about, in: APQ 27 (1990) 335–344; 336.

[4] Vgl. z.B. *R. B. Louden*, On some vices of Virtue Ethics, in: APQ 21 (1984) 227–236; 229; *M. Slote*, Goods and Virtues, Oxford ²1989, V-VII.

[5] *R. Hursthouse*, Virtue Theory and abortion, in: PPAf 20 (1991) 223–246; 225: „An action is right if it is what a virtuous agent would do in the circumstances. [...] A virtuous agent is one who acts virtuously, that is, one who has and exercises the virtues."

[6] *Trianosky* 1990 (s. Anm. 3), 336: „First it claims that at least some judgments about virtue can be validated independently of any appeal to judgments about the rightness of actions."

des Charakters ist unabhängig vom Wert der Handlungen. Als klassisches Beispiel gilt Platon, *Politeia* 443c-444a, wo die Gerechtigkeit als Harmonie der Seelenvermögen bestimmt wird[7].

(c) Die These des begrifflichen Reduktionismus: Die deontischen Prädikate lassen sich auf aretaische (d.h. Tugend-)Prädikate zurückführen. Diese These wird nicht von allen Tugendethikern geteilt. Hursthouse[8] behauptet, hier handle es sich um ein allgemein geteiltes Mißverständnis der Tugendethik, wogegen Slote[9] es zumindest für möglich hält, deontische Begriffe von aretaischen abzuleiten.

II

Ich gehe aus von der These des begrifflichen Reduktionismus, die ich im Sinne von Anscombe interpretiere: Die Tugendethik wird einer Sollens- oder Gesetzesethik als ausschließende Alternative entgegengestellt; die Prädikate ‚sittlich richtig' und ‚sittlich falsch', so die Forderung, seien durch aretaische Prädikate, z.B. ‚gerecht' zu ersetzen. Der Terminus ‚ungerecht' sei den Termini ‚sittlich richtig' und ‚sittlich falsch' überlegen, weil es in der englischen Moralphilosophie seit Sidgwick als legitim erscheine zu diskutieren, ob z.B. die Verurteilung eines Unschuldigen bei voller Kenntnis seiner Unschuld unter bestimmten Umständen sittlich richtig sein könne; es sei jedoch unter allen Umständen ausgeschlossen, daß sie gerecht sei[10].

Als erstes ist hier der Begriff des Gesetzes zu klären. Wird das moralische ‚Gesetz' als Vernunftvorschrift verstanden, so fällt die These vom theologischen Ursprung der Sollens- oder Gesetzesethik; ausgeschlossen wird dann auch das Mißverständnis, die Rede vom Gesetz besage, moralische Urteile darüber, was hier und jetzt zu tun ist, könnten durch einen Algorithmus begründet werden. Der Begriff des Gesetzes als Vernunftvorschrift hat in jeder Ethik ihren Platz, die ein Strebevermögen annimmt, das sich von der Vernunft, aber auch von nicht-vernünftigen Neigungen bestimmen lassen kann, und diese moralpsychologische Voraussetzung findet sich bei Aristoteles ebenso wie bei Kant[11], so daß von einem theologischen Ursprung nicht die Rede sein kann. Diese Vernunftvorschrift wird mit Hilfe deontischer Prädikate ausgedrückt, auf welche die Aristotelische Tugendethik nicht ver-

---

[7] Vgl. *Trianosky* (s. Anm. 3) 336. *M. Slote*, Agent-based Virtue Ethics, in: Midwest Studies in Philosophy 20 (1995) 83–101; (83) formuliert diese These folgendermaßen: „An agent-based approach to virtue ethics treats the moral or ethical status of acts as entirely derivative from independent and fundamental aretaic (as opposed to deontic) ethical characterizations of motives, character traits, or individuals". Slote betont jedoch, daß eine solche agent-based theory sich nicht auf (die Standardinterpretation des) Aristoteles berufen könne.

[8] *R. Hursthouse*, Applying Virtue Ethics, in: *R. Hursthouse/G. Lawrence/W. Quinn* (eds.), Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory, Oxford 1995, 57–75; 72.

[9] *Slote* 1989 (s. Anm. 4), VII.

[10] *Anscombe* 1958 (s. Anm. 2), 16.

[11] *Aristoteles*, Nikomachische Ethik (NE) I 13; *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausgabe IV 412,26–413,11.

zichten kann. Die Leistung der Tugend besteht darin, daß Lust und Unlust empfunden werden „wann es notwendig [oder richtig: δεῖ] ist und bei welchem Anlaß und welchen Personen gegenüber und zu welchem Zweck und wie es notwendig [oder richtig: δεῖ] ist“ [12]. Der Begriff des praktisch Notwendigen drückt das Verhältnis einer Vernunftvorschrift, der „befehlenden“ Phronesis [13], zu einem Strebevermögen aus, das nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch Lust und Unlust bestimmt werden kann. Wenn wir die Urteile der praktischen Vernunft unabhängig von diesem Verhältnis beschreiben, gebrauchen wir Prädikate wie „praktisch wahr“ oder „richtig“ [14].

Der Begriff der Tugend ist gegenüber diesen deontischen Begriffen logisch sekundär; er setzt diese Begriffe voraus, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Die Grundstruktur der begrifflichen Beziehungen ist vorgezeichnet in De an. B 4,415a18–21: Den Vermögen sind die Tätigkeiten logisch vorgeordnet und diesen die Gegenstandbereiche der Tätigkeiten. Entsprechendes gilt für die Tugend als Verfassung eines Vermögens. Die ethische Tugend wird definiert durch den Begriff der Entscheidung προαίρεσις, die spezifiziert ist durch die Norm, an der sie sich ausrichtet: die durch den Logos bestimmte Mitte; die ethische Tugend ist die Verfassung, welche auf diese Mitte zielt, oder die Verfassung „entsprechend dem richtigen Logos“ [15]. Am deutlichsten zeigen diese begrifflichen Abhängigkeiten sich bei der Gerechtigkeit. „Die Gerechtigkeit ist das, aufgrund dessen vom Gerechten gesagt wird, er sei einer, der aufgrund einer Entscheidung das Gerechte tut.“ [16] Der Begriff der Tugend der Gerechtigkeit wird danach bestimmt durch den Begriff einer Norm, des Gerechten. Die verschiedenen Formen dieser Norm werden im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* behandelt, ohne daß dabei auf die Tugend der Gerechtigkeit als den primären Begriff zurückgegriffen würde: das Gerechte als das, was dem Glück der politischen Gemeinschaft dient [17]; das Gerechte als arithmetischer Ausgleich zwischen dem, der einen Schaden zugefügt und dem, der einen Schaden erlitten hat [18]; das Gerechte als geometrische Gleichheit bei der Verteilung von Vorteilen und Lasten in einer Gemeinschaft [19]; das Gerechte als Gleichheit des Wertes beim Austausch von Waren [20].

Wenden wir uns nun der ontologischen oder axiologischen These zu. Sie kann in dem Sinn als These über ein kausales (wirkursächliches) Verhältnis interpretiert werden, daß der Wert der Handlung durch den Wert der Hand-

[12] NE II 5, 1106b21f.; vgl. NE II 6, 1107a4.; II 9, 1109b15f.
[13] NE VI 11, 1143a8.
[14] Vgl. NE VI 1, 1138b20.25.34; VI 2,1138a26f.b13.
[15] NE II 6, 1106b36–1107a1; II 9, 1109a22f.; VI 13, 1144b21–23.
[16] NE V 9, 1134a1f.
[17] NE V 3.
[18] NE V 7, 1131b25–1132b20.
[19] NE V 6, 1131a10–7, 1131b24.
[20] NE V 8.

lungsdisposition verursacht ist. Daß die Handlungsdisposition gut ist, ist zumindest notwendige Bedingung dafür, daß die Handlung gut ist. Betrachten wir zunächst zwei Beispiele für diese Interpretation. Das erste ist die Platon (*Politeia* 443c-444a) zugeschriebene Ansicht, jede Handlung, die aus einem harmonischen Verhältnis der Seelenvermögen hervorgehe, sei, weil sie in dieser Weise verursacht ist, gut. Das zweite ist Mt 7,17 „Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor". Der Unterschied liegt darin, daß wir beim zweiten Beispiel Kriterien dafür haben, wann eine Frucht gut ist, die unabhängig sind von den Kriterien dafür, wann ein Baum gut ist. (Ob auch das Umgekehrte gilt, soll offenbleiben.) Beim ersten Beispiel ist das nicht der Fall. Hier wird deshalb die Rede von einer guten Handlung sinnlos. Wir können von Tätigkeiten sprechen, welche aus einer guten Verfassung hervorgehen, aber es besteht kein Grund, darüberhinaus nicht nur die Verfassung, sondern auch die Tätigkeiten als gut zu bezeichnen.

Wollen wir die Rede von einer guten Verfassung *und* einer guten Tätigkeit oder Handlung beibehalten, so müssen wir die wirkursächliche durch die teleologische Betrachtung ergänzen. Der Begriff der Tugend als der Verfassung ἕξις eines Vermögens erfordert das bereits aus ontologischen Gründen. Ein Vermögen ist ein Vermögen zu einer Tätigkeit; die Tugend ist die Verfassung, welche das betreffende Vermögen zur vollkommenen Tätigkeit befähigt[21]. Unter dieser ontologischen Rücksicht betrachtet ist der Wert der Tätigkeit primär gegenüber dem Wert der Verfassung; das Vermögen und seine Verfassung sind um der Tätigkeit willen und vollenden sich in ihr. Wenn wir unter dieser ontologischen Rücksicht nach dem Wert der Tugend fragen, so muß die Antwort lauten: Der Wert der Tugend besteht darin, daß sie die vollkommene Tätigkeit ermöglicht. Die Tugend hat die vollkommene Tätigkeit zum Ziel, und sie erhält ihren Wert von diesem ihrem Ziel her. Der Charakter ist sittlich wertvoll, weil er das sittlich wertvolle Handeln ermöglicht.

Erkenne ich den Wert der Handlung aus dem Wert des Charakters, oder erkenne ich den Wert des Charakters aus dem Wert der Handlung? Ist die Handlung oder die Tugend epistemisch primär? Hier ist zunächst der Begriff „Wert der Handlung" zu klären. „Die Handlungen", so schreibt Aristoteles, „werden gerecht und besonnen genannt, wenn sie so sind, wie der Gerechte oder der Besonnene sie ausführen würde"[22]. Wie ein Gerechter oder Besonnener handelt, ist wenige Zeilen vorher beschrieben. Aristoteles nennt dort drei Kriterien: Er handelt „wissend", d. h. er kennt die Umstände und weiß, daß die Handlung sittlich richtig ist; er handelt aufgrund einer Entscheidung, und in dieser Entscheidung wählt er die sittlich richtige Handlung um ihrer selbst willen; er handelt mit fester und unerschütterli-

[21] NE I 6, 1098a16–18.
[22] NE II 3, 1105b5–7.

cher Sicherheit[23]. Entsprechend heißt es in der oben zitierten Definition der Gerechtigkeit, gerecht sei, wer aufgrund einer Entscheidung das Gerechte tue[24].

Es werden also drei bzw. zwei notwendige Bedingungen für den Wert der Handlung genannt. Eine dieser Bedingungen ist die sittliche Richtigkeit der Handlung; die zweite bzw. die beiden anderen Bedingungen sind eine Einstellung, welche der Handelnde zu dieser Richtigkeit einnimmt: Er entscheidet sich allein deshalb für die Handlung, weil sie richtig ist und er hält unbeirrt an dieser Entscheidung fest. Wenn wir uns auf die beiden in der Definition der Gerechtigkeit genannten Bedingungen beschränken, können wir mit der Terminologie Kants zwischen „pflichtmäßig" und „aus Pflicht" [25] unterscheiden: Die Handlung ist sittlich gut, wenn sie pflichtmäßig ist und aus Pflicht geschieht.

Was ergibt sich aus dieser Unterscheidung für die Frage, ob wir den Wert der Handlung aus dem Wert des Charakters oder den Wert des Charakters aus dem Wert der Handlung erkennen? Sie ist für die beiden notwendigen Bedingungen des Wertes der Handlung verschieden zu beantworten. Die Pflichtmäßigkeit der Handlung wird unabhängig vom Charakter erkannt; unter dieser Rücksicht ist der Wert der Handlung gegenüber dem Wert des Charakters epistemisch primär. Ein notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes Kriterium für den Wert des Charakters ist die Frage, ob die betreffende Person pflichtgemäß handelt. Die Frage, ob sie aus Pflicht handelt, kann ich jedoch nur entscheiden, wenn ich den Charakter kenne; hier ist also der Wert des Charakters gegenüber dem Wert der Handlung epistemisch primär.

Die epistemologische These der modernen Tugendethik, wie ich sie oben in der Formulierung von Hursthouse zitiert habe, behauptet jedoch offensichtlich, daß der Begriff der Tugend gegenüber dem Begriff der richtigen Handlung epistemisch primär ist. Die bisher vorgetragene Aristoteles-Interpretation spricht gegen sie. Ich werde in Teil IV auf die These zurückkommen und fragen, welche Bedeutung die Tugend für die Erkenntnis des sittlich Richtigen hat. Zunächst möchte ich mich jedoch mit einigen Argumentationen von Tugendethikerinnen und Tugendethikern auseinandersetzen, um so die zunächst nur als Aristoteles-Interpretation vorgetragene Kritik auch sachlich zu entwickeln.

III

1. Nach der gängigen Meinung, so Michael Stocker, sei die gute Absicht ein wesentlicher Bestandteil eines moralisch guten Aktes. Dabei werde unter einer moralisch guten Absicht die Absicht verstanden, den Akt wegen

[23] NE II 3, 1105a30–33.
[24] NE V 9, 1134a1 f.
[25] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 397.

seines Gutseins oder seiner Richtigkeit zu tun. Um zu zeigen, daß diese Auffassung unseren moralischen Intuitionen nicht entspricht, bringt Stocker folgendes Beispiel: Stellen Sie sich vor, Sie liegen in einer Klinik, wo Sie sich von einer langen Krankheit erholen. Sie fühlen sich gelangweilt und unruhig, als auf einmal Schmidt Ihr Zimmer betritt. Sie sind jetzt mehr denn je davon überzeugt, daß er einer Ihrer besten und aufrichtigsten Freunde ist; er hat sich die Zeit für einen Besuch genommen, ist durch die ganze Stadt gefahren usw. Sie danken ihm so überschwenglich, daß er sich dagegen wehrt und sagt, er versuche immer zu tun, was er für seine Pflicht oder für das Beste halte. Zunächst halten Sie das für eine Form der Bescheidenheit, aber je mehr Sie beide miteinander sprechen, umso deutlicher wird, daß er die reine Wahrheit sagt: „that it is not essentially because of you that he came to see you, not because you are friends, but because he thought it his duty". Stocker kritisiert, daß Schmidt aus einem falschen, „externen" Motiv handelt[26].

Hier ist zunächst folgendes zu unterscheiden: (1) Schmidt besucht seinen Freund, weil er das für seine Pflicht hält – (2) Schmidt sagt seinem Freund, er besuche ihn, weil er das für seine Pflicht halte. Beides ist, was hier nicht weiter verfolgt werden kann, meiner Ansicht nach unterschiedlich zu bewerten. (2) ist eine Selbstbespiegelung und ein Selbstlob; außerdem haben wir es, wie im folgenden deutlich wird, mit einer Leerformel zu tun. Ich frage deshalb ausschließlich, ob Stockers Kritik an der eingangs umrissenen Auffassung zutrifft, wenn wir die Geschichte im Sinne von (1) verstehen.

Stocker konstruiert einen Gegensatz: Schmidt besucht den Freund nicht, weil er sein Freund ist, der in dieser Situation Trost und Ermunterung braucht, sondern weil es seine Pflicht ist. Die kritische Frage an Stocker lautet, was er unter ‚Pflicht' versteht, damit dieser Gegensatz sich ergibt. Die Rede von der Pflicht oder vom sittlich Richtigen ist eine Leerformel. Das wird deutlich, wenn wir fragen, warum Schmidt die Pflicht hat, seinen kranken Freund zu besuchen. Das ist keine Frage nach einem übergeordneten Grund, aus dem sich die Pflicht ableiten ließe, sondern es geht in dieser Frage darum, die in den Begriffen ‚Pflicht' oder ‚sittlich richtig' zusammengefaßten Gründe im einzelnen zu nennen. Sobald wir die Frage in diesem Sinn beantworten, verschwindet der von Stocker konstruierte Gegensatz. Schmidt hat die Pflicht, seinen Freund zu besuchen, weil er sein Freund ist, der in dieser Situation Trost und Ermunterung braucht. Wenn wir davon ausgehen, daß Schmidt im Sinne von NE II 3 tugendhaft handelt, d.h. das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tut, dann sind die Gründe, weshalb er so handelt, zugleich seine Motive. Das „weil" ist also in diesem zweifachen Sinn zu verstehen, und damit wird Stockers Einwand des Externalismus gegenstandslos.

2. In der Diskussion über die moralische Bewertung der Abtreibung, so

[26] *M. Stocker*, The schizophrenia of modern ethical theories, in: JPh 73 (1976) 453–466; 462.

Rosalind Hursthouse, stehen zwei Gesichtspunkte im Mittelpunkt: der Status des Foetus und das Recht der Frau. Die Tugendethik zeige, daß beide Gesichtspunkte völlig irrelevant sind. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert nur der zweite Gesichtspunkt. Hursthouse betont, daß es um die moralische und nicht um die rechtliche Frage der Abtreibung geht. Wenn wir voraussetzten, daß Frauen ein *moralisches* Recht haben, ihre Schwangerschaften zu beenden, dann könne man daraus folgern, daß ein Gesetz, welches die Abtreibung verbietet, ungerecht ist. Aber wenn wir einmal von der Frage der Gesetzgebung völlig absähen und nur voraussetzten, daß die Frauen ein solches *moralisches* Recht hätten, dann folgte nach der Tugendethik aus dieser Voraussetzung nichts für die moralische Bewertung der Abtreibung, „once it is noted (quite generally, not with particular reference to abortion) that in exercising a moral right I can do something cruel, or callous, or selfish, light-minded, self-righteous, stupid, inconsiderate, disloyal, dishonest – that is, act viciously“ [27].

Auf eine kurze Formel gebracht, lautet die Argumentation von Hursthouse: Aus dem moralischen Recht auf eine Handlung folgt nichts für die moralische Bewertung dieser Handlung. Ich kann also durchaus ein moralisches Recht auf eine unmoralische Handlung haben. Daraus, daß eine Handlung z.B. grausam oder unverantwortbar leichtsinnig ist, folgt nicht, daß ich kein moralisches Recht auf diese Handlung hätte. All das wäre in einem gewissen Ausmaß, wenn auch nicht uneingeschränkt, noch verständlich, wenn nicht von einem moralischen, sondern von einem Recht im engeren Sinn (sei es kodifiziert oder nicht) die Rede wäre, aber das wird von Hursthouse ausdrücklich ausgeschlossen.

Hursthouse argumentiert an dieser Stelle für die Tugendethik auf der Grundlage eines völlig ungeklärten Begriffs des moralischen Rechts; die Tugendethik profiliert sich dadurch, daß ihr ein solcher konfuser Begriff gegenübergestellt wird. Wie immer Hursthouse diesen Begriff des moralischen Rechts bestimmt: Nach dem gängigen Begriff des moralischen Rechts ist der hier von Hursthouse konstruierte Gegensatz unhaltbar. Daß ich ein moralisches Recht auf x habe, besagt danach, daß ich x tun darf, d.h. daß x sittlich erlaubt oder sittlich richtig oder pflichtmäßig ist. Nach diesem Begriff ist es ein Widerspruch zu behaupten, ich hätte ein moralisches Recht auf eine grausame Handlung.

Weil für die Tugendethik argumentiert wird, soll offensichtlich gezeigt werden, daß die moralische Bewertung einer Handlung letztlich nur durch Tugend- bzw. Lasterbegriffe möglich ist. Aber auch das ist nicht überzeugend. Schaut man die Beispiele genauer an, so wird deutlich, daß die Lasterbegriffe sich auf andere Begriffe reduzieren lassen. Grausam ist z.B. eine Handlung, die einem empfindenden Wesen ohne rechtfertigenden Grund Leiden welcher Art auch immer zufügt. „Light-minded“ oder „inconside-

[27] *Hursthouse* 1991 (s. Anm. 5) 235.

rate" sind insofern handlungstheoretische Begriffe, als es darum geht, ob die praktische Überlegung mit der von der jeweiligen Sache her geforderten Sorgfalt durchgeführt wird[28].

3. Die Tugendethik, so lautet ein immer wieder vorgebrachter Einwand, kann keine Antwort auf die Fragen der angewandten Ethik, z.B. nach der moralischen Bewertung von Euthanasie, Abtreibung oder Tierexperimenten geben[29]. Die grundsätzliche Antwort des Aristoteles ist seine Identifikation von Tugend und allgemeiner Gerechtigkeit; beide Begriffe sind nach ihm nur der Intension, nicht aber der Extension nach verschieden. Der Begriff der allgemeinen Gerechtigkeit besagt, daß jede Tugend einen sozialen Aspekt hat und sich in der Beziehung zum anderen vollendet. Als allgemeine Gerechtigkeit ist die Tugend „ein fremdes Gut [...], weil sie sich auf den anderen bezieht; denn sie tut das, was einem anderen nützt"[30]. Aristoteles nennt hier zwei Gesichtspunkte, nach denen kasuistische Fragen zu entscheiden sind: Nutzen bzw. Schaden und das Recht (im Sinne des Gerechten: δίκαιον). – Betrachten wir nun die Antwort eines Tugendethikers und einer Tugendethikerin, Michael Slote und Rosalind Hursthouse.

Slote bringt den Fall einer Frau, die vor der Entscheidung steht, ob sie ihre schwer erkrankte Mutter sterben lassen oder ob sie lebensverlängernden Maßnahmen wie künstlicher Ernährung und/oder künstlicher Beatmung zustimmen soll. Nach der Tugendethik (für Slote eine Ethik des Wohlwollens) ist die Frau verpflichtet, sich genauer zu informieren: über den Zustand ihrer Mutter, die Lebensqualität und Lebensdauer bei lebensverlängernden Maßnahmen usw. Dagegen ist nichts einzuwenden; man wird jedoch in dieser Informationspflicht schwerlich eine spezifische Forderung sehen können, durch welche die Tugendethik sich von anderen Formen der Ethik unterscheidet. Wenn nun diese Informationen vorliegen (die Lebensverlängerung würde eine Qual bedeuten), läßt die Entscheidung sich nach Slote von der Ethik des Wohlwollens ableiten, d.h. mit Hilfe von aretaischen Prädikaten begründen: Es wäre gefühllos („callous"), sich für, und wohlwollend („benevolent"), sich gegen lebensverlängernde Maßnahmen zu entscheiden.

Aber die Frau, so wendet Slote ein, denkt nicht in diesen Begriffen. Es geht ihr vielmehr um die Lebensqualität ihrer Mutter und nicht darum, ob sie selbst gefühllos oder wohlwollend handelt. Diesen Einwand halte ich für überzeugend; schauen wir, wie Slote ihn löst. Wir erhalten eine salomonische Antwort: Die Entscheidung kann begründet werden *entweder* durch die Leiden, welche der Mutter bei einer Lebensverlängerung bevorstehen, *oder*, „komplexer und reicher", durch aretaische Prädikate: „it would be (have been) callous for me to try to keep her alive, given her prospects" [...]

---

[28] Vgl. jedoch auch unten IV 1.
[29] Vgl. z.B. *Louden* 1984 (s. Anm. 4) 229; *Hursthouse* 1995 (s. Anm. 8) 69.
[30] NE V 3, 1130a3–5.

„Our ordinary thinking in response to difficult or not-so-difficult practical moral issues can invoke either motives or consequences or both."[31]

Das Vorgehen der Frau, wie Slote es beschreibt, widerspricht dieser These; es zeigt, daß es sich hier nicht um zwei alternative Verfahren handelt, zwischen denen die Frau in ihrer Entscheidungssituation wählen kann; vielmehr ist das aretaische Prädikat in dem Sinn sekundär oder leer, daß seine Anwendung die Kenntnis der Konsequenzen voraussetzt. Die Frau will wohlwollend handeln. Dazu benötigt sie Informationen über den Zustand der Mutter und über die Folgen, welche jede der beiden Handlungsalternativen für die Mutter hat. Das „Motiv" des Wohlwollens ist in dem Sinn leer, daß die Frau erst anhand der Konsequenzen, d.h. des Wohls oder Übels der Mutter, entscheiden kann, welche Alternative eine dem Motiv ensprechende Handlung ist. Die Frau kann nicht wohlwollend handeln, wenn sie nicht weiß, was für die Mutter unter diesen Umständen gut ist.

Hursthouse[32] bringt als Beispiele Abtreibung, Euthanasie und Tierversuche. Die Tugendethikerin stehe hier vor der Schwierigkeit, daß wir keine aretaischen Begriffe haben, welche diesen Handlungstypen entsprechen. Für ungerechte, grausame oder unehrliche Handlungen hätten wir Charaktertypen, die wir ihnen zuordnen können; bei Abtreibung, Euthanasie und Tierversuchen sei das nicht der Fall. Die Tugendethik habe jedoch einen Ausweg. Sie könnte z.B. den Fall, daß eine Frau, die im siebten Monat schwanger ist, ihr Kind abtreiben läßt, weil sie in Urlaub fahren möchte, als grausam oder äußerst egoistisch usw. bezeichnen. Das sei jedoch keine befriedigende Antwort, denn man könne jetzt weiterfragen, weshalb eine solche Handlung grausam usw. ist. Hier kann nicht wiederum mit aretaischen Begriffen geantwortet werden, etwa: Einem lebensfähigen Baby das Leben zu nehmen ist eine schwerwiegende Sache, weil eine tugendhafte Person eine solche Sache sehr ernst nehmen würde. Die Antwort müsse vielmehr lauten: Eine tugendhafte Person *qua* tugendhafte betrachte eine solche Sache nicht lediglich *de facto* als schwerwiegend, sondern sie *müsse* sie als schwerwiegend betrachten, weil einem Menschen das Leben zu nehmen eine schwerwiegende Sache *ist*[33].

Der Tugendbegriff hilft uns also nicht, das ist das von Hursthouse zugestandene Ergebnis dieser Überlegungen, kasuistische Fragen zu entscheiden. Dazu müssen wir vielmehr, wenn wir vom Begriff des Rechts im Sinne des Gerechten einmal absehen, auf den Begriff des Guten zurückgreifen, d.h. wir müssen nach Gütern und Übeln, Nutzen und Schaden fragen. Damit sind aber die drei oben (I 2.) genannten Thesen, durch welche die Tugendethik sich von anderen Formen der Ethik unterscheidet, offensichtlich

[31] *Slote* 1995 (s. Anm. 7), 99.

[32] *Hursthouse* 1995 (s. Anm. 8), 69–73.

[33] Ebd. 73: „The virtuous do not just happen to, but *qua* virtuous, have to, regard the fact that a proposed act is one of taking life as a serious consideration because taking life *is* a serious matter".

aufgegeben. Hursthouse fragt deshalb, ob ihre eben referierten Überlegungen zeigen, daß die Tugendethik nutzlos ist. Ergibt sich aus meinen bisherigen Ausführungen, daß hier mit einem eindeutigen Ja zu antworten ist? Oder bleiben trotz dieser Kritik Anliegen der Tugendethik, die eine wesentliche Korrektur der „modernen Moralphilosophie" darstellen?

IV

Es seien zwei Begriffe der Aristotelischen Ethik genannt, auf welche die Tugendethik erneut die Aufmerksamkeit gelenkt hat: Phronesis und Eudaimonia.

1. In der Definition der ethischen Tugend finden wir den Begriff des Phronimos: Die ethische Tugend ist die Verfassung, welche zur richtigen Entscheidung befähigt, und Maßstab, auf den Aristoteles letztlich für die richtige Entscheidung verweist, ist der Phronimos[34]. Wenn diese Stelle auch nicht im Sinne der drei Thesen der Tugendethik interpretiert werden kann, so verweist sie doch auf die Bedeutung der Tugend und der Person, die Tugend hat, für die sittliche Erkenntnis. Aristoteles zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen dem sittlichen und dem mathematischen Wissen. Die richtige Beurteilung des einzelnen Falls ist in der Ordnung der Erkenntnis früher als die Erkenntnis allgemeiner Prinzipien; der Weg der sittlichen Erkenntnis ist ein Weg *zu* und nicht *von* den Prinzipien; er geht aus von dem uns Bekannten, der Einsicht, daß diese bestimmte Handlung hier und jetzt richtig ist[35]. Trotz des Unterschiedes von Phronesis und Techne setzt die richtige sittliche Entscheidung technisches Wissen voraus[36]. Sittliches Wissen verlangt Erfahrung. Das ergibt sich einmal aus dem epistemologischen Primat der richtigen sittlichen Beurteilung des einzelnen Falls[37], zum anderen daraus, daß die Anwendung praktischen Wissen ohne Erfahrung nicht möglich ist: Wer weiß, daß leichtes Fleisch leicht verdaulich und folglich gesund ist, aber nicht weiß, daß Geflügel leichtes Fleisch ist, dem nützt sein allgemeines Wissen nichts[38]. Daß die Phronesis eine Tugend ist, besagt, daß es für das sittliche Wissen und die sittliche Entscheidung keinen Algorithmus gibt. Wie das Beherrschen einer Sprache oder der Musik[39] ist die Phronesis ein Können; hier wie dort ist die Kenntnis der Regeln sekundär. Der Hinweis auf das Gewicht der Erfahrung für die sittliche Erkenntnis und die Betonung, daß es sich um ein Können und nicht um ein deduktives, formalisierbares Wissen handelt, sind ein wichtiges Korrektiv rationalistischer und szientistischer Tendenzen in der modernen Moralphilosophie.

Phronesis und ethische Tugend bedingen nach Aristoteles einander. „Es

[34] NE II 6, 1106b36–1107a2.
[35] NE I 2, 1095b3–8; NE VI 9, 1142a25–30.
[36] NE VI 13, 1144a28f.
[37] NE VI 9, 1142a18f.
[38] NE VI 9, 1142a14f.; VI 8, 1141b14–22.
[39] Vgl. NE II 3, 1105a23–26.

ist nicht möglich, im eigentlichen Sinn gut zu sein ohne Phronesis, und es ist nicht möglich, sittlich einsichtig φρόνιμον zu sein ohne die ethische Areté."[40] Daß ethische Areté ohne Phronesis nicht möglich ist, ergibt sich aus deren Definition am Anfang von NE II 6, wo auf den Phronimos als letzte Norm der sittlichen Entscheidung verwiesen wird. Worauf es jetzt ankommt, ist das umgekehrte Verhältnis: die Abhängigkeit der sittlichen Einsicht von der ethischen Areté[41]. Sittliche Erkenntnis ist an emotionale Voraussetzungen gebunden, ohne daß ihre Objektivität dadurch eingeschränkt würde. Wiederum wird ein rationalistisches Verständnis der praktischen Vernunft kritisiert. Was ein Mensch für gut hält, ist durch seinen sittlichen Charakter bedingt; was jedoch der sittlich Gute für gut hält, das *ist* in Wahrheit gut[42].

Eine überzeugende Interpretation dieses Aristotelischen Lehrstücks gibt Rosalind Hursthouse am Beispiel der Abtreibung. Es geht hier um den zweiten der beiden oben (III 2.) genannten Gesichtspunkte: den Status des Foetus[43]. Die Diskussion geht um die ontologische Frage, von welchem Zeitpunkt an der Foetus ein Mensch oder eine Person sei; ist sie geklärt, so läßt sich, wie man meint, das moralische Problem mit Hilfe einer allgemeinen Regel, etwa daß nur eine Person ein Recht auf Leben hat, lösen. Hursthouse ist der Aufassung, daß diese ontologische Frage nach dem Status des Foetus für die moralische Bewertung der Abtreibung ohne Bedeutung ist. Für sie seien lediglich die biologischen Tatsachen relevant, mit denen jeder vertraut ist und für die es keines biologischen Fachwissens bedarf: daß die Schwangerschaft (in den meisten Fällen) durch den Geschlechtsverkehr verursacht ist; daß sie etwa neun Monate dauert, während deren der Foetus wachse und sich entwickle; daß sie normalerweise mit der Geburt eines lebenden Babys ende; und daß das der Weg ist, dem wir alle unser Dasein verdanken.

Der entscheidende Punkt an der Argumentation von Hursthouse ist, daß durch dieses alltägliche biologische Wissen der Foetus bzw. die Schwangerschaft in einen umfassenden Kontext hineingestellt wird und daß dieser Kontext verloren geht, sobald wir uns auf die fachwissenschaftliche Frage nach dem Status des Foetus konzentrieren. Nehmen wir an, die humangenetische Forschung käme zu dem Ergebnis, der Foetus sei bis zu einem bestimmten Zeitpunkt kein Mensch oder keine Person. Dann berechtigt uns dieses biologische Wissen, um die Vergleiche von Hursthouse zu gebrauchen, dazu, eine Abtreibung moralisch mit dem Haarschneiden oder einer Blinddarmoperation gleichzusetzen.

---

[40] NE VI 13, 1144b31f.

[41] Die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis des Ziels und der Erkenntnis der Mittel, die Aristoteles in diesem Zusammenhang macht, lasse ich hier außer acht. Vgl. NE VI 5, 1140b11–20; VI 13, 1144a28-b1.

[42] NE III 6, 1113a22–31.

[43] Zum folgenden vgl. *Hursthouse* 1991 (s. Anm. 5) 235–241.

Unsere Werturteile beruhen – so läßt sich die Aristotelische These, daß die Phronesis die ethische Areté voraussetzt, interpretieren – auf der Einstellung, die wir zu den Tatsachen haben, und diese Einstellung ist wiederum bedingt durch unser Tatsachenwissen und die Art und Weise, wie wir die Tatsachen sehen. Hursthouse betont, daß der Foetus bzw. die Schwangerschaft in einem umfassenden Zusammenhang gesehen werden muß; nur aus diesem umfassenden Zusammenhang heraus kann sie richtig bewertet werden. Wer eine Abtreibung mit dem Haareschneiden oder einer Blinddarmoperation gleichsetze, der habe nicht nur eine falsche Einstellung zum Foetus, sondern zum Leben und zum Tod des Menschen, zur Elternschaft und zur Familie. Beides, die Sicht des umfassenden Zusammenhangs und die richtige Einstellung zu und die Bewertung der Tatsachen des menschlichen Lebens, ist nicht in einer mathematischen, apriorischen Erkenntnis gegeben. Hier stößt die praktische Philosophie an eine ihrer Grenzen. Sie kann die Lebenserfahrung, die allein uns beides vermitteln kann, nicht ersetzen. Insofern verweist Aristoteles mit Recht auf den Phronimos als den letzten Maßstab sittlich richtigen Handelns.

2. Die Tugend ist nach Aristoteles die Disposition, die allein den Menschen zum Glück befähigt. Seit Anscombe ist dieser Zusammenhang ein Anliegen der Tugendethik. Von dieser These des Aristoteles trenne uns eine breite Kluft: sie müsse ausgefüllt werden durch einen Begriff der menschlichen Natur, der menschlichen Handlung, der Tugend und vor allem des „human flourishing“[44]. „Die Tugenden“, so Aristoteles, „entstehen in uns weder von Natur noch gegen die Natur. Vielmehr ist es unsere Natur, daß wir sie aufnehmen; vollendet werden sie jedoch durch die Gewöhnung“[45]. Die Tugend stellt also eine Verbindung dar zwischen der menschlichen Natur und dem Glück, und es ist ein Anliegen der Tugendethik, diesen Zusammenhang herauszuarbeiten[46]. Tugend und Glück sind nach Aristoteles eine Entfaltung naturaler Anlagen. Dadurch wird der Glücksbegriff vor einer einseitigen Subjektivierung bewahrt; er erhält eine objektive Grundlage; es wird hingewiesen auf die naturalen Voraussetzungen und naturalen Minimalbedingungen menschlichen Wohlergehens[47].

Die menschliche Natur kommt nach Aristoteles erst durch die Tugend zu Vollendung, und zwar unter einer zweifachen Rücksicht: Das Gelingen aller sozialen Beziehungen setzt die Tugend der Gerechtigkeit voraus[48], und nur die Tugend kann durch die Integration von Vernunft und Streben dem Menschen die innere Einheit mit sich selbst schenken[49]. Beides sind nach Aristo-

[44] *Anscombe* 1958 (s. Anm. 2) 18f.
[45] NE II 1, 1103a23–26.
[46] Vgl. etwa *Hursthouse* 1991 (s. Anm. 5), wo diese Zusammenhänge am Beispiel der Abtreibung herausgearbeitet werden.
[47] Vgl. z.B. die Ausführungen von Philippa Foot zum Zusammenhang zwischen „Leben“ und „Gut“ in ihrem Aufsatz „Euthanasia“ in: *Ph. Foot*, Virtues and vices, Oxford 1978, 33–61; 36–43.
[48] Eudemische Ethik VII 9, 1241b14f.; NE VIII 11, 1159b26f.
[49] NE I 13, 1103b27f.; IX 4.

teles jedoch nur verschiedene Aspekte der *einen* Tugend der allgemeinen Gerechtigkeit[50]; die innere Einheit mit sich selbst und das gelungene Leben in der menschlichen Gemeinschaft sind untrennbar miteinander verbunden. Den von der Tugendethik betonten Gegensatz zwischen act-centered und agent-centered kennt Aristoteles also nicht; für ihn sind das lediglich zwei verschiedene Betrachtungsweisen der Tugend, die für den Menschen, in Analogie zur physischen Gesundheit, in einem Disposition zum richtigen Handeln und Vollendung seines Wesens ist.

[50] NE V 3, 1130a10–13.

ThPh 74 (1999) 405–412

„Ein großer Philosoph hat behauptet": Der Einfluß Berkeleys auf Hamanns Kantkritik

Von Theodore Kinnaman

Bleibt es allso ja noch eine Hauptfrage: wie das Vermögen zu denken möglich sei?- Das Vermögen, rechts und links, vor und ohne, mit und über die Erfahrung hinaus zu denken? so braucht es keiner Deduktion, die genealogische Priorität der Sprache vor den sieben heiligen Functionen logischer Sätze und Schlüsse und ihre Heraldik zu beweisen. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache ... sondern Sprache ist auch der Mittelpunct des Misverstandes der Vernunft mit ihr selbst ...[1].

So lautet Johann Georg Hamanns Zusammenfassung seiner „Metakritik" des kantischen Transzendentalidealismus. Die Hauptthese dieser Metakritik, nämlich, daß die Vernunft nicht fähig sei, zeitlose, universal gültige Gesetze der Moral, der Erkenntnis, und der Religion zu entdecken oder zu entwerfen, sondern notwendigerweise auf Sprache und Tradition angewiesen ist, und also immer kulturell und historisch bedingt ist, ist bereits bekannt. Während Kant glaubt, den „allgemeinen Charakter einer philosophischen Sprache" erfunden zu haben, an der Möglichkeit also, „die Form einer empirischen Anschauung ... aus der reinen und leeren Eigenschaft unsers äußern und innern Gemüts herauszuschöpfen," beteuert Hamann dagegen, die Sprache – auch die Sprache der kantischen *Kritik* – ist nie allgemein, sondern das Erzeugnis eines bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Zusammenhang.

Ich möchte der philosophischen Frage nachgehen, ob und inwiefern Hamanns Metakritik für das Argument der *Kritik der reinen Vernunft* relevant ist. Denn die Komplexität dieser Metakritik kann leicht unterschätzt werden, wenn sie als die bloße Behauptung verstanden wird, Kant habe etwa die Tatsache verkannt, daß alles Räsonieren aus einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Zeit kommt, und in einer bestimmten Sprache ausgedrückt werden muß. Eine Kritik, die so formuliert wird, berührt die Argumentation Kants nicht. Durch die bloße Tatsache, daß eine Theorie aus einem bestimmten Milieu kommt, wird keineswegs ausgeschlossen, daß sie wahr oder allgemeingültig ist. Dies ist ja der Sinn von Kants wichtiger Unterscheidung, die Hamann im obigen Zitat absichtlich übergeht: Eine transzendentale Deduktion beschäftigt sich nicht mit der quaestionem facti des Ursprungs der Erkenntnis, sondern mit der quaestionem juris deren Gültigkeit[A86/B119]. Laut Kant gehört die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis – die Frage also, „wie das Vermögen zu denken möglich sei"- nicht zur Philosophie, sondern lediglich zur „Physiologie". Hamanns These der „genealogischen Priorität der Sprache vor der Vernunft" kann also unmöglich die Position Kants treffen, weil Kant zu Hamanns Frage einfach keine Stellung nimmt.

Außerdem ist nicht klar, warum man keine „allgemeine philosophische Sprache" erfinden können sollte. Zwar stimmt es, daß die Alltagssprache das Ergebnis einer jahrhundertelangen Tradition ist; aber es besteht jederzeit die Möglichkeit, die Bedeutung eines Wortes, das man aus der Alltagssprache nimmt, selbst zu bestimmen, um damit Distanz zwischen dem alltäglichen und philosophischen Gebrauch desselben zu schaffen. Gerade darin besteht ja die philosophische Angewohnheit, normale Redewendungen durch philosophischen Jargon zu ersetzen, um (mindestens idealerweise) damit größere Klarheit in einen Diskurs zu bringen.

Wenn also Hamanns Vorwurf, Kant habe die Überliefertheit der Sprache und ihre „Priorität vor der Vernunft" verkannt, tatsächlich auf Kant zutreffen soll, müssen wir, meiner Meinung nach, zurück zum Anfang der „Metakritik" gehen, und einem Hinweis folgen, mit dem Hamann den Aufsatz eröffnet. Dort heißt es:

[1] *J. G. Hamann*, Schriften zur Sprache, Frankfurt a. M., 1967, 224.

Ein großer Philosoph hat behauptet, „daß allgemeine und abstrakte Ideen nichts als besondere sind, aber an ein gewisses Wort gebunden, welches ihre Bedeutung mehr Umfang oder Aus-dehnung giebt, und zugleich uns jener bey einzelnen Dingen erinnert." Diese Behauptung des eleatischen, mystischen, und schwärmenden Bischoffs von Cloyne, George Berkeley, erklärt Hume für eine der grösten und schätzbarsten Entdeckungen, welche zu unserer Zeit in der gelehrten Republic gemacht worden.

Es scheint mir zuförderst, daß der neue Skepticismus dem älteren Idealismo unendlich mehr zu verdanken habe als dieser zufällige und einzelne Anlaß zu verstehen giebt, und daß ohne Berkeley schwerlich Hume der große Philosoph geworden wäre, wofür ihn die Kritik aus gleichartiger Dankbarkeit erklärt. Was aber die wichtige Entdeckung selbst betrift, so liegt selbige wohl ohne sonderlichen Tiefsinn im bloßen Sprachgebrauch der gemeinsten Wahrnehmung und Beobachtung des sensus communis offen und aufgedeckt[2].

Hamann nimmt hier auf Berkeleys und Humes Leugnung abstrakter Ideen Bezug, und in gewisser Weise kann der Rest der Metakritik als eine Anwendung dieses Antiabstraktionismus verstanden werden. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Antiabstraktionismus steht auch dessen Naturalismus, welcher der Weltentferntheit der Philosophen den gesunden Menschenverstand entgegensetzt. Demnach läßt sich eine allgemeine philosophische Sprache zwar erfinden, aber diese bloß erfundene Sprache kann mit der Realität nichts zu tun haben. Hamann radikalisiert die Philosophie der Aufklärung, in dem er die Philosophen selbst als widernatürliche Autorität versteht, die es zu kritisieren gilt.

Naturalismus werde ich in dem Sinne verstehen, in dem er von P. F. Strawson gebraucht wird. In Bezug auf den Skeptizismus Humes unterscheidet Strawson zwischen zwei Ebenen des Denkens,

> die Ebene des kritischen philosophischen Denkens, das uns gegen den Skeptizismus nicht absichern kann, und die Ebene des alltäglichen empirischen Denkens, auf der die Kompetenzen des kritischen Denkens gänzlich übergangen und unterdrückt werden durch die Natur, durch eine unausweichliche natürliche Gebundenheit an einen Glauben: Den Glauben an die Existenz von Körpern und an Erwartungen, die auf Induktion basieren[3].

Für einen Naturalismus in Strawsons Sinne ist die Unterscheidung wesentlich: Hume ist (so Strawson) ein Skeptiker auf der philosophischen Ebene, aber ein Naturalist auf der empirischen. ‚Naturalismus' bezieht sich also auf den Ansatz, nach welchem manche Sätze unbezweifelbar sind, nicht weil ihre Wahrheit als sicher gilt, sondern weil wir nichts anderes tun können, als ihnen gemäß zu handeln, egal ob sie rational begründet werden können oder nicht. Naturalismus ist ein Weg, den Skeptizismus zu beantworten, indem man zeigt, daß er außerhalb der rein theoretischen Ebene keinerlei Bedeutung hat. Gerade indem man dem Skeptiker so antwortet (von einem Widerlegen kann die Rede nicht sein) gibt man aber die Relevanz der Philosophie für das Leben preis. Dies ist es, was Hamann von den Empiristen für seine „Metakritik" an Kant aufnimmt: Kant habe, indem er die Angewiesenheit des Ver-standes auf die Sinnlichkeit behauptet, die Überflüssigkeit des eigenen Standpunkts erklärt. Da Berkeley, wie Hamann korrekterweise behauptet, die ursprüngliche Quelle für diesen ganzen Gedankengang ist, müssen wir zunächst dessen Immaterialismus näher betrachten.

---

[2] *Hamann*, 221.

[3] *Peter F. Strawson*, Skeptizismus und Naturalismus, Frankfurt a.M.,1987, 23.

I.

Ursprünglicher Anlaß für Hamanns Verbindung der Gedanken Berkeleys, Humes und Kants war die sogenannte Garve-Feder Rezension der *Kritik der reinen Vernunft*, die im Januar 1782 erschienen war. Diese Rezension, in welcher der transzendentale Idealismus mit dem berkeleyanischen Immaterialismus in Verbindung gesetzt wurde, hatte auf Kant eine große Wirkung, so daß dieser sich, wie Hamann berichtet, beklagte „wie ein imbecille" behandelt worden zu sein. Hamann hingegen stimmte mit dem Kantverständnis Garves völlig überein, und teilte seinem Freund Herder mit: „Mir kam selbige gründlich und aufrichtig und anständig vor. So viel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Überlieferung hinaus, wie alle Abstraktion auf sinnliche Eindrücke."[4] Hier also haben wir bereits die Hauptthese der „Metakritik über den Purismus der Vernunft" obwohl diese erst zwei Jahre später, ebenfalls in einem Brief an Herder, zustande gekommen ist.

Die große Wirkung, die die Garve-Feder Rezension auf Kant hatte, ist nicht nur deren Verknüpfung von Kant und Berkeley, sondern auch ihrer Behauptung zu verdanken, daß Kant die Erscheinungen für lauter Einbildungen, Produkte subjektiver Willkür erklärt. Die kantische Philosophie wird darin als „ein System des höheren Idealismus" bezeichnet, das „die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt" und insofern dem System von Berkeley ähnlich ist. Aus sinnlichen Erscheinungen, die selbst „blosse Modificationen unserer selbst" sind, soll der Verstand Objekte, und damit die Natur selbst „machen"; die Rezension betont „Er macht sie". Letztlich werden Prinzipien der Vernunft, „die Wirklichkeit auszusagen scheinen ... in Regeln verwandelt, die nur dem Verstande ein gewisses Verfahren vorschreiben". Vermutlich hat also Hamann unter der These, Kants Idealismus sei dem von Berkeley ähnlich, nicht bloß die Leugnung der Existenz materieller Substanz, sondern vielmehr die Behauptung, unsere sämtlichen Erkenntnisse sind bloße, obzwar notwendige, Erfindungen, verstanden.

Diesen Ansatz Berkeleys können wir am besten als eine Folge seiner Leugnung der Möglichkeit abstrakter Ideen verstehen. Hier hat Berkeley vor allem Locke im Sinne. Die Bezugnahme auf abstrakte Ideen, d.h. Ideen, die kein einzelnes Ding darstellen, wurde von Locke als nötig angesehen, um Phänomene wie Sprache oder die Ausbreitung von Erkenntnis zu erklären. Meine Fähigkeit etwa, das Wort „Dreieck" auf Dreiecke, die ich nie gesehen habe, anzuwenden, erklärte Locke dadurch, daß ich Gebrauch von der abstrakten Idee eines Dreiecks mache, die alle einzelnen Dreiecke einschließt. Abstrakte Ideen gelten also als Gegenstände philosophischer Erkenntnis, denn was einen Philosophen an Dreiecken interessiert, sind nicht die zufälligen Eigenschaften derselben, sonder vielmehr das, was sie gemeinsam haben, nämlich die Dreieckigkeit, die von der abstrakten Idee dargestellt wird.

Berkeley aber war der Auffassung, diese „Lehre der abstrakten Ideen" widerspreche dem Grundsatze, die Philosophie solle sich mit der realen Welt beschäftigen. Denn alles, was existiert, ist individuell, d.h., hat eine bestimmte Größe, Gestalt, Farbe, usw. Abstrakte Ideen hingegen stellen Dinge dar, die unmöglich (zumindest als Erfahrungsgegenstände) existieren können. Berkeley vertritt den empiristischen Grundsatz, daß Begriffe philosophisch nur dann zugelassen sind, wenn sie sich auf sinnliche Partikeln beziehen, oder sich für die Erklärung solcher sinnlichen Partikeln als notwendig erweisen. Abstrakte Ideen können unmöglich die erste Bedingung erfüllen; die Frage also bleibt, ob sie die zweite erfüllen. Die Beweislast schiebt Berkeley denjenigen zu, die für die Unentbehrlichkeit abstrakter Ideen argumentieren wollen; er hingegen will zeigen, daß wir ohne solche Hirngespinste gut auskommen können.

Dies macht Berkeley dadurch, daß er zwischen abstrakten und „generellen" oder allgemeinen Ideen unterscheidet. Eine allgemeine Idee ist, (nach Berkeley) wie alle Ideen, die Idee eines einzelnen Dinges, die das Zeichen einer anderen Idee ist. Das Zeichenverhältnis ist aber bloß pragmatisch. Ich lerne, zum Beispiel, daß, wenn ich über ein Dreieck rede, und nur auf manche Beschaffenheiten (etwa dessen Dreieckigkeit), aber nicht

[4] *Hamann*, Briefwechsel, Wiesbaden, 1955, Bd. 4, 376, (20 April 1782).

auf andere (z. B. die Farbe), Bezug nehme, mein Handeln im Bezug auf andere Dreiecke dadurch gefördert wird. Das Zeichenverhältnis besteht in der Erwartung, daß eine bestimmte Idee A unter bestimmten Umständen von gewissen anderen Ideen B oder C gefolgt wird. Diese Verbindung ist aber nicht notwendig, denn immer bleibt die Möglichkeit, daß beim nächsten Mal die Idee A von den Ideen D oder E gefolgt wird. Gott sichert, daß dies nur relativ selten passiert, aber dennoch gibt es für meine Erwartung keine Gewißheit.

Diese Analyse wendet Berkeley nicht nur auf das an, was wir normalerweise unter dem Zeichverhältnis verstehen, sondern auch auf die Kausalität und die Substantialität. Meinen Glauben, daß es ein Objekt gibt, wovon meine Vorstellungen von der Kutsche Vorstellungen sind, führt Berkeley auf die Tatsache zurück, daß gewisse auditorische Ideen (etwa von Pferden, Zügeln, usw.) sehr häufig von gewissen visuellen Ideen (nämlich die Idee von einer Kutsche) gefolgt worden sind. Aus der ständigen Verbindung der beiden Arten von Ideen entsteht (so Berkeley) der Eindruck, daß diese Ideen von einem einheitlichen Gegenstand, der ihnen irgendwie „unterliegt," verursacht worden sind. So auch mit der Kausalität: Durch die Behauptung, A sei die Ursache von B, drücken wir lediglich unsere aus früherer Erfahrung entstandene Erwartung aus, daß Ideen von A von Ideen von B gefolgt werden. In beiden Fällen ist die jeweilige erste Idee nicht real mit der zweiten verbunden, sondern lediglich das Zeichen derselben.

Das Ergebnis dieser Argumentation ist eine äußerst magere Ontologie. Nach Berkeleys Auffassung gibt es zwei Arten von Dingen in der Welt: Ideen, die immer Ideen sinnlicher Partikeln sind, und Geister, die lediglich als Wahrnehmende oder Inhaber dieser Ideen aufgefaßt werden. Bekannterweise gibt es in dieser Ontologie keinen Platz für materielle Substanz. Da eine solche Substanz gar nichts Wahrnehmbares darstellt, sondern dasjenige sein soll, an dem alles Wahrgenommene teilhat, kann der Begriff einer solchen Substanz nur eine abstrakte Idee sein. Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß materielle Substanz die Rolle des Grundes der Regelmäßigkeit der Erscheinungen, also das, was Kant später deren „Affinität" nannte, erfüllen könnte. Doch der Begriff von Gott taugt nach Berkeley besser dazu, weil Gott hier als ein Geist verstanden wird, der die Fähigkeit endlicher Wesen, Ideen teilweise zu manipulieren, auf unendliche Weise besitzt. Er stellt also keine zusätzliche Substanz dar.

Der Verdacht mag natürlich naheliegen, daß Berkeleys Leugnung der materiellen Substanz dem gesunden Menschenverstand, dem ‚common sense' gewaltig widerspricht. Doch Berkeley behauptet genau das Gegenteil: Er präsentiert sich sogar als Verteidiger des common sense, und hierin kommt der Naturalismus Berkeleys zum Ausdruck. Mit seiner pragmatistischen Auseinanderlegung des Zeichenverhältnisses will er bewiesen haben, daß abstrakte Ideen für die Erklärung unseres alltäglichen Umgangs mit sinnlichen Gegenstände überflüssig sind. Der Gebrauch abstrakter Ideen – angenommen, daß es solche überhaupt gibt – sei eine Sache der Philosophen. Er sagt:

> Die meisten Menschen, welche schlicht und ungelehrt sind, machen keinen Anspruch auf den Besitz abstrakter Begriffe. Man sagt, sie sein schwierig und nicht ohne Mühe und Studium zu erlangen. Wir dürfen daher vernünftigerweise schließen, daß, wenn es abstrakte Ideen gibt, sie sich nur bei Gelehrten finden[5].

Berkeley beruft sich hier auf den Grundunterschied des Naturalismus', nämlich den zwischen der empirischen und philosophischen Ebene des Denkens. Während normale Menschen es nur mit sinnlichen (und deshalb wirklichen) Gegenständen zu tun haben, beschäftigen sich Philosophen mit abstrakten Ideen, also mit etwas Eingebildetem. Zwar kann man sich einer Sprache bedienen, die sich auf keine Ideen, d. h. sinnliche Partikeln, bezieht. Doch eine solche Sprache kann nichts mit der Realität zu tun haben, und der Philosoph, der nicht nur Philosoph sein will, darf sich nicht von der Sprache täuschen lassen, sondern darf, sozusagen, nur seine Ideen anschauen.

---

[5] *G. Berkeley*, Prinzipien der menschlichen Erkenntnis (übers. von Friedrich Überweg), Hamburg, 1979, Einführung, Par. 10, 9.

In Bezug auf Hamanns Metakritik können wir also Berkeleys Denken folgenderweise zusammenfassen: Ein konsequenter Empirismus fordert die Leugnung abstrakter Ideen, denn diese sind Ideen von Dingen, die unmöglich Erscheinungen sein können. Eine Folge dieses Antiabstraktionismus ist, daß die Lehre von abstrakten Ideen durch einen Pragmatismus ersetzt wird, der als eine Art Antiphilosophie dargestellt wird. Die pragmatische Erklärung des Zeichenverhältnisses schließt eine philosophische Erklärung aus, (offenbar) weil diese der Behauptung gleichkommt, daß die Verbindung zwischen Ideen etwas Zufälliges, historisch und kulturell Veränderliches ist, und daß demnach keine notwendigen Wahrheiten darüber zu finden sind.

Die Wirkung, die der Antiabstraktionismus Berkeleys auf Hume hatte, kann leicht übersehen werden. Hume setzt sich nur an einer Stelle ausführlich mit Berkeley auseinander, nämlich am Ende des ersten Teils des ersten Buchs des *Treatise of Human Nature*[6]. Doch die Leugnung abstrakter Ideen, welche Hume ohne Einwände von Berkeley übernimmt, läßt sich auch als Grundsatz des Humeschen Empirismus verstehen. Schon die Stellung, die Hume dem Thema gibt, zeigt die Bedeutung an, die Hume ihm zumißt, denn dieser erste Teil des ersten Buchs ist einem Inventarium sämtlicher „Perzeptionen des menschlichen Geistes" gewidmet. Diese sind entweder sinnliche Eindrücke oder Ideen, welche Bilder von Eindrücken und von diesen „abgeleitet" worden sind. Hume geht also wie Berkeley von der Annahme aus, daß alle menschlichen Vorstellungen auf sinnliche Eindrücke einzelner Gegenstände zurückzuführen sind[7], und es kommt in dem *Treatise* darauf an, die jeweiligen Eindrücke für die Ideen der Substanz, Kausalität, usw. zu finden.

Ich möchte mich nicht auf eine lange Diskussion der Philosophie Humes einlassen, denn ihre Einzelheiten sind für das Verständnis von Hamanns Metakritik nicht besonders relevant. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang nur Humes tiefere und differenziertere Anwendung der für den Naturalismus wesentlichen Unterscheidung zwischen der empirischen und philosophischen Ebene des Denkens. Hume ist, wie oben schon erwähnt, ein Skeptiker. Er vertritt die Auffassung, daß die wichtigsten philosophischen Grundsätze, vor allem das Kausalitätsprinzip, keiner rationalen Begründung fähig sind. Die Schäden dieses Skeptizismus' werden durch seinen Naturalismus begrenzt: Wenn sich keine Gründe für die jeweiligen Grundsätze vorzeigen lassen, können wir zumindest nach ihren Ursachen fragen. Der Glaube, daß (zum Beispiel) jede Begebenheit notwendigerweise auf eine vorhergehende folge, ist das Resultat eines natürlichen Hangs im menschlichen Gemüt, Ideen zu assoziieren, die früher einander häufig begleitet haben. Als solcher, d.h., als natürlicher Hang anstelle eines zu begründender Grundsatzes, ist er weder zu beweisen noch zu widerlegen.

II.

Wir sind jetzt in der Lage zu beurteilen, inwieweit die Rückschau auf Berkeley und Hume zu einem Verständnis von Hamanns Metakritik beiträgt. Unsere Hauptfrage war, wie nach Hamann die kulturelle und historische Bedingtheit der Sprache das kantische System untergraben soll, die Frage also, warum es keine „allgemeine philosophische Sprache" geben kann. Nach meiner Auffassung sollte Hamanns Antwort lauten, daß eine solche „allgemeine Sprache" sich zwar erfinden läßt; sie sich aber, dem Naturalismus gemäß, ihres empirischen Gehalts, ihrer Relevanz für die Realität nicht sicher sein kann.

Indem man Hamanns Naturalismus mit in Betracht zieht, wird der Übergang von dessen Hinweis auf Berkeley und Hume zu den folgenden Absätzen der „Metakritik" verständlicher. Hamann sagt im weiteren nichts mehr über die von ihm beabsichtigte Verbindung zwischen Kant und der empiristischen Leugnung abstrakter Ideen. Stattdessen geht er direkt auf die kantische Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis „vor

[6] *D. Hume*, Ein Traktat über die menschliche Natur (übers. von Theodor Lipps), Hamburg, 1973, 30–40.

[7] Das, was Berkeley gleichsam „Ideen" nennt, teilt Hume in „Eindrücke" und „Ideen."

und ohne die Erfahrung" ein. Das ganze kritische Unternehmen, sagt Hamann, beruht auf dem Unterschied zwischen Vernunft als Gegenstand und als Vollzieher der Kritik der reinen Vernunft:

> [A]usser dem eigenthümlichen Unterschiede der Vernunft als eines Objects oder Erkenntnisquelle oder auch Erkenntnisart giebt es noch einen allgemeineren, schärferen und reineren Unterschied, kraft dessen Vernunft allen Objecten, Quellen und Arten der Erkenntnis zum Grunde liegt, keines von dreien selbst ist, und folglich auch weder einen empirischen oder ästhetischen noch logischen oder discursiven Begriff nöthig hat ...[8]

Kant geht davon aus, daß die Vernunft die Frage der eigenen Grenzen zu erheben vermag, ohne die eigene Fähigkeit, Grenzen bestimmen zu können, in Zweifel zu ziehen. Wenn, wie es bei Kant lautet, alles sich der Kritik unterwerfen muß, dann gilt dies auch für den aufklärerischen Hintergrund, der die Kritik allererst ermöglicht. Hamann dagegen will die Kritik selbst sozusagen der Kritik unterwerfen.

Die Meinung, daß die Vernunft sich selbst problemlos kritisieren kann, sei, sagt Hamann, das Ergebnis einer dreifachen „Reinigung" in der Philosophie, wobei er wohl die neuzeitliche oder aufklärerische Philosophie meint. Die Philosophie versucht, sich erstens von „aller Überlieferung, Tradition, und Glauben," zweitens von „der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induktion" abzulösen. Drittens und noch wichtiger aber ist der dritte „höchste und gleichsam empirische Purismus" der Vernunft, nämlich die Ablösung von der Sprache. Hamann weiter: „Receptivität der Sprache und Spontaneität der Begriffe! Aus dieser doppelten Quelle der Zweideutigkeit schöpft die reine Vernunft alle Elemente ihrer Rechthaberei, Zweifelsucht, und Kunstrichterschaft." [284] Hamann weist hiermit also bereits auf die These, die er ein paar Seiten später als „Mittelpunkt des Misverstandes der Vernunft mit sich selbst" bezeichnet: die Behauptung, Kant habe die Angewiesenheit der Vernunft auf die Sprache verkannt, und habe sich eingebildet, er könne eine philosophische Sprache „aus der leeren Eigenschaft unsers Gemüths" erfinden. Die Vernunft (und hier sind menschliche Philosophen, nicht irgendein abstraktes Denkvermögen gemeint) schöpft ihre Begriffe; sie hat sie nicht von der konkret existierenden Sprache zu nehmen.

Die Einbildung, daß dies möglich sei, führt Hamann auf ein „altes kaltes Vorurteil für die Mathematik" zurück. Wie die anscheinende „apodiktische Gewißheit" der Geometrie auf der Möglichkeit beruht, einen als ideal gedachten Raum durch „empirische Zeichen und Bilder" darzustellen, so misbraucht die Metaphysik alle Wortzeichen und Redefiguren unseren empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen idealischer Verhältnisse, und verarbeitet die Biderkeit der Sprache in ein so sinnloses, läufiges, unstätes, unbestimmtes Etwas = x, daß nichts als ein windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel ... übrig bleibt. [285]

In der Geometrie wie in der Metaphysik geht man von der Möglichkeit aus, durch den Gebrauch „empirischer Zeichen" (hier die „augenscheinliche Constructionen" der Geometrie, da die Sprache der Philosophie) über einzelne Gegenstände hinaus zu denken, um zu einer Gewißheit in der Erkenntnis zu gelangen, die die empirische Erfahrung allein unmöglich gewähren kann.

Diese Passage ist aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Anspielung auf Humes Argument gegen dasselbe „alte Vorurteil" zu verstehen. Im zweiten Teil des ersten Buchs des *Treatise of Human Nature* widerspricht Hume der Auffassung, daß die Geometrie zu apodiktischer Gewißheit über empirische Gegenstände gelangen könne. Wie Kant betont er die Behauptung, daß alle geometrische Erkenntnis notwendigerweise eine Bezugnahme auf sinnliche Gegenstände in sich einschließt; anders als Kant hingegen zieht er daraus die Konsequenz, daß es keine a priori, d.h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnis in der Geometrie geben kann. Da die Bedeutung eines geometrischen Begriffs, z.B. des der Gleichheit, letztendlich von ihrer Anwendung auf die Erfahrung ab-

[8] Hamann, Schriften, 284

hängt, können Schlußfolgerungen in der Geometrie, in denen der Begriff von Gleichheit eine Rolle spielt, nur so gewiß sein, wie unsere Urteile über die Gleichheit zweier empirischer Objekte. Hier vertritt Hume also, wie in seiner Leugnung abstrakter Ideen, einen strengen Empirismus, der die Möglichkeit strikt leugnet, durch Reflexion die Evidenz der Sinne zu übersteigen.

Hamanns metakritische These, die er dann im nächsten Absatz formuliert, nämlich daß die Sprache „der Mittelpunct des Misverstandes der Vernunft mit ihr selbst" sei, können wir so verstehen: Kant macht sich der Abstraktion schuldig, indem er sucht „vor und ohne die Erfahrung" Denkstrukturen wie die Kategorien zu bestimmen, die dennoch in der Erfahrung, ja nur in der Erfahrung ihren Gebrauch haben sollen. Kant glaubt, daß wenn er seine Begriffe hinreichend geklärt und seine Neologismen hinreichend bestimmt hat „aller Misverstand" von seiner kritischen Philosophie „von selbst ausgeschlossen" [285] sein wird. Doch diese Klarheit der Sprache geht auf Kosten ihrer Verbindung mit der Realität, denn insofern als die Sprache der *Kritik* eine erfundene, philosophische Sprache ist, kann sie sich der Möglichkeit ihrer eigenen Anwendung auf die Erfahrung nicht sicher sein. Es wäre dann eine transzendentale Deduktion der Sprache der Transzendentalen Deduktion nötig, was offensichtlich absurd ist.

III.

Es bleibt jetzt nur noch die Frage, ob diese These auf Kant tatsächlich zutrifft. Hamann will den Transzendentalidealismus nicht bloß von außen angreifen, sondern auf eine der *Kritik der reinen Vernunft* interne Spannung hinweisen. Dies kann er aber nur schwerlich tun, denn Kant glaubt, das Problem der abstrakten Ideen in der Transzendentalen Analytik gelöst oder mindestens vermieden zu haben, da es sich dort um empirische oder reine Begriffe des Verstandes handelt. Reine Begriffe stellen kein bestimmtes, existierendes Ding dar, aber die Notwendigkeit ihrer Anwendung auf die Erfahrung will Kant dadurch bewiesen haben, daß er sie als transzendentale Bedingungen aller Vorstellungen eines Objekts nachweist. Für empirische Begriffe dagegen soll es kein Problem der objektiven Gültigkeit geben, weil sie als „Schemen der Einbildungskraft, als Regeln der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem allgemeinen Begriffe"[A141/B180] gefaßt werden.

Es gibt aber bei Kant noch eine Art von Begriffen, nämlich Vernunftbegriffe oder Ideen. Eine Idee ist per definitionem „ein notwendiger Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann."[A327/B383] Sie sind also abstrakte Ideen in genau dem Sinne, in dem Berkeley davon gesprochen hat. Daher kann es für die Ideen keine transzendentale Deduktion, wie bei den reinen Verstandesbegriffen, geben.[A336/B393] Die Ideen beziehen sich nur indirekt auf Gegenstände der Erfahrung: Die Vernunft, das Vermögen der Ideen, braucht diese um systematische Einheit in die Verstandesbegriffe zu bringen, die sich dann wiederum direkt auf Erscheinungen beziehen. Von der Möglichkeit dieser systematischen Einheit kann es aber auch keine transzendentale Deduktion geben, es bleibt ein bloßes Ziel, das von uns angestrebt wird. Für das kantische Projekt wesentliche Zwecke werden den Ideen untergeordnet, vor allem den Ideen von Gott und der moralischen Welt, die den praktischen sowie den theoretischen Gebrauch unserer Vernunft ermöglichen sollen. Das wichtigste Beispiel einer solchen systematischen Einheit aber ist die Philosophie selbst. Wie Hamann in seiner Rezension der *Kritik der reinen Vernunft* bemerkte, ist diese Kritik (nur) die „vollständige Idee einer Transzendental-philosophie."[277] In der „Architektonik der reinen Vernunft" bezeichnet Kant selbst die Philosophie als „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft" [A838/B866] wodurch unsere sämtlichen Erkenntnisse in systematischen Einklang gebracht werden sollen. Selbst die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt hängt nach Kant von der Möglichkeit ab, abstrakte Ideen auf Verstandeserkenntnisse anzuwenden, ohne daß er diese Möglichkeit nachweisen kann. In dem er uns auf die Wichtigkeit der von Kant unterdrückten Voraussetzung der Möglichkeit der Vernunft sich selbst zu kritisieren hinweist, trifft Hamann eine bisher wenig geachtete Schwäche der kritischen Philosophie.

Es muß allerdings zugegeben werden, daß Kant am Ende der Transzendentalen Dialektik doch eine transzendentale Deduktion der Ideen der reinen Vernunft unternimmt. Er versucht nämlich zu zeigen, daß die Ideen der Erfahrung „niemals zuwider sein" können. [A671/B699] Als eine Antwort auf Hamanns Metakritik bringt diese „subjektive" Deduktion nichts. Denn Hamann verlangt von Kant nicht nur den negativen Beweis, daß es keinen Grund gibt, die Ideen nicht auf empirische Erkenntnis anzuwenden, sondern vielmehr den positiven Beweis, daß dies (wie Kant ja behauptet) notwendig sei. Und das kann Kant anscheinend nicht, ohne den Unterschied zwischen dem immanenten Gebrauch des Verstandes und dem transzendenten Gebrauch der Vernunft aufzuheben. Der Naturalismus dient Hamann dazu, einen Widerspruch innerhalb der kantischen Philosophie zu zeigen: Mit seiner Beschränkung der Erkenntnis auf Gegenstände der Erfahrung schließt Kant seine eigene Fassung des Vernunftgebrauchs aus.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

PLATON, *Lysis*. Übersetzung und Kommentar von Michael Bordt (= Platon: Werke. Übersetzung und Kommentar, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. V 4: Lysis), Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1998, 264 S.

In der durch E. Heitsch und C. W. Müller herausgegebenen Reihe von kommentierten Übersetzungen der Werke Platons liegt nun auch der Band zum *Lysis* vor, für den Michael Bordt verantwortlich zeichnet. Das auch äußerlich ansprechende Werk bietet neben der Neuübersetzung einen 200 Seiten langen Kommentar, der aus B.s Oxforder Dissertation hervorgegangen ist und mit einer ausführlichen Einleitung beginnt, die unter anderem die systematische Position, die der Verf. dem *Lysis* entnimmt, zusammenfassend darstellt (75–93). In dem sich daran anschließenden Kommentierungsteil geht B. entsprechend den Textabschnitten vor, wobei zu jedem Abschnitt eine Inhaltsangabe, eine Interpretation und drittens Einzelanmerkungen geboten werden. In den Einzelanmerkungen werden auch textkritische Fragen diskutiert. Der Aufbau ist übersichtlich, wenn sich auch, was die zusammenfassende Darstellung in der Einleitung und die Interpretationen der Einzelabschnitte betrifft, verschiedentlich Wiederholungen einstellen, was aber wohl kaum zu vermeiden ist. Der Band schließt mit einem Literaturverzeichnis und drei Indizes. – Der *Lysis* gehört tendenziell zu den eher vernachlässigten Dialogen Platons, und es ist darum sehr zu begrüßen, daß jetzt diese detaillierte, für den Autor Platon wie für das Thema sich engagierende, auf hohem Niveau stehende und über die Forschungslage sehr gut informierte Gesamtinterpretation des *Lysis*, mitsamt einer gut lesbaren Übersetzung, auf Deutsch vorliegt. Daß der *Lysis* eher zu den vernachlässigten Dialogen gehört, hat sicher mit seinem bei erster Lektüre sehr unbefriedigenden aporetischen Gedankengang, sodann aber auch mit seinem Thema zu tun. Zum einen gehört *philia* (Freundschaft/Liebe) heute, anders als in der Antike, nicht mehr zu den allgemein akzeptierten Themen praktischer Philosophie. Zum anderen scheint sie auch in Platons Werk selbst einen geringeren Stellenwert zu besitzen als die Thematik des *eros*, dem bei Platon u. a. die nicht-aporetischen Dialoge *Symposion* und *Phaidros* gewidmet sind. Bei näherem Zusehen erweist sich allerdings, daß der Begriff der *philia* im *Lysis* in bedeutsamer Weise mit der fundamentalen Thematik des Strebens und Begehrens verknüpft wird, so wie dies ja auch von Platons Erörterung des *eros* gilt. Daß im übrigen auch Aristoteles den philosophischen Wert des *Lysis* hoch eingeschätzt hat, zeigen die vielfältigen Parallelen zwischen dem *Lysis* und Aristoteles' Freundschaftstraktaten.

Ich stimme mit B. in vielen Interpretationsfragen zum *Lysis* überein, werde aber in diesen kurzgefaßten Bemerkungen eher auf Punkte hinweisen, wo ich Vorbehalte oder Einwände geltend mache. B.s Einteilung des Textes in drei Hauptteile, 204B4–207B7, 207B8–216B9 und 216C1–222E7, orientiert sich an sachlichen Erwägungen. Von der Dramaturgie des Textes her halte ich es aber für besser, bei der üblichen Grundeinteilung in Vorgespräche und (ab 211D) Hauptgespräch zu bleiben. Daß auch für Platon das Gespräch ab 211D eine zusammengehörige, wenn auch in sich gegliederte, Einheit darstellt, ergibt sich schon daraus, daß er sich in der Zusammenfassung am Ende (222E) auf eben dieses gesamte Gespräch ab 211D zurückbezieht. Innerhalb von 211D ff. kann man noch einmal das ausschließlich mit Menexenos geführte Gespräch 211D–213D gleichsam als Vorrunde abheben. In ihm geht es, wie auch B. herausstellt, vor allem um Probleme, die sich aus Äquivokationen des Wortes *philon* ergeben, während die folgenden Gesprächsrunden eine stärker sachorientierte Untersuchung darstellen. – In textkritischen Fragen, deren Erörterung B. eher begrenzt hält, geht er im Zweifelsfalle gegenüber Konjekturen im Text der Oxford-Ausgabe (Burnet) eher auf den von den wichtigsten Textzeugen überlieferten Text zurück. Bei den textkritischen Fragen berücksichtigt er die unveröffentlichte Oxforder Dissertation von D. B. Robinson von 1961 eingehend, in der Robinson einen neuen textkritischen Apparat für den Lysis erstellt hat, für den er,

nach B.s Auskunft, insbesondere Handschrift W neu kollationiert und Lesarten jüngerer Handschriften exakter nachgewiesen hat. Nun hat man schon im 1. Band der neuen Oxforder Werkausgabe von Platon (Oxford 1995) gesehen, daß von den Editoren dieser Ausgabe gerade Robinson eine Neigung zu eher spekulativen, teils durch fragwürdige Interpretation motivierten Konjekturen hat. Man kann B. darum nur dazu gratulieren, daß er zwar die präziseren Informationen zu den Handschriften, die Rubinson bietet, genutzt, aber mit dem Text recht vorsichtig umgegangen ist. Dort, wo B. meint, von Burnet abweichen zu müssen, scheint mir in der Mehrzahl der Fälle Burnet doch plausibler. Dies gilt auch für die Konjektur ἤ („oder") anstelle von καὶ in 219C6, der Schlüsselstelle zum drohenden infiniten Regreß, der den Begriff des *proton philon* begründen soll. Ob man das Weiterverfolgen eines infiniten Verweisungsbezuges aufgibt, oder aber ein wirkliches Erstes auffindet, stellt eine echte Alternative dar, weshalb das ἤ zwingend ist. – Von besonderem Interesse ist die Frage (196), ob man in 218B8 statt der Negation οὔ das Relativpronomen bzw. indirekte Fragepronomen οὗ (nicht οὕ!) zu lesen hat, wie Sedley vorgeschlagen hat. Das Argument, das B. von Sedley übernimmt, wonach als Negation hier ein generisches μή stehen müßte (entsprechend καὶ ὃ ἔστιν τὸ μὴ φίλον), halte ich zwar nicht für ausschlaggebend, denn die Negation könnte sich auf das ἔστιν beziehen (also elliptisch für καὶ ὃ οὐκ ἔστιν τὸ φίλον). Gleichwohl sprechen andere Erwägungen für das οὗ („wovon"). Ohne hier ausführlich zu werden, sei nur darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung zwischen der Frage, was das φίλον (aktive Bedeutung) ist, und der, wovon es φίλον ist, der Unterscheidung zwischen dem Mittleren, das etwas liebt, und dem Guten, das Objekt dieses Liebens ist, entspricht. Und diese Unterscheidung ist für die an dieser Stelle erreichte Bestimmung des φίλον von zentraler Bedeutung. – Anders als B. halte ich Robinsons Konjektur in 211E7 ἢ ἄλλον anstelle von μᾶλλον für plausibel, ebenso Robinsons Argumentation zugunsten der Konjektur ἅμα δ' anstelle von ἄλλ' in 223B1.

Was B.s Interpretationsthesen betrifft, so würde eine Kritik zu Einzelfragen hier zu weit führen. Bei einem aporetischen Dialog wie dem *Lysis* muß die Interpretation, wenn sie auf positive Resultate hinführen möchte, allemal konjektural bleiben und kann nichts Besseres als Plausibilität und Textnähe für sich reklamieren. Diesen Anspruch erfüllt B.s Kommentar, auch wenn es im einzelnen eben einen Spielraum für divergierende Ansichten gibt. Etwas spekulativer ist dann allerdings sein Versuch, Platons Theorie der *philia* im ganzen darzulegen, wie er es zusammenfassend in der Einleitung tut (siehe v. a. 81–93). Dabei kommt sein „kritisch-konstruktiver Deutungsansatz" voll zum Tragen, den er im einzelnen auf S. 64 ff. erläutert. Diese systematische Kernthese sei hier kurz erörtert. – Ein grundsätzliches Problem der Interpretation von *philia* und *eros* bei Platon markiert die Frage, ob Platon womöglich, anders als Aristoteles, eine einseitig nutzenorientierte, egoistische Konzeption von Freundschaft vertritt, so wie es ihm etwa von G. Vlastos vorgeworfen worden ist, der dazu auch eine Passage aus dem *Lysis* anführt (*Gregory Vlastos*, The Individual as an Object of Love in Plato, in: *ders.*, Platonic Studies, Princeton 1973, 3–42). Sicherlich können bestimmte Passagen im *Lysis* und in der Diotima-Rede des *Symposion* diese Vermutung nahelegen, wobei im *Lysis* unter anderem an die These zu denken ist, daß alles außer dem *proton philon* nur als ein Mittel zu diesem höchsten Zweck erstrebenswert ist. Daß die Situation bei Platon aber doch vielschichtiger ist, hat die weitere Forschungsdiskussion bereits deutlich gemacht (stellvertretend: *A. W. Price*, Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989). Und in diese Richtung weist auch B.s Interpretation. Der Verf. streicht heraus, daß die antithetische Rede von Egoismus und Altruismus als Instrumentarium zur Deutung des ethischen Ansatzes bei Platon (und man kann ergänzen, auch bei späteren antiken Ethiken) zu kurz greift. Gemäß seiner Deutung der Platonischen Position ist das, was man liebt oder erstrebt, letztlich mit dem Guten gleichzusetzen, und dies wird ja auch durch die *Politeia* bestätigt, jedenfalls sofern es sich um ein vernunftvermitteltes Lieben und Streben handelt. Das Gute besitzt gleichsam eine Anziehungskraft, durch die es (für den guten Menschen) motivierend ist. Diese „Faszination", die vom Guten ausgeht, schließt ein, daß man selbst in seinem Leben das Gute realisieren will, nur eben nicht in selbstbezogener Beschränkung, weil man vielmehr auf das Gute um seiner selbst willen ausgerichtet ist. Als Beispiel nimmt B. den Fall eines Pianisten, dem es nicht an erster Stelle

um ihn selbst, sondern um die Musik geht. Dieser wird natürlich versuchen, die Musik, die er spielt, möglichst gut ins Werk zu setzen und so selbst ein möglichst guter Pianist zu sein, aber er wird (sofern seine Motivation tatsächlich auf diese konkrete Gestalt des Guten ausgerichtet ist), auch andere, etwa als Lehrer, fördern, die vielleicht sogar besser als er dieses Gut realisieren werden. – Damit ist schon deutlich, in welcher Weise die „Faszination für das Gute" Benevolenz auch gegenüber einem anderen Menschen und seinem Streben hervorbringen kann, was ja eine grundlegende Voraussetzung von Freundschaft ist. Generell weise Freundschaft nach Platons Analyse im *Lysis*, so B., die Struktur auf, daß die Freunde A und B auf ein C bezogen sind, nämlich das Gute, und daß eben dieses gemeinsame Bezogensein auf C ihre wechselseitige Beziehung der Freundschaft fundiere. Dabei habe Freundschaft für den je anderen auch noch darum einen besonderen Wert, weil der andere in seinem Leben das Gute je auf seine eigene, individuelle Weise realisiere. Wir sind also zwar beide auf dasselbe Gute ausgerichtet, aber dieses Gute wird im anderen auf eine je neue Weise erfahrbar, was sich mir im Rahmen einer solchen vertieften individuellen Beziehung erschließt, wie sie die Freundschaft ist. – Von diesem Ansatz her möchte B. zeigen, auf welche Weise die unterschiedlichen Bestimmungsmomente, die im *Lysis* als mögliche Gründe oder Ursachen von *philia* problematisiert werden, in Platons Verständnis von Freundschaft letztlich zu einer Einheit kommen:

1) Freundschaft ist in der Tat, so B., eine Beziehung von Guten, insofern sie in der geteilten Ausrichtung auf das Gute ihre Grundlage hat. Das Gutsein eines Menschen liege gerade im Streben nach dem Guten. – Mit dieser Deutung wird die in dem Dialog eingeführte Differenzierung zwischen den Guten und den Weder-Guten-Noch-Schlechten, die nach dem Guten streben (216Cff., vgl. 215AB), aufgehoben. Diese Differenzierung wäre also nur ein dialektischer Zug, der durch die vertiefte Einsicht in das, was Gutsein beim Menschen bedeutet, korrigiert wird. Menschliches Gutsein wäre damit ein Auf-dem-Weg-Sein, und nicht ein Zustand autarker Vollendung. Ob das tatsächlich Platons Auffassung ist, darüber kann man geteilter Meinung sein. – 2) Als eine wesentliche Voraussetzung fließt in B.s systematische Deutung die These der Einheit der Momente des *proton philon*, des Guten und des *oikeion* ein: Das, was jeder eigentlich erstrebt, das leitende Strebensziel also (*proton philon*), sei das Gute, das (jedenfalls von den Guten) um seiner selbst willen erstrebt wird. Und dieses Gute sei zugleich auch das einem jeden eigentlich „Angehörige" (*oikeion*). Nach B. „bricht der *Lysis* genau an der Stelle ab, an der diese Einheit in Frage steht" (89). Die These der Einheit des eigentlich Erstrebten, des Guten und des Angehörigen werde in dem Dialog zwar nahegelegt, ihre theoretische Begründung aber noch nicht geliefert. (Für den Verf. bedeutet dies übrigens, daß Platon zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Dialoges über diese Begründung noch nicht verfügt habe, was er mit der etwas saloppen Formulierung plausibilisieren möchte, daß man ansonsten davon ausgehen müßte, Platon hätte noch 20 Stephanusseiten mehr zu diesem Thema schreiben können – ein m. E. sehr fragwürdiges Argument, wenn man sich die spezifische Aufgabenstellung eines aporetischen Dialoges vor Augen hält, der eben gerade noch nicht die Lösungen liefert.) Eine weitere wichtige Voraussetzung ist, daß es nicht nur individuell für jeden ein höchstes Gut gebe, das ihm das eigentlich Angehörige ist, sondern daß dieses Gut allen gemeinsam sei. Ein und dasselbe Gute sei „letzter Grund jeder Motivation und jeden Strebens" (93 oben). Und als dieser gemeinsame Zielpunkt des Strebens fundiere es Freundschaft. – 3) Diese bei der Freundschaft vorausgesetzte Einheit des Strebenszieles stelle den grundlegenden Aspekt der *Gleichheit* zwischen Freunden dar, während in der je individuell-unterschiedlichen Ausprägung des Guten ein befruchtender Aspekt von *Ungleichheit* liege. – 4) Mit letzterem hängt für B. auch zusammen, daß Freundschaft zwar in ihrem Kern nicht instrumentell sei, da im Freund eine je besondere Ausprägung des um seiner selbst willen erstrebten Guten seine Anziehungskraft auf mich ausübe, daß aber der Freund zugleich auch mein Verständnis des Guten, auf das ich ausgerichtet bin, bereichere und vertiefe, weshalb er auch meinem eigenen Glücksstreben zuträglich sei. In dem so qualifizierten Sinn eigne der Freundschaft auch ein Nutzenaspekt, ohne daß sie sich darauf reduzieren ließe. – Soweit also B.s systematische Deutung, die zeigen soll, wie Platon die unterschiedlichen Momente, die im *Lysis* ins Spiel gebracht und scheinbar verworfen werden, letztlich miteinander zu

verknüpfen trachtet. Natürlich stecken hinter diesen Thesen noch viele Probleme. Wenn B. sie hätte erschöpfend erörtern wollen, so hätte er sich allerdings nicht auf die Deutung des *Lysis* beschränken können, sondern andere Texte bei Platon, die für die Thematik von Streben, Liebe und Freundschaft relevant sind, eingehender interpretieren müssen. Der Rahmen eines *Lysis*-Kommentars wäre damit wohl gesprengt worden. Von den grundsätzlichen systematischen Fragen, die sich hier ergeben, möchte ich die folgenden erwähnen: Ist das Gute das Letztziel des Strebens überhaupt, oder nur des rationalen Strebens? (Der *Lysis* differenziert hier nicht, wohl aber die *Politeia.* Dies hat auch Auswirkungen auf das sehr gewichtige Problem, wie das Streben das Gute verfehlen kann.) Wie ist jene die Vielzahl konkreter Strebensziele und Güter übergreifende *Einheit* des (rationalen) Strebenszieles, die Einheit des Guten, zu verstehen? Kommt den individuellen Ausprägungen des Guten eine eigenständige ethische Relevanz zu?

Zu den letzten beiden Fragen noch folgende Anmerkungen: Wenn B. von der „Faszinationskraft des Guten" spricht, so scheint mir dies in der Tat ein Charakteristikum der platonischen Sichtweise zu sein, wobei Platon sich insbesondere des Ausdrucks „*kalon*" bedient, wenn er die „Attraktivität" des Letztzieles, seine (die rationale Antriebsschicht) motivierende Kraft herausstellen will. Gegen die Vorstellung von einer für alle Individuen gültigen Einheit dieses Guten bzw. des Letztzieles könnte man aber einwenden, daß der Begriff des Guten zunächst nur eine rein formale Einheit aufweise, die darin bestehe, daß man mit „gut" eine positive Wertung ausdrücken kann. Um zu plausibilisieren, daß es hier für Platon auch ein material Gemeinsames gibt, ein höchstes Gut oder einen (deskriptiv eingrenzbaren) Inbegriff des Guten, könnte man auf die Vorstellung einer inhaltlich bestimmten Idee des Guten und Schönen rekurrieren, die der Pol jener „Faszinationskraft des Guten" wäre. Unser (rationales) Streben wäre in dieser Perspektive die Art und Weise, in der wir auf das intellektuell erfaßbare *agathon* und *kalon* reagieren: nämlich indem wir die Gemeinschaft mit ihm suchen. Mit einer solchen Konzeption des Guten gelangt man allerdings schnell zu metaphysischen Voraussetzungen, wie sie m. E. in der *Politeia* oder im *Symposion* auch angedeutet werden. Aber auf solche Voraussetzungen möchte B., so mein Eindruck, eher nicht rekurrieren. Statt dessen scheint er sich primär am Begriff der Eudaimonie oder des guten Lebens als dem *proton philon* orientieren zu wollen, wobei die je spezifischen Güter (z. B. die des Pianisten) sich in der Weise in dieses Letztziel integrieren würden, daß sie eine je individuelle Ausprägung des guten Lebens konstituierten. Aber auch für diesen Begriff des guten Lebens ist zunächst einmal völlig offen, ob das, was ein menschliches Leben zu einem guten Leben macht, eine für alle Menschen objektiv gültige *inhaltliche* Gemeinsamkeit aufweist. B. deutet etwas derartiges an, wenn er von Platons Vorstellung einer objektiven Wertordnung spricht. Aber woraus ergibt sich diese? Aus bestimmten für alle Menschen gleichermaßen gültigen Elementen oder Rahmenbedingungen eines gelingenden Lebens? Oder aus der Idee des Guten als einem transzendenten Prinzip? Oder gehören beide Gesichtspunkte in einer explikationsbedürftigen Weise zusammen? Hier hätte B. meines Erachtens doch noch etwas expliziter werden sollen, auch wenn ihn dies stärker in die Erörterung von Texten aus der *Politeia* und anderen Dialogen hineingezogen hätte. – Was die Frage nach dem Stellenwert des je anderen Individuums und seiner *individuellen* Ausprägung des Guten betrifft, so ist sicherlich einzuräumen, daß aus Platonischer Perspektive der andere dem, der gleichermaßen nach dem Guten strebt, sich als schätzenswert darstellt, insofern er jeweils gleichsam Vehikel des Guten ist bzw. zu einem solchen herausgebildet werden kann. Hier kommt, wie besonders in der Palinodie des *Phaidros* betont wird, der Aspekt einer produktiv-pädagogischen Liebe zum Guten ins Spiel: Der Eros des Guten und Schönen wird zu einem pädagogischen Eros, der eine geeignete Seele in Richtung einer gemeinsamen Teilhabe am Guten und Schönen formt und dabei auch selbst noch zusätzlich in seinem Engagement für das Gute und Schöne befeuert wird (Phdr. 252Ef.). Doch tritt für Platon dabei auch die Dignität des Individuellen in den Blick? Ist es für ihn gerade die je andere, individuelle Art und Weise, in der sich das Gute im Leben des anderen manifestiert, die das Plus der Freundschaft ausmacht? Ohne dies hier noch ausführen zu können, möchte ich doch starke Zweifel daran anmelden, daß der Verf. diese besondere Rolle und Dignität des Individuellen und der individuellen Verschiedenheit für Platon anhand des *Lysis* oder eines anderen Dialo-

ges hinreichend nachgewiesen hätte. (Eine etwas ausführlichere Erörterung zu diesem und einigen zuvor angesprochenen Sachproblemen aus Sicht des Rez. findet sich in *J. Szaif*, Strebensnatur und Interpersonalität in Platons Konzeption von *philia (Lysis* 213D-222D), in: *M. Dreyer, K. Fleischhauer* (Hgg.): Natur und Person im ethischen Disput, Fr 1998, 25–60).

Wie dem auch sei – B. hat mit diesem Kommentar ein Werk vorgelegt, das geeignet ist, ein verstärktes philosophisches Interesse an diesem zu wenig beachteten Dialog wachzurufen, und zwar gerade auch deshalb, weil er sich für dessen sachliches Thema engagiert. Das dialogische Werk Platons hat ja (bei allen Unterschieden zwischen den einzelnen Dialogen) nicht einfach eine lehrhafte Funktion, sondern ist gleichsam immer auch ein offenes Gespräch mit dem Hörer oder Leser. Daß das philosophische Gespräch, in das Platon uns hineinziehen will, dann auch zu anderen Ergebnissen führen kann als von Platon selbst vorgezeichnet, liegt in der Natur der philosophischen Denkbewegung.

J. Szaif

Szaif, Jan, *Platons Begriff der Wahrheit* (Symposion 104). Freiburg/München: Albert 1996. 561 S.

Diese Dissertation an der Freien Universität Berlin (1993) ist nicht nur von der Zahl der Seiten, sondern auch von der behandelten Thematik her außerordentlich umfangreich. Im Mittelpunkt stehen zwei Wahrheitsbegriffe: die, wie Szaif (S.) sie nennt, „ontologisch-epistemische Wahrheitskonzeption" der mittleren Dialoge (Erster Teil) und der „logische Wahrheitsbegriff", d. h. Wahrheit und Falschheit als Eigenschaften von Urteilen, der im *Theaitetos* und *Sophistes* entfaltet wird (Zweiter Teil). Beide Begriffe werden in einen umfassenden Kontext erarbeitet; die abschließende Frage des Buches gilt ihrem Zusammenhang. – Das einleitende Kapitel des Ersten Teils untersucht die normalsprachliche Verwendung von „wahr" und „Wahrheit" bei Platon. Wesentliches Ergebnis ist, daß für diesen Gebrauch die Urteilswahrheit im Mittelpunkt steht. Die übliche Weise, sie auszudrücken, sei jedoch nicht die Charakterisierung des Urteils durch das Prädikat „wahr", sondern die Wendung „Wahres sagen". Werde sie zum Gegenstand der philosophischen Reflexion, so frage sich, was hier mit dem „Wahren" gemeint ist, und damit sei ein Ansatzpunkt für den ontologischen Wahrheitsbegriff gegeben. – Mit dem Wahrheitsbegriff der mittleren Dialoge befassen sich zwei Kapitel. S. legt zunächst dar, was unter „epistemischer" und „ontologischer Wahrheit" zu verstehen ist und wie diese Wahrheit erkannt wird (Kap. II). „Epistemische Wahrheit" soll besagen, daß die Ausdrücke „wahr" und „Wahrheit" als Korrelativbegriffe zu „Wissen" und „Erkennen" fungieren. Als ontologisches Prädikat charakterisiere „wahr" den Bereich der Wirklichkeit, der sich durch Unvermischtheit und Unveränderlichkeit auszeichne, bzw. die Gegenstände, „die als die unvermischten und fehlerfreien eidetischen Gehalte, so wie sie durch das Denken erschlossen werden können, der wechselhaften und unvollkommenen Bestimmtheit der Einzelfälle als Urbilder und Paradeigmata zugrunde liegen" (132). Wie aber werden diese Gehalte erkannt? Nicht durch eine intellektuelle Anschauung, die als ein unmittelbares, nicht propositional sich artikulierendes Vor-sich-haben der Sache durch ein für diese Funktion bestimmtes Vermögen der rationalen Seele zu verstehen wäre, sondern durch die Methode der Dialektik; die mit den Merkmalen der Klarheit und Einsicht verbundene Metaphorik der Schau bilde keinen Gegensatz zum argumentativen Charakter des dialektischen Wissens, sondern sie stehe für das klare Erfassen des von der Dialektik erarbeiteten Zusammenhangs zwischen den Ideen. – Kap. III ist überschrieben „Platons Konzeption von ἐπιστήμη und δόξα als theoretische Fundierung des ontologischen Wahrheitsbegriffs". In der Diskussion der Platon-Forschung über das Verhältnis von ἐπιστήμη und δόξα unterscheidet S. zwei Positionen: nach der einen handelt es sich um eine „evidenzbezogene" oder „begründungsbezogene", also um eine epistemologische Unterscheidung, nach der anderen um eine „objektbezogene" Unterscheidung, also um eine ontologische Unterscheidung von Gegenstandsbereichen. Den wesentlichen Unterschied sieht S. darin, daß die evidenzbezogene Unterscheidung Erkennen in Bezug auf Einzelfälle oder Einzeldinge zulasse, die objektbezogene Unterscheidung dagegen nicht. Beide Thesen wer-

den in ihrer Ausschließlichkeit kritisiert, und S. versucht offensichtlich, die evidenzbezogene mit der objektbezogenen Unterscheidung zu verbinden. Er interpretiert ἐπιστήμη als diskursive, propositionale Antwort auf die Frage nach dem Wesen einer Sache. Dagegen könne δόξα als Kognitionsform beim mittleren Platon mindestens drei Bedeutungen annehmen: „die des Meinens als unfundierten Urteils; die eines unklaren Begriffs von einem eidetischen Gehalt; und die eines Urteils oder einer Kenntnis über oder von einem Gegenstand, das bzw. die ihn aufgrund seiner ontologischen Defizite nicht im wesentlichen oder ganzen kognitiv durchdringen und zur Einsicht bringen kann" (312f.). – Das Wesen einer Sache und das heißt deren ontologische Wahrheit zu erfassen, ist Aufgabe der Dialektik. Die Frage nach dem Wahrheitsbegriff der mittleren Dialoge führt also zur Frage nach der Dialektik, und hier lautet das zentrale Problem, wie die Idee des Guten als ἀνυπόθετος ἀρχή zu interpretieren ist. S. unterscheidet zwischen der Idee des Guten als formalem und als inhaltlichem Prinzip. Die allen Ideen gemeinsame ontologische Form gründet in der Idee des Guten; die Rede von der Idee des Guten als formalem Prinzip besagt also, daß die ontologischen Qualitäten, welche die Ideen gegenüber den Dingen der Sinnenwelt auszeichnen, zugleich auch Wertaspekte sind. Materiales Prinzip ist die Idee des Guten, insofern sich aus ihr „die je unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmungen der Eide, wie sie vor allem in den Definitionen artikuliert werden, entwickeln und entfalten lassen" (259). Wie kann die Idee des Guten, deren Erkenntnis ihrerseits „ein sich diskursiv-argumentativ ausweisendes Wissen ist" (175), ein solches materiales Prinzip sein? S. antwortet mit einer „holistischen Wissenskonzeption". Die „nachgeordneten Theoreme" seien erst auf der Grundlage der ἀρχή und die ἀρχή sei erst „von dem gesamten Theoriegebäude her" erkennbar. Deshalb sei der Übergang „von noch vorläufigen Theorien zur genuinen ἐριστήμη wohl grundsätzlich als ein zweiseitiger Prozeß zu denken, bei dem Entfaltung der Konsequenzen der ἀρχή und Bewährung der Erkenntnis dieser ἀρχή selbst Hand in Hand gehen". Es sei folglich eine Vereinfachung, wenn im Liniengleichnis Aufstieg und Abstieg als ein „zeitliches Nacheinander" dargestellt werden. S. interpretiert die Dialektik im siebten Buch der *Politeia* mit Hilfe der Hypothesis-Methode des *Phaidon:* Die oberste, alles umfassende ἀρχή sei erst erkannt, wenn alle Konsequenzen aus ihr gezogen und deren Konsistenz sichtbar geworden sei (290).

Diese Interpretation ist sowohl vom Text wie von der Sache her kritischen Fragen ausgesetzt. Sowohl Rp. 511bc als auch die Stelle Phdr. 265d-266a, die zur Interpretation von 511bc herangezogen werden muß, unterscheiden eindeutig zwischen zwei verschiedenen Prozessen; darüber darf der Interpret sich nicht einfach hinwegsetzen. Eine zweite Frage ist, ob und in welchem Ausmaß Rp. VII von der im *Phaidon* beschriebenen Methode aus interpretiert werden darf. Im *Phaidon* geht es eindeutig um die Prüfung von Hypothesen oder, um S.s Ausdruck zu gebrauchen, von Theoremen, während es in der *Politeia* um Ideen, d. h. um die Bestimmung von Begriffen geht. Es wäre also zu klären, wie die Dialektik der *Politeia* sich zu der des *Phaidros* und zu der diese Dialektik voraussetzende Methode der Dihairesis in den späteren Dialogen verhält. Dagegen interpretiert S. die *Politeia* ausschließlich vom *Phaidon* und von der Elenktik der frühen Dialoge her. Eine dritte Frage ist, ob es sich bei der ἀρχή der *Politeia* um ein Prinzip der Art handelt, daß aus ihm Folgerungen gezogen werden können. Damit hängt zusammen, ob diese ἀρχή sich wie die oberste Hypothesis des *Phaidon* an den Konsequenzen bewähren muß oder ob wir es hier nicht mit zwei verschiedenen Formen des Abstiegs zu tun haben. Der Text der *Politeia* legt nahe, daß die Geltung der ἀρχή allein durch den Aufstieg gesichert ist und daß der Abstieg dann die Aufgabe hat, durch die bereits erkannte ἀρχή die Frage nach dem Wesen der untergeordneten Ideen zu beantworten. Eine vierte Frage ist, ob in einer holistischen oder kohärentialen Konzeption die Rede von einem Prinzip überhaupt noch einen Platz hat oder nicht vielleicht sogar widersprüchlich ist. Welche Funktion kann ein Prinzip haben, wenn die innere Stimmigkeit des gesamten Theoriegebäudes das Wahrheitskriterium ist? S.s Antwort, „das Prinzip von allem" erlaube es, „alles schrittweise auf es zurückzubeziehen und so in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen" (292), überzeugt deswegen nicht, weil das Prinzip selbst sich an der Kohärenz des Ganzen bewähren muß:

Das Prinzip ist erst erkannt, wenn die Stimmigkeit des gesamten Theoriegebäudes offensichtlich ist; deshalb kann es nicht die Funktion haben, diese Stimmigkeit, die es seinerseits voraussetzt, herzustellen.

Der Zweite Teil ist eine Schritt für Schritt dem Text folgende Interpretation von *Theaitetos* 187–200 und *Sophistes* 236–241.254–264. Die hierzu einschlägige Untersuchung von Wolfgang Detel, Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theaitet und Sophistes (Göttingen 1972 [Hypomnemata 36]) ist S. offensichtlich entgangen. Die Schlußbetrachtung „Zum Problem der Einheit des Platonischen Wahrheitsbegriffes" unterscheidet drei Fragen (522): 1. Wird der ontologisch-epistemische Wissensbegriff für den späten Platon irrelevant, so daß das Problem der Vermittlung sich gar nicht erst stellt? Sie wird verneint; in entsprechenden Zusammenhängen mache Platon durchaus von dieser Konzeption Gebrauch. 2. Hat der ontologisch-epistemische Begriff sich unter dem Einfluß der logischen Wahrheitskonzeption inhaltlich verändert? Die Antwort ist, daß es sich im Spätwerk um eine Entfaltung der entsprechenden Thesen der mittleren Dialoge handelt. 3. Hat Platon im Spätwerk versucht, beide Wahrheitskonzeptionen systematisch miteinander zu vermitteln? Hier kommt S. zu dem Ergebnis, „daß man eigentlich nicht von *dem* Platonischen Wahrheitsbegriff sprechen, sondern eben mindestens zwei leitende Perspektiven unterscheiden sollte, die jede für sich zu würdigen sei" (530).

S. hat ein an Beobachtungen, anregenden Interpretationen und Perspektiven reiches Buches geschrieben. Die Lektüre ist nicht immer einfach; vor allem im Zweiten Teil muß der Leser sich oft anstrengen, über den detaillierten Einzelanalysen nicht den roten Faden zu verlieren. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn sie kürzer gefaßt und dadurch Begriffe, Thesen und im Zweiten Teil die Abgrenzung gegenüber den vorliegenden Interpretationen prägnanter und schärfer herausgearbeitet worden wären. F. Ricken S. J.

Reale, Giovanni / Bos, Abraham P., *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele.* Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici (Testi metafisici e problemi di pensiero antico. Studi e testi, 42). Milano: Vita e Pensiero 1995. 534 S.

Die erste Auflage (mit dem auch in der Neuauflage beibehaltenen griechischen Text von W. L. Lorimer, Paris 1933) erschien 1974; Reale (R.) vertritt in ihr die Auffassung, daß Aristoteles der Autor von *De mundo* ist. Bei der überwiegenden Zahl der Rezensenten ist seine These auf Ablehnung gestoßen; gegen die Echtheit werden inhaltliche und stilistische Gründe und das Fehlen der Schrift in den älteren Verzeichnissen der Aristoteles-Schriften angeführt (vgl. die Zusammenfassungen der Rezensionen, 406–411). Der wichtigste Grund für die Neuauflage war für R. die ausführliche Interpretation von *De mundo* durch Paul Moraux. „Selbst wenn die Grundthese Reales nicht überzeugt", so urteilt Moraux, „bleibt sein Buch, nicht zuletzt wegen der Fülle des in der Einleitung und im Kommentar gebotenen Materials, unentbehrlich" (Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 2, Berlin 1984, S. 6 Anm. 3). Die Neuauflage soll sich mit den Einwänden Moraux' und anderer gegen die Echtheitsthese auseinandersetzen. Für diese Aufgabe konnte R. Abraham P. Bos (B.), einen der besten Kenner von *De mundo*, gewinnen. Die wichtigsten Ergänzungen von B. finden sich in der einleitenden Monographie auf den Seiten 48–57 und 157–171.

Die Frage nach der Echtheit von *De mundo* steht für R. und B. in einem größeren Zusammenhang: dem Verhältnis der (esoterischen) Lehrschriften zu den publizierten (exoterischen) Schriften des Aristoteles. Wie eine Richtung der Platon-Forschung Platons Dialoge im Licht der doxographischen Berichte über seine Ungeschriebenen Lehren interpretiert, so müßten die Lehrschriften des Aristoteles im Lichte seiner exoterischen Schriften gelesen werden. Dabei vertreten B. und R. gegen W. Jaeger die These, daß es sich bei den exoterischen Schriften nicht um (ausschließlich) frühe Werke des Aristoteles handle, die ein später überholtes Stadium seiner philosophischen Entwicklung darstellen; die Lehrschriften träten nicht an die Stelle von Aristoteles veröffentlichten Schriften, sondern sie seien deren Ergänzung (10; 49). Es seien, so B., zwei Ebenen der Argumentation zu unterscheiden: (a) die einem jeden Menschen zugängliche Ebene der

Vernunft; (b) die Ebene der göttlich inspirierten Theologen, die sich der Form des Mythos bediene und ein Bewußtsein ausdrücke, das dem normalen Sterblichen zwar nicht zugänglich sei, an dem er sich aber orientieren könne (56). *De mundo* ist für B. eine (exoterische) Schrift dieser zweiten Ebene.

Dieser hermeneutische Ansatz ist noch weniger überzeugend als der Versuch, Platons Dialoge auf dem Hintergrund der Ungeschriebenen Lehren zu interpretieren. Die Verfechter des Esoterischen Platon können sich wenigstens auf eine breite doxographische Tradition stützen; die Textgrundlage für den exoterischen Aristoteles ist erheblich schwächer, so daß hier der Spekulation Tür und Tor geöffnet sind. Aristoteles reflektiert in seinen Lehrschriften ausführlich über Formen der Argumentation und der Darstellung. Finden sich in den Lehrschriften wenigstens Andeutungen der These von den zwei Ebenen? Oder hat Aristoteles einen Grund, sich darüber auszuschweigen? Wenn B. (162) sich für seine Unterscheidung auf die beiden Definitionen der Welt in *de mundo* 391b9–12 beruft, so ist das ein zirkuläres Argument. Wer die These von den zwei Ebenen vertritt, müßte ausführlich der Frage nachgehen, was unter den ἐξωτερικοὶ λόγοι zu verstehen ist. Handelt es sich um mythisch-theologische Schriften, um Materialsammlungen, um Klassifikationen? B. erwägt die Möglichkeit, daß die exoterischen Schriften wegen ihres mythisch-theologischen Charakters verloren gingen; Grund des Verlustes sei eine rationalistisch-mythenfeindliche Einstellung der nacharistotelischen Philosophie gewesen (57). Wenn man an die Mythenexegese der Stoiker und vor allem an die Bedeutung der Mythen in der Geschichte des Platonismus denkt, überzeugt das wenig. – J. Barnes hat gegen R. eingewandt, daß sich in *De mundo* etwa 90 Wörter finden, die sonst nicht im Corpus Aristotelicum vorkommen. D. M. Schenkeveld ist der Auffassung, daß damit eine Autorschaft des Aristoteles nicht ausgeschlossen werden kann. Er hat weniger auffällige sprachliche Merkmale wie den Gebrauch der Partikeln, der Tempora und andere syntaktische Eigenarten untersucht und damit die Autorschaft des Aristoteles ausgeschlossen. B. versucht, dieses Argument durch den Hinweis zu entkräften, daß die wenigen wörtlichen Fragmente der exoterischen Schriften des Aristoteles es nicht erlauben, den Stil von *De mundo* mit ihnen zu vergleichen (169). Diese Verteidigung hat zwei entscheidende Schwächen. Erstens ist sie ein argumentum e silentio. Wenn man, zweitens, B. auch konzediert, daß der Wortschatz der exoterischen sich durchaus von dem der esoterischen Schriften unterscheiden kann, so dürfte das bei unreflektierten sprachlichen Besonderheiten wie dem Gebrauch von Partikeln und syntaktischen Eigenheiten kaum möglich sein; es ist nicht anzunehmen, daß ein Autor innerhalb von zwei *Prosa*gattungen in *diesen* stilistischen Eigenheiten aus seiner Haut schlüpft und seine stilistische Identität wechselt.

Moraux bringt, so das Referat von B. (158f.) drei inhaltliche Einwände gegen die Echtheit von *De mundo:* 1. Die Theologie sei eine Mischung aus platonischen und aristotelischen Elementen. 2. Während bei Aristoteles die Naturforschung vorwiegend um der Erkenntnis selbst willen betrieben werde, stehe in *De mundo* die Wissenschaft im Dienst der Theologie. 3. Die für die Theologie von *De mundo* charakteristische Unterscheidung zwischen der οὐσία und der δύναμις Gottes finde sich zuerst bei Autoren, die das Alte Testament allegorisch interpretieren. – B.s Kritik an Moraux richtet sich vor allem gegen den dritten Punkt. Die Unterscheidung zwischen Gottes οὐσία und seiner δύναμις sei bereits in der *Metaphysik* des Theophrast (4b14; 5a1) belegt; dort (5b13) sei auch, wie in *De mundo* 397b33 die Rede davon, daß das Göttliche die Welt „durchdringe" (διικνεῖσθαι). Der Text der *Metaphysik* des Theophrast, so folgert B. (161), bezeuge, daß es sich bei der göttlichen δύναμις im sechsten Kapitel von *De mundo* um einen genuin Aristotelischen Begriff handle.

Der bloße Gebrauch des Wortes δύναμις scheint mir jedoch nicht auszureichen, um diese Folgerung zu ziehen. Vielmehr ist zu fragen, wie diese δύναμις inhaltlich bestimmt wird, worin sie sich zeigt, welche Aufgaben ihr zugeschrieben werden. Bei Theophrast ist es, wie im Lambda der *Metaphysik,* die Kraft des Guten, das als Geliebtes den Kosmos bewegt. In *De mundo* 6 kommen jedoch Aufgaben hinzu, welche der Theologie des Aristoteles fremd sind: Die göttliche Kraft hält das All zusammen; das All ist aus Gott und hat durch Gott Bestand; es wird durch Gott im Dasein erhal-

ten; Gott ist durch seine δύναμις der Erhalter und Schöpfer der Welt (397b9–24). Das alles ist durch die Stellen bei Theophrast nicht abgedeckt; hier ist der Einfluß des Mittelplatonismus (der sich auch stoischer Termini bedient) unübersehbar. Trotz B.s Kritik ist also mit Moraux (76 f.) festzuhalten: Die Gotteslehre zeigt, wie stark der Einfluß des Aristoteles und seiner Betonung der Transzendenz Gottes auf *De mundo* gewesen ist; die stoische These von der Immanenz Gottes wird abgelehnt. Aber der Gott von *De mundo* weist Züge auf, die dem Platonismus näher stehen als dem Aristotelismus: Er ist der Vater, der Gestalter und der Erhalter der Welt. F. Ricken S. J.

The Greeks and us. Essays in Honour of Arthur W. H. Adkins. Hg. *Robert B. Louden* und *Paul Schollmeier*. Chicago und London: The University of Chicago Press 1996. X/264 S.

Der Band geht zurück auf ein Symposion, das im April 1994 an der University of Chicago aus Anlaß des 75. Geburtstags von Arthur W. Adkins veranstaltet wurde, der dort seit 1977 Edward Oslon Professor of Greek und Professor of Philosophy and Early Christian Literature war; Adkins starb, während der Band für die Veröffentlichung vorbereitet wurde. Adkins, Schüler von E. R. Dodds in Oxford und beeinflußt durch die Arbeiten von Bruno Snell, wurde bekannt durch *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford 1960). Mittelpunkt seines Werkes ist die Frage nach den Werten der Griechen. Die Werturteile der *Ilias* und der *Odyssee* hätten noch die philosophische Ethik eines Platon und Aristoteles bestimmt. Die griechische Ethik unterscheide sich vom modernen, durch Kant geprägten Verständnis von Moral: Für die Griechen seien Lob und Tadel wesentlich, wobei sie nicht zwischen moralischen und außermoralischen Werten und Tugenden unterschieden; die griechische Ethik sei eine Ethik des Erfolgs und des Selbstinteresses; im Mittelpunkt stünden die Tugenden der Konkurrenz und des Kampfes und nicht die der Kooperation, wie Gerechtigkeit und Fairneß.

Die sieben Beiträge des Bandes, die jeweils durch ein Korreferat ergänzt sind und denen eine Einführung von B. Louden vorangestellt ist, kreisen um drei zentrale Themen in Adkins Werk: Philosophie und Literatur, moralische und nichtmoralische Tugenden, die Griechen und wir. *Stephanie Nelson* zeigt durch eine Interpretation der *Werke und Tage*, daß Hesiod die moderne Unterscheidung zwischen dem Moralischen und Nützlichen nicht kennt. Indem die Literatur auf die Schrecken und unverdienten Übel des Lebens hinweist, sei sie, so *Bernard Williams* in seinem Aufsatz über Sophokles' *Trachinerinnen*, eine notwendige Ergänzung der Moralphilosophie, die sich unermüdlich bemüht, das Leben für gut disponierte Menschen sicher zu machen. *Lee Yearly* handelt über die heroische Tugend bei Aristoteles, Thomas von Aquin und in Herman Melville's *Billy Budd;* nur die Literatur könne nach Melville Ideen und Ideale wie das der heroischen Tugend an die Menschen einer Kultur vermitteln. Platons *Kriton* dient *James Boyd White* dazu, die Unterscheidung zwischen einem philosophischen und einem literarischen Text in Frage zu stellen. *Paul Schollmeier* analysiert den Begriff des intrinsischen Werts in Kants Moralphilosophie und vergleicht ihn mit dem bei Platon und Aristoteles, um auf diese Weise eine neue Perspektive auf die moderne Moralphilosophie zu gewinnen. Die antiken Texte zur Sexualität, so die These von *Martha C. Nussbaum*, haben für uns einen aktuellen Wert; sie sind ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen juristischen und moralphilosophischen Diskussion über die Homosexualität. Nussbaum geht ein auf eine Kontroverse, die in der amerikanischen Öffentlichkeit Aufsehen erregt hat. Sie war Gutachterin in dem Rechtstreit über die Verfassungsmäßigkeit des 1992 im Staat Colorado durch ein Referendum angenommenen Amendment 2, das, bis es für nicht verfassungsgemäß erklärt wurde, den staatlichen und lokalen Behörden jede Anordnung verbot, die Homosexuellen, Lesbierinnen und Bisexuellen den Status einer Minderheit zuerkennt und sie vor Diskriminierung schützt. Einer der Gegengutachter war John Finnis, mit dessen Argumenten Nussbaum sich in ihrem Beitrag auseinandersetzt. *Arthur W. H. Adkins* geht es in seiner Interpretation der Lysias-Rede in Platons *Phaidros* darum, den Unterschied zwischen der griechischen φιλία und unserer Freundschaft herauszuarbeiten. – Der Band schließt mit der Bibliographie der Veröffentlichungen von Arthur W. Adkins. F. Ricken S. J.

Hadot, Pierre, *Die innere Burg.* Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. Eichborn: Frankfurt 1997, 478 S.

Das vorliegende Buch ist eine von Makoto Ozaki und Beate von der Osten angefertigte und vom Autor selbst autorisierte Übersetzung des bereits 1992 erschienenen ‚La citadelle intérieure' von Pierre Hadot. H.s Studie über Marc Aurel liest sich wie eine breit angelegte Begründung für die These, die H. in verschiedenen Publikationen immer wieder vertreten hat: Daß Philosophie in der Antike nicht so sehr eine Wissenschaft, sondern vielmehr eine Lebensform ist, in deren Zentrum die geistigen Übungen, die Exerzitien stehen. Was H. bescheiden im Untertitel seines Buches eine ‚Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels' nennt, erweist sich als ein grundlegender Kommentar zu den *Ermahnungen an sich selbst,* der aber nicht der Reihenfolge des Textes folgt, sondern nach Themeneinheiten vorgeht. Nach einer biographische Skizze des Kaisers (Kapitel I) und einem ausführlichen und spannend geschriebenen Überblick über Text- und Überlieferungsgeschichte, bringt H. seine These zur Gattung der Ermahnungen: Sie seien *hypomnémata,* d. h. von einem zum nächsten Tag verfaßte, persönliche Notizen, die eine Art inneren Dialog des Autors mit sich selbst bildeten, wobei die enorme literarische Qualität der Sentenzen darauf schließen lasse, daß sie nicht wie eine Art Tagebuch geschrieben seien, in dem sich der Autor sein Herz ausschütte, sondern von einem Gestaltungswillen zeuge, der den Sentenzen eine Überzeugungskraft für den Autor sichern solle (Kap. II). Die *Ermahnungen* versteht H. als geistige Übungen, die um drei stoische Lebensregeln in immer neuen Varianten kreisen. Es komme alles darauf an, (i) sich mit dem, was gegenwärtig ist, d. h. mit dem Schicksal, zu befreunden, (ii) mit den Menschen gerecht und (iii) mit den gegenwärtigen Vorstellungen richtig umzugehen. Diese drei Lebensregeln werden in den *Ermahnungen* mit Hilfe von *dogmata,* d. h. allgemeingültigen stoischen Regeln und Prinzipien, begründet. Das Problem dieser Regeln bestehe darin, daß sie wirkungslos zu werden drohten, wenn man sich nicht immer wieder ihrer versichere und sie sich nicht immer wieder vergegenwärtige. Diese Vergegenwärtigung der Dogmen und Lebensregeln (oft mit Hilfe von Bildern und Gleichnissen, oft in knappen Sentenzen) sei das Ziel der *Ermahnungen.* Dadurch werde der Inhalt der Dogmen im Augenblick des Schreibens neu für den Schreibenden wirksam. „Die Dogmen sind keine mathematischen Regeln, die, ein für allemal gelernt, mechanisch angewendet werden. Sie sollen gewissermaßen Bewußtwerdungen, Intuitionen, Gefühlsbewegungen, moralische Erfahrungen werden, die die Intensität einer mystischen Erfahrung, einer Vision haben" (83). Was zähle, sei der Akt des Schreibens, der selbst eine geistige Übung ist (Kap. III). Den Einfluß der stoischen Philosophie behandelt H. in Kapitel IV. Deutlich stellt H. heraus, daß die Stoiker keinesfalls nur Ethik betrieben, sondern ebenso bewandert in den anderen Gebieten der Philosophie waren, und daß es uns nur aus Gründen der Überlieferung nicht immer möglich ist, ein klares Bild von ihrem Unterricht in diesen Fächern zu gewinnen. Das nächste Kapitel ist dem Stoizismus Epiktets gewidmet und liest sich über weite Strecken wie eine allgemeine Einführung in die stoische Philosophie. Ausgehend von der Dreiteilung und der inneren Einheit der stoischen Disziplinen in Ethik, Logik und Physik und der These, daß die stoische Formel der Übereinstimmung mit der Natur zu verstehen sei als Übereinstimmung mit der Allvernunft, durch die der Mensch sein ihm mögliches Glück erreicht, skizziert H. die Grundzüge von Epiktets Lehre. Begriffe wie das kataleptische Erfassen einer Vorstellung werden ebenso geklärt wie die Frage, welche Handlungen zu denjenigen gehören, die angemessen, *kathékonta,* sind. In diesem Kapitel entwickelt H. ein Schema, das für die folgenden Kapitel leitend wird: Den drei philosophischen Fächern entsprächen drei Übungen, die jeweils eine spezifische Disziplinierung bedeutet. Die Disziplinierung des Urteils und der Zustimmung (vgl. Kap. VI) entspricht der Logik, die des Antriebs der Ethik (Kap. VIII) und die Disziplinierung des Begehrens der Physik (VIII). In Kap. VI über die Disziplinierung des Urteils und der Zustimmung klärt H. den Titel des Buches: Unter der ‚inneren Burg' versteht er den „unantastbaren Zufluchtsort der Freiheit" (157), d. h. den vernunftgemäßen Teil der Seele, in dessen Teil nur diejenigen Dinge kommen, denen wir unsere Zustimmung geben. Den Eindrücken, die die Dinge in der Welt auf uns machen, sind wir nicht hilflos ausgeliefert,

sondern es liegt an uns, den Eindrücken zuzustimmen oder nicht. Diese Freiheit der Zustimmung wird besonders relevant für die Frage, was für Dingen wir welchen Wert zusprechen. Gemäß der stoischen Lehre gibt es überhaupt nur einen Wert, d.i. das moralische Leben und nur ein Übel, d.i. das Laster. Die Disziplinierung der Zustimmung besteht im wesentlichen darin, nur denjenigen Eindrücken zuzustimmen, die mit dieser These übereinstimmen. Es liegt an uns, ob wir dem Eindruck, Schmerzen oder der Tod seien etwas Schlechtes, unsere Zustimmung geben oder nicht. Alles kommt darauf an, daß es dem Menschen gelingt, von dieser inneren Burg der Freiheit her sein Leben zu gestalten, sich selber abzugrenzen und unbeirrbar an der Freiheit, moralisch zu sein, festzuhalten. Die Disziplinierung des Begehrens (Kap. VII) besteht darin, alles anzunehmen und zu bejahen, was einem vom Schicksal entgegenkommt. Diese Übung setzt die Fähigkeit zur passiven Annahme dessen, was auf einen zukommt, voraus. Die verschiedenen Sentenzen, in denen Marc Aurel vom Lebensüberdruß spricht, dürften H. zufolge nicht als Zeichen seines grundsätzlich pessimistischen Charakters interpretiert werden, sondern hätten die Funktion, die Eindrücke, die wir empfangen, ihres falschen Wertes zu entledigen. Die Disziplinierung des Handelns (Kap. VIII) steht in Spannung zu der Disziplinierung des Begehrens, weil sie deutlich macht, daß nicht nur das passive Hinnehmen des Faktischen, sondern ebenso die aktive Handlung gefordert ist. In diesem Kapitel klärt H. die für jeden Stoiker schwierige Frage, wie Marc Aurel einerseits daran festhalten kann, daß es überhaupt nur ein Gut, nämlich die moralisch gute Absicht gibt, er andererseits aber innerhalb der Dinge, die eigentlich weder gut noch schlecht sind, Unterschiede machen kann, die handlungsrelevant sind. Die Handlungen müssen sich dabei an der Einheit aller Menschen orientieren, die durch ihre Vernunftnatur gegeben ist und durch die sie selber zu Gliedern eines Leibes werden. Diese Einheit aller Menschen fordert nicht nur die Gerechtigkeit, sondern die Nächstenliebe als adäquate Haltung jedem Menschen, auch dem Feind, gegenüber. In ihr erreicht die Disziplinierung des Handelns ihren Höhepunkt. Nach einem kurzen Kapitel, in dem H. noch einmal auf den Stoizismus in den *Ermahnungen* eingeht (Kap. IX), wendet sich H. der Frage zu, inwiefern man die Persönlichkeit Marc Aurels aus den *Erinnerungen* entnehmen kann (Kap. X). Eine breit angelegte Widerlegung von Theorien, die H. unter die ‚psychologische Geschichtsschreibung' subsumiert (der zufolge Marc Aurel einmal depressiv, ein andermal in einer Identitätskrise, opiumsüchtig, unter Magengeschwüren leidend usw. gekennzeichnet wird) endet mit der Feststellung, daß Vertreter dieser Interpretationsrichtung offensichtlich ihre Thesen nur deswegen behaupten können, weil sie sich in Unkenntnis bezüglich der Denk- und Ausdrucksweise der antiken Autoren befinden. Daß H. es sich selbst aber auch nicht nehmen läßt, zu subtilen Charakterisierungen der Persönlichkeit von Marc Aurel zu gelangen (z. B.: „Und eben hierin besteht das Drama im Leben Marc Aurels: Er liebt die Menschen und will sie lieben, haßt aber, was sie lieben. Für ihn zählt nur eines: die Suche nach der Tugend, nach der Reinheit der moralischen Absicht. Die Welt der Menschen, in der der einzige Wert nicht gepflegt wird, ruft einen heftigen Widerwillen, einen tiefen Überdruß in ihm hervor. Dennoch nimmt er sich immer wieder zusammen und versucht, die Sanftmut und die Duldsamkeit in sich wiederaufleben zu lassen" [400]) erscheint dann problematisch. Wie das Zitat zeigt, ist auch H. bereit, von dem Vorkommen bestimmter Topoi der stoischen Übung auf den Charakter und die Persönlichkeit von Marc Aurel zu schließen. Wie aber will man entscheiden, ob eine bestimmte Sentenz in den *Ermahnungen* lediglich für einen Topos stoischer Philosophie steht oder Rückschlüsse auf die Persönlichkeit des Kaisers zuläßt? Das Kapitel schließt mit einer ausführlichen Diskussion der Frage, ob dem Aufbau der Bücher ein bestimmtes Prinzip zugrunde liegt. Eindeutig ist, daß Buch I als Dankbarkeitsbezeugung für die Menschen, die ihm gezeigt haben, was die Tugend und die richtige Lehre ist, verstanden werden muß – H. versteht es als die ‚Bekenntnisse' Marc Aurels. In den Büchern II bis XII fänden sich je nach Buch unterschiedliche Themen, weshalb es zumindest möglich ist, daß die Sentenzen, die wohl nicht in der Reihenfolge der Bücher geschrieben seien, nachträglich zu Themenkomplexen geordnet worden wären. Mit Marc Aurels Haltung zu Politik und einer Schlußbemerkung, in der H. den Wert der stoischen Lebensform hervorhebt, schließt der Band.

H.s Werk ist mehr als eine Einführung in Marc Aurels *Ermahnungen,* es ist eine oft

brillante, meist allgemeinverständliche Einführung in die stoische Philosophie. Daß dabei bestimmte Unterschiede innerhalb der verschiedenen Stoiker und einzelne Forschungsprobleme hinsichtlich bestimmter Einzelfragen (z. B. im Zusammenhang mit der Frage nach der Begründung von Handlungen innerhalb des wertneutralen Bereichs; die Frage, ob der stoische Weise ein unerreichbares Ideal oder ein für den Menschen erreichbares Ziel ist) zu kurz kommen, ist bei dem Ziel, das sich H. mit dem Buch gesetzt hat, verständlich. Jeder, der sich mit Marc Aurel, stoischer Philosophie aber auch dem Einfluß, den stoische Philosophie auf das Christentum (und nicht zuletzt auf das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola) ausgeübt hat, auseinandersetzen will, wird durch die Lektüre dieses Buches reich belohnt. M. Bordt S. J.

Lisska, Anthony J., *Aquinas's Theory of Natural Law.* An Analytic Reconstruction. Oxford: Clarendon Press 1996. 320 S.

Daß der Interpretation der *lex naturalis*-Konzeption des Aquinaten auch in der neueren Thomasforschung eine Schlüsselstellung zukommt, ist angesichts der heftigen Kontroversen, die bis in die Gegenwart gerade um dieses Lehrstück geführt werden, kaum zu bestreiten. Um so größere Aufmerksamkeit verdient daher ein Deutungsansatz, der – wie der jüngst von Anthony Lisska (L.) vorgelegte – den Anspruch erhebt, die einschlägigen thomanischen Texte konsequent auf dem Niveau des in der sogenannten analytischen Philosophie erarbeiteten Problembewußtseins auszulegen. Die zu diesem Zweck angestellten Überlegungen des Autors gliedern sich in insgesamt zehn Kapitel.

Die beiden einleitenden Abschnitte geben einen Überblick über die Struktur der Untersuchung und verorten die Frage nach einem natürlichen Sittengesetz auf dem Feld der neueren rechts- und moralphilosophischen Diskussion. Ausdrücklich wird dabei auf die Beiträge von J. Finnis, H. B. Veatch, A. MacIntyre und R. McInerny zu diesem Thema verwiesen, von denen sich L. abhängig weiß, über deren Ergebnisse er aber gleichwohl hinauszugehen beabsichtigt (12). Das dritte Kapitel ist einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses gegen naturrechtliche Ansätze im allgemeinen und das thomanische Denkmodell im besonderen gewidmet. Im Gegensatz zu J. Finnis und G. Grisez, die Thomas dadurch vor dem Verdikt der *naturalistic fallacy* zu verteidigen suchen, daß sie von einer Autonomie der praktischen Vernunft ausgehen und das Denken des Aquinaten damit implizit in die Nähe Kants rücken, plädiert L. im Anschluß an H. B. Veatch und R. McInerny für eine Metakritik der Humeschen bzw. Mooreschen Argumentation, die infolge ihrer Befangenheit in ganz bestimmten, keineswegs unproblematischen ontologischen sowie epistemologischen Voraussetzungen s.E. heute zu Recht weithin abgelehnt werde und auf die völlig andersgeartete spezifisch thomanische Variante des Naturalismus ohnehin gar nicht anzuwenden sei. Im vierten Kapitel, das in systematischer Hinsicht das Herzstück der gesamten Untersuchung bildet, versucht L. den positiven Nachweis dafür zu erbringen, daß es sich bei der thomanischen Naturgesetzeslehre um eine „theoretisch kohärente und ontologisch gerechtfertigte Form des ethischen Naturalismus" handelt (67). Es geht ihm also ausdrücklich nicht um die konkrete Applikation thomanischer Überlegungen auf aktuelle Konfliktfelder normativer Ethik (z. B. im Bereich der Sexual-, Friedens- oder Bioethik), sondern vielmehr um die unvoreingenommene Rekonstruktion der inneren Logik thomanischer Gesetzeslehre überhaupt, die noch immer in wesentlichen Aspekten weithin mißverstanden werde, deren Klärung jedoch allen weiteren Anwendungsfragen vorauszugehen habe (83). Näherhin setzt sich L. dabei mit zwei Problemkomplexen auseinander, nämlich erstens mit dem Verhältnis von ‚ewigem' und ‚natürlichem' Gesetz und zweitens mit der Bedeutung der ontologischen Wesenskategorie für das Verständnis der *lex naturalis*. Hinsichtlich der thomanischen Lehre von der *lex aeterna* stellt L. unmißverständlich fest, daß selbige insofern eine für die Naturgesetzlehre im Grunde entbehrliche theologische Zugabe darstellt, als der Begriff der *lex naturalis* von sich aus keine „notwendige Beziehung" zur Vorstellung eines ewigen göttlichen Gesetzes besitze (116), Thomas seine Naturgesetzeslehre vielmehr begrifflich rein „säkular konzipiere" (91) und somit zu einer „humanistischen", rein vernunftbegründeten Moralphilosophie gelange, die zumindest begründungstheoretisch dem Modell der kantischen Vernunft-

ethik durchaus entspreche (96). Völlig anderer Art sei dagegen die Beziehung zwischen den Begriffen der *lex naturalis* und der *essentia*. Die ontologische Wesenskategorie bildet L. zufolge die unverzichtbare logische Voraussetzung dafür, überhaupt sinnvoll von einer normativen Natur bzw. einem natürlichen Sittengesetz und somit von einer substantiellen Ethik sprechen zu können. Im Klartext heißt dies: Moralphilosophie steht und fällt als logisch sekundäre, abgeleitete Disziplin mit der Möglichkeit einer essentialistischen Anthropologie bzw. Metaphysik (vgl. 55, 96, 125ff., 137, 152). Jeder Versuch einer erneuten Anknüpfung an die thomanische Moraltheorie hat daher zunächst den – L. zufolge durchaus möglichen – Nachweis der philosophischen Legitimität essentialistischer Argumentationsfiguren zu erbringen. Diese für L.s Studie zentrale These wird im fünften Kapitel dadurch näher präzisiert, daß insgesamt fünf Voraussetzungen einer konsistenten, naturgesetzlich argumentierenden Moraltheorie voneinander unterschieden werden. Es sind dies: 1. Die Möglichkeit, überhaupt vom ‚Wesen' bzw. der ‚natürlichen Art' einer Entität sprechen zu können; 2. Eine dispositive Deutung essentieller Eigenschaften; 3. Eine Metaphysik der Finalität zur Bestimmung der für eine gelungene Selbstentfaltung erforderlichen Zielsetzungen; 4. Ein epistemologisches Modell zur Erklärung der Erkenntnis essentieller Bestimmungen; 5. Eine Theorie praktischer Rationalität. Spätestens an dieser Stelle ergeben sich jedoch gravierende Zweifel sowohl an der systematischen Überzeugungskraft als auch an der historischen Zuverlässigkeit der von L. als Thomasinterpretation vorgelegten Reflexionen. Wo bleibt bei L. die sowohl von Aristoteles wie auch von Thomas durchgängig verteidigte und in der neueren Forschung (vgl. W. Kluxen) wieder neu zu Bewußtsein gebrachte Einsicht in die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft, deren spezifisches Prinzipienfundament nach übereinstimmender Auskunft beider Autoren die Grundlage dafür bildet, Ethik überhaupt als zwar keineswegs beziehungslose, wohl aber selbständige und das bedeutet vor allem unabgeleitete, souveräne Wissenschaft betreiben zu können? Während L. zunächst durchaus zutreffend die praktische Ebene der *lex naturalis* von der spekulativ-theologischen Ebene der *lex aeterna* unterscheidet und sich zu Recht gegen eine theologische Überfremdung der thomanischen Naturgesetzeslehre verwahrt, bricht seine dann vorgenommene Verhältnisbestimmung von Ethik und Metaphysik diesem Gedankengang nicht nur seine Spitze ab, sondern stellt die thomanische Argumentationslogik geradezu auf den Kopf. Zwar ist unbestreitbar, daß für Thomas die grundlegenden Einsichten der praktischen Vernunft auch noch einmal von der spekulativen Vernunft im Medium einer essentialistischen Ontologie reflektiert werden können, doch läßt er keinen Zweifel daran, daß es sich bei den die *lex naturalis* konstituierenden Vernunfturteilen um originäre, d. h. unabgeleitete Erkenntnisse der praktischen Vernunft (*propositiones per se notae rationis practicae)* handelt, die erst in einem zweiten Schritt von der spekulativen Vernunft in eine ontologische Sprache übersetzt werden. Wäre dem nicht so, bliebe unverständlich, weshalb Thomas in den wissenschaftstheoretischen Reflexionen seiner Kommentare zur boethianischen Trinitätsschrift und zur Nikomachischen Ethik soviel Mühe aufwendet, die Dignität der Ethik als souveräner Einzelwissenschaft zu verteidigen. Da L. darauf verzichtet, die für seinen Ansatz zentrale These von der Ableitung der Ethik aus der Metaphysik anhand des vorliegenden Quellenmaterials zu verifizieren, stehen auch seine daraus abgeleiteten Folgerungen unter einem entscheidenen Vorbehalt. Dies gilt sowohl für seine kritische Auseinandersetzung mit J. Finnis im sechsten Kapitel als auch für die den Gedankengang des siebten und achten Kapitels bestimmende weithin unkritische Rezeption der Position von H. B. Veatch, dessen Plädoyer für einen moraltheoretischen Realismus seinerseits auf einer pauschalen und daher fragwürdigen Aufklärungskritik basiert. Kaum weniger problematisch als die Diagnose muß unter diesen Bedingungen die verordnete Therapie ausfallen. L. möchte die moderne, s. E. vor allem metaphysikfeindlich motivierte Kritik an der thomanischen *lex naturalis*-Konzeption dadurch überwinden, daß er auf eine Neugeburt des für die aristotelisch-thomanische Ontologie entscheidenden Wesensbegriffs aus dem Geiste der analytischen Philosophie verweist. Den entscheidenden Um- und Aufbruch in ein neues metaphysisches Denken sieht L. in der modernen Semantik möglicher Welten, näherhin in der von S. Kripke sowie dem frühen H. Putnam vorgelegten Deutung der sog. ‚natural kind terms' als starrer Designatoren. Ohne das Faktum der Wiederaneignung klassi-

scher Denkmotive innerhalb der analytischen Philosophie in irgendeiner Weise bestreiten zu wollen, wäre doch kritisch zu vermerken, daß damit keineswegs eine bruchlose Rückkehr zum thomanischen Realismus i. S. L.s verbunden sein dürfte und es sich zudem eher um ein Einzelphänomen handelt, dessen Bedeutung für die praktische Philosophie schon allein deswegen nicht überschätzt werden sollte, weil es bei vielen Zeitgenossen gravierende Vorbehalte gegen eine Naturgesetzlehre gibt, die von Fragen der Metaphysik völlig unabhängig sind (z. B. Trennung von Recht und Moral, Probleme der präzisen Umfangsbestimmung naturgesetzlicher Prinzipien, evidenztheoretische Fundierung). Ungleich überzeugender nimmt sich die Argumentation des neunten Kapitels aus, das nach dem Verhältnis von natürlichem Sittengesetz auf der einen und der Vorstellung unveräußerlicher Menschenrechte auf der anderen Seite fragt. L. betont zu Recht, daß die für den neuzeitlichen Rechtsbegriff charakteristische Idee eines individuellen Rechtsanspruchs innerhalb der thomanischen Lehre vom *ius naturale* zwar noch keine Entsprechung findet, daß die thomanische Konzeption mit der Begründung unbedingter Rechtspflichten gleichwohl einen Rahmen bereitstelle, der für die Entwicklung eines Menschenrechtsethos durchaus offen ist. Das zehnte Kapitel faßt noch einmal die wichtigsten Thesen der Untersuchung zusammen und gibt einen kurzen Ausblick. Drei Anhänge mit einer englischsprachigen Übersetzung von S.Th. I II 90–97, summarischen Angaben zu Leben und Werk des Aquinaten sowie zum Bauplan des Gesetzestraktates der Prima Secundae beschließen den Band.

Es sei abschließend noch ein Hinweis auf einige methodische Eigentümlichkeiten der Studie gestattet: L.s analytischer Rekonstruktionsversuch will kein umfassender Kommentar zur thomanischen *lex-naturalis*-Lehre sein, der zu allen Sachfragen ausführlich Stellung nimmt. Die bewußte Beschränkung auf einige wenige, in systematischer Hinsicht besonders drängende Probleme (Sein-Sollen-Fehlschluß: Verhältnis Ethik-Metaphysik) ist als solche zweifellos legitim. Überraschend ist dagegen die relativ schmale Textbasis (weitestgehende Beschränkung auf S. Th.I II 90–97), die der Autor seinen eigenen, in systematischer Hinsicht äußerst weitreichenden Überlegungen zugrundelegt. Die Gefahr, auf diese Weise wichtige Aussagen des Aquinaten aus dem Blick zu verlieren, wird noch dadurch gesteigert, daß L. sich über weite Strecken beinahe ausschließlich mit (einem bestimmten Ausschnitt!) der Sekundärliteratur auseinandersetzt und die direkte Textanalyse damit ungebührlich in den Hintergrund drängt. Daß sich so der spannende Dialog mit Thomas allzu oft in ein Gespräch über Thomas verkehrt, und zudem deutliche Züge eines in mancher Hinsicht fragwürdigen neuscholastischen Thomasbildes an die Oberfläche treten, macht die Grenze dieser Untersuchung aus.

F.-J. Bormann

Söder, Joachim R., *Kontingenz und Wissen.* Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus, Münster: Aschendorff 1999 (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie und Theologie d. Mittelalters, NF 49). 305 S.

In jüngerer Zeit hat das Thema der Kontingenz und des göttlichen Vorherwissens nach Duns Scotus mehrfach Aufmerksamkeit gefunden. Diese Studie (die 1998 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde) zeichnet sich gegenüber vorherigen Veröffentlichungen insbesondere dadurch aus, daß sie durch die kritische Edition bislang ungedruckten Materials die Interpretation auf eine weitere Textgrundlage stellen kann. Zwei Teilfragen bilden den Leitfaden: Wie kann es Wissen und Wissenschaft von Kontingentem geben, und wie muß Kontingenz gedacht werden, damit es wissens- und wissenschaftsfähig ist? (1) – Die Einleitung (1–14) dient vor allem der Klärung der Textgrundlage. Der Traktat der *futura contingentia* wird nach den drei Fassungen des Sentenzenkommentars textkritisch untersucht: Der Text der *Lectura* (I d. 39), einer frühen Vorlesung zu den Sentenzen (Oxford 1298/99), wird allgemein als authentisch angesehen. Auch die Authentizität der Ordinatio ist unbestritten; lange Zeit überwog jedoch die Meinung, der Traktat über die futura contingentia (I d. 38 p. 2 – d. 39) entstamme der Feder von Schülern. Zahlreiche Argumente sprechen jedoch für die Urheberschaft von Scotus, weswegen der Text in dieser Studie zur Interpretation hinzugenommen wird. Schließlich wird die Reportatio I A (= Reportatio examinata oder Re-

portatio Magna) herangezogen, deren Authentizität unbezweifelt ist, die jedoch erstmals in dieser Studie in kritischer Edition veröffentlicht ist (d. 38 und d 39–40). Dieser Text wird hier als der späteste Scotische Ausdruck zu dem Thema angesehen. – Die Studie gliedert sich in vier Kapitel. Das erste („Problemtopologie", 15–34) behandelt das Problem der Erkenntnis des zukünftig Kontingenten in historischer Perspektive. Nach Aristoteles – gemäß einer ‚Standardinterpretation' – erhält eine Aussage über ein kontingentes Ereignis erst mit dessen Eintreffen einen festen Wahrheitswert. Die göttliche Kenntnis darüber ist dann entweder von der Faktizität des eingetroffenen Ereignisses abhängig, oder es bleibt unbestimmt, sollte nicht umgekehrt das Ereignis aufgrund des sicheren Wissens darüber determiniert sein (15–19). Boethius versucht, diesem Dilemma mit folgender Annahme auszuweichen: Kontingente Ereignisse haben nur im Rahmen der Zeitlichkeit keinen festen Wahrheitswert; aus der Perspektive der Ewigkeit, die gemäß dieser Auffassung alles Zeitliche umfaßt, könne Gott jedoch solche Ereignisse mit Gewißheit erkennen (19–23). Bei Avicenna und Averroes wird Kontingenz in einer notwendig wirkenden Erstursache grundgelegt (Nezessitarismus), weshalb sich Kontingenz letztlich in Notwendigkeit auflöst (23–29). Duns Scotus entwickelt seine Theorie der futura contingentia vor dem Hintergrund der Lehrverurteilungen des 13. Jahrhunderts, die die nezeassitaristische Position zurückweisen (29–34). Leider findet Heinrich von Gent, der viele Aspekte des scotischen Kontingenzbegriffes vorbereitet, nicht die gebührende Beachtung. – Das zweite Kapitel („Grundlegungsfragen", 35–84) fragt nach der Beweisbarkeit und dem Fundament von Kontingenz. Nach Scotus kann Kontingenz nicht *a priori* begründet werden, da aus dem Begriff des Seienden nicht ableitbar ist, daß es kontingentes Seiendes gibt (37–45). *A posteriori* könne Kontingenz jedoch unter Hinweis auf die unannehmbaren Folgen von deren Leugnung begründet werden. Tugenden, Gebote, Verdienste, Lohn, Strafe und Ehren, mithin jegliche politische Ordnung und jedes menschliche Miteinander würden ihren Sinn verlieren (46–49). Bei der Frage nach der Grundlegung von Kontingenz stellt Scotus erstmals einen Unterschied zwischen ‚entitativer' und ‚operativer' Kontingenz klar heraus. Die entitative Kontingenz besagt, daß etwas nicht-notwendig *ist*; der Ausdruck ‚operative Kontingenz' drückt aus, daß Ereignisse frei *bewirkt* werden (50–54). Scotus führt alles entitativ Kontingente auf ein erstes operativ kontingentes Prinzip zurück, nämlich auf Gott (54–56). Mit der Annahme, daß entitative Kontingenz bereits in der Wirkweise der Erstursache grundgelegt ist, weist Scotus alle Auffassungen zurück, die für Kontingenz die Zweitursachen als verantwortlich erachten (56–71). So sieht etwa Thomas von Aquin Kontingenz bloß hinsichtlich der Nächstursachen gegeben, während das Verhältnis der Seienden zur Erstursache letztlich durch Notwendigkeit bestimmt sei, da die Dinge von Gottes Erkenntnis abhängen (56). Kontingenz ist demzufolge ein Phänomen der sublunaren Welt, in der es aufgrund der zahlreichen interferierenden Ursachenketten zu unregelmäßigen Bewegungen kommt, zu einer Störung, die die volle Entfaltung gewisser Ursächlichkeiten verhindert („ontokosmologische Konzeption") (68–70). Nach Scotus folgen aus einem notwendigen Verhältnis der Zweitursachen zur Erstursache drei Dinge: daß es überhaupt nichts wahrhaft Kontingentes gibt, daß es keine Zweitursachen gibt, sowie daß es nichts Böses gibt (71–77). Demgegenüber bestimmt er das Kontingente als „das, dessen Gegenteil eintreten könnte, wenn es selbst eintritt" (79). Eine so verstandene Kontingenz läßt sich allein auf den göttlichen Willen zurückführen, der nämlich – im Gegensatz zum göttlichen Intellekt – nicht naturhaft, sondern frei tätig ist (81–84). Die Grundlegung der Kontingenz im freien Willen wird im dritten Kapitel vertieft („Kontingenz und Wille", 85–124). Einsicht in die Wirkweise des göttlichen Willens vermag eine Betrachtung der Tätigkeit des menschlichen Willens zu vermitteln; was sich beim menschlichen Willen an Vollkommenheit zeigt, läßt sich nach Scotus auf den göttlichen übertragen. Zudem empfiehlt sich der Ausgang vom menschlichen Willen, weil auch dieser Ursache von Kontingenz ist (87). Es lassen sich hier drei Freiheitsmomente feststellen: in bezug auf entgegengesetzte Akte, in bezug auf entgegengesetzte Objekte und hinsichtlich unterschiedlicher Wirkungen (88–90). Grundlegend ist die Objektindifferenz, die es ermöglicht, sich zeitlich auf unterschiedliche Objekte zu erstrecken (diachrone Freiheit). Sie erlaubt aber auch, etwas im selben Moment zu wollen oder nicht zu wollen: ohne zeitliches Nacheinander kann der menschliche Wille gegensätzliche Alternativen wählen, zwar nicht beide zusammen,

wohl aber jede für sich (synchrone Freiheit) (91–94). Der Aufweis synchroner Alternativen begründet einen neuen Möglichkeitsbegriff, demzufolge die widerspruchslose Verbindbarkeit von Termini das Minimalkriterium für die ‚logische' Möglichkeit abgibt. Die Linearität von Potenz und Akt (wonach jede Potenz irgendwann verwirklicht wird) wird hier durchbrochen, da nicht *a priori* feststeht, welche alternative Möglichkeit realisiert wird (94–100). Im selben Augenblick kommt dem Willen eine von zwei entgegengesetzten Willensausrichtungen wirklich zu, die andere nur als ‚real' mögliche (100–106). So kann der Wille in freier Wahl von disjunktiven Möglichkeiten ein *possibile* auswählen, und genau darin findet der Scotische Begriff des Kontingeten als dem, „dessen Gegenteil zum selben Zeitpunkt hätte wirklich werden können", sein ontologisches Fundament (106–107).

Auf den göttlichen Willen läßt sich die Aktindifferenz nicht übertragen, da sie die Wandelbarkeit des Willens voraussetzt, wohl aber die Objektindifferenz und die Freiheit in bezug auf entgegengesetzte Wirkungen. Die Willensfreiheit versteht Scotus als Fähigkeit zur Selbstbewegung, worin die radikale Offenheit, welche von alternativen Möglichkeiten verwirklicht wird, ihren tieferen Grund erfährt (109–115). Der Wille Gottes ist Ursprung synchroner Kontingenz, da er im selben Augenblick die gegensätzlichen Operationen des *velle, nolle* oder *non velle* hervorbringen kann (116–121). Demgegenüber erklärt sich die diachrone Kontingenz aus Gottes Fähigkeit, ewiglich ein Ding für einen bestimmten Zeitpunkt zu wollen (121–124). – Das letzte Kapitel untersucht die Konsequenzen, die sich aus dieser Konzeption der Kontingenz für die Wißbarkeit zukünftiger kontingenter Ereignisse ergibt („Erkenntnistheoretische Anschlußprobleme", 125–198). Die Ausgangsfrage lautet nun, wie angesichts eines Verständnisses von Kontingenz, wonach von verschiedenen Alternativen einige ausgewählt werden und nicht deren disjunktive Möglichkeiten, sicheres Wissen über kontingente Sachverhalte möglich sind (125). Zwei Ansätze werden von Scotus diskutiert und zurückgewiesen. Ein nicht eindeutig einem bestimmten Autor zuzuordnender „ideentheoretischer Ansatz" sieht in den Ideen den Erkenntnisgrund für sowohl den jeweiligen idealen Gehalt, als auch für deren Verbindungen mit dem *modus essendi* (Existenz oder Nicht-Existenz), einschließlich dem Zeitpunkt der Existenz (128). Entgegen dieser Auffassung lehnt es Scotus generell ab, die Ideen als Erkenntnisgrund für die Ideale zu verstehen; zudem repräsentieren die Ideen nach Scotus bloß die in sich möglichen endlichen Gehalte, ohne Aufschluß über die Verbindung dieser Gehalte mit deren Existenzweise in der tatsächlich erfolgten Schöpfung zu vermitteln (130–137). Ein „zeittheoretischer Ansatz", den Scotus dem Aquinaten zuschreibt, nimmt an, alles Zeitliche – Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges – sei in dem einen Moment der Ewigkeit dem Erkennen Gottes gemäß der wirklichen Existenz gegenwärtig (138–147). Dagegen wendet Scotus ein, daß dasjenige, was nicht ist, auch niemandem gegenwärtig sein kann: Wie Gott in seiner *immensitas* nur wirklichen, nicht aber potentiellen Räumen koexistieren könne, so koexistiere auch die *aeternitas* Gottes nur dem Zeitpunkt, der wirklich, nämlich gegenwärtig, ist. Eine Relation der Koexistenz mit dem Zukünftigen kann nicht zustande kommen, da das Zukünftige kein Sein hat und mithin nicht Relat einer solchen Beziehung sein kann (148–156). Der Problematik der Erkenntnis der *futura contingentia* wird durch den kritisierten Ansatz die Spitze genommen, sofern er einfach das Zukünftige als Gegenwärtiges interpretiert (160). Scotus' Lösung dafür, ein zeitenthobenes, wahrheitsfunktionales Wissen über Zukünftiges zu fundieren, basiert auf einem Zusammenspiel von Intellekt und Wille. Der göttliche Intellekt erkennt naturhaft jegliches mögliche Geschöpf, und zwar gleichsam neutral hinsichtlich der Existenz oder Nicht-Existenz. Gottes Wille wählt zwischen den alternativen Möglichkeiten (etwas zu verwirklichen oder nicht); da er nicht wandelbar ist und aufgrund von Gottes Allmacht auch nicht behindert werden kann, wird das vom Willen Gewählte unfehlbar verwirklicht. Schließlich ‚sieht'der Intellekt, wie sich der Wille entscheidet. Erkenntnisgrund dafür ist zufolge einem Lösungsvorschlag, der Wille selbst; gemäß einem alternativen Modell, die göttliche Wesenheit (166–183). Darüber, wie Gott unter diesen Voraussetzungen den Ausgang von menschlichen Willensentscheidungen erkennt, äußert sich Scotus nicht. Diese Problematik wird in dieser Studie nur kurz erwähnt (166, Anm. 132). Die scotische Erklärung der Erkenntnis der *futura contingentia* nimmt gleichsam einen transzendentalen Standpunkt ein, eine Betrachtung von seiten Gottes (186). Scotus präzisiert, daß Gottes

Wissen von dem Kontingenten unfehlbar und unwandelbar, dennoch aber – gegen Thomas von Aquin – kein naturhaft-notwendiges, sondern willentlich-bestimmtes, kontingentes Wissen ist. Als göttliches Attribut ist Gottes Erkennen zwar formal notwendig, die inhaltliche Ausgestaltung dieses Wissens ist aber in bezug auf die Existenz der Geschöpfe kontingent (191–198).

In einem Resümee (199–215) wird auf die Bedeutung dieses Kontingenzbegriffs für die Scotische Metaphysikkonzeption eingegangen. Das Kontingente gründet seiner Möglichkeit nach in der göttlichen Erkenntnis. Weil Gottes Intellekt naturhaft erkennt, ist der Bereich des in sich Möglichen nicht wiederum kontingent, sondern notwendig. Aus diesem Grund kann die scotische Metaphysik auch Kontingenz zum Inhalt haben, ohne der wissenschaftstheoretischen Forderung nach der Notwendigkeit des ersten Objekts der Wissenschaft auszuweichen. Die Kontingenz wird als eigenständiger, nicht defizitärer Seinsmodus in die Metaphysik integriert und bleibt nicht ontokosmologisch auf die sublunaren Sphäre eingeschränkt (199–200). Die Entdeckung der synchronen, operativen Kontingenz legt eine Metaphysik der Freiheit offen. Dies führt Scotus zu einem Möglichkeitsbegriff, wonach nicht jegliches Mögliche irgendwann verwirklicht werden muß. Die leibnizsche Theorie der möglichen Welten ist hier vorbereitet; entgegen Leibniz faßt Scotus die Kontingenz jedoch so radikal, daß die faktische Schöpfung nicht die beste aller möglichen Welten ist. Der Grad der Vollkommenheit, den Gott der Welt mitteilt, untersteht ganz seinem Freien Willen (204–214). – Der Autor erwähnt in den kurz gehaltenen Prolegomena zur Edition (217–224) die Problematik einer kritischen Edition der *Reportatio* I A (es läßt sich kein Stemma erstellen und keine Leithandschrift ausmachen, 220) und betont, daß sich seine Edition als Arbeitstext begreifen möchte (221). Kritisch ediert werden *Rep.* I A d. 38 q. 1–2 (225–240) und *Rep.* I A d. 39–40 q. 13 (241–265); zwei zweitere Texte werden lediglich nach der Hs. Oxford Merton 59 transkribiert: *Rep.* I A d. 43 q. 2 (267–268) und *Rep.* I A d 44 q. 2 (268–270). Es werden eine ausführliche Bibliographie, verschiedene Indexe sowie eine Zusammenfassung auf Englisch beigefügt.

Bei dieser Studie handelt es sich um ein gründliches und klares Werk, das es verdient, über die Scotus-Forschung hinaus eine Referenz für den Kontingenz-Begriff des lateinischen Spätmittelalters zu werden. T. Hoffmann

Ertl, Wolfgang, *Kants Auflösung der „dritten Antinomie"*. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre (Symposion 110). Freiburg/München: Alber 1998. 280 S.

Wer einen deterministischen Standpunkt vertreten möchte, muß die Welt aus dem Blickwinkel Gottes betrachten. Die modernen Naturwissenschaften können als eine Art Inbegriff dieses göttlichen Blicks von Nirgendwo gelten. Deshalb sind die Naturwissenschaften nicht nur als die entschiedensten Verfechter des Determinismus, sondern auch als die schärfsten Gegner der Theologie aufgetreten. Diese Konstellation hat den Blick dafür verstellt, daß es *innerhalb* der Theologie ebenfalls zum Konflikt zwischen der Ordnung der Natur und der Freiheit des Menschen kommen muß. Inwiefern kann der Mensch in einer von Gott geschaffenen Welt die „erste" und „freie" Ursache seiner Handlungen sein?

Nachdem bereits H. Heimsoeth auf den „kosmotheologischen" Ursprung von Kants Freiheitsantinomie hingewiesen hat, unternimmt W. Ertl (E.) in seiner Erlangener Dissertation den Versuch, Ordnung in das Gestrüpp der Auflösung der dritten Antinomie zu bringen. Die Unterscheidung zwischen dem schöpfungstheologischen Problem des Gegensatzes von Natur und Freiheit auf der einen und einem moralphilosophischen bzw. handlungstheoretischen Problem auf der anderen Seite durchzieht die Untersuchung. Das theologische Problem läßt sich in die Frage fassen, wie Gott zugleich die durchgängige Geltung der Gesetze der Natur *und* die Freiheit des Menschen wollen kann. Die Lösung des Problems liegt E. zufolge in einem nicht-zeitlichen Schöpfungskonzept. – Nun kann aber nicht übersehen werden, daß Kant seinen Begriff der Spontaneität des Handelns in mehr oder weniger ausdrücklicher Analogie zur anfänglichen Erschaffung der Welt durch Gott versteht. In der Anmerkung zum Beweis der These der

dritten Antinomie erklärt er den Übergang von der „Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt" zu einer beliebigen freien Handlung, etwa dem Aufstehen von meinem Stuhl, für unproblematisch (B 476–478). Wenn aber unter transzendental-idealistischen Vorgaben die Annahme der Schöpfung der Welt durch Gott nicht die Annahme eines zeitlichen Ursprunges der Welt impliziert (18f.), kann im Mittelpunkt der Auflösung der dritten Antinomie nicht die Diskussion des schöpfungstheologischen Problems stehen. Tatsächlich ist der betreffende Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* (B 560–586) nicht von theologischen, sondern von vermögenspsychologischen bzw. handlungstheoretischen Überlegungen beherrscht. Das handlungstheoretische Problem ergibt sich aus dem Anspruch der empirischen Psychologie, die Handlungen des Menschen erklären und vorhersagen zu können. Sollte der Charakter eines Individuums weitgehend festliegen, scheinen auch seine Entscheidungen vorherbestimmt. Wie läßt sich angesichts dessen die Zurechnung von Handlungen philosophisch rechtfertigen? Dieser Frage ist E. zufolge die Auflösung der dritten Antinomie gewidmet. In dem Zusammenhang soll Kants berüchtigte Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter des Menschen die Anwendung des Begriffs der Kausalität auf Personen und ihre freien Handlungen begründen. – Mit diesen wenigen Strichen lassen sich die Überlegungen nachzeichnen, die E. in sechs Kapiteln entfaltet. Der Text ist ausgesprochen dicht geschrieben und der Gang der Argumentation streckenweise stark verästelt. Dennoch tritt E.s Anliegen, die theologischen Zusammenhänge der Freiheitsdiskussion bei Kant zur Geltung zu bringen, klar hervor. Ebenso deutlich ist E.s Frontstellung gegen die „verbreitete Überzeugung", Kant versuche in der transzendentalen Analytik eine deterministische Position zu etablieren (25). Dadurch fällt neues Licht auf die bis heute nicht entschiedene Frage, wodurch Kant die Freiheit des Menschen nun eigentlich bedroht sieht, und welche Strategie zur Rettung der Freiheit er verfolgt.

Nach einem einleitenden ersten Kapitel geht es E. im zweiten Kapitel zunächst darum, den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu gewinnen. Die deterministische Position bezüglich der Erscheinungswelt wird in der Regel als die unmittelbare Folge von Kants Versuch aufgefaßt, in der transzendentalen Analytik die Geltung der Prinzipien der Newtonschen Physik für die Welt der Phänomene zu begründen. Dem stellt sich E. entgegen. Er verweist auf die Debatte um die Interpretation der zweiten Analogie der Erfahrung und ergreift die Position G. Buchdahls, der die Bedeutung der regulativen Idee der systematischen Einheit für die Aufstellung naturwissenschaftlicher Theorien nachgewiesen hat (45–51). Demnach begründe Kant in der zweiten Analogie der Erfahrung nicht die Geltung spezieller Kausalgesetze, sondern er benutze die Kausalität als eine Art „Modell" (49) für die alltägliche Vorstellung der objektiven Abfolge von Zuständen. Dagegen setze die Physik die „metatheoretische Annahme einer höchsten Vernunft als Garant der wissenschaftlichen Beschreibbarkeit" (75) voraus. Deshalb, schließt E., läßt sich die These des Determinismus nur unter schöpfungstheologischen Prämissen vertreten. Im dritten Kapitel wendet sich E. der These der menschlichen Freiheit zu. Manche Interpreten haben Kants Rede von der intelligiblen Kausalität transzendentaler Gegenstände (B 566f.) zum Anlaß genommen, die transzendentale Freiheit auf das Vermögen der Gegenstände zu beziehen, das Subjekt zu affizieren. Diese Deutung und das mit ihr zusammenhängende kausalistische Verständnis von Affektion weist E. zurecht zurück (96–114). Nicht die Vorstellung der Affektion des Subjekts, sondern die der zeitlichen Erschaffung der Welt durch Gott stehe hinter Kants Begriff der intelligiblen Ursache. Um so wichtiger ist zu sehen, daß unter den Vorgaben des transzendentalen Idealismus weder die Annahme eines „Urereignisses", noch die Annahme der transzendentalen Freiheit Gottes hinsichtlich dieses Ereignisses als sinnvoll erscheinen (118f.). Darum kann es bei der Auflösung der Antinomie, als deren „Schlüssel" Kant den transzendentalen Idealismus ausgibt (B 518ff.), nicht um die Erschaffung der Welt durch Gott, sondern nur um das Problem der Freiheit des Menschen gehen. Diese Schlußfolgerung versucht E. im vierten Kapitel hermeneutisch zu untermauern. Er nennt drei möglich „Bedrohungsinstanzen" der Freiheit, nämlich die speziellen Kausalgesetze der Physik, die Kausalgesetze der empirischen Psychologie sowie das allgemeine, transzendentale Kausalprinzip (140f.). E. beklagt, Kants Rede von dem „Charakter" einer Ursache lasse eine hinreichende Differenzierung dessen vermissen, was in dem Zusammen-

hang der Ausdruck „Gesetz" (B 567) bedeute (142–148). Aus den Überlegungen des zweiten und dritten Kapitels ergibt sich jedoch, daß die zweite Analogie der Erfahrung als der transzendentale Grundsatz der Kausalität für sich genommen nicht ausreicht, um die Geltung spezieller Kausalgesetze der Physik zu begründen. Als schlagendes Argument gegen die Existenz spezieller Kausalgesetze der Psychologie verweist E. auf die „für Kant zweifelsohne unstrittige" Möglichkeit, zwischen verschiedenen inneren „Einstellungsmodi" bezüglich eines äußeren Geschehens zu wählen (72). Also bleibt nur die dritte Möglichkeit. In der Auflösung der dritten Antinomie will Kant „die Vereinbarkeit der Präsupposition moralischer Praxis mit dem allgemeinen Kausalprinzip demonstrieren" (158). Im fünften Kapitel macht E. deutlich, inwiefern gerade das Lehrstück vom doppelten Charakter den gewünschten Nachweis zu erbringen vermag. Angesichts der drohenden Aporien einer Theorie der einmaligen und zeitlosen Wahl des intelligiblen Charakters (165–172), sieht er den Sinn des Lehrstücks darin, „die Applikation des Begriffs ‚Ursache' auf Personen" zu ermöglichen (179). E. schlägt vor, im Bereich freier Handlungen Verstand und Vernunft als eine Art „Schema-Substitut" aufzufassen. Sie bestimmen das Verhältnis zwischen Regeln (Maximen) und Anwendung (Handlungen) (183–186). Von da aus ermittelt E. ein „zweites", von Kant in der Auflösung der dritten Antinomie „verschwiegenes" allgemeines Kausalprinzip: „Alle Akte transzendentaler Freiheit erfolgen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung". Die Ursache liegt in den „diskursiven Gemütskräften" des Verstandes und der Vernunft; die Wirkung ist eine freie Handlung in der Sinnenwelt (190f.). Die Rolle der empirischen Psychologie im Rahmen dieser Deutung besteht darin, bereits geschehene Handlungen nach ihren möglichen Maximen zu befragen und auf den empirischen Charakter des Handelnden zu schließen (194f.). Im sechsten Kapitel nimmt E. den Faden seiner Überlegungen zur These des Determinismus wieder auf. Er verweist auf den Versuch des Boethius, das Problem des Vorherwissens Gottes durch einen Begriff von „Ewigkeit" zu lösen, demzufolge einem ewigen Wesen „alle seine Eigenschaften präsent" sind (209), und deutet in dieser Richtung die transzendental-idealistische Zeitauffassung (236f.). Kants Überzeugung, die systematische Einheit der Erscheinungswelt stelle nur eine regulative Idee dar, interpretiert E. so, daß zum Zeitpunkt der freien Wahl „die systematische Einheit der speziellen Kausalgesetze eben (noch) nicht besteht" (238). Vielmehr schafft Gott die speziellen Kausalgesetze gewissermaßen in Abhängigkeit von den freien Handlungen des Menschen. Das heißt, „daß das ‚zukünftige Verhalten' eines Menschen nicht nur die Gestaltung der ‚Vergangenheit' in materialer Hinsicht durch Gott beeinflussen kann, sondern auch den ‚Wortlaut' der Naturgesetze mitbestimmt" (240). Darum „gilt" der Determinismus bezüglich der Erscheinungswelt „lediglich *sub specie aeternitatis*" (241).

E.s Untersuchung führt zu einer Reihe von überraschenden Ergebnissen. Dem ersten Anschein entgegen, setzt Kant das erkennende Subjekt *nicht* an die Stelle Gottes. Damit erfährt die viel zitierte Formel, wonach der Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt, eine unerwartete Korrektur. Nun sind es nämlich die freien Handlungen des Menschen, die – auf dem Umweg über das Schöpfungskonzept – der Natur die Gesetze vorschreiben. E.s Thesen sind dazu angetan, Bewegung in die Diskussion um Kants Metaphysik zu bringen. Die Bedenken des Rez. betreffen E.s Interpretation von Kants Vermögenspsychologie. Gegen M. Friedman betont E. die Anwendbarkeit der zweiten Analogie auf die Erscheinungen des inneren Sinnes (68–71). Er erhält damit eine Art mentaler Ereignisse, die er im Anschluß an stoische und thomistische Terminologie als *actus interiores* kennzeichnet, die den äußeren Handlungen vorgeschaltet erscheinen (122ff.). Damit verdoppelt sich freilich die Problemlast. Einerseits muß die transzendentale Freiheit der *actus interiores* gezeigt werden. E. nimmt sie jedoch im Sinn der Freiheit der Wahl mentaler Einstellungen als „für Kant zweifelsohne unstrittig" (72) in Anspruch. Dem Rez. erscheinen Zweifel hier angebracht. Andererseits ist nun ein Prinzip der mentalen Verursachung erforderlich, das den Verlauf des äußeren Geschehens gemäß den Vorstellungen und Absichten des Menschen bestimmt denkt. E. greift noch einmal auf das Schöpfungskonzept zurück. Es gewährleiste eine „Interaktion zweiter Stufe" zwischen Geist und Körper (134f.). Dagegen möchte der Rez. die Vermutung stellen, daß sich gerade durch das Lehrstück vom doppelten Charakter die Annahme dem Handeln vorausgehender innerer Akte erübrigt. G. Sans S. J.

Knoepffler, Nikolaus, *Der Begriff „transzendental" bei Immanuel Kant* (Akzente Sonderbd. Philosophie). 2., vollständig überarbeitete Aufl. München: Herbert Utz, 1997, 84 S.

Die vorliegende Studie ist ursprünglich aus der Dissertation des Autors hervorgegangen, welche die Bedeutung von „transzendental" bei Karl Rahner zum Thema hatte. Sie ist aber grundlegend umgearbeitet und erweitert worden. Die wesentlichen Punkte sind freilich bereits in der Dissertation zu finden. Knoepffler (K.) beginnt mit der Darlegung des „wissenschaftstheoretischen Status" seiner Arbeit, womit er auf knapp vier Seiten zeigen will, daß seine Arbeit einen wissenschaftstheoretischen und zugleich philosophischen Anspruch erhebt. Dabei liest man, daß es „eine seit langem umstrittene Frage" sei, was „wirklich wissenschaftlich" ist, so daß dann vier Punkte als „Minimalforderung für wissenschaftliches Arbeiten" (9) bleiben. Was derart hochtrabendes Reden in einer Schrift von etwas über 80 S. soll, aus deren Titel eindeutig hervorgeht, daß es sich um ein philosophisches Thema handelt, ist dem Rez. schleierhaft. Auch die Weise, wie dem Leser erklärt wird, daß sich die Untersuchung auf die „Kritik der reinen Vernunft" (KrV) beschränkt, ist unnötig umständlich. An Hand der heute vorliegenden Kant-Indizes kann K. die Häufigkeit des Vorkommens von „transzendental" bei Kant präzise angeben und widmet sich dann ausführlich der Genese dieses Ausdrucks. Dabei geht es vor allem um den Begriff Transzendentalphilosophie, der in der Zeit vor Kant immer mehr zu einem Synonym für Metaphysik geworden war, so daß Kant diesen Ausdruck nicht nur für seine eigene Philosophie, sondern gelegentlich auch für die seiner Vorgänger gebraucht. Mit dem 4. Kap. „erreicht die Untersuchung ihr Zentrum" (28), nämlich Kants Definitionen seiner Terminologie. K. untersucht detailliert die Abweichungen zwischen A und B der KrV bei der Definition transzendentaler Erkenntnis. Daß Kant in B 25 statt von unseren „Begriffen a priori" (A 11) von „unserer Erkenntnißart von Gegenständen ... a priori" (29) spricht, hängt daran, daß hierunter auch die reinen Anschauungen a priori, Raum und Zeit fallen (32). Als Resultat der Untersuchung der Kantischen Definition von transzendentaler Erkenntnis ergibt sich, daß sie „eine Erkenntnis des ‚daß' und ‚wie' der im Subjekt vor aller Erfahrung liegenden Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung" ist. „Sie ist zweitrangig eine [...] über die Erfahrungsgrenzen hinausgreifende Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, also [...] scheinbare Erkenntnis ohne objektive Gültigkeit." (42). Das ist im wesentlichen nichts Neues, vielleicht abgesehen von der Präzisierung, daß sowohl das „daß" als auch das „wie" der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung von Kant gemeint ist. Der Begriff „Transzendentalphilosophie" bedeutet „diejenige Philosophie, die die im Subjekt liegenden aller Erfahrung der Bedingung der Möglichkeit (Prinzipien) der Erkenntnis ohne ihre abgeleiteten Begriffe systematisch darstellt." (53) Darum muß sie aller übrigen Philosophie vorhergehen. – Unter transzendentaler Theologie versteht Kant im Gegensatz zur natürlichen Theologie jene philosophische Disziplin, die Gott „allein durch reine Vernunft mit Hilfe lauter transzendentaler Begriffe" denkt (55), während die natürliche, transzendente Theologie illegitimerweise auf Gott Kategorien anwendet. Außerdem verwendet Kant im Zusammenhang mit den Ideen der reinen Vernunft den Begriff „transzendental" in der klassischen Bedeutung zur Kennzeichnung der Überschreitung der Erfahrung. Somit ergibt sich eine dreifache Begründung für die Bezeichnung des Ideals als transzendental: Es ist nicht empirisch; es ist die „apriorische Bedingung der Möglichkeit für alle Gegenstände"; es wird mit klassischerweise transzendental genannten Begriffen ausgelegt (57). An dieser Aufzählung ist der zweite Punkt etwas problematisch formuliert, weil er so klingt, als ob das transzendentale Ideal nach Kant konstitutiv und nicht nur regulativ für die Gegenstandserkenntnis wäre. Im folgenden Kap. untersucht K. die Entgegensetzungen transzendental – transzendent und transzendental – metaphysisch. Bei Grundsätzen und Ideen verwendet Kant den Ausdruck „transzendental" in der von ihm definierten Bedeutung, während er unter dem transzendentalen Gebrauch (fast) in der KrV dasselbe wie den transzendenten Gebrauch versteht. So wird denn auch in den Prolegomena der transzendentale durch den transzendenten Gebrauch ersetzt. Die Gegenüberstellung von transzendental und metaphysisch findet sich nur in B in bezug auf die Erörterung von Raum und Zeit und die Deduktion der Kategorien. Bei der metaphysischen Erörte-

rung bzw. Deduktion geht es um das apriorische Gegebensein, bei der transzendentalen Erörterung bzw. Deduktion um das Prinzipsein einer apriorischen Vorstellung. Schließlich vergleicht K. noch den Begriff der Transzendentalphilosophie mit denen der Metaphysik und der Mathematik und geht die verschiedenen Begriffe in der KrV durch, denen das Adjektiv transzendental beigelegt wird. Eine Bibliographie schließt die Schrift ab. Insgesamt erbringt diese Abhandlung wohl nichts wesentlich Neues, aber sie analysiert die entscheidenden Stellen mit großer Gründlichkeit und stellt eine zuverlässige Zusammenfassung aller Bedeutungen des Kantischen Terminus „transzendental" in der KrV dar. H. Schöndorf S. J.

Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, ed. by *James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann* (Studies in Contemporary German Social Thought). Cambridge (Mass.)/London: The MIT Press 1997. VI/260 S.

Der vorliegende Bd. ist eine Sammlung von neun auf englisch verfaßten, zum Teil aber von deutschen Autoren stammenden Beiträgen anläßlich des 200jährigen Jubiläums von Kants im Jahre 1795 in 1. Auflage erschienener Schrift „Zum ewigen Frieden". In der ausführlichen Einleitung skizzieren die Hg. den Schwerpunkt, auf dem das Interesse dieses Bd.s liegt: die Frage des „Weltbürgerrechts", wie es bei Kant heißt, und die damit zusammenhängende Dialektik zwischen der Souveränität der Nationalstaaten und der kosmopolitischen Perspektive der Globalisierung. Der Bogen der verschiedenen Artikel spannt sich dann von der Vorgeschichte des Kantischen Werks über die Interpretation und Aktualisierung Kants bis hin zu Vorschlägen für eine künftige Weltordnung im Sinne der Kantischen Bemühung um Freiheit und Frieden. *Martha C. Nussbaum* untersucht im ersten Beitrag den Kosmopolitismus bei Kant und arbeitet den stoischen Ursprung dieses Gedankens heraus und erwähnt dabei Autoren wie Zeno und Mark Aurel. Entscheidend ist Kants Konzeption jedoch von Ciceros Schrift „De officiis" beeinflußt, wie Nussbaum in mehreren Punkten zu zeigen vermag. Der Hauptunterschied zu den Stoikern liegt bei Kant aber in seiner zurückhaltenderen Auffassung von der Vorsehung und darin, daß er, anders als die Stoiker, nicht an die Möglichkeit der völligen Unterdrückung aggressiver Affekte durch die Vernunft glaubt. Dennoch sind wir aber zu einem gemäßigten Optimismus im Blick auf Fortschritte zur Weltbürgerlichkeit gerechtfertigt. Für *Matthias Lutz-Bachmann* stellt sich die Frage nach der philosophischen Konzeption einer Weltrepublik. Zu diesem Zweck untersucht er Kants Idee eines Völkerbundes. Er analysiert die verschiedenen Bedingungen, die Kant aufstellt, um im Inneren der Staaten und im Verhältnis der Staaten zueinander überhaupt Frieden zu ermöglichen. Dabei setzt Kant im Inneren legal geordnete Verhältnisse voraus, während er die souveränen Staaten zueinander eher in einer Art Kriegszustand ansieht, weshalb er ein neues Völkerrecht fordert, das zu einem Staatenbund, aber nicht zu einer Weltrepublik führen soll. Die von ihm hiergegen vorgebrachten Argumente sind aber nach Meinung des Autors nicht zwingend. *Karl-Otto Apel* untersucht Kants Theorie als historische Prognose im Blick auf die moralische Verpflichtung, denn Kants Konzeption müsse moralisch und dürfe nicht deterministisch interpretiert werden. Apel setzt sich kritisch mit einer Reihe von Kantischen Grundannahmen auseinander und fordert eine transzendentalpragmatische Rekonstruktion, da die Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit anders als bei Kant konzipiert werden muß. Wir können nicht mehr vom „Ich denke" als höchstem Punkt ausgehen, sondern müssen bei der idealen Kommunikationsgemeinschaft ansetzen, um mit Hilfe der Diskursethik heute Kants Intentionen zu verfolgen. *Jürgen Habermas* wirft nach den Erfahrungen von 200 Jahren einen Blick zurück auf Kants Idee vom ewigen Frieden. Er untersucht Kants Vorbehalte gegen einen Weltstaat im Licht der historischen Erfahrungen, die wir inzwischen gemacht haben, und kommt zu dem Ergebnis, daß aus heutiger Sicht drei Aspekte zu berücksichtigen sind: die Souveränität der Staaten nach außen und die gewandelte Struktur ihrer Beziehungen; die innere Souveränität und die normativen Grenzen klassischer Machtpolitik; die Schichtung der Weltgesellschaft und die Globalisierung der Gefahren, woraus eine neue Friedenskonzeption nötig wird. Hierzu werden einige Vorschläge zur Reform der Vereinten Nationen und anderer internatio-

naler Institutionen sowie zur Stärkung der Menschenrechte gemacht. Der Artikel endet mit einer Kritik an Carl Schmitts Einwänden gegen derartige Konzeptionen. *Axel Honneth* stellt die Frage, ob der Universalismus der Menschenrechte eine moralische Falle ist. Ausgangspunkt ist der Kontrast zwischen einer moralfreien realpolitischen und einer mehr moralisch-idealistischen Sicht der Politik. Sprechen die Bürgerkriege seit dem Zusammenbruch des Ost-West-Konflikts zugunsten der Hobbesschen Theorie oder kann die internationale politische Situation auch in einer Modifikation der Thesen Kants interpretiert werden? Trotz mancher negativer Erfahrungen läßt sich doch generell eine Tendenz zur Demokratisierung feststellen. Honneth verteidigt die Menschenrechte, deren globale Durchsetzung bei immer mehr Gruppen Unterstützung findet, gegen Enzensbergers Kritik an ihrer christlichen Herkunft, die auf Gehlen zurückgeht. *James Bohman* untersucht den Öffentlichkeitscharakter des Weltbürgers. Er plädiert im Sinne Kants für eine kritische Öffentlichkeit, die den zur Bekämpfung internationaler Rechtsbrüche nötigen Druck ausübt, damit sich die Vernunft durchsetzt. Es ist Aufgabe der Bürger, durch geeignete Institutionen eine Art von kritischer Weltöffentlichkeit zu schaffen, die allein weltbürgerlich agieren kann, da die internationalen Organisationen und Gremien von den Interessen der verschiedenen Staaten dominiert werden. *Thomas McCarthy* widmet sich der Frage eines vernünftigen Völkerrechts. Er zieht Kants Konzeption den Vorschlägen von Rawls vor, die die metaphysischen Implikationen der Kantischen Theorie vermeiden wollen. Denn bei Rawls wird der Gedanke des Völkerrechts in seinen neueren Schriften immer mehr ausgehöhlt, da seine Konzeption bereits wohlgeordnete hierarchische Gesellschaften voraussetzt, damit die internationale Rechtsordnung akzeptiert wird, während er keine ausreichende kulturübergreifende theoretische Rechtfertigung für die Verbesserung ungerechter Strukturen liefert. Hier ist Kant vorzuziehen, der alle Autoritäten einer freien und offen geäußerten Prüfung durch die Vernunft unterziehen will. *Kenneth Baynes* konfrontiert die Kantische Konzeption mit kommunitaristischen und kosmopolitischen Herausforderungen. Kants prozeduraler Liberalismus ist nämlich nach Meinung der Kommunitaristen nicht ausreichend. Nach Taylor kann die Freiheit nur da gedeihen, wo man sich mit seinem Vaterland identifizieren kann, was der reine Liberalismus nicht zuläßt. Allerdings scheint Taylors Konzeption einer Erweiterung und Differenzierung zu bedürfen, die dann nicht mehr unbedingt im Gegensatz zu Kants Ideen steht. Sowohl innerstaatlich als auch international spricht sich Baynes für einen demokratischen Neokorporatismus aus, also für eine gestufte politische Ordnung. In ähnlicher Weise schlägt er als Vermittler zwischen Liberalismus und Kommunitarismus einen Verfassungspatriotismus vor, der kulturelle Pluralität erlaubt. *David Held* entwirft eine neue Agenda für weltbürgerliche Demokratie und die globale Weltordnung. Ziel ist ein weltbürgerliches demokratisches Gesetz mit entsprechenden Institutionen, die von Kants Vorschlägen abweichen. Eine Analyse der heutigen internationalen politischen Situation zeigt die Notwendigkeit einer Neudefinition der politischen Gemeinschaften angesichts der Überschneidung nationaler und internationaler Bereiche. Es ist eine demokratische Rechtsordnung auf Weltebene anzuzielen, die auf Konsens beruhen muß. Dazu bedarf es einer ausgewogeneren und effektiveren Konzeption der UN, übergreifender regionaler Parlamente und einer Weiterentwicklung des internationalen Rechts auf den verschiedenen Gebieten, was im einzelnen näher ausgeführt wird. Auf diese Weise können Demokratie und Menschenrechte in den Staaten von innen wie von außen gestärkt werden.

H. Schöndorf S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst.* Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho. Hrsg. *Annemarie Gethmann-Siefert* (Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 2). Hamburg: Meiner 1998, CCXXIV/439 S.

Gleich eingangs zeigt sich der Tenor der 210seitigen Einleitung (warum ohne Inhaltsverzeichnis?): der vielleicht vergessene Berliner Kunsthistoriker Hotho wirke „fort unter dem Namen seines philosophischen Lehrers Hegel bis in die gegenwärtige Diskussion um Sinn, Möglichkeit und Aktualität einer philosophischen Ästhetik" (XIX).

I. Aktualität der Hegelschen Ästhetik. Vom sonstigen Totalitäts-Verdikt ausdrücklich ausgenommen, präge sie Kunst- und Literaturwissenschaft – oft zu deren Schaden. Das systematische Urteil „Ende der Kunst", womit Hegel nur „die Orientierungsleistung der Kunst in der modernen Welt" von ihrer Bedeutung in der Antike unterscheiden wollte (XXIV), suchen schon die Schüler im Blick auf seine phänomenologische Befassung mit den Werken abzuschwächen. Auch Hotho – im Gegensatz zur Enzyklopädie –, mittels Interpolation emphatischer Kunsturteile (XXV, XXXVf), durch „Nachbesserung in großem Stil und in einem ... erschreckenden Ausmaß" (XLI). Allein sein Editionsbericht hätte, zumal nach Lassons Erstversuch, auf den Weg zu den Quellen bringen müssen. II. Quellen der Ästhetik, 1. Text- und Gedankensplitter, vom Systemprogramm an: Wallenstein-Aufsatz (1801), Realphilosophie 1805/06, Phänomenologie, Nürnberg, Enzyklopädie 1817. 2. Nachschriften der vier Berliner Vorlesungen (1820/21, 1823, 1826 [reichstes Material – LXVIII], 1828/29), die G-S in ihren Abänderungen charakterisiert (sie unterscheiden sich so, „daß man von ‚der Ästhetik' Hegels nicht mehr wird reden dürfen" – LXXXVIII); schließlich Texte zu Hothos eigener Ästhetikvorlesung. Daraus wird nun 3. seine Nachschrift von 1823 zum Abdruck gewählt, weil besonders interessant: eine Mitschrift, „nachträglich am Rand mit Gliederungsnotizen und kurzen Zusammenfassungen des Inhalts versehen" (LXXXI) sowie durch genaue Zitate ergänzt. Daß die Edition nicht bloß historischer Bereicherung dient, sondern „der erstmaligen Herstellung einer adäquaten Basis der sachlichen Diskussion mit und um Hegels Ästhetik" (LXXXVII), soll im folgenden an ausgewählten Fällen aufgezeigt werden: III. Hegels Kunstphilosophie im Spiegel ihrer ursprünglichen Rezeption. In den formalen wie inhaltlichen Modifikationen der Vorlesungen hält sich auf ihrem systematischen Fundament die Konzeption durch, unterscheidet sich jedoch „prinzipiell von der 1835 publizierten Ästhetik" (LXXXIX): 1. Systematik und formale Struktur. Hegel hat in den Vorlesungen nicht strikt systematisiert, so klar er sie systematisch fundiert; und es geht ihm „immer um die Frage der kulturellen Relevanz, nicht des ästhetischen Wertes" der Künste (CV). Aus der geistesgeschichtlichen Bestimmung (wonach die griechische Kultur „als ganze ‚Kunst-Werk'" war – CX) folgt so die These vom Ende der Kunst, sie führt aber nicht zum Klassizismus der Druckfassung (CIX), weil Hegel nicht die Werke zum Maß nimmt, sondern die Kultur-Funktion von Kunst. 2. „Ideal" und Kunstformen. Die Definition des Ideals als „sinnliches Scheinen der Idee" findet sich in den Quellen nicht (CXX). Tatsächlich ist Kunst „Vorstellung einer Vorstellung", also ein Reflexionsphänomen – „in der Form des spekulativen Aufscheinens" (CXXIII), und das Ideal Dasein, Existenz, Lebendigkeit der Idee (CXXIX): „die Idee zugleich mit ihrer Wirklichkeit" (CXXX). 3. Die Künste im Licht der Philosophie. „Nicht das Kunsturteil des Kenners steht im Brennpunkt des Interesses, sondern die Frage nach der geschichtlichen Bedeutung der Kunst" (CXXXVII), mit differenzierterer Einschätzung der Schönheit. Hegel betont den Werk-Charakter der Kunst; selbst die schönste Kunst ist dies „nicht unter einem rein ästhetischen Gesichtspunkt" (CLII), sondern als die höchste Weise des Bewußtseins ihres Volkes; er kritisiert zeitgenössische Malerei weniger ästhetisch als wegen ihrer Gefühlsbetonung. (Dürftig bleibt in den Quellen vor allem die Musikästhetik; siehe 270 über neuerliche „architektonische Gebäude der Harmonie", „die nur den Kenner befriedigen". „Je selbständiger [Musik] wird, desto mehr gehört sie nur dem Verstande an und ist eine bloße Künstlichkeit ...") Die Poesie (als vollkommenste Kunst) erscheint entweder als schön, doch nicht mehr allgemein belangvoll oder als „nicht-mehr-schöne Kunst mit wahrem sittlichem Pathos" (CLXXXV); eigens geht G-S der „philosophischen Relevanz editorischer Eingriffe" (CXC) anhand von Hegels Auseinandersetzung mit Goethe und Schiller nach. Überhaupt finden sich für kunstrichterliche Zugriffe in den Nachschriften keine Anhaltspunkte (CCXIV). IV. Nachschriften – „trübe Quellen"? „Wie [Hegel] für die philosophische Ästhetik die Frage des Banausen an die Kunst, was sie ‚für uns' sein könne und solle, zum maßgeblichen Aspekt erhebt, so sollte man auch im Zuge der Textrekonstruktion die problemorientierte Relevanzfrage als richtungsweisend betrachten" (CCXVI). Hörer lobten die Klarheit der Vorlesungen, und mit deren Nachschriften haben nicht bloß ihre Verfertiger, sondern auch Kommilitonen, ja Hegel selbst gearbeitet. (Eine Auflistung der herangezogenen Exemplare wäre hilfreich.)

Im Sinn dieser ausführlichen (mitunter auch redundanten) Einleitung folgt nun die Hothosche Nachschrift, mit seinen (in eigener Type eingerückt) nachträglichen Absatz-Zusammenfassungen: Nach (1–46) der Einleitung (47–204) der allgemeine Teil (Das Schöne überhaupt, die allgemeinen Kunstformen) und (205–312) der besondere (die Künste, von der Architektur bis zur dramatischen Poesie). Eine „verschlankte" und zugleich reizvoll unmittelbare, lebendige Ästhetik. Im Anhang – reihenüblich – Rechenschaft über die Textherstellung, Anmerkungen, die vor allem Zitate ausweisen (329–381), schließlich Sach- und Namenverzeichnis. Unter den Corrigenda nenne ich LIX[40]: „auch" streichen? CCXXIV[170]: und geht; den falschen Dativ LXXIV, Abs. 3, Z. 2 und CXII, Z. 5; 321[2]: statt „definiert" „legt"? 318, Mitte des 3. Abs.: statt „auf der linken oberen Seite der Blätter" „am Innenrand"; 336 (8, 22): Epistola singularisch; 340 (21, 7): nicht eher (vgl. 39, 22) 81, 30?; 343 (30, 11): Die Gesänge der Divina Co(m)media haben keine anzeigenden oder kommentierenden „Eingangsverse"; 348 (100, 13): daimones.

J. Splett

Wyder, Margrit, *Goethes Naturmodell.* Die Scala Naturae und ihre Transformationen. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1998. 341 S.

Vor Goethes Naturwissenschaft herrscht of Befremden. Was die einen affirmativ abseits der offiziellen Fachwissenschaften weiterführen, beargwöhnen die anderen als dilettierenden Diskurszwitter von zeitgebundener Forschung und Philosophie. Von dieser vorschnellen Alternativrezeption heben sich immer wieder wissenschaftshistorische Studien ab, die das Befremdende in Goethes Denken nicht in den jeweiligen Diskurs auflösen, sondern rekonstruieren und verstehen helfen. W.s Arbeit, 1996 bei Michael Böhler in Zürich als Dissertation vorgelegt, will „Goethe als Erbe und Vermittler einer reichen naturphilosophischen Tradition" zeigen und sich so einer vorschnellen Adaption seiner „– vermeintlich oder tatsächlich – progressiven Paradigmen" entgegenstellen (3).

Die *Scala naturae* gilt dabei als „*das* Ganzheitsparadigma der abendländischen Wissenskultur" (4), das erst in der Moderne durch das Modell des dreidimensionalen Netzwerks abgelöst wird. Ein Darwinianer war Goethe nicht und konnte es auch nicht sein (Kap. 1: 5–17), wie Ernst Haeckel 1866 in seiner Deutung des Morphologie- und Typus-Begriffs behauptete; weder hatte er ein „foreboding" (= Vorahnung) von Darwins Evolutionslehre (was ein teleologisches Verständnis von Wissenschaftsgeschichte unterstellt), noch kannte sein Diskurs bloß die Reproduktion der Generationenkette. Auch die Assimilation der Nahrungskette und die Palingenesie der Wiedergeburtenkette (9; vgl. 36ff., 80, 123) spielten in sein Denken hinein, was von Linné, Buffon und Haller geprägt, aber nicht fixiert ist. Seine Natur bleibt kein „objektives" Gegenüber zur Theoriebildung, sondern erschließt sich dem erkennenden Subjekt real-symbolisch im Urphänomen, das subjektiv-objektiv konstituiert wird. „Der *Diskurs über* die Natur verwandelt sich so in einen Dialog *mit* der Natur" (15). Das gradualistische Weltmodell (Kap. 2: 18–45) der *hyle* schreibt sich von der aristotelischen Biologie her: Natur ist hierarchisch geordnet, stetig und statisch *(natura non facit saltus),* und der Mensch findet „seinen *unverrückbaren Ort im Kosmos*" (26), der nach der Allegorie der *Aurea Catena Homeri* (Ilias VIII, 18–26) vom Olymp abhängt. Die goldene Kette verbindet symbolisch die metaphysischen Gegensätze von Licht und Finsternis, Geist und Materie, Sein und Nichts. Als kosmische Metapher läßt sich die so situierte „Oberwelt" der Neuplatoniker leicht christianisieren (28): an die Stelle von Plotins drei Hypostasen treten die göttliche Trinität und die Engelsgrade (Dionysius Areopagita), und die Jakobsleiter wendet das homerische Bild ins biblisch-christliche (29). Als mechanistische Kausalitätsbeziehung taucht sie bei Descartes auf, und Leibniz formuliert sie als Gesetz der Kontinuität (32), wobei Vakuum und Zufall die räumliche bzw. zeitliche Lücke für Nicht-Determiniertes öffnen (34). Distinktes Erkennen des kontinuierlich geordneten Ganzen ist allein Gottes Sache, einzelne „Mittelglieder" lassen sich durchaus entdecken. Palingenesie und Präformation (als „Einschachtelungslehre") lassen eine wissenschaftliche Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zu, wie sie auch der späte Goethe noch kennt (36f.). Eine solche monarchische Ordnung der Na-

tur macht keine Sprünge und scheint auch die soziale Ordnung zu heiligen: darin liegt der Kern der Physikotheologie des 18. Jahrhunderts, deren Erkenntnis geradlinig von der Natur zu Gott führt und so die Aufklärung religiös legitimieren kann (40f.). So sehr Goethe das „Sprunghafte" insgesamt zuwider ist, so gebraucht er das Kontinuitätsprinzip bereits im „Werther" und seiner Kritik der Ständegesellschaft als *dynamisches* Prinzip (43). „Assimilation und Reproduktion als Prinzipien der Kettenbildung" (Kap. 3: 46–84), Hunger und Liebe als Prinzipien der Einzel- bzw. Gesamtexistenz rezipiert Goethe in der alchemistischen Literatur seiner Jugend, u. a. in dem *Opus magocubbalisticum* G. Wellings und der *Aurea Catena Homeri* A. J. Kirchwegers (2). Er betreibt „mystisch-kabbalistische Chemie" – wovon noch die „Wahlverwandtschaften" zeugen – (50) und dynamisiert das Kontinuitätsprinzip im „Erdgeist" (56), um das makrokosmische „Schauspiel" der Natur zu fassen und zuletzt als Illusion zu lassen: nicht nur das Erdbeben von Lissabon 1755 desillusioniert (übrigens bereits den sechsjährigen Knaben), sondern die un-menschliche Negation des Individuums in der allesverschlingenden Ur- und Unmutter Natur (59ff.): der Tod (64), den Assimilation und Reproduktion nicht aufheben können. Der alchemistische Adept ahmt im Experiment die Transformationen (und Metamorphosen) der Natur nach (71); doch diese ewige Transformation der Natur ist bei Goethe ein *Werden,* das nicht bloß „Eingeschachteltes" mechanisch entwickelt und teleologisch zu deuten ist (so die orthodoxe Präformationslehre: 76ff.). Die wissenschaftliche Systematik von Linné und Bonnet im 18. Jahrhundert (Kap. 4: 85–105) bleibt ein statisches Tableau, in das sich viele Gattungen und Arten nicht fügen (88) oder zumindest nicht empirisch erkennbar fügen (100), während Goethe bereits in seiner Mitarbeit an Lavaters „Physiognomischen Fragmenten" (1775–1778) die dynamische Reihe über die Einzelbeobachtung stellt (97). Damit nimmt er eine „Verzeitlichung" der Natur zur Naturgeschichte (Kap. 5: 106–131) vorweg, die nicht mehr in das kausale bzw. teleologische Denken Buffons paßt (111). Dieses Werden als Naturgeschichte, Erdgeschichte oder Gattungsgeschichte ließe sich poetisch-experimentell in einem „Roman über das Weltall" nachvollziehen, den Goethe nicht ausführt; so jedenfalls blieben Spekulation und Empirie wissenschaftlich streng getrennt (113). Das unterscheidet Goethes Denkform vom unhistorischen, rein linearen Zeitbegriff Robinets („De la nature" 176ff.), der weder ein Aussterben noch eine Transformation der aktuellen Arten kennt (119). Doch auch der Palingenesiegedanke bei Bonnet (1769), der in der alchemistischen Tradition einer Wiederherstellung von Organismen aus ihrer Asche steht (123ff.), nimmt ganz unhistorisch unzerstörbare „Keime" an, die „wiedergeboren" werden; Statik und Katastrophismus gehen eine widersprüchliche Einheit in diesem Weltbild ein, das gleichzeitig zu Mendelssohns „Phädon" (1767) auf Goethes Weltbild wirkt. Mit Herders Gesprächen „Ueber die Seelenwanderung" (1782) als „ein dumpfes Kreisen (130) und seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1874ff.) tritt auch Goethes Denken der Kontinuität in ein neues Stadium, zumal er an der Entstehung des ersten Teils der „Ideen" stark beteiligt ist (Kap. 6: 132–162). Der Progressionismus Herders nimmt ein *Nach*einander der Arten an, kein *Aus*einander als Abstammungszusammenhang, zumal mit der menschlichen Geschichte „die Thore der Schöpfung geschlossen wurden" (Herder, 139). Diese Konvergenz der Schöpfung zum Menschen hin unterstellt eine unsichtbare Stufenleiter organischer Kräfte (141) und weist dem Menschen denselben Ursprung wie den Tieren zu (146). Dieses theologische Skandalon findet bei Goethe sein Gegenstück im Fragment über den „Granit" (1784/85), den er, anders als Herder, nicht von der Idee, sondern von der Anschauung her erschließt (154): im Unterschied zu Herder verzichtet er auf inflationär gehäufte Ketten- und Stufenmetaphern und sucht die Nahtstellen zwischen den erdgeschichtlichen Epochen empirisch auf (157). Diese empirische Verzeitlichung des Stufenmodells befähigt ihn zur Entdeckung fehlender Zwischenglieder (Kap. 7: 163–188) auch für den Menschen. Er löst sich von den Physiognomielehren Lavaters, Campers und Sömmerings bereits als Zeichner, der nicht von Ideen, sondern Anschauungen ausgeht, und seine künstlerisch geformte Anschauung anatomisch fundiert (178ff.). Den Zwischenkieferknochen *(os intermaxillare)* entdeckt er, weil er nicht als Anthropologe das unterscheidende Merkmal für den Menschen lokalisieren, sondern die Kontinuität des organischen Lebens auch anatomisch anschauen will (184). Gut kantianisch

formuliert er: „Die Übereinstimmung des Ganzen macht ein jedes Geschöpf zu dem was es ist" (17.11.1784 an Knebel). Die spezifische Gestalt, dynamisch gesehen, erlaubt es, sowohl die Kontinuität der Natur als auch die qualitative Eigenheit des Menschen zu bestimmen (185). Damit stellt er das traditionelle Modell der *Scala naturae* in Frage, denn beim Vergleich einzelner Organe ergeben sich je nach dem gewählten Teil verschiedene Reihen, aber keine allgemeingültige Rangfolge mehr (188). Die Konsequenzen dieser gestaltorientierten genetischen Betrachtungsweise (Kap. 8, 189–226) zeigen sich Goethe im Phänomen des Kristallwachstums ebenso wie in seinen Experimenten mit dem Pflanzenwachstum und den „Infusionstierchen", in denen er – anschauend und verehrend – das ideelle Urbild (das *proton phyton* Plotins) sehen will (191ff.). Denn trotz einem Interesse an Übergangsformen zwischen Mineral- und Pflanzenreich (198) darf eine kriterienlose Analogiebildung nicht zu der (letztlich unanschaulichen) Einheitshypothese führen, wie sie Goethes Freund Knebel im „Teutschen Merkur" Wielands (1788) entwickelt (197ff.): Die drei Naturreiche Kristallisation, Vegetation und animalische Organisation unterscheiden sich in der Art und Weise des Wachstums und der Gestaltbildung, sie müssen genetisch und morphologisch bestimmt werden (203). Kontinuität im Sinne des spinozistischen *hen kai pan* differenziert sich bei Goethe nach zwei Seiten: einmal für die morphologisch unterschiedenen Naturreiche und andererseits für die Zwei-Einheit von Gott und Natur („Gott-Natur"), die das Kontinuitätsprinzip nicht ausschließlich nur mit einem der beiden Begriffe verbindet (210). Darin wird sich Goethe später mit Schelling gegen Jacobi einig sein (211), auch wenn er sich in seiner „gestaltbezogenen Wertung" wiederum von Schelling entfernt (224; vgl. 263). „*Folge!*" gilt „im Kleinen wie im Großen" (Kap. 9: 227–288): das Gesetz von Typus und Metamorphose hilft zu gliedern und Steigerungen zu sehen (231f.). Entsprechend ergreift Goethe im Pariser Akademiestreit von 1830 die Partei Saint-Hilaires gegen Cuvier und begeistert sich für die Wirbeltheorie des Dresdners Carus (1828), die alle Tierformen aus einer einzigen Grundform ableiten will (236). Kein „*Natürlich System*" – was Goethe als widersprüchlich abweist (239) –, sondern organische Modell sollen die „*Vielfalt* der Lebensformen innerhalb eines Typus" verstehen lassen. Das verbindende dynamische Element bezeichnet er als *Metamorphose:* sie erlaubt es, den Typus werdend zu betrachten und die Natur „als ein Ganzes anzuschauen indem ich das Einzelne aufhebe ohne den Eindruck zu zerstören" (Goethe zur Methode der Botanik: 241). Das Gesetz der Metamorphose heißt: Bildung der Gestalt in stetiger Folge („Geprägte Form die lebend sich entwickelt"; *Urworte Orphisch),* und sie zeigt sich im Modell der Reihe (245) – ohne daß die Konstanz der Arten aufgegeben und ein „realistischer" (statt idealistischer) Diskurs über die Metamorphose der Arten (im Sinne des Transformismus) eröffnet wäre (246). Damit steht er gleich weit entfernt von Lamarck (258ff., 265ff.), Schelling (261ff.) und Darwin, auch wenn er es liebt, „sich in einem ‚Schaukelsystem' zwischen verschiedenen Vorstellungsarten" (265) zu bewegen und die ganze Vielfalt der zeitgenössischen Hypothesen zu nutzen, darunter auch Kants § 80 in der „Kritik der Urteilskraft", der einen hypothetischen Transformismus legitimiert (271). Insgesamt bleibt eine gewisse spielerische Skepsis beim alten Goethe (273, 276), der theoretisch Unsagbares lieber in poetische Bilder verwandelt und so offenhält – oder ganz schweigt. Auch die traditionelle „Androzentrik" (Kap. 10, 289–307) spiegelt sich bei Goethe: während seine botanischen Studien eine „egalitäre Topographie der Geschlechter" (das Männliche aber als Kontraktion, das Weibliche als Expansion, 297) vorlegen und auch mit dem Typus-Modell in seiner geschlechtlichen Doppelanlage „das Männliche als Norm abgeschafft" (298) wird, wertet er ästhetisch den Mann als ideal-geistiges Wesen höher als die materiale Zweckgebundenheit des Weiblichen (300). Der Fast-Schluß bestimmt das „Ewig-Weibliche" wiederum „in seinem Bezug zum männlichen Pol" (307). [Vielleicht darf man(n) hinzufügen, daß hier die Polarität von Kontraktion und Expansion zwischen Faust und Gretchen spielt und „Androzentrik" sich wohl auf die männliche Autorschaft des (männlichen) Protagonisten beschränkt?]

W.s Buch schließt vielseitig und kompetent eine wissenschaftsgeschichtliche Lücke nicht nur der Goethe-Forschung und belegt damit auch, wie gefährdet eine textimmanente oder rein wissenschaftstheoretische Interpretation wäre. Offen bleibt – das wäre als Konsequenz der Untersuchungen zu wünschen übrig –, welche methodologischen

Folgerungen Goethe selbst aus den Transformationen des Naturmodells gezogen hat. Seine Theorie des Experiments und des Phänomens (verbunden mit seiner Lektüre der kantischen Kritiken, von Fichtes Wissenschaftslehre und Schellings Naturphilosophie) sowie die diesbezüglichen Auseinandersetzungen mit Schiller gäben dem Naturmodell Goethes erst die nötige wissenschaftstheoretische Kontur. Insbesondere für einen Versuch, seinen historischen Diskurs in heutige Diskurse zu übersetzen, wäre eine solche prinzipielle naturphilosophische Klärung höchst wichtig. P. Hofmann

Humboldt, Wilhelm von, *Menschenbildung und Staatsverfassung.* Texte zur Rechtsphilosophie. Hrsg. und mit einem Anhang versehen von *Hermann Klenner* (Haufe Schriftenreihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, 7). Freiburg – Berlin: Haufe Verlag 1994. 403 S.

Der Band enthält verfassungsrechtliche Schriften Wilhelm von Humboldts (1767–1835) in zwei Gruppen: Diejenigen des 25- und 26jährigen und solche des reifen Humboldt von seinem 46. bis zu seinem 52. Jahr. Die ersten beiden Schriften zeugen von dem regen Interesse Humboldts an der Französischen Revolution, an der Verbreitung ihrer Gedanken sowie der Einpflanzung ihrer Ideen in Preußen. In „Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaßt" von 1791 (7–17) lassen sich bereits jene Grundgedanken antreffen, wie sie ein Jahr später noch deutlicher zu Tage treten werden: Das Denken gemäß dem Gesetz von Wirkung und Gegenwirkung, ein Bild vom Menschen, das diesen als grundsätzlich unvollständig und unvollendbar zeigt und daher besonders gegen Versuche empfindlich und abwehrend ist, ihn endgültig und starr werden zu lassen; drittens ein Begriff von Vernunft, der ihr eine ordnende Aufgabe zuweist, ohne sie zur Vorgabe materialer Ziele für fähig und berufen zu halten. Die zweite kleine Schrift „Zweck und Mittel der Staatsverfassung" von 1792 (18–27) handelt bereits ausführlich von den Grenzen des Staates. Ihm sind Grenzen zu setzen, dies ist für Humboldt unstrittig; die Frage geht darum, wie eng und wie weit sie zu ziehen sind. Von Montesquieu übernahm Humboldt den Gedanken, daß einer jeden Staatsform eine bestimmte Grundhaltung von seiten der Menschen entgegenzubringen sei (20); für die Demokratie ist dies die Tugend, „vertu", für Humboldt nichts anderes als „Enthusiasmus für die Verfassung" (21). Als dritte Schrift begegnet die bekannteste staatspolitisch- und staatsrechtliche Schrift unseres Autors, bescheiden betitelt „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" aus dem Jahre 1792, jedoch vollständig erst 1852 veröffentlicht. Diese Schrift nimmt den hauptsächlichen Raum des Bandes ein (28–219). 1809 erschien Humboldts Stellungnahme zur Frage der rechtlichen Emanzipation der Juden, ein für den deutschen, nicht mehr für den französischen Raum aktuelles, ein heikles, strittig diskutiertes Problem dazu. „Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden" (225–233) zeigt Humboldt als einen für völlige Gleichberechtigung der Juden eintretenden christlichen Autor – als den er sich allerdings nicht selbst versteht –, welcher die Aufhebung aller diskriminierenden Schranken und die Gleichstellung mit einem einzigen Schlage, von einem auf den anderen Moment hergestellt wissen will (228 und 233). – Es folgt eine „Denkschrift über eine deutsche Verfassung" aus dem Jahre 1813 (234–255) und ein Jahr später die Schrift „Über eine deutsche Verfassung" (256–260). Sie zeigen, wie nah Humboldt den Zeitläufen gefolgt ist und wie er bemüht ist, sich einzuschalten und aus einem Wissen und mit seiner Haltung die Diskussion noch vor dem Ende der napoleonischen Kriege und dem Wiener Kongreß mitzugestalten. Sechs Jahre später bezog er zu der einsetzenden Metternichschen Restaurationspolitik Stellung und äußerte sich mutig und politisch klug (284f.) zu den „Karlsbader Beschlüssen" 1819 (283–304); schließlich antwortete er im gleichen Jahr zweimal auf die Frage einer landständischen Verfassung in Preußen (261–282 und 305–309). – Der Band ist sorgfältig gearbeitet, die Schriften Humboldts in der Schreibweise modernisiert und ansprechend präsentiert. Die Anmerkungen sind in ihrer Ausgiebigkeit hilfreich. Drei Register schließen den Band ab. – Einige Bemerkungen zur Darstellung Humboldts durch Hermann Klenner. Sie entspricht jenem dem Band mitgegebenen ersten Humboldt-Bild, das einen idealen Jüngling, dazu noch ideal gestimmt zeigt. Das zweite Bild befindet sich auf S. 257. Der

Kommentar Klenners ist voller Bewunderung und Anerkennung für Humboldt. Trotz dieser Bewunderung für Humboldt (und für Klenner) seien doch einige kritische Bemerkungen erlaubt:

Was Humboldts Mittelalterbild betrifft, so übernahm er wohl ohne Prüfung die Zerrbilder seiner Zeit (13). Seine Bewertung des Krieges (77: „eine der heilsamsten Erscheinungen zur Bildung des Menschengeschlechtes") zeigt gleichfalls einen in den Urteilen seiner Zeit befangenen Humboldt. – Humboldt sah für das in seine Grenzen verwiesene Gemeinwesen den ideal gesinnten Menschen und Bürger vor, der für den Staat – wenn man so vom Staate Humboldts überhaupt sprechen will – durch und durch ausgebildet, sehr selbständig und initiativ, mit klarem und beherztem Urteilsvermögen tätig zu werden vermag. Dieses Idealbild kann anfeuern und erst recht recht orientierend wirken; es kann jedoch auch entmutigen, denn wo finden wir solche Menschen? Mit der Entmutigung aber kann der gänzliche Verzicht auf einen solchen begrenzten Staat einhergehen, ja die Entscheidung für seine Entgrenzung und für einen Typ ausufernden Wohlfahrtsstaates fallen. Es könnte sich als Gegenreaktion eine Haltung verbreitern, welche sich der obrigkeitlichen Sorge kritiklos und ohnmächtig anempfiehlt. Mit anderen Worten: Das eine Extrem kann das entgegengesetzte zur Folge haben! Humboldt skizzierte ein Modell einer Gesellschaft und eines Staates, wie man es sich zwar gelegentlich wünschen mag, das allerdings mehr utopische Züge trägt, als daß es sich verwirklichen ließe, noch dazu unter Bedingungen einer Massengesellschaft. Gut, es handelt sich um ein Jugendwerk! Und, so räume ich ohne Zaudern ein, um ein klassisches Werk liberalen Denkens und um eines der wenigen originellen deutscher Sprache! Und doch ist dem Werk entgegenzuhalten, daß es die Meßlatte so hoch legt, an dem die Qualität einer Gesellschaft und eines Staates zu messen ist, daß es nur noch Scheitern und für das Abgleiten schon gar keine Maßstäbe gibt. Für Wohlfahrtspolitik bleibt kein Raum. Klenner versucht zwar (331), ein sozialpolitisches Anliegen bei Humboldt herauszuarbeiten. Doch hinderte bereits Humboldts Eintreten für die „Mannigfaltigkeit der Situationen" (38, 46) – unabdingbare Voraussetzung zur Entwicklung von Individualität – ein stärkeres gesetzgeberisches Tätigwerden des Staates. Gesetze vereinheitlichen nämlich Situationen und Regelungen. Hilfen des Staates an seine Bewohner verderben mehr an der Kreativität als daß sie der sozialen Not beizukommen vermögen und Unterstützung schadet der persönlichen Reife. – Humboldt erblickte im Staat eine Maschine, welche den Menschen verderben kann. Hier läßt sich m. E. ein Rest von Staatsverteufelung oder Staatsdämonie, wahrscheinlich ein protestantisches Erbe antreffen und ausmachen! Richtig hat gerade der junge Humboldt erkannt, daß behutsam an den jeweils bestehenden Zustand anzuknüpfen ist (207 ff.): Nur überlegte Schritte, welche den bislang geltenden Zustand berücksichtigen, haben Aussicht auf Bestand. Anders der ältere Humboldt (228 und 230). Erstaunlich, denn eher würde man bei dem jungen Menschen den radikalen Revolutionseifer vermuten, dem älteren nur noch behutsames Vorgehen zutrauen. Nein! Umgekehrt! Der Humboldt von 1809 scheint bitter gelernt zu haben, daß Reformen von dem, was zu reformieren ist, oft wieder eingeholt werden, und der letzte Zustand dann schlimmer ist als der erste, weil er jetzt noch die Auszeichnung mit sich trägt, erneuert worden zu sein, während in Wirklichkeit jedoch sämtliche Reformansätze von dem Beharrungs- und Machtwillen vereinnahmt und entkräftet wurden. Wer reformieren wolle, müsse Alles auf einmal reformieren! In der Französischen Revolution, bei Humboldt, später im anarchistischen Denken bei Bakunin, heute wieder im neoliberalen Ansatz ist jene Methode anzutreffen, welche so einfach scheint, wie sie unmöglich durchzuführen ist. Bei dem neoliberalen Wirtschaftspolitiker Jeffrey Sachs heißt es: Ist eine Gesellschaft umzugestalten, so muß das Alte, sämtliches Alte, auf *einen* Schlag beseitigt werden, und alles neu werden. J. Sachs scheiterte in Polen nach 1990, wie der Anarchismus anderswo seit der Mitte des letzten Jahrhunderts. Auch Humboldt ist der Einwand zu machen, daß er mit seinem Radikalansatz des „Alles muß auf *einen* Schlag neu werden!" für den wurzellosen Menschen eintritt, der sich seiner Geschichte entledigt hat und nur noch in seiner Vernünftigkeit ruht. Selbst einmal die anthropologische Richtigkeit eines solchen Menschenbildes unterstellt, finden sich denn je genügend Menschen, um die beste unter den schlechten Regierungsformen, nämlich die Demokratie, für möglichst viele Menschen zu gründen

und am Leben zu erhalten? Wer soll denn eine solche Reform vollziehen? Doch nur Menschen des alten Schlages! Wer soll im Neuen leben? Doch wiederum nur Menschen, die im alten Zustand erzogen wurden und auch an ihm hängen und von den liebgewordenen Traditionen, der teuer gewordenen Religion, Sprech- und Denkweise nicht lassen wollen und können.

Diese Stellungnahme hindert nicht, daß mit diesem Haufe-Band oder Humboldt-Band oder Klenner-Band ein Zugang zu Wilhelm von Humboldt als Staatsdenker und liberalem Politiker erschlossen ist, der bislang nur wenigen zugänglich war. Lediglich die Hauptschrift „Von den Grenzen ..." lag im Reclam-Verlag vor. Für das Studium der deutschsprachigen Theoretiker modernen Staatsdenkens ist vorliegender Band nun unerläßlich. N. Brieskorn SJ.

Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer.* Eine Einführung in Leben und Werk. Leipzig: Reclam 1998 (Frankfurt/Main: Frankfurter Verlagsanstalt 1994). 272 S.

Dieses Werk stellt eine vorzügliche Einführung in das Leben und vor allem die Philosophie von Arthur Schopenhauer (Sch.) dar. Spierling (S.) versteht es sehr gekonnt, zum einen die Grundlinien des Sch.schen Denkens in einer verständlichen Weise darzulegen, und zum anderen, diese Erörterung immer wieder mit anregenden längeren Zitaten aus den verschiedensten Werken Sch.s anzureichern und zu belegen. Dabei schreibt S. in einem flüssigen und angenehmen Stil, der das Denken Sch.s und seinen Stil für den Leser interessant macht. Zugleich weist S. zu Recht darauf hin, daß Sch. leider im allgemeinen in seiner philosophischen Bedeutung auch in der Fachwelt unterschätzt wird. Bei seinen Ausführungen stellt S. nicht nur die Lehre von Sch.s Hauptwerk dar, sondern greift auch auf die Nachschriften von Sch.s Vorlesungen zurück und kann so dazu beitragen, Schs. Auffassungen genauer zu verdeutlichen.

Im 1. Kapitel schildert S. Sch.s Lebenslauf, um dann in den folgenden Kapiteln den Leser in seine Philosophie einzuführen, wobei er mit einer Übersicht über Sch.s Grundgedanken beginnt. Zu den Zügen von Sch.s Philosophie, die S. besonders herausarbeitet, gehören der nur in frühen Notizen Sch.s zu findende Gedanke des besseren Bewußtseins, die negative Weltsicht, die Unterordnung des Erkenntnisvermögens unter den Willen. Die damit zusammenhängende Gemeinsamkeit von Mensch und Tier und die Vorwegnahme des Evolutionsgedankens bedeutet eine Revolution des traditionellen Menschenbildes. Die Philosophie nimmt für Sch. eine Mittelstellung zwischen Wissenschaft und Kunst ein, und sie muß als ein organisches Ganzes gesehen und gelesen werden, was S. als hermeneutischen Zirkel interpretiert. Zusammenfassend interpretiert S. den Grundgedanken Sch.s durch eine von ihm (S.) erfundene Metapher. Er vergleicht das Ding an sich, also den Willen, das Wesen der Welt mit einem Unendlichfüßler, wobei alle Füße die konkreten Individuierungen bedeuten, denen jeweils ihre bestimmten Perspektiven zukommen. Eine gewisse Berechtigung für diese Metapher sieht S. darin, daß Sch. selbst die Welt als „Makranthropos", also als Großmenschen bezeichnet (69). Am Ende seiner Darstellung der Gesamtschau der Philosophie Sch.s geht S. zu den vier Teilen des 1. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" über, die die vier großen Teile der Metaphysik Sch.s ausmachen. Damit ist bereits die Gliederung der folgenden Kapitel gegeben: Untersuchung des Erkenntnisvermögens, Metaphysik der Natur, Metaphysik des Schönen und Metaphysik der Sitten. Daran schließt S. noch eine philosophische Auslegung von Sch.s Aphorismen zur Lebensweisheit an, was besondere Erwähnung verdient, da dieses Werk Sch.s zumeist von den philosophischen Interpreten ignoriert wird. Zum Abschluß stellt S. den Kerngedanken seiner eigenen Sch.-Interpretation vor, die Idee eines dreifachen Standpunktwechsels, einer „Drehwende", wie S. dies zu bezeichnen pflegt. Die Darstellung der Erkenntnislehre Sch.s beginnt mit der Erläuterung des Sch.schen Satzes „Die Welt ist meine Vorstellung". Diese idealistische Position wird unter der Zwischenüberschrift „Welt als Gehirnphänomen" (75) präsentiert, was nicht sehr glücklich ist, da die nachfolgende Darstellung das idealistische Moment an Sch.s Erkenntniskonzeption herausarbeitet, das bei Sch. zugleich vorhandene sensualistische Moment aber lediglich im Zitat des Ausdrucks „Gehirnphänomen" erwähnt. Erst im letzten Abschnitt der Darstellung der Erkenntnislehre Sch.s wird dieser Aspekt näher

erläutert. Den Subjekt-Objekt-Korrelationismus macht S. anhand einer Skizze von Sch.s Vorlesungsnachschriften deutlich, um dann auf die verschiedenen Klassen von Vorstellungen und die damit verbundenen Variationen des Satzes vom Grund zu sprechen zu kommen. Dabei arbeitet S. sehr gut heraus, daß Sch. im Gegensatz zu Kant den Verstand als ein „animalisch, physiologisch vermitteltes *vorbegriffliches Anschauungsvermögen*" versteht (89). Daß Sch. die Vernunft nicht nur als Vermögen der abstrakten Begriffsbildung im Vergleich mit der Anschauung als ein „Wolkengebilde" ansieht (90f.), sondern ihr auch die Loslösung von der Verhaftetheit an die Gegenwart und die daraus resultierende Besonnenheit zuschreibt, wird von S. leider nicht erwähnt. Nach der Erörterung des „principium individuationis" und der Kausalität als Gesetz der Motivation kommt S. zum Abschluß seiner Darstellung der Erkenntnistheorie Sch.s auf dessen zweifachen Standpunkt zu sprechen, nämlich die transzendentalidealistische und die physiologische Sichtweise des Erkenntnisvorgangs. Der Einstieg in die Metaphysik der Natur erfolgt mit der Frage nach der Bedeutung der Vorstellungen, nach dem Ding an sich, um dann Sch.s empirisches Metaphysikverständnis darzulegen, bevor der Zugang zum Willen im Leib geschildert wird. S. zeigt sodann, daß der Intellekt dem Willen untergeordnet wird, und skizziert anschließend Sch.s Willensmetaphysik, bei der alle Erscheinungen der Vorstellungswelt als Objektivationen des Willens verstanden werden. Zwischen dem einen Willen und den Individuen stehen die Formen der Dinge, die Sch. im Sinne von Platons Ideen interpretiert. Der Wille zum Leben bringt es mit sich, daß das Verhältnis der Individuen untereinander von ständigem Kampf und Streit geprägt ist, und S. zitiert einige der Schilderungen, mit denen Sch. seinen metaphysischen Pessimismus plastisch untermalt. Im folgenden Kap. zeichnet S. die Ästhetik Sch.s nach. Er bespricht zuerst die Grundbegriffe, die hier von Bedeutung sind: das reine Subjekt, das Genie, das Schöne und das Erhabene, um dann Sch.s Klassifizierung der verschiedenen Künste zu referieren. Die Schilderung der Ethik und Erlösungslehre setzt mit der negativen moralischen Bewertung der Welt und des Menschen ein. Im folgenden widmet sich S. Sch.s Lehre von der Freiheit und dem Charakter, die er in mehreren Unterkapiteln ausführlich entfaltet. Es folgt Sch.s grundlegendes Moralprinzip und seine Abgrenzung von Kants Moralverständnis. Unter dem Stichwort „Mitleid" werden knapp die positiven und negativen moralischen Triebfedern abgehandelt, um dann mit der Erlösungslehre die Darlegung dieses Kap.s zu beenden. Im vorletzten Kap. gibt S. noch eine Deutung der „Aphorismen zur Lebensweisheit". Neben einem Überblick über die wichtigsten Themen dieser Schrift will S. zeigen, welche Stellung ihr im Gesamt der Philosophie Sch.s zuzuschreiben sind. Es geht hier nicht um die metaphysisch-ethische Gesamtsicht, sondern um Überlegungen aufgrund unserer empirischen Lebenslage, wobei der Gesichtspunkt der Vergänglichkeit aber doch im Hintergrund steht und gelegentlich auch erwähnt wird. Zu Recht moniert S., daß bis heute „eine *umfassende* Erörterung des *philosophischen* Zusammenhangs" von Sch.s „Hauptwerk und seinen Aphorismen" aussteht (218). S. versucht, auf einer Seite zu skizzieren, in welche Richtung diese Beurteilung gehen müßte: Sch.s Aphorismen münden in eine Haltung des Neinsagens und Sichverweigerns gegenüber den Konformitätszwängen des Alltagslebens und deuten damit an, „daß das je faktische Ich des Menschen noch nicht die ganze Persönlichkeit ist" (219). Zum Abschluß seiner Darlegungen gibt S. eine kurze Zusammenfassung seiner Interpretation der gesamten Philosophie Sch.s, die er unter das Stichwort der „Kopernikanischen Drehwende" stellt (223), die einen dreifachen Perspektivenwechsel bedeute: 1. vom transzendental-idealistischen zum physiologischen Ansatz, 2. von der Welt als Vorstellung zur Welt als Wille, und als umfassende Wende 3. von der Bejahung zur Verneinung des Willens zum Leben. Sch.s oft kritisierte Widersprüchlichkeit hat ihren Grund darin, daß er seine Gesamtsicht nicht von einem einzigen weltüberhobenen Standpunkt aus deduzieren kann, da es einen solchen für ihn nicht gibt. Darum muß er divergierende Sichtweisen einnehmen, wobei er aber die damit entstehende Spannung, „Nicht-Identisches – von Wille und Erkenntnis, von Irrationalem und Rationalem – eingesteht und ertragen kann" (240). Eine ausführliche Bibliographie sowie ein Namen- und ein Sachregister runden diese sehr empfehlenswerte Einleitung in Sch.s Denken ab. H. Schöndorf S. J.

Gasser, Reinhard, Nietzsche und Freud. (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 38).* Berlin: de Gruyter 1997, XXII 746 S.

Eine der wesentlichen Aufgaben der Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart besteht darin, den Wahrheitsgehalt des Christentums angesichts einer Fülle von auf die Gesamtwirklichkeit bezogenen Deutungsmöglichkeiten zur Sprache zu bringen. Diese apologetische Funktion erlegt der Theologie die Pflicht auf, sich mit den relevanten Entwürfen dezidiert nichtchristlicher Gesamtinterpretation von Realität auseinanderzusetzen. Bei diesen handelt es sich um Denkansätze, die in formaler Entsprechung zum Christentum Annahmen über Herkunft, Zielbestimmung und somit Eigenwesen des Menschen und seiner Lebenswelt vorbringen und in diesem Sinne Weltanschauungen sind. Mit einer solchen Aufgabenstellung sind schon deswegen tiefgehende Klärungs- und Interpretationserfordernisse verbunden, weil vielfach nicht klar ist, bzw. von den Vertretern nichtchristlicher Wirklichkeitsauffassungen sogar bestritten wird, daß es sich bei den jeweiligen Theorien oder Denkansätzen überhaupt um solche weltanschauliche Gesamtinterpretationen handelt und somit die formale Analogie zum Christentum besteht.

Diese Frage nach der Gesamtauffassung von Wirklichkeit und damit nach der weltanschaulichen Tendenz führt in die sachliche Mitte von R. Gassers umfangreicher Studie, die freilich ihrerseits keine theologischen Zielsetzungen verfolgt, vielmehr eine immanente Interpretation der beiden im Titel genannten Autoren beabsichtigt. G. stellt die Psychoanalyse einerseits entsprechend Freuds Eigenintention dar, nämlich als ein Heilverfahren für neurotische Befindlichkeitsstörungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage (533–542, 680f. u.ö.). Es wird aber deutlich, daß mit einem solchen Anliegen eine beträchtliche thematische Ausweitung über den im eigentlichen Sinne psychiatrischen Rahmen hinaus verbunden ist: Freud ist, wie G. referiert, der Auffassung, daß sich im Erleben des Menschen ein archetypischer Konflikt mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil wiederholt. Dabei geht es um die Gunst des gegengeschlechtlichen Elternteils, insb. um die vom Sohn ersehnte Zuneigung der Mutter, die Vernichtungswünsche gegenüber dem Vater impliziert (280–285f. u.ö.). Je nachdem, ob es gelingt, die aus dem so bestimmten Ödipuskomplex resultierende überschüssige, ursprünglich sexuell gerichtete, Intentionalität („Libido") auf andere Ziele umzulenken („Sublimierung"), entwickelt sich das Individuum gesund oder verfällt neurotischer Erkrankung. Dieser für die Psychoanalyse zentrale Gedanke impliziert den Überschritt in eine allgemeine Kulturtheorie: Freud ist nämlich der Ansicht, auch menschheitsgeschichtlich Triebkonflikte ausmachen zu können, die Strukturanalogien mit dem ödipalen Konflikt aufweisen: So meint er etwa, den in der jüdischen und christlichen Religion zentralen Gedanken einer Gesamtverschuldung der Menschheit auf den Mord an Mose, den Stammvater Israels, zurückführen zu können. Die Erinnerung an diese Tat hat sich als religiöser Bewußtseinstopos in die Selbstauslegung der jüdischen und christlichen Nachfolger des Volks- und Religionsgründers eingegraben (311f., 452–456 u.ö.). Von solchen Erwägungen her ist der Überschritt in die Weltanschauung naheliegend. Denn nun scheint mit der Existenzschuld und ihrer Bewältigung in der psychoanalytisch-kulturgeschichtlichen Existenzerhellung eine grundlegende Kategorie gewonnen zu sein, die Herkunft, in gewisser Weise auch Zielbestimmung und damit Wesen menschlicher Existenz verstehbar macht. Das geschieht freilich deswegen in paradoxer Weise, weil solche weltanschaulichen Bemühungen, sofern darunter der Aufweis einer Teleologie verstanden wird, implizit gerade für unmöglich erklärt werden. Die leitende Kategorie ist nämlich die der Wiederholung: Einerseits, so Freud, leidet vor allem der Neurotiker unter Wiederholungszwängen: Das auf die verdrängte Ätiologie der Neurose symbolisch verweisende Symptom, etwa eine Zwangsvorstellung, wird ständig reproduziert (100f. u.ö.). Andererseits aber gilt Analoges für die Menschheitsgeschichte bzw. ihre Auswirkungen auf die Befindlichkeit jedes einzelnen: Dieser hat, zufolge des von E. Haeckel aufgestellten und von Freud rezipierten „biogenetischen Grundgesetzes", in gedrängter Form die „Phylogenese", also die Gattungsgeschichte der Menschheit, in seiner „Ontogenese" (Individualentwicklung) zu wiederholen (391). Urgeschichtliche Konfliktkonstellationen sind also für alle einzelnen, auch die Zeitgenossen der Moderne, unmittelbar wirk-

mächtig. In gewisser Weise ist die Menschheit als ganze und demzufolge in allen ihren Individuen anfällig für kollektive Neurosen, ja letztlich in solchen Krankheitszuständen immer schon befangen. Allerdings ist der Mensch der wissenschaftlichen Moderne den seine Existenz archetypisch prägenden Konflikten nicht hilflos ausgeliefert: Denn die Moderne hat mit der Psychoanalyse eine wissenschaftliche Methode hervorgebracht, die es erstmals erlaubt, den Urdeterminanten menschlicher Existenz mit den Mitteln der Aufklärung zu begegnen und so ein Stück subjektiver Autonomie zu gewinnen (533–538 u.ö.). Allerdings macht sich Freud über die Begrenztheit der Reichweite solchen Vorgehens keine Illusionen (538–542). So bleibt es also bei einer verhaltenen Einschätzung der therapeutischen Möglichkeiten der Psychoanalyse, letztlich der existentiellen Chancen der wissenschaftlichen Aufklärung überhaupt. Gleichwohl, und das ist, wie G. klar macht, ein wesentlicher weltanschaulicher Gehalt der Freud'schen Tiefenpsychologie, ist die Wissenschaft als einziger Modus menschlichen Wirklichkeitsbezuges in der Lage, das Dasein des Menschen durch Erhellung der für dieses Dasein maßgeblichen Konfliktkonstellationen wirksam zu verbessern und damit in gewisser Weise doch eine existentielle Teleologie vorzugeben. Einer Alternativen erwägenden Diskussion dieser Hochschätzung des positivistischen Wissenschaftsparadigmas stellt sich Freud nicht, was den axiomatischen Charakter seiner These unterstreicht. So läßt es die Psychoanalyse bei dem die ganze Moderne tragenden Befund, Aufklärung im wissenschaftlichen Sinne sei das einzige dem Menschen in existentieller Hinsicht gegebene Therapeutikum. – G. arbeitet heraus, daß hier eine Differenz zwischen den beiden behandelten Autoren liegt, die eine literarische Abhängigkeit Freuds von Nietzsche als unwahrscheinlich erscheinen läßt: Zwar stimmen beide Autoren darin überein, daß der Mensch in seinen „Trieben" (Freud) bzw. seinem „Willen zur Macht" (Nietzsche) umbildend auf Wirklichkeit bezogen ist und daß damit unhintergehbare Verzerrungen verbunden sind (239–244, 253–257 u.ö.). In der Bewertung dieser Beobachtung stehen sich die beiden Autoren aber diametral gegenüber: Während Freud in der schon nachgezeichneten Weise eine wissenschaftliche Herangehensweise, die sachadäquates Wissen vermitteln will, als einzigen Ausweg aus den existentiellen Schwierigkeiten einer durch die menschlichen Triebkonflikte verzerrten Wirklichkeitssicht befürwortet, behauptet Nietzsche demgegenüber die Legitimität eines gestaltenden, letztlich ästhetischen Umgangs mit Wirklichkeit, dessen Gefahren er zwar nicht abstreitet (428), den er aber für den einzig möglichen hält (246f. u.ö.). Dieser kreative Umgang des Menschen mit der ihm gegebenen Wirklichkeit ist Nietzsches zentrales ethisches Postulat. Von hier aus kritisiert er die wissenschaftliche Weltanschauung: Die selbstgestaltete Wirklichkeit, so Nietzsches Voraussetzung, hat der Mensch in der Bejahung der Wiederkehr des immer Gleichen, d. h. von ihm selbst Hervorgebrachten, in stolzer Freiheit auf sich zu nehmen (509). Demgegenüber ist jeder Appell an eine Instanz außerhalb der in Freiheit durch den Willen zur Macht gestalteten Lebenswelt als „nihilistisch" zu verwerfen (508–510). Nihilistisch in diesem Sinne ist das Zugrundelegen von „Hinterwelten". Das machen nun aber nicht nur die Religionen, vor allem das Christentum mit seinem innerweltlich völlig unverifizierbarem und disfunktionalem Ethos der Feindesliebe sowie die klassische Transzendentalphilosophie mit ihrem Rekurs auf das „Ich denke" hinter allen Phänomenen, sondern vor allem die positivistische Wissenschaft: Letztere behauptet ein allem Erleben transzendentes Wahrheitsideal, das auf die Negation der wirklichkeitsgestaltenden Fähigkeiten des Menschen hinausläuft (486–489 u.ö.): Die auf dem Adaequationsideal beruhende Wissenschaft ist also die Vollendung der auf dem Gedanken der Welt hinter der vom Menschen gestalteten Welt beruhenden Metaphysik. Sie ist mithin die vollendetste Bestreitung des realitätssetzenden Wesens des Menschen und deswegen vollendeter Nihilismus. Auch wenn Nietzsche seinen gegen den Nihilismus geltend gemachten ästhetisierenden Voluntarismus, vor allem in seiner Spätzeit, mit einer physiologischen Kategorien umfassenden Evolutionstheorie rückkoppelt (557–560 u.ö.) und damit tendenziell relativiert, bleibt doch das zentrale Ergebnis von G.s systematischen Analysen bestehen: Freud und Nietzsche haben gewisse Gemeinsamkeiten, insb. hinsichtlich einer voluntaristischen Anthropologie (wenn man, wofür manches spricht, Freuds Triebkonzeption als voluntaristisch interpretieren will) und einer auf dieser beruhenden Kulturkritik. Freud verweigert aber eine wesentliche Konsequenz,

die Nietzsche zieht, nämlich diese Kritik im Sinne einer fundamentalen Bestreitung der Wahrheitsansprüche des positivistischen Wissenschaftsideals insgesamt auszuweiten. G. untermauert dieses theoriegeschichtliche Ergebnis auch literarhistorisch, indem er den verstreuten Hinweisen auf Nietzsche in Freuds Gesamtwerk nachgeht (einschließlich von Freuds Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Autoren, die ihn als Nietzsche-Anhänger interpretieren) und schlüssig darlegt, daß Freuds Nietzsche-Kenntnisse sich zwanglos auf das zurückführen lassen, was in der allgemeinen Bildungswelt um die Jahrhundertwende über Nietzsche im Umlauf war. Über eine auf umfangreicherer Eigenlektüre beruhende Nietzsche-Kenntnis hat Freud offensichtlich nicht verfügt (1–173, 703–711).

Was ist nun der theologisch fruchtbar zu machende Ertrag von G.s Monographie? Zunächst der, daß Nietzsche und Freud weltanschaulich orientierte Autoren sind. Beide arbeiten jeweils einen konsistenten Gesamtentwurf über Herkunft, Zielbestimmung und Wesen des Menschen und seiner Lebenswelt aus. Im Falle Nietzsches ist diese Theorie konzentriert um den Willen zur Macht, eine an Fichte erinnernde Auffassung absoluter Freiheit, deren theoretischer Hintergrund allerdings, anders als bei Fichte, nicht das Apriori der Reflexion ist, sondern, infolge von Nietzsches Bestreitung der ontologisch-epistemologischen Privilegierung des Subjekts, das – bald mehr kulturgeschichtlich, bald mehr biologisch verstandene – „Leben". Nietzsche hat nie verhehlt, daß er diese Sicht bewußt als Alternative nicht nur zur Realitätsauffassung des wissenschaftlichen Positivismus, sondern auch als Alternative zum Christentum verstanden wissen will. Charakteristisch ist dabei, daß er sowohl Christentum wie Positivismus als nihilistisch versteht und somit aus ein und demselben Grund verwirft. Freud hingegen vertritt eine eher konventionelle Religionskritik, die Religion als „falsches Bewußtsein" interpretiert, also als wissenschaftlich rekonstruierbaren Reflex auf bestimmte menschheitsgeschichtliche Gegebenheiten. Diese „Erinnerungen" verweisen, wie die Wissenschaft zeigt, tatsächlich jedoch auf etwas ganz anderes als auf ihren manifesten Inhalt, nämlich, wie Freuds Interpretation von Judentum und Christentum annimmt, letztlich auf einen ödipalen Grundkonflikt, der die Geschichte der Gattung wie des Individuums prägt. Dabei wird auch deutlich, daß Freud Annahmen zugrundelegt, die, trotz der Wissenschaftlichkeitsprätention der Tiefenpsychologie, teilweise geradezu mythologischen Charakter haben. Letzteres gilt grundsätzlich für die ohne jede erkenntnistheoretische Analyse als gültig angesehenen Grundannahmen des positivistischen Wissenschaftsparadigmas (die Nietzsche seinerseits hinterfragt), dann aber auch für die Annahme der Rekapitulation der Gattungs- in der Individualentwicklung. Natürlich können diese Annahmen hier in der Sache nicht beurteilt werden. Übersieht man sie in ihrer, von G. herausgearbeiteten, systematischen Gesamtheit, dann ergibt sich ein Bild der Psychoanalyse als Weltanschauung. In formaler Entsprechung zu der von ihr mit aufklärerischem Gestus behandelten Religion macht die Tiefenpsychologie Annahmen über die Herkunft des Menschen (aus der positivistisch verstandenen Natur, deren gattungsgeschichtliche Schematismen sich in der Existenz des einzelnen wiederholen) und über seine Zielbestimmung (ein Leben in relativer Abwesenheit neurotischer Störungen angesichts der Tatsache, daß eine darüber hinaus gehende Teleologie nicht ersichtlich ist) und generalisiert diese im Sinne einer naturalistischen Gesamtdeutung der Lebenswelt. G.s Studie macht darüber hinaus deutlich, daß dieses Ergebnis des tiefenpsychologischen Gesamtdiskurses gleichzeitig dessen implizite Verstehensvoraussetzung darstellt. Es handelt sich also um die hermeneutische Explikation von Vorannahmen im Rahmen einer sich selbst als wissenschaftlich bestimmenden Weltanschauung. Wenn man den Ertrag von G.s Monographie in theologische Kontexte einbringen will, dann wird man also sagen können, daß Freud – nicht anders als Nietzsche – eine mit dem Christentum konkurrierende Weltanschauung geschaffen hat. Auf die Frage von deren theologischer Rezipierbarkeit kann hier nicht eingegangen werden. Die Lektüre von G.s Buch verschafft aber Klarheit darüber, daß die Rezeption von Einzelthesen aus Freuds Gesamtansatz die übernommenen Elemente in völlig neue Kontexte stellen müßte, wenn sie nicht Grundinhalte des Christentums zur Disposition stellen will. Ob die Einzeltheoreme der Freud'schen Tiefenpsychologie nicht doch eine für eine solche Transposition zu intensive Bindung an den axiomatischen Rahmen aufweisen, dem sie entstammen,

kann hier nicht diskutiert werden, die von G. herausgearbeiteten Ergebnisse legen aber die Vermutung nahe.

Insgesamt bleibt der Hinweis auf ein interessantes, sehr kenntnisreich und, trotz der erheblichen Komplexität des Themas, stilistisch flüssig geschriebenes Buch. Dessen einzige, aber leider nicht zu vernachlässigende Schwäche besteht in seinem übergroßen Umfang. Hätte G. darauf verzichtet, nahezu alle, auch nebensächliche, Details seines Themas mit exkursartiger Gründlichkeit zu behandeln, wäre eine Studie mittleren Umfangs herausgekommen. Man hätte sie mit noch größerem Interesse und Gewinn gelesen als das fundierte, wohl wegen seiner Detailfülle in der Gedankenführung aber nicht immer ganz gradlinige Werk, das der Autor vorgelegt hat. Dennoch überwiegt der positive Eindruck, den eine gründliche und, mit der genannten Einschränkung, gut lesbare Interpretation zweier Autoren hinterläßt, die, auch über den eigentlichen philosophischen und tiefenpsychologischen Diskurs hinaus, die Selbstauslegung der Kultur des zu Ende gehenden Jahrhunderts wesentlich geprägt haben. M. Heesch

Hermann Cohen's philosophy of religion. International conference in Jerusalem 1996, ed. by *Stéphane Moses* and *Hartwig Wiedebach*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1997. 294 S.

Der vorliegende Sammelband behandelt Cohens Religionsdenken aus unterschiedlicher Perspektive. Allgemeine Fragen bzgl. Cohens Religionsphilosophie behandeln die Beiträge von Holzhey, Motzkin und Schulte. *H. Holzhey* untersucht das Verhältnis von Metaphysik und Religionsphilosophie bei Cohen, *G. Motzkin* das Problem der Erkenntnis in Cohens Religionsphilosophie und *Ch. Schulte* Kants und Cohens Theodizeekonzept. Um Cohens Interpretation des jüdischen Denkens geht es in den Beiträgen von Kajob, Zank und Bruckstein. Dabei interpretiert *J. Kajun* Cohens Offenbarungskonzept als Antwort auf den Hegelianismus, *M. Zank* fragt nach Cohens Verhältnis zur rabbinischen Literatur und *A. Bruckstein* befaßt sich mit Fragen der jüdischen Hermeneutik. Cohens Ethik und Tugendlehre stehen im Mittelpunkt der Beiträge von Poma, Wiehl, Wiedebach und Munk. *A. Poma* analysiert die Rolle des Humors in Cohens Religionsphilosophie, *R. Wiehl* Cohens Prinzip der Treue, *H. Wiedebach* Cohens Theorie des Mitleids und *R. Munk* das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem in Cohens Ethik und Religionsphilosophie. Schließlich untersuchen die Beiträge von Adelmann, Fiorato, Casper und Lavy das Verhältnis Cohens zu anderen Denkern. *D. Adelmann* schreibt über das Verhältnis von Cohen und Steinthal, *P. Fiorato* handelt über Walter Benjamin als Leser von ‚Kants Theorie der Erfahrung', *B. Casper* zeichnet nach, welche Deutung das religionsphilosophische Spätwerk von Hermann Cohen bei Franz Rosenzweig findet und *Z. Levy* fragt nach dem, was die beiden jüdischen Denker Cohen und Lévinas verbindet. – Der Sammelband gibt zweifellos einen guten Einblick in die neuere Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie. Der Rez. muß sich auf einige Schlaglichter beschränken, die den Facettenreichtum dieser Diskussion belegen mögen. Holzhey, der sich eines definitiven Urteils über Cohens Opus postumum enthält, äußert die Vermutung, die ‚Religion der Vernunft' lasse sich möglicherweise verstehen als „ein substantieller Beitrag zur ‚Hütung und Deutung der religiösen Quellen' des Judentums im Rahmen einer (eben)so metaphysikkritisch wie religionskritisch geprägten Philosophie der Religion" (104).

Fiorato betont, die Idee der Vernunft, die schon in ‚Kants Begründung der Ethik' das Verbindungsglied zwischen Natur und Freiheit darstelle, erhalte auch im System aufgrund ihrer Koordination mit dem Grundgesetz der Wahrheit „einen eindeutigen Primat unter den Auslegungsformen des Absoluten" (81). Von daher ist es für Fiorato auch verständlich, daß mehrere Interpreten in dieser Idee „‚nichts anderes als den Gedanken der Einheit der Vernunft' vertreten" (ebd.) sehen. Fiorato knüpft bei dieser Deutung an. Er beruft sich auf die Aussage Cohens in der ‚Religion der Vernunft', das Urproblem der systematischen Philosophie sei auch der Grundsinn der Idee Gottes, und meint: „In diesem Sinne ist es also gerade das Problem der Vernunft, welches in der Idee, d. h. im Problem Gottes ... bei Cohen seinen eminenten Ausdruck findet" (ebd.). R. Wiehl bestimmt die „Gewichtsverschiebung" (250), welche die ‚Religion der Vernunft' und die

späteren jüdischen Schriften gegenüber Cohens Ethik vornehmen, wie folgt: „Die Methodik der reinen Vernunft vermag in der Faktizität der jüdischen Religion eine Quelle der Sittlichkeit sui generis zu entdecken, welche der philosophischen Ethik verschlossen bleiben muß, sofern sich diese an der Faktizität des Rechts orientiert" (250). Ch. Schulte problematisiert die These von Rosenzweig und Guttmann, es handle sich bei der ‚Religion der Vernunft' um eine Philosophie des Judentums. Ihm zufolge ist „Cohens ‚Religion der Vernunft' nicht in erster Linie als Philosophie des Judentums gedacht", sondern „sie ist, als Philosophie des ethischen Monotheismus, auch eine Philosophie des Judentums, aus dem sie schöpft" (226). Schulte begründet diese These, für die er sich auf Schwarzschild beruft, mit Cohens Vorgehensweise in seiner späten Religionsphilosophie, die er so charakterisiert: „Diese Religionsphilosophie bezieht ihre Begriffe und Elemente nicht aus den Quellen des Judentums, sie findet sie in Logik und Ethik vor und trägt sie an die Fülle jüdischer Texte immer schon heran" (ebd.). Sie bedient sich „eines ahistorische(n), von systematischen Interessen geleitete(n) und äußerst selektive(n) Verfahrens" (ebd.) bei der Interpretation jüdischer Texte. Sie „gipfelt in ethischem Universalismus, den Cohen auch und vernehmlich bei den Propheten findet und der, so Cohens Behauptung, dem Judentum und seinen Quellen wesentlich ist" (227). Zank schließlich meint, die beiden Grundpositionen, die im Streit um die Deutung von Cohens später Religionsphilosophie von Rosenzweig, Bergmann und Rotenstreich auf der einen sowie von Altmann und Schwarzschild auf der anderen Seite bezogen würden, ließen sich „in ihrer Radikalität nicht mehr aufrecht erhalten" (267). Von einer „späten Rückkehr Cohens zum Judentum und damit verbunden, von einem radikalen Übergang vom kritischen Idealismus zu einer Art Proto-Existenzialismus" (267 f.) kann nach Zank nicht die Rede sein. Allerdings stimmt er Rosenzweig insofern zu, als er ebenso wie Rosenzweig die Frage nach Cohens Verhältnis zur jüdischen Religion und die Frage nach einer philosophischen Verortung der konkreten Subjektivität als zusammengehörig ansieht. Gleichzeitig geht er mit Altmann und Schwarzschild von einer „Übereinstimmung zwischen dem Programm der Ethik und der Religionsphilosophie" (268) aus. Zank unterscheidet in Cohens religionsphilosophischen Publikationen zwei Phasen, eine Phase der Apologetik und eine Phase der eigentlichen Religionsphilosophie. Das Problem des „Übergangs von einer Verteidigung der Universalität der jüdischen Morallehre gegenüber engstirnigen und böswilligen Unterstellungen zu einer selbständigen und umfassenden Entfaltung der Prinzipien des Judentums" ließ sich ihm zufolge nur lösen, wenn „die Quellen des Judentums nicht nur die Idee der Gerechtigkeit und des Rechts, sondern auch ein solches Prinzip enthielten, aus dem sich das Anliegen der ethischen Autonomie ableiten und zur Geltung bringen ließ" (277). Faktisch stellt die jüdische Idee der Versöhnung für Cohen ein solches Prinzip dar. Obwohl es sich hier um einen etwas künstlichen Ausdruck handelt, den Cohen zudem „in absichtsvoller Anlehnung ... an die christliche Tradition gewählt hat" (278), fehlt es diesem Begriff nach Zanks Meinung doch nicht an Prägnanz. Im Gegensatz zu Schulte hat Zank keine Probleme damit, Cohens Religionsphilosophie als eine jüdische Philosophie zu bezeichnen, deren Stärke „schon immer darin gesehen" wurde, daß es ihr „gelang, Begriffe der religiösen Tradition in dem Sinne zu entfalten, der diesen innerhalb der Tradition selbst zukommt" (287).

Diese wenigen Hinweise mögen etwas verdeutlichen, wie unterschiedlich Cohens Religionsdenken nach wie vor bewertet und diskutiert wird. Gleichzeitig ist dieser Sammelband ein gutes Beispiel dafür, welche Anregungen sich nach wie vor aus der Beschäftigung mit Cohens Religionsdenken ziehen lassen. H.-L. Ollig S. J.

Stark, Thomas, *Symbol, Bedeutung, Transzendenz.* Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Echter 1997. 734 S.

Thomas Stark hat sich in seiner umfangreichen Eichstätter Dissertation viel vorgenommen: Sechzig Seiten umfassen bereits die „Präliminarien", dann folgt der mit „Das Symbol" überschriebene erste Teil, der eine „quellenorientierte" und eine „interpretierende" Auseinandersetzung mit Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen" (PsF) enthält. Der zweite Teil behandelt die „Mythos"-Theorie Cassirers, und der ab-

schließende Teil – „Die Religion" – endet mit einer „kritische(n) Weiterführung" des Gesagten. Stark fragt danach „welche Rolle die Religion in der Moderne zu spielen vermag (5)". Diesen Platz will er mit einer Rekonstruktion von Cassirers Denken ausfindig machen, und gleichzeitig nachweisen, daß die Religion diejenige symbolische Form ist, die das „einheitsstiftende Prinzip in der Kulturentwicklung" (23) darstellt. Den Nachweis für diese These zu führen, gilt die Aufmerksamkeit des Buches. In Übereinstimmung mit der Literatur sieht Stark Cassirers gesamtes Werk unter dem Titel einer „Philosophie der symbolischen Formen" (67) stehen. In den Mittelpunkt rückt dabei der Versuch, Subjektivität entgegen der Tradition als Funktion und nicht als Substanz zu denken. Kernstück von Cassirers Ansatz ist die „symbolische Prägnanz", wie sie im dritten Band der PsF entwickelt wird. Sie „thematisiert die ursprüngliche Gegebenheitsweise von Welt." (80) Dazu verbindet Cassirer phänomenologische Analysen mit Hegels Methode aus der „Phänomenologie des Geistes", und zwar so, daß die einzelnen Bewußtseinsgestalten als phänomenal vorkommend ausgewiesen werden. Mit Reto Fetz kann ein solches Vorgehen „strukturgenetisch" genannt werden. Stark ist zuzustimmen, wenn Cassirers Ansatzpunkt folgendermaßen gekennzeichnet wird: „Die Einzelmomente der Wahrnehmung werden vermittels natürlicher Symbolik zu Komplexen zusammengefaßt, aus denen durch künstliche Symbolismen, d. h. durch symbolische Formen Sinnwelten aufgebaut werden. Der systematische Zusammenhang der verschiedenen symbolischen Formen bildet die Einheit der Kultur, der eine Einheit von Welt als universaler Bedeutungszusammenhang korrespondiert." (126)

In einer folgenden Kritik an Cassirer verallgemeinert Stark die vorgefundenen Defizite und überträgt sie auf die Philosophie allgemein: „Philosophie ist grundsätzlich transzendental. Sie reflektiert ausschließlich auf die Bedingungen von Möglichkeiten und formuliert ihre Ergebnisse in hypothetischen wenn-dann-Beziehungen." (135, 706 u.ö.). – Der zweite Teil über den „Mythos" ist am Leitfaden von Cassirers historischen Studien, die als „Problemgeschichte" (152) verstanden werden können, geschrieben. Stark „erzählt", bei immenser Materialverarbeitung, souverän das Vorgefundene nach, ohne Korrekturen an Cassirers Positionen vorzunehmen. Es geht dabei, in Abgrenzung zu metaphysisch-deduktiven bzw. empirisch-induktiven Methoden der „Mythos"-Analyse, um die Etablierung eines dritten Ansatzes, den Stark mit Cassirer als einen der „kritischen Phänomenologie des mythischen Bewußtseins'" (221) bezeichnet. Dazu weitet Cassirer sowohl Kants transzendentalphilosophischen als auch Hegels entwicklungsphilosophischen Ansatz aus zu einem Amalgam der „Kritik der Kultur", die beim mythischen Bewußtsein methodisch und historisch anfängt. Diese quasi „pragmatische Transformation" (268) setzt wieder die „symbolische Prägnanz" in ihr Recht.

Stark sieht im Verfolg von Cassirers Analysen den Mythos letztendlich in der Religion fundiert. „Die Sonderstellung, welche die Religion unter den symbolischen Formen einnimmt, resultiert daraus, daß sie die (im engeren Sinne) religiöse Basis und die (systematische) Basis aller Symbolisierungen in einer gegenüber dem mythischen Ursprung transformierten Weise explizit thematisiert." (421 f.) Die Fundierungsleistung für den Mythos, und damit für die Einheit der Kultur allgemein, übernimmt also die Religion. Damit ist für Stark das für die Cassirer-Forschung entscheidende Problem gelöst, was denn die einzelnen symbolischen Formen zusammenhalte, ihnen das Dach „Kultur", unter dem sie alle versammelt sind, trage. Hatte bisher der Philosoph Thomas Stark in oft bewundernswerter Art und Weise die komplexen Strukturen von Cassirers Werken mitsamt ihren Quellen offengelegt, so begegnet man im dritten Teil („Die Religion") dem Theologen Thomas Stark, der die Philosophie wieder zur „Magd" der Theologie machen möchte. So legitim ein solches Unternehmen zunächst ist, so sehr diskreditiert dieser Umschlag das gesamte Vorgehen. Wenn am Ende des Buches Cassirer vorgeworfen wird, allerdings ohne jeden Beleg, er habe „sich – im Gegensatz übrigens zu seinem Lehrer Cohen – nicht in die Niederungen des persönlichen Bekenntnisses zu einer konkreten Religion" (716) herabgelassen, dann ist die Frage erlaubt, ob Stark überhaupt etwas von Cassirers Denken hat verstehen wollen. Hat er nicht selbst Cassirer als „radikalen" Aufklärer geschildert, der selbst in seinem „Mythus des Staates" keine Verfallsgeschichten der Philosophie konstruiert, um die Ermordung der europäischen Juden verständlich zu machen? Hat Stark nie die späten Aufsätze Cassirers über das Ju-

dentum gelesen? – Es drängt sich im letzten Teil zunehmend der unangenehm berührende Eindruck auf, der Autor habe lediglich ein Objekt für *sein* persönliches Bekenntnis gebraucht. Immer häufiger stößt man auf erbauliche Stellen, die im diametralen Gegensatz zum teilweise scharfsichtigen analytischen Blick von Stark stehen. So etwa, wenn er behauptet: „Wollte man die metaphysischen Implikationen des Cassirerschen Kulturidealismus beharrlich zu Ende denken, so hätte dies Konsequenzen zur Folge, die nicht anders denn als obskur zu bezeichnen wären." (700) War Cassirer „Kulturidealist"? Was heißt „obskur"? Aber auch das Gespür für sonst sehr gut gewählte allgemeine Aussagen über komplexe philosophische Zusammenhänge geht zunehmend verloren. So wird Hegel mal wieder mit dem Panlogismus Vorwurf konfrontiert (632), Cassirers Rede von „Einheit" wird als „synthetische" gefaßt (528, 676, 678), während es sich erklärtermaßen um eine „funktionelle (PsF I, 7) handelt. Man wird wohl kaum Hegels Rede von „sinnlicher Gewißheit" als theoretisch abgeleitet bezeichnen können, der eine präreflexive Stufe vorgeschaltet werden müsse (674). Gänzlich dunkel bleibt die oft wiederholte Rede von der „Unifikation der Pluriformität" (488, 528, 691), gleichwohl der dahinterstehende Gedanke interessant hätte sein können. Verwunderlich ist auch das apodiktische Urteil „beim menschlichen Leib" handle es sich „evidentermaßen nicht um ein Kulturprodukt" (714). Hat hier die auffallende und befremdende Ignoranz von (Sekundär)Literatur der letzten zwanzig Jahre dem Autor vielleicht ein Bein gestellt?

Leider hinterläßt das mit enormen Fleiß geschriebene, den Autor oft als hervorragenden Kenner der Philosophiegeschichte ausweisende und über weite Strecken sehr lebendig geschriebene Buch, einen schalen Nachgeschmack. Es wirkt am Ende wie die Inszenierung des Triumphes der Theologie über die Philosophie, letztere vertreten durch Ernst Cassirer. Das haben weder die beiden Disziplinen, aber schon gar nicht Ernst Cassirer verdient. Th. Meyer

Heidegger, Martin, *Besinnung* (Gesamtausgabe, 66). Hrsg. *Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 437 S.

Vorzustellen ist ein umfangreicher Text Heideggers (H.s), der aus den Jahren 1938/39 stammt und thematisch in den Umkreis der „Beiträge" gehört. Zentrales Thema ist die Entscheidung, „ob die Machenschaft des Seienden den Menschen übermächtige und zum schrankenlosen Machtwesen loslasse, oder ob das Seyn die Gründung seiner Wahrheit als die Not verschenke, aus der sich die *Entgegnung* des Gottes und des Menschen mit dem *Streit* der Erde und der Welt kreuze. Solche Durchkreuzung ist der Kampf der Kämpfe: das Er-eignis, in dem Seiendes erst wieder seiner Zugehörigkeit zum Seyn übereignet wird. ... Seyn ist Er-eignis, *austragsames* Ereignis: *Aus-trag.*" (15 u. passim). Hintergrund der Empfindung, daß solch eine Entscheidung anstehen könnte, ist H.s fast apokalyptische Zeichnung der Gegenwartssituation. Er sieht sie bestimmt von einer schrankenlosen Steigerung der Mittel und einer Abwesenheit letzter Ziele. Losgelassene Technik ist der Grundzug des Lebens, technisch wird auch die Natur interpretiert. Es ist ein Zustand, der mehr und mehr die Erde beherrscht, am konsequentesten aber vielleicht im Nationalsozialismus zum Ausdruck kommt (34 ff.; 122, 167 ff., 234 usw.). Aber auch der liberale Humanismus und die Kirche stehen unter seinem Einfluß. Dem entspricht, daß immer mehr Menschen von der Gottunfähigkeit (98) geprägt sind. Die „Entscheidung" aber versteht H. grundlegend als eine Wende, die nicht wir bewirken können, sondern die in der Art des Seins-Ereignisses selbst liegt. Auf dieses führt H. ja auch im wesentlichen das Heraufkommen jenes Welt- und Selbstverständnisses zurück, das er „Metaphysik" nennt, und das in der Geschichte sowohl eine hohe Wahrheit verwahrte wie auch eine noch grundlegendere, schlichtere Form von Wahrheit verstellte, das aber *nun* fast nur noch in der verkommenen Form der szientistischen, pragmatischen und hedonistischen Ideologie mächtig ist. Der Macht der Selbstverständlichkeit dieser Einstellung ist mit den Mitteln des menschlichen Denkens allein nicht zu begegnen, zumal das metaphysische Denken selbst mit Hegel in eine Vollendung eingegangen ist, die es nach rückwärts hin abschließt. Eine Wende, ein anderer Anfang, kann nur aus demselben Seinsereignis kommen, das der Gründung der Metaphysik zugrundelag, damals aber so, daß sich das Ereignis als solches entzog zugunsten des Aufgangs des Seins

als physis, als idea, als energeia usw. Ob uns ein echter Sinn-Entwurf „noch einmal" (58, 230, 231) gelingt, können wir nicht im vorhinein wissen. Dabei ginge es um nichts Geringeres als darum, „dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben" (HGA 65, 16).

Dennoch: falls sich „vom Sein her" eine Wende anbahnen sollte, wie H. vermutet und hofft, so kann sie doch nicht bei uns „ankommen", wenn nicht auch wir eine „Entscheidung" treffen darüber, wie wir uns verstehen wollen. Worauf kann sich ein solches Selbstverständnis stützen? Nach H.s Empfindung nicht mehr auf einen „seienden" Gott (oder auf seine Derivate wie „die Vorsehung", die „aus Redlichkeit der Haltung verlassen" wurden: 29). Aber auch der „Rückzug auf den ‚Menschen' und seine ‚schöpferische' Herrlichkeit", der „seinen Zauber verloren hat" (ebd.), ist abgeschnitten. Und die Berufung auf das „Schicksal", „durch die das Unvermeidliche umgefälscht wird zum Wesentlichen" (114), ist auch kein Ausweg. So bleibt nur das Fragen und Denken. Es ist sehr einsam, weil nur wenige mit-fragen, und dies deswegen, weil die meisten Intellektuellen nie so erschüttert wurden, wie es nötig ist, um überhaupt wissen zu können, „was *denken* ist" (41). H. brandmarkt die Oberflächlichkeit des „philosophischen" Betriebs, der leerläuft, weil er in nur wenigen Fällen einer inneren Notwendigkeit folgt. – Wenn man fragt, was der Mensch *sei*, setzt man ein Wissen vom Seienden im Ganzen voraus, in das der Mensch eingeordnet werden kann. Bedenkt man dies, so entsteht die Frage: Wer sind wir, daß wir solch ein Wissen haben oder doch beanspruchen? So „entspringt die Erfahrung: Der Mensch kann nur auf dem Grund der *Zugewiesenheit in die Wahrheit des Seyns* das Seiende im Ganzen und sich selbst als das Seiende, das er ist, bestimmen" (153). So stellt sich uns die Entscheidung, ob wir uns seinsvergessen daran machen, „den Menschen aus dem Seienden ... herauszurechnen" oder ob „wir das Seyn erhören" (113), wobei die erste Position, die objektivistische Auflösung des Menschen in der Theorie sehr gut mit einem praktischen Anthropozentrismus zusammengeht. Denn „die Vermenschlichung des Seienden im Ganzen" ergibt sich „aus der Vermenschung des Menschen" (137), d. h. daraus, daß dieser, als animal rationale definiert, „auf ein vorhandenes Tierwesen ... zurückgedrückt [wird]; die verschiedenartige Bewertung menschlicher Vermögen und Leistungen ändert an dieser metaphysischen Festsetzung des Menschenwesens nichts" (161). Die zweite Position aber kann auch so formuliert werden: „Der Mensch ist Jener, von dem, um ihn in seinem Wesen zu denken, das Denken *weg*denken muß ..." (156): auf die „Lichtung" hin. – Diese selbst ist „nie das Leere, sondern ursprünglichste Durchwesung des Er-eignisses als des Austrags von Entgegnung und Streit – das ab-gründige Inzwischen" (108). Von daher ergibt sich folgende Bestimmung: „*Der Mensch als Wächter des Inzwischen*, nicht davor, nicht darüber, sondern *es aus-stehend*" ... „Nicht mehr neuzeitlich: Subjekt – Objekt, sondern *Da-sein – Seyn.*" (136). Das Da-sein ist „nichts, was wir machen, sondern allein in der Würdigung des Fragwürdigsten *verehrend* über-nehmen und in der Über-nahme erst ‚finden'" (144). Alle Würdigung aber gilt dem Seyn, „obzwar es nicht das ‚Letzte' und ‚Erste' ist, sondern das Einzige im ‚Zwischen' als Ab-grund." (ebd.). H. unterscheidet das „Seyn" vom „Sein" (vgl. 199ff.), wenn vielleicht auch nicht immer konsequent. Der Unterschied wird beiläufig im folgenden Satz fixiert: „Das Sein des Seienden – als *Zuspruch* (Prädikat) von und zu diesem – nimmt das Seyn in Anspruch, sofern der aussagende Ausspruch immer auch schon im Offenen sich halten muß und ein vordem als Seiendes Ent-decktes in seinem ‚daß' (es ‚ist') und ‚so' und ‚so' (‚ist') anspricht" (199). M.a.W.: Wenn das Seyn im Hinblick auf das Seiende interpretiert wird, nämlich als dessen kategoriale Form und Apriori seines Währens und Scheinens, heißt es „Sein" (oder manchmal deutlicher „Seiendheit"). Das Seyn geht aber nicht in dieser Funktion auf. Den „Spruch" des neuen Denkens spitzt H. auf den Satz zu: „Seyn ist, Seiendes ist nicht" (89). Es „west" als das Ereignis des Zwischen, das später „das Ge-viert" heißen wird. „Ereignis" hat dabei die Bedeutungskomponenten „Geschehnis" (245) und „Zu-eignung". H. denkt also „von oben her": Seyn – Seiendheit – Seiendes. Das *Seiende* (als nacktes Etwas) ist immer schon in seiner Vielfalt und Ansich-Bestimmtheit vorausgesetzt, geht freilich in verschiedener Weise in das Verstehen/Interpretieren ein und kommt dadurch erst so als *Seien*des zum Vorschein: so und so bedeutsam im einzelnen, in verschiedenen Bedeutungskontexten, letztlich auch in verschiedenen ontologischen

Interpretationen bzw. Erscheinungsweisen, ganz letztlich unter den Großhorizonten wie dem Seinsentwurf der Metaphysik, dem Geschehen des Nihilismus etc. Den Titel „seiend" erhält es erst von daher, m.a.W. vom Sein bzw. Seyn, das also ursprünglich nicht das dem Seienden eigene Sein (Wesen, Dasein) meint, sondern das, was das Faktische zu einem „Seienden" erst „macht". Aber dieses „Machen" ist kein Prozeß an sich; sondern ein Lichtungsgeschehen „zwischen" dem Faktischen und uns. Das „Zwischen" ist entscheidend für das Er-eignis, d. h. die Er-mittlung (nicht nachträglich Vermittlung) der Vier. Das Sein ist also nicht als (formale) Ursache für die Existenz des Seienden gedacht; eine solche Betrachtungsweise versucht H. auszuschalten. (Man sieht: Im vieldeutigen Ausdruck „das Seiende" liegen die Grundschwierigkeiten des Heideggerschen Ansatzes).

Die „höchsten Notwendigkeiten" für den Denkenden liegen nun darin: „im Seienden dem Seyn eine Stätte seiner Wahrheit zu schaffen, damit das Seyn ... den Göttern zu ihrem Wesen verhelfe" (219). Auf dieses Thema läuft alles zu. Was meint H., wenn er von *Göttern* spricht? Er geht von der (nicht ausdrücklich begründeten) Annahme aus, daß zum Seyn die Entgegnung von Menschen(tümern) und Göttern gehöre. Was beide sind, wird aber nur wieder aus dieser Entgegnung, gewissermaßen dialektisch, „definiert" (z. B. 235, 242). H. räumt ein, daß seine Rede von den „Göttern" nur eine Verlegenheit (248 f.) ist: nur um „die leere Stelle der Unbestimmtheit der Gottschaft [= Gott-heit] aus der Stimmungslosigkeit des Menschen" zu bezeichnen. Immerhin setzt er fest: Götter „sind" nicht („vorhanden") und so nur zu finden; ebensowenig können sie erfunden werden (245). Die Frage nach ihrem Ansichsein scheidet für Heidegger offenbar als sinnlos aus; es geht nur um die Frage, ob je ein „Menschentum" ein solches Sinnzentrum seiner Lebenswelt hat, das den Namen „Gott" (Theion) verdient oder nicht. In diesem Sinn teilt H. Nietzsches Rede vom „Aufgang" und vom „Tod" der Götter, und auch dessen Klage, daß es seit zweitausend Jahren keinen neuen Gott mehr gegeben habe, daß der „alte" (des Christentums) nun tot sei und kein neuer in Sicht sei. (Ohnehin hält H. den christlichen Gott, weil er Schöpfer ist, für das Resultat einer Vergötterung, nämlich der „Vergötterung des Ursacheseins als solchen, des Grundes des erklärenden Vorstellens überhaupt". Auf Vergötterung aber muß immer Entgötterung folgen [239 f.]). H. denkt und hofft jedoch, daß noch „echte" Götter „kommen" werden, bis schließlich der „letzte" Gott erscheint. (Man sieht: der Plural „die Götter" zielt wohl nicht auf eine polytheistische Gleichzeitigkeit, sondern, jedenfalls für die letzte Vergangenheit und Zukunft, auf eine Folge von Monotheismen).

Ein Anhang (407–428) enthält H.s sehr interessanten „*Rückblick auf den Weg*" seiner eigenen Denkversuche und gibt eine Durchsicht durch seine Manuskripte, die damals ja noch fast alle unveröffentlicht waren. „Sein und Zeit" sieht er als den Abschluß der ersten Etappe. Es bleibt dennoch wichtig für die Auseinandersetzung, zumal seine eigene; bisher sei die eigentliche Frage dieses Buches von keinem einzigen Kritiker begriffen worden (425). Nach „Sein und Zeit" gehe alles auf die „Beiträge" zu, deren Plan schon 1932 feststeht. Aber auch diese sind noch nicht das „*Werk*", das H. vorschwebt, in dem sich „der neue Stil des Denkens kundgeben" muß: „die Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns; das Sagen des Erschweigens – das Reifmachen für die Wesentlichkeit des Einfachen" (427). H. weist auch diskret darauf hin, wie sein Denken mit seiner persönlichen Verwurzelung und Entwurzelung zusammenhängt, wünscht aber, daß das Interesse der Leser nicht dieser biographischen Dimension, sondern dem Geschriebenen gelten soll. – Den Lesern macht es H. freilich nicht leicht. Noch weniger als bei den „Beiträgen" handelt es sich bei dieser „Besinnung" um ein systematisch aufgebautes Buch. Statt dessen findet man sich einer Folge von 28 kürzeren oder längeren Texten gegenüber, die in einem schwer durchschaubaren Zusammenhang stehen. (Man kann sie versuchsweise vielleicht in vier Gruppen gliedern: II-VI; VII-XIII; XIV–XIX; XX-XXVIII.). Das Ganze macht eher den Eindruck des Selbstgesprächs eines sehr einsamen Denkers, zu dem Zuhörer zugelassen sind, als den eines Versuchs, einen lernwilligen Leser schrittweise hinzuführen zu den zentralen Thesen bzw. Einsichten. (Am ehesten findet man eine solche Hinführung m. E. in den Abschnitten VIII bis IX und XIV bis XVI). H. leistet keinen „Beitrag" im Gespräch der Suchenden: er hat ansatzweise gefunden und will, daß dieses Gefundene herrsche, und zwar als Gründung einer neuen Lebens- und Denk-

weise, einer neuen Kultur. (H. perhorresziert dieses Wort, – so wie er es verwendet, auch zu Recht. Aber geht es ihm nicht eben darum?). H.s Denken will gesetzgebend sein. Darin steht er in der Reihe der wagemutigsten Metaphysiker. Aber während diese ihre Ansprüche u. a. auch dadurch annehmbar zu machen versuchten, daß sie das Vernünftige in den allgemein geteilten bzw. überlieferten Überzeugungen in ihr „System" integrierten, dominiert bei H. (in diesen Jahren) die schroffe Absetzung, ja oft leider eine massive Schwarz-Weiß-Malerei und bissige Polemik. Wie muß sich z. B. ein Techniker oder Historiker fühlen, wenn er liest, was H. über Historie und Technik schreibt (165–185)? Wie ein gläubiger Mensch (z. B. 39, 142, 195, 238), – wie ein „noch" metaphysisch fragender Philosoph, – wie ein Mensch, der das Unglück hat, der lateinischen Sprachwelt (187. 195) anzugehören? Wo sind die nötigen Distinktionen? Wo die expliziten Einführungen neuer Begriffe bzw. Grundworte? H.s Stil ist leider weithin derart, daß der Leser nicht als möglicher Partner in das Geschriebene einbezogen ist. So kann auch der Leser, der H. mit großer Lernbereitschaft und mit einem Vorschuß an Wohlwollen entgegenkommt, (mindestens phasenweise) von Verärgerung erfaßt werden.

Und dennoch ist auch die Löwenpranke des Genies in diesem Band immer wieder spürbar, wie mein kurzes Referat vielleicht andeuten konnte. Zwei diskussionswürdige Punkte will ich kurz aufgreifen. Beide haben mit dem Problem der Philosophie als solcher zu tun. *Erstens:* Wenn man über die Frage nachdenkt, in welchem Sinne je eine Philosophie *wahr* genannt werden könnte, kommt man zu der Einsicht, daß weder eine mensurative Adäquation zu einer „Sache" noch die Kohärenz der Einzelaussagen, die ein philosophisches Gedankengefüge bilden, einen hinreichenden Begriff ergeben. Anders als die positiven Wissenschaften hat die Erste Philosophie – denn nur um diese geht es bei H. – in der Tat keinen Gegenstand, der nur zu erfassen wäre. (63) In gewisser Weise ist schon Hegel so weit gekommen, der den „Begriff" als reine Bewegung sah, freilich aufgrund seiner Theologie diese Bewegung letztlich als ewige Selbstbewegung deuten konnte. Wenn H. das philosophische Denken als ein freies, empirisch ungestütztes, aber durch eine geschichtliche „Stimmung" geführtes Entwerfen versteht, führt er damit nicht die Kantische Erkenntnis fort, Metaphysik sei etwas völlig anderes als Physik? Vielleicht kann man sogar versuchen, H.s Begriff des Seyns von daher zu rekonstruieren: von der Frage, wie Wahrheit zu verstehen sei, wenn Philosophie „wahr" sein soll. – Noch in einer *zweiten* Hinsicht steht H. Hegel nahe, der, neben Nietzsche, überhaupt der Philosoph mit der stärksten Präsenz in dieser „Besinnung" ist. Es ist das Verhältnis der Entsprechung zwischen Systematik und Geschichte. Hegel findet bekanntlich in der „Äußerlichkeit" der Geschichte der Metaphysik die Grade der Selbsterkenntnis des Geistes wieder. Wo Hegel Grade des Zu-sich-selbst-kommens hat, stehen bei H. die Ebenen der ontologischen Degeneration: vom Seyn her zur Seiendheit zum Seienden bzw. vom Ursprünglichen zum immer mehr Abgeleiteten und Fundierten. Und auch Heidegger will diese reine ontologische Ordnung des Entspringens wiederfinden in der Geschichte der Metaphysik: von der aletheia zur Richtigkeit zur Gewißheit usw., obwohl diese Dekadenzgeschichte nur sehr gewaltsam mit den Daten zusammengebracht werden kann und obwohl sie sich aus einseitigen Bewertungen speist. Also muß man annehmen, daß es sich dabei nicht nur um Reste einer (umgedrehten) idealistischen Geschichtsdeutung handelt, sondern um die Konsequenzen aus einem eigenen Programm, zu dem die konsequente Vergeschichtlichung alles Wesens gehört. Wenn die Konsequenzen aber nicht recht tragbar erscheinen, so muß man sich fragen, ob nicht sowohl die Diagnose der Gegenwart wie das Programm der Vergeschichtlichung in wichtigen Punkten revidiert werden müssen. G. Haeffner, S. J.

Arendt, Hannah/Heidegger, Martin, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse.* Aus den Nachlässen hrsg. v. Ursula Ludz. Frankfurt a. M.: Klostermann 1998, 435 S.

Während Heidegger (H.) im November 1924 in Marburg über den „Sophistes" Platons las, traf ihn der Blick der Studentin Hannah Arendt (A.). H. war damals 35, war verheiratet und hatte zwei Kinder. A., die belastet war durch die „Schatten" einer zerrissenen Jugend, war 18; sie war Jüdin. Dieser Augen-Blick war der Anfang einer Liebesgeschichte, die erst 1975 mit dem Tod A.s ganz endete. Dazwischen gab es Höhen, Tie-

fen und Pausen, die auch im vorliegenden Briefwechsel erkennbar sind. Dessen erste Hoch-Phase erstreckt sich vom Februar bis zum August 1925. Sie findet eine gewisse Verlängerung bis zum Winter 1932/33. Im Januar 1926 teilt A. Heidegger mit, daß sie ab SS 1926 nach Heidelberg zu Jaspers gehen wird, und zwar, wie sie später (9.2.1950) schreiben wird, „ausschließlich Deinetwegen". Von 1933 (A.s „Wandern" und H.s „Irren": so H., S. 107) bis 1950 ist Pause. Aber am 7.2.1950 ist A. in Freiburg und läßt das H. wissen. Ab da beginnt eine neue Phase von Gesprächen und Briefen, zunächst sehr intensiv bis Juli 1952, dann weniger intensiv, bis, nach einem Besuch mit (nicht ganz unbegreiflichen) Eifersuchtsszenen durch H.s Frau Elfriede (310f.) der Kontakt fast ganz abbricht (für die Zeit 1954 bis 1966 gibt es nur drei Briefe). Ab 1967 setzt dann eine Art von versöhntem goldenem Herbst mit häufigen Besuchen und Briefen ein. – A. war die Muse der intensivsten, der Marburger Zeit H.s. Als sie 1950 (bzw. indirekt schon 1948) den Kontakt wieder aufnahm, „nach fünf Jahrfünften", wie H. stilisierte, glaubte *er* anknüpfen zu können an damals, nur jetzt mit Einbeziehung von Elfriede: „Wir haben, Hannah, ein Vierteljahrhundert unseres Lebens nachzuholen" (82). Sie sah das zwar anders, war aber doch glücklich, daß ihre Treue ein Echo fand. Sie bemühte sich, H. zu dienen, indem sie ihn gegen Angriffe verteidigte, sich um die amerikanischen Übersetzungen seiner Werke kümmerte oder nach Möglichkeiten Ausschau hielt, seine Manuskripte günstig zu verkaufen. Sie las alle neuen Texte von ihm sehr sorgfältig; ihr Aufsatz zum 80. Geburtstag H.s im September 1969 (hier S. 179–192) ist eine der besten Kennzeichnungen seines eigenartigen Denkens. Zu einem gleichrangigen Verhältnis freilich kam es auch jetzt nicht. Er schaute in ihre Bücher offenbar nur knapp hinein; die erhoffte Anerkennung ihrer eigenen Leistung blieb weitgehend aus. Er blieb der Lehrer, er (und seine Frau) bestimmten die Termine und den Rahmen der Besuche; die Themen, um die es in den Briefen geht, sind weitestgehend seine Themen; H.s Briefe sind, abgesehen von einigen (sehr diskreten) erotischen Anspielungen, recht diplomatisch verfaßt, und auch sie schreibt sehr vorsichtig: nach wie vor wird beiderseits viel „verschwiegen", d. h. draußengelassen (H. am 13.5.25: „Wir sind beide Menschen, die schwer reden – aber auch ein Schweigen verstehen"; vgl. 74, 77). Was schon dem Leser nicht verborgen bleibt, wird bestätigt durch das, was A. anderen Briefpartnern gegenüber ungeschützt äußert oder für sich selbst notiert (besonders abgründig z. B. im Text über den „Fuchs" H., 382f.!). – So kann man das Urteil der Herausgeberin verstehen: „So bleibt am Ende der hier dokumentierten Geschichte eine Differenz: Er erinnert sich anders, als sie der Freundin und dem Freund berichtet. Und die Frage drängt sich auf: Was ist Wirklichkeit?" (362) – Das Material, aus dem diese Edition schöpft, stammt ganz überwiegend aus dem Nachlaß A.s, der großenteils im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar lagert, ebenso wie der Nachlaß H.s. Letzterem sind nur Briefe aus der Zeit zwischen 11.8.67 und 18.7.73 entnommen. Das bedeutet, daß A. viel mehr Briefe H.s aufbewahrt hat als dieser umgekehrt. Hätte A. nicht von einigen ihrer Briefe Abschriften gemacht, wäre das Zahlenverhältnis noch ungünstiger geworden als es jetzt ist, nämlich etwa 125 Briefe von H. gegen ca. 38 von A. (Dazu kommen einige Briefe zwischen A. und Elfriede H.). Aus den Anfängen der Beziehung, vom 10.2.25 bis 18.2.28, sind offenbar nur die Briefe H.s erhalten. Sowohl A. (in ihrer Frühzeit) wie noch mehr H. (ab 1950) haben ihren Briefen Gedichte beigefügt. – Die Herausgeberin ist als sehr gute A.-Kennerin ausgewiesen. Sie beschränkt sich und überfrachtet die Dokumentation nicht mit dem Versuch, alle Quellen zum Verhältnis von A. und H. auszuwerten für ein „Gesamtbild". Wir verdanken ihr eine sehr sorgfältige Edition: ein sehr kluges Nachwort, eine zuverlässige und reiche Dokumentation im Anhang mit vielen korrekten Querverweisen. Daß es ein ausführliches Personenverzeichnis gibt, ist zu begrüßen. (Vielleicht wäre es noch besser gewesen, die Fundstellen in den Dokumenten und die im Kommentar je anders auszuweisen. – Im Hinblick auf eine weitere Auflage darf auf einige Stellen hingewiesen werden, die Druck- bzw. Lesefehler zu enthalten scheinen: S. 36: „Wirken und Wesen der Frau – ist viel ursprünglicher [einfügen: *als* ?] für uns [scil. Männer] – Fügung"; S. 94: „daß der Mensch auf dieses ‚Seyn' sich vorbereiten"; S. 94: „daß das Schicksal der Juden und der Deutschen je seine eigene Wahrheit hat"; S. 112: „So weit müßten wir kommen"; S. 218: „chemin des Lauves".)

Die persönliche Beziehung zwischen H. und A., soweit sie aus diesem Briefwechsel

erkennbar ist, soll nicht Thema dieser Besprechung sein. Sie geht Außenstehende nichts an. Der Band enthält jedoch auch eine Fülle von Texten, die hilfreich sind für das Verständnis des Denkens der beiden Briefpartner, freilich weniger für das Denken von A. als für das H.s. Als Erstes einige Zeugnisse aus der Mitte der zwanziger Jahre, im Spannungsfeld von denkerischer Arbeit, Naturerfahrung und menschlicher Beziehung! Da ist zunächst das überaus wichtige Bekenntnis H.s in seinem Brief an A. vom 10.1.1926, dessen zentraler Satz lautet: „Ich habe Dich vergessen – nicht aus Gleichgültigkeit, nicht weil äußere Umstände sich dazwischen drängten, sondern weil ich Dich vergessen mußte und vergessen werde, so oft ich auf den Weg der letzten konzentrierten Arbeit komme. Das ist keine Sache von Stunden oder Tagen, sondern ist ein Prozeß, der in Wochen und Monaten sich vorbereitet und wieder abklingt. Und dieses Weg-Kommen von allem Menschlichen und Abbrechen aller Bezüge ist im Hinblick auf das Schaffen das Grandioseste, was ich an menschlichen Erfahrungen kenne – im Hinblick auf die konkreten Situationen das Verruchteste, was einem begegnen kann. Es wird einem bei vollem Bewußtsein das Herz aus dem Leibe gerissen." (54) Aber die Isolierung, in die ihn die Arbeitswut treibt, lebt doch von der Nähe der Natur: Von seiner Hütte, in der er oft bis nachts um 2 Uhr arbeitet, berichtet H.: „Wenn ich oft ganz gepackt bin, springe ich auf den nächsten Berg und lasse mir den Sturm um die Ohren pfeifen. Ich brauche diese Nähe der Natur ..." (14.9.1925, 47; vgl. auch 6, 44, 62, 115). – Dort „werden auch die menschlichen Dinge einfacher und stärker, und sie verlieren ihr Verhängnisvollstes – die Alltäglichkeit. Wir müssen uns immer wieder dahin bringen, daß alles neu ist, wie am ersten Tag" (ebd.). Diese Wiedergewinnung ursprünglicher Gegenwart lebt aber auch von der Erinnerung an die Nähe der Freundin: „Nicht fragen wozu und warum sondern nur *sein*. ... Und was können wir tun, als einzig – uns aufzuschließen – und sein *lassen*, was ist. So sein *lassen*, daß es uns reine Freude ist und Quelle jedes neuen Lebenstages" (8.5.25, 29). Zu diesem Seinlassen gehört Zurückhaltung: „Wäre die Liebe noch das große Glauben, das mit ihr in der Seele anhebt, wenn ihr nicht gerade das aufbehalten bliebe, zu warten und zu behüten? Dieses Wartendürfen dem Geliebten zu – ist das Wundervollste – denn in ihm ist das Geliebte gerade ‚Gegenwart'." (1.5.1925, 28). H. möchte aber A. davor warnen, es ihm gleichzutun. Sie, die junge Frau, soll „zurück aus der Bahn in die furchtbare Einsamkeit wissenschaftlichen Forschens, die nur der Mann aushält – und auch der nur dann, wenn er die Last mitbekommen hat und die Raserei, produktiv zu sein." Er schreibt ihr: „... nur wenn Sie sich freuen, werden Sie die Frau werden, die Freude geben kann, und um die alles Freude, Geborgenheit, Ausruhen, Verehrung und Dankbarkeit an das Leben ist. Und nur so bleiben Sie in der Bereitschaft, das sich anzueignen, was die Universität Ihnen geben kann und geben soll. Darin liegt Echtheit und Ernst, nicht aber in einem erpreßten wissenschaftlichen Tun der vielen Ihres Geschlechts – in einer Geschäftigkeit, die eines Tages irgendwie auseinanderbricht, sie hilflos macht und sich selbst untreu. Und gerade dann, wenn es zu eigener geistiger Arbeit kommt, bleibt das Entscheidende, die ursprüngliche Bewahrung des eigensten fraulichen Wesens." (10.2.1925, 11f., zu diesem Thema vgl. auch 13 u. 36). – Aus der zweiten Phase der Beziehung, nach dem Kriege, findet man einige interessante Informationen. 1950 hatte H. versucht, sein Kantbuch für die zweite Auflage zu überarbeiten; es gelang ihm aber nicht; so veröffentlichte er es unverändert (97, 111). Im Sommer desselben Jahres, wohl im Zusammenhang mit dem Koreakrieg, rechnete H. mit einem möglichen Einmarsch der Russen in Deutschland: „Wohin ich mit meinen Arbeiten der letzten Jahre, die noch nicht abgeschrieben sind und nur in der Urschrift da, soll, wenn die Walze kommt, weiß ich nicht. Lebendig werden mich die Russen bzw. die N.K.W.D. nicht kriegen." (27.7.1950, 114). Aber es kam anders; es blieb noch Zeit für den Versuch einer Konzentration des länger schon Gedachten in eine gültige Form. Dem groß gewordenen Ruhm und der Menge der Einladungen setzte H. jedoch eine gesteigerte Hermetik dieser Form entgegen. „Die oft durchdachten Sachen werden immer geheimnisvoller. So kommt es noch dahin, daß wir im Sagen eines Tages das ganz Unverständliche wagen müssen, ohne uns um die immer handgreiflicher um sich greifende Verständlichkeit zu kümmern." (6.2.1951, 121). Nach der Art eines Gedichts soll das „Sagen" ganz darin sich erfüllen, das, was zu sagen ist, in eine Präsenz zu stellen, es zu „zeigen"; die schrittweise Hinführung, d. h. das

Eingehen auf das Ausgangsverständnis und auf die Einwände der Leser und Hörer, tritt demgegenüber zurück. Dieser Aufgabe, in H.s Denken einzuführen, widmen sich inzwischen ohnehin auch schon Schüler und Gelehrte. Im Briefwechsel findet das rororo-Büchlein von Walter Biemel Lob sowohl von A. wie von H. selbst: „Du hast recht: Biemels Buch ist ausgezeichnet und mutig ... Es öffnet den Weg meines Fragens und hält ihn offen, zumal am Schluß," mehr als Pöggelers Buch über H.s ‚Denkweg' (27.7.73, 245). – Den Plan einer Gesamtausgabe der Werke H.s, den zuerst der Verleger Wolf Jobst Siedler gegenüber A. vorgebracht hatte, lehnt H. zunächst ab (10.3.1972), läßt sich aber im Herbst des folgenden Jahres darauf ein, nun allerdings, wie bekannt, mit dem Verlag Klostermann. Gleichzeitig versucht er, die Quintessenz dessen, was er zu sagen hatte, in ein letztes Buch zu gießen: „Bin immer noch unterwegs zum Selben mit der Anstrengung, dieses *einfach* zu sagen – auf vielleicht sechzig Seiten" (12.4.1968, 167). Das Gelingen dieses Projekts war ihm nicht mehr vergönnt, worunter er wohl sehr gelitten hat. Doch brachte der Rückblick auf das früher Gewonnene eine besondere Erkenntnis: „Freude macht mir das Denken immer noch. Man muß alt werden, um auf diesem Feld einiges zu erblicken. Und der Über- und Rückblick auf den ganzen Weg lassen erkennen, daß der Gang durch das Wegfeld *von unsichtbarer Hand* geführt ist und daß man selbst nur Weniges dazutut." (19.11.1973, 246) G. Haeffner S. J.

„Herkunft aber bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. Hg. von *Paola-Ludovica Coriando* (Schriften der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 5). Frankfurt a. M.: Klostermann 1998. 232 S.

Der Band enthält die Referate, die bei der Tagung der Heidegger-Gesellschaft im Oktober 1997 in Meßkirch gehalten wurden. Der Kongreß war der Gottesfrage bei Heidegger (H.) gewidmet, die im Mittelpunkt einiger wichtiger, in den letzten Jahren veröffentlichter Bände der Gesamtausgabe steht, wie HGA 60 (*Phänomenologie des religiösen Lebens,* 1995), HGA 65 (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis,* 1989) und HGA 66 (*Besinnung,* 1997). – In seinem einleitenden Beitrag skizziert *M. Riedel* das Herauswachsen der Gottesfrage aus H.s religiöser Herkunft und seinen frühen metaphysischen und religionsphilosophischen Bemühungen. Dabei ergeben sich sowohl für die biographische Einbettung wie für die Form der Suche manche erhellenden Parallelen zu Nietzsche. – *J. Greisch* zeigt auf, daß Grundlinien von H.s Vorlesung über Augustinus (SS 1921) durchgehen, mindestens bis in die Freiburger Vorlesung von WS 1928/29, in der das Thema „Religion" wieder auftritt, nachdem es in der Marburger Zeit a-theistisch weitgehend beschwiegen worden war, freilich nun in noch gesteigerter Differenz zur Philosophie. Dort trifft man auch zum ersten Mal auf den später wichtig werdenden Begriff des Daseins als „Spiels". – *B. Casper* geht aus von H.s Bemerkung in den frühen Freiburger Vorlesungen, die urchristliche Religiosität lebe die Zeitlichkeit als solche. Durch den Entwurf auf die Zukunft transzendiert der Mensch sich und alles Faktische; je höher er aber so erhoben ist, desto mehr besteht die „Versuchung" zu „fallen" ins „Seiende", wie H. Augustin deutet, und damit sich wegzuschleichen zu seinen „Götzen". In dieser Formulierung sieht C. einen indirekten Hinweis auf den wahren Gott der Freiheit, dem die Reinheit der Transzendenz entspricht. Die Transzendenz ins Nichts, aufgegriffen und angeeignet durch die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?", bringt das bisherige Selbstverständnis des Daseins in die „Schwebe": das ist H.s damaliger „A-theismus", dessen positiver Übergangs-Sinn freilich erst nach der Kehre zum Tragen kommt. Der Übergang liegt in der Einsicht, daß das Transzendieren selbst nicht „gemacht" werden kann, sondern daß man sich in es, das von sich aus geschieht, „loslassen" muß, in einer Analogie zur Gnade. Entscheidend für C. ist die Kombination zweier Stellen aus GA 65 (183 f. und 256): „Erst von dem Ereignis her, in welchem die Wahrheit des Seyns west ‚dergestalt, daß dieses selbst »das Menschsein gründet«, und zwar in seiner Angewiesenheit auf das Dasein', kann das Einander-Bedürfen von Seyn als sich ereignendem und sich zeitigendem Dasein in zureichender Weise zur Sprache kommen," damit aber auch, „inwiefern das Seyn, welches als Ereignis west, der ‚Grund und Abgrund der Verfügung des Gottes über den Menschen und kehrig des Menschen für den Gott' ist." (79). – *H. Helting* schlägt vor, H. und Mei-

ster Eckeharts Reden vom „Nichts" sich gegenseitig erhellen zu lassen. Zwar stehe das Nichts bei Eckehart als Bild für die gleichzeitige An- und Abwesenheit des Schöpfers in seinem Geschöpf und bei H. als Zeichen für die Differenz des Seins zum Seienden. Aber beide Male gehe es um das Phänomen des Freigebens ins Eigene, wobei sich das Freigeben selbst entzieht. – Die Herausgeberin des Bandes, *P.-L. Coriando,* versucht, den „Wesungsort des ‚letzten Gottes' im seinsgeschichtlichen Denken" zu skizzieren. H. gehe aus von der Tatsache, daß heute sowohl die Sprache der Mythologie wie die der Metaphysik ihre Nennkraft für Gott verloren haben. Die Folge ist eine wachsende Gott-losigkeit des Lebens, gegen die man unmittelbar nichts tun kann. Aber gegen die Erhebung dieser historischen Singularität zu einer Selbstverständlichkeit ist eine Besinnung nötig und möglich. Diese muß tiefer ansetzen als bei einem Beweis für oder gegen die Existenz Gottes. Vielmehr muß gefragt werden: Was heißt, bzgl. Gottes, „Sein"? Und damit verknüpft und von daher letztlich motiviert: woher bestimmt sich der Sinn von Sein überhaupt? Um so fragen zu können, muß das Sein seine eigene, von der des Seienden streng getrennte Sprache finden. Bedingungen dafür sind das Aufgeben des vorstellenden Denkens und das Hineinfinden in eine Besinnung auf die je geschichtlich wesende Aletheia, beginnend mit *der* Erfahrung der Gegenwart, in die die Besinnung auf den Tod geleitet. Solche Gegenwart hat in sich gesammelt das Gewesene (d. h. ihre Herkunft als Grund möglicher Hinkunft). Da zu unserer wesensmäßigen, nicht nur äußerlich betrachtbaren Herkunft der Bezug des Menschen zu Gott gehört, muß auch dieser Herkunft eine Zukunft entsprechen, wie diese auch aussehen mag. – *Th. C. W. Oudemans* stellt seine hermetischen Ausführungen unter den Titel „Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes. Die Nüchternheit im Denken Heideggers." Um deutlich zu machen, welche Revolution in H.s Denken versucht wird, verweist er eingangs nicht nur auf so paradoxe Formulierungen H.s wie „Erfahrung des Denkens" oder „Wesenstatsache", sondern auch darauf, daß H. die „Frömmigkeit des Denkens" aus dem Fragen-Stellen zurückverlegt in eine Haltung, die sich vom Fragwürdigen ent-setzen läßt. So ist es wohl zu verstehen, wenn O. apodiktisch sagt: „Eine Gottesfrage H.s kann es nicht geben". Der Grund liegt, so behauptet O., darin, „daß das Sprechen von Gott vorstellend ist und damit gegen die Erfahrung, was Gott heißen könnte, abgekapselt ist" (122). Kapselbewußtsein aber ist alles vorstellende Wissen, wie O. an der aristotelischen Einheit von Ontologie und Theologie und an der leibnizschen Metaphysik des Satzes vom Grund darlegt. Bedenkt man jedoch, wie dunkel jene Einheit selbst ist und wie grundlos der Satz vom Grund, dann bekommt die Kapsel einen Riß und damit könnte, so scheint O. anzudeuten, etwas Göttliches hereinblitzen. (Übrigens müsse Pascals *logique du cœur* als Logik immer noch dem Kapselbewußtsein zugerechnet werden, das es nur zur Totalität ergänzt. Also gehe es H. in „Identität und Differenz" keineswegs in der Art Pascals um den Gott der lebendigen Religion gegen den der abstrakten Philosophie!) – *H. Hübner* ist ein evangelischer Theologe, der von H. für seine eigene Arbeit lernen will, anders freilich als seinerzeit Bultmann, der sich durch die Rezeption der H.schen „Geschichtlichkeit der Existenz" den Blick für die Heilsgeschichte verstellte. Im Gegensatz zu seinen heutigen Kollegen bemüht sich Hübner um den H. der „Beiträge". Anknüpfungspunkt ist dabei eine formale Parallelität zwischen dem „Ereignis" als dem Grundwort H.s und Hübners eigener Rede von „Gott als Ereignis", die an das Geschehen der Inkarnation (Jo 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden") anknüpft. „Dieses Er-eignis er-eignet folglich den geschichtlichen Jesus dem jenseitigen Gott. Zeit und Geschichte sind Gott-zu-eigen und gerade darin göttliches Ereignis. Dieses göttliche Ereignis ist das Sein Gottes. Etwas genauer formuliert: Das sich in seinem Sohn erschließende Sein Gottes ist das Ereignis schlechthin." (145) – *A. K. Wucherer-Huldenfeld* geht es um eine wechselseitige Befreiung: um die Befreiung der „denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie" aus einer essentialistisch-rationalistischen Enge durch Anregungen H.s, und um die Befreiung des Seinsdenkens H.s aus der Gefahr einer negativen Abhängigkeit von seinem aufs Rationalistische zugespitzten Metaphysikbegriff durch die vertiefte „Wieder-holung" der Tradition. Hier denkt W. vor allem an das Seins- und Schöpfungsdenken des Thomas, das H., vermittelt durch seine neuscholastischen Lehrjahre, erst skotistisch-suarezianisch mißdeuten mußte, damit es in sein Schema der Ontotheologie paßte. – *R. Thurnher* zeigt, daß das Motiv von H.s theo-

logischer Abstinenz vor der ‚Kehre' weder ein Desinteresse an der Gottesfrage noch gar ein dogmatischer Atheismus war. Vielmehr hatte dieses Schweigen, ähnlich wie im „Tractatus" Wittgensteins, den positiven Sinn des Offenhaltens des Wichtigsten. Denn einerseits stand H. unter dem Eindruck, daß die überlieferte metaphysisch-religiöse Theologie „heute", in der von Hölderlin, Nietzsche, Dostojewskij, Rilke usw. erfahrenen Situation einer allgemeinen „Gottesferne" keine Sagekraft mehr hat, andererseits war er unsicher, in welcher Richtung nach einer neuen *Deutung* des Göttlichen zu suchen wäre. Um 1928 jedoch wagt H., nach T., vorübergehend einen solchen Deutungsversuch, der im Zusammenhang mit dem Projekt einer „Metontologie" steht. Das Göttliche wird dort nicht als causa prima et sui gefaßt, sondern als das Übermächtige, das verklärend das Dasein durchstimmt. (196 f.). – Als sehr anregend empfand ich den abschließenden Aufsatz von *C. Esposito* „Die Gnade und das Nichts". E. sieht eine durchgängige Linie von H.s scheinbar religionsphilosophischen Versuchen bis zur Rede vom „Letzten Gott" in den „Beiträgen". Immer geht es um eine „Gotteserfahrung", die durch und gegen das Christentum von H. versucht wird" (206). Mag zuerst mehr das „durch", dann mehr das „gegen" dominieren, so ist die Ambivalenz doch schon dem Anfang eingeschrieben: der „Preis" der fruchtbaren lebensphilosophischen Deutungen des Christentums beim frühen H. besteht darin, „das konstitutive Verhältnis des Ich zum göttlichen Mysterium in der schwebenden Dynamik des Selbst-besitzes aufzulösen, und ... den grundlegend geschichtlichen Charakter der Gnade (... das Kommen Gottes in Christo ...) in der unüberwindlichen Faktizität des Lebens selbst aufzulösen" (211). Das Was des Geglaubten wird eingeklammert zugunsten des Wie der Existenzbewegtheit, die doch aus diesem Was lebte. Denn alles Was ist mögliches Objekt des Habens, alle Ruhe ist dem immer ruhelosen Leben nicht nur fremd, sondern entfremdend. E. weist (210) darauf hin, daß für H. die eigentliche Existenz in der Bewegung besteht: „‚Haben' so aneignen, daß das Haben ein ‚Sein' wird." (GA 60, 195). „Der historisch-dogmatische Inhalt des Christentums wird [so] von Heidegger in diese trockene Alternative gefaßt, die aber stets eine Oszillation zu werden droht: entweder fällt sie mit der nackten Bewegung des Wie des Lebens zusammen oder sie wird auf fatale Weise das Objekt einer theoretischen Doktrin und bedeutet also nicht mehr Leben und Existenz sondern bloß Metaphysik" (215). Das Geschichtliche am Christentum klammert H. ein zugunsten der Christlichkeit, d. h. eines ‚Paradigmas' für die selbstweltlich-„zeitliche" Existenz, das je und jäh in gewaltigen Eruptionen gegen das Griechische, als Gegenbewegung gegen die „Ruinanz" des Habens aufbricht. Also reine Ekstase. Aber der inkarnierte Gott ist *präsent*. Darin scheint auch für den Philosophen H. ein großer Stein des Anstoßes zu liegen. Die Erfahrung des Nihilismus scheint die erstmalige und große Chance zu enthalten, eine andere Göttlichkeit zu entdecken. Es gilt nicht, die „Abwesenheit Gottes" zu beklagen und eine Anwesenheit zu erhoffen, sondern die Verweigerung, den Entzug als solchen und vielleicht als die Spur des Gottes zu achten. Gott ist weder seiend (was seine Göttlichkeit bedrohte: GA 65, 437) noch ist er Grund des Seins. Der letzte Gott geht vielmehr vorüber, er kommt nie an; die Erwartung wird hier selbst die wichtigste Erfüllung.

Es ist schade, daß in diesem Band nicht auch die Diskussionen in Meßkirch zusammenfassend dokumentiert sind. Man hätte gern gewußt, wie der eine oder andere Beitrag von den Kennern aufgenommen worden ist. Im Rahmen dieser Rezension, die schon das Referieren aufs Äußerste reduzieren mußte, ist eine sachliche Auseinandersetzung natürlich nicht möglich. – Die Beiträge der beiden ausländischen Gelehrten Coriando und Oudermans zeugen von einer bewundernswerten Beherrschung der deutschen Sprache, die freilich bei der ersteren zu einer übergroßen Gewähltheit der Formulierungen und damit zur Gefahr der Unverständlichkeit geführt hat, während bei Oudemans die Nüchternheit der Sprache gelitten hat. Hingegen ist der Beitrag von Esposito so schlecht übersetzt, daß man an entscheidenden Stellen über den Sinn im Unklaren bleibt.

Wenn man die Verschiedenheit der Deutungen überschaut, fällt auf, daß sich zwar manche Interpretationselemente in mehreren Aufsätzen wiederfinden, daß aber hinsichtlich des eigentlichen Sinnes des in H.s „Gottesfrage" Gesuchten die Divergenz und, dieser voraus, die Unsicherheit, groß ist. Man fragt sich, ob man jemals zu einer Entscheidbarkeit des Interpretationsstreits kommen wird, und ob H. Klareres als das,

was er in seinen Schriften angedeutet hat, gefunden und „beschwiegen" oder auch selbst nicht gefunden hat. In dieser Situation liegt freilich auch eine Chance für die produktiv verwandelnden Aneignungen, vor allem für die, die von christlichen Philosophen und Theologen versucht werden, die von H. fasziniert sind. Hs. eigene Einstellung zu diesen Versuchen war wohl ambivalent. Einige hervorragende sind hier dokumentiert.

G. Haeffner, S. J.

2. Systematische Philosophie

Runggaldier, Edmund/Kanzian, Christian, *Grundprobleme der analytischen Ontologie.* Paderborn: Schöningh 1998, 232 S.

Der Titel dieses Bandes kann auf den ersten Blick ein wenig rätselhaft wirken. In welchem genauen Sinne soll Ontologie analytisch sein? Die Einleitung stellt sogleich klar, daß es um einführende Darstellung derjenigen Ontologie geht, die sich innerhalb der analytischen Philosophie entwickelt hat. Zunächst entkräften die Autoren das tiefsitzende Vorurteil, daß analytische Philosophie neopositivistisch und ontologiefeindlich sei. Der methodologisch motivierte Ausgangspunkt bei den Strukturen der Sprache reduziert die analytische Philosophie nicht zu reiner Sprachphilosophie. Im Gegenteil: Die konsequent durchgeführte Klärung semantischer Probleme, wirft unvermeidlich die ontologische Frage „Was gibt es überhaupt?" auf. Daß die Autoren auf diese Tatsache überhaupt hinweisen müssen zeigt, wie dringend Bücher dieser Art im deutschen Sprachraum gebraucht werden. Die analytische Philosophie hat sich seit Jahrzehnten und mit gewichtigen systematischen Gründen der Ketten der „babylonischen Gefangenschaft" eines zu eng verstandenen „linguistic turn" entledigt. Fast ausschließlich in dieser philosophischen Strömung gibt es gegenwärtig eine umfassende ontologische Debatte in systematischer Absicht.

In einem ersten Teil des Buches geben die Autoren daher eine kurze Übersicht über drei Grundströmungen der analytischen Ontologie: die naturalistische, die phänomenologische und die deskriptive Richtung. Der zweite Haupteil trägt den etwas irreführenden Titel „Präliminarien". In ihm werden so gewichtige Themen wie das Universalienproblem, Existenz, Möglichkeit und Notwendigkeit sowie Identität und Individuation behandelt. Dieser Teil hat im Gesamtduktus des Buches insofern tatsächlich einen hinführenden Charakter, als in ihm das begriffliche Inventar erarbeitet wird, das im dritten Teil zur Anwendung kommt. Der dritte Teil trägt den Titel „Grundfragen einer kategorialen Ontologie" und stellt das eigentliche systematische Zentrum des Buches dar. In ihm geht es um die Ontologie von konkreten Dingen, Eigenschaften, Ereignissen und Sachverhalten. Die beiden Autoren verantworten jeweils klar abgegrenzte Teile. C. Kanzian schrieb die einführende Übersicht über verschiedene Strömungen in der analytischen Ontologie und die abschließenden Teile über Ereignisse und Sachverhalte. Fast alle anderen Abschnitte stammen von E. Runggaldier. Beide Autoren schreiben in deutlich unterschiedlichem Stil. Die daraus resultierenden Bruchstellen sind nicht zu übersehen. Ein Beispiel: So interessant und gut strukturiert die Übersicht über die verschiedenen Ansätze in der analytischen Ontologie auch ist, es bleibt doch unklar, welcher systematische Gedankengang diesen Teil mit dem folgenden verbindet. Man erfährt nur wenig darüber, welches Konzept von Ontologie den nachfolgenden systematischen Erörterungen zugrunde gelegt werden soll. Im dritten Teil wird dann deutlich, daß Runggaldier das deskriptive Konzept bevorzugt, weil es die Rettung der Alltagsgegenstände in einer (in einem weiten Sinne) neo-aristotelischen Ontologie erlaubt. Der Abschnitt des dritten Teils, der über die Ontologie konkreter Dinge handelt, stellt in argumentativer Dichte und systematischer Aussageabsicht das inhaltliche Zentrum des Buches dar. Der Spannungsbogen ergibt sich dadurch, daß die verschiedenen Varianten von Bündel- und Tropentheorien in Aporien geführt werden, aus denen dann nur die Annahme einer sortalen Bestimmung von konkreten Dingen herausführt. Dahinter verbirgt sich eine tiefgreifende Kritik an einer Ontologie auf empiristischer Grundlage, die

Gegenstände als Bündel von empirisch feststellbaren Eigenschaften ansieht. Nach Runggaldier lassen sich diese Theorien in letzter Analyse in solche unterteilen, die noch ein reines Substratum als Träger der Eigenschaften annehmen, und solche die keinen derartigen Träger mehr anerkennen. Diese Einteilung ist etwas ungewohnt, weil reine Substratumtheorien strenggenommen weder Bündel- noch Tropentheorien sind. Aber es wird schnell klar, welches Dilemma aufgebaut werden soll: Nimmt man ein reines Substratum an, so bleiben alle Eigenschaften akzidentell (Anti-Essentialismus), nimmt man hingegen keinen solchen Träger an, werden alle Eigenschaften essentiell (Ultra-Essentialismus). In beiden Fällen muß die Alltagsontologie einer drastischen kontraintuitiven Revision unterzogen werden. Der Ultra-Essentialismus impliziert, daß kein Ding auch nur die geringste Veränderung in seinen Eigenschaften überdauern kann. Der Anti-Essentialismus impliziert, daß ein Ding auch die größte Veränderung in seinen Eigenschaften überdauert. In beiden Fällen verliert man die aus dem Alltag vertraute Sicherheit, zwischen Veränderung und Zerstörung eines konkreten Dinges unterscheiden zu können. Diese beruht auf der Fähigkeit, zwischen notwendigen und bloß zufälligen Eigenschaften eines konkreten Dinges unterscheiden zu können. Die essentiellen Eigenschaften bestimmt man durch die Beantwortung der Frage, zu welcher Sorte oder Art von Dingen ein einzelnes Ding gehört. Mit den sogenannten „sortalen Ausdrücken" bestimmen wir – klassisch ausgedrückt – das Wesen eines Dings. Die Identität eines konkreten Dings läßt sich nur mittels der Zuschreibung einer Artzugehörigkeit bestimmen. Ein konkretes Ding ist weder ein Konglomerat von Eigenschaften, noch einfach eine beliebige Menge kleinster atomarer Bausteine (simples). Es wird ein einheitstiftendes Prinzip (ein Prinzip der Komposition) benötigt, das aus einem Bündel oder Konglomerat ein konkretes Einzelnes werden läßt. Die Artzugehörigkeit leistet diese konstitutive Aufgabe.

Bereits diese wenigen Sätze lassen erkennen, daß hier das klassische aristotelische Konzept der Substanz oder *Ousia* rehabilitiert werden soll. Die Autoren bekennen sich nur ganz vorsichtig und verhalten zu dieser Konsequenz, das für die Ontologie so zentrale Wort „Substanz" kommt nicht einmal im Sachindex vor. Andere Metaphysiker der Gegenwart (wie z. B. Michael Loux) sprechen ganz direkt aus, daß nur eine im weitesten Sinne aristotelische Substanzkonzeption einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Ultra- und Anti-Essentialismus eröffnet. Dies gilt aber nur, wenn die für eine Sorte oder Art wesentlichen Eigenschaften nicht wiederum einem Zugrundeliegenden anhängen. In diesem Falle läge letztlich doch ein reines Substrat vor, und die Artzugehörigkeit würde durch ein Bündel von Eigenschaften bestimmt. Für den Aristoteliker können Substanzen weder Bündel von Eigenschaften, noch von reinen Substraten getragene Bündel von Eigenschaften sein. Substanzen sind einfach Mitglieder einer Art. Es gibt anscheinend keine tiefere Ebene der Analyse. Der Substanzbegriff ist in diesem Sinn ein primitiver, nicht weiter analysierbarer Begriff. Substanzen können nicht in weitere konstituierende Elemente zerlegt werden. Runggaldier scheint manchmal einen solchen, antireduktionistischen Substanzbegriff mittels seiner Analyse der sortalen Ausdrücke der Umgangsprache vertreten zu wollen. Es gibt dann keine tiefere Ebene der Analyse als die durch die Alltagswelt vorgegebene Deskription der Welt mittels sortaler Ausdrücke. Eine Frage drängt sich jetzt unmittelbar auf: Wie kann es verständlich gemacht werden, daß die Artzugehörigkeit die Individualität konstituiert? Alle Mitglieder der Art teilen sich doch dieselben wesentlichen Attribute. In der klassisch aristotelischen Version wird dieses Problem durch die hylemorphistische These gelöst. Die Materie individuiert die substantielle Form. Damit ist das anti-reduktionistische Konzept des konkreten Dinges aber preisgegeben. Es gibt eine metaphysische Ebene der Analyse, welche die Konstitution der substantiellen Einheit des konkreten Einzeldings erklärt. Im modernen Gewand der Unterscheidung von der funktionaler Ebene und ihrer materiellen Realisierung greift Runggaldier dieses Konzept auf. Es kann dann erklärt werden, warum die Übereinstimmung in der Sorte keine numerische Identität einschließt. Die hylemorphistische Konzeption wird also als Grundlage der sortalen Theorie-Gegenstandskonstitution gebraucht. Man kann noch weitere Konsequenzen ausbuchstabieren: Die Unterscheidung von Arten impliziert essentielle Eigenschaften und damit Notwendigkeit *de re*. Zu deren Explikation wird man wahrscheinlich auf eine Mögliche-Welten-Semantik

zurückgreifen müssen. Wie verhält es sich aber mit dem Gerhard Schröder, der sich nicht entschloß, Politiker zu werden? Was konstituiert die Individualität Schröders in einer anderen möglichen Welt? Eine nominalistisch-possibilistische Theorie der Modalitäten ist kaum verträglich mit dem aristotelischen Ansatz. Was aber soll im Rahmen einer aktualistischen Position die Querweltein-Identität von Schröder garantieren? Wenn die Modalitäten nicht rein *de dicto* und epistemisch gedeutet werden soll, dann muß es wohl eine Leibnizsche individuelle Essenz geben, welche die Identität von Schröder garantiert. Auch in dieser Hinsicht wäre die alltagssprachliche Ebene der sortalen Ausdrücke nicht der unhintergehbare Endpunkt der Analyse von konkreter Gegenständlichkeit und Individualität. G. Brüntrup S. J.

Runggaldier, Edmund, *Was sind Handlungen?* Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus (Münchener philosophische Studien, Neue Folge, 12) Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 212 S.

Die vorliegende Studie verfolgt ein zweifaches Anliegen. Zum einen geht es ihr darum, die Frage nach einem adäquaten Verständnis von Handlungen und ihrem ‚Ort' in einer umfassenden Konzeption der Wirklichkeit unter systematischer Rücksicht zu klären. Zum anderen will sie – worauf der Untertitel hinweist – aber auch eine Auseinandersetzung mit einer der einflußreichsten Strömungen der Gegenwartsphilosophie sein, dem sogenannten Naturalismus, dessen Leitidee es ist, daß uns ein angemessenes Verständnis der Wirklichkeit ausschließlich durch die Anstrengungen der positiven Wissenschaften vermittelt werden kann. Es werden also zwei durchaus heterogene Zielsetzungen miteinander verbunden. Hätte man eine handlungstheoretische Untersuchung doch auch ganz anders konzipieren können, etwa indem man sich stärker an der phänomenologischen oder hermeneutischen Tradition des philosophischen Denkens orientiert. Die methodische Verbindung von Handlungstheorie und Naturalismuskritik erweist sich aber als äußerst fruchtbar. Denn es ist ein wesentliches Merkmal des neuzeitlichen Naturalismus, daß er viele der für unsere alltägliche Lebenspraxis konstitutiven Grundüberzeugungen fundamental in Frage stellt. Die Auseinandersetzung mit dieser Denktradition, die das für unsere Lebenspraxis maßgebende intentionale Selbstverständnis und die damit einhergehende intentionale Grammatik des Handlungsbegriffs auf eine positiv wissenschaftliche Weltsicht zu reduzieren beabsichtigt (oder es alternativ zu eliminieren, zu epiphänomenalisieren oder zu fiktionalisieren trachtet), kann deshalb eine ähnliche Rolle wie Descartes' methodischer Zweifel spielen, indem sie nämlich als Katalysator für eine sehr grundsätzliche Art der kritischen Selbstvergewisserung dient. Ausgehend von der naturalistischen Grundthese, daß es zwischen Handlungen und anderen Ereignissen keinen ontologischen Unterschied gibt und daß Handlungen deshalb – wenigstens prinzipiell – einer vollständigen naturwissenschaftlichen Beschreibung und Erklärung zugänglich sind, zeigt Runggaldier (R.) in seiner Studie, warum diese Hypothese nicht zu einem adäquaten Verständnis der Eigenart von Handlungen führt und erschließt auf diesem Weg Schritt für Schritt unerläßliche handlungstheoretische Grundbegriffe wie Intentionalität, Absichtlichkeit, Indexikalität, Subjektivität (Erste-Person-Perspektive) …

Im *1. Kapitel* geht R. die Frage nach der Wirklichkeit von Handlungen von den beiden Polen des Spektrums handlungstheoretischer Grundpositionen her an, nämlich von der sprachanalytischen Zwei-Sprachen-Theorie auf der einen Seite und dem Naturalismus auf der anderen. – Die sprachanalytische Tradition geht von dem alltagsweltlichen Faktum einer Vielfalt unterschiedlicher Sprachspiele aus und arbeitet auf dieser Grundlage den fundamentalen Unterschied zwischen einer physikalischen Ding-Ereignis-Sprache und einer mentalen Person-Handlung-Sprache heraus, der so tiefgreifend ist, daß die Bedeutungen der Ausdrücke in diesen Sprachen als inkommensurabel gelten müssen. Für die Handlungstheorie wird daraus gefolgert, daß nur Körperbewegungen Gegenstand wissenschaftlicher Kausalerklärungen sein können, wohingegen Handlungen wegen der für sie charakteristischen Konzeptualisierung in der mentalen Sprache solchen Erklärungsversuchen prinzipiell entzogen sind. R. akzeptiert zwar die Sinnhaftigkeit dieser sprachphilosophischen Distinktionen, stellt aber philosophische Konzep-

tionen in Frage, die daraus eine prinzipielle ontologische Dichotomie abzuleiten versuchen, die Querverbindungen und wechselseitige Ergänzungen zwischen verschiedenen Sprachen als ‚Kategorienfehler' grundsätzlich ausschließt. Daß für jedes Sprachspiel eigene Wahrheitskriterien und Bedeutungspostulate gelten, berechtigt seiner Meinung nach nicht zu der Annahme, daß es keine übergreifenden Zusammenhänge zwischen verschiedenen Sprachspielen gibt. Dagegen spreche vor allem die Tatsache, daß wir im alltäglichen Sprachgebrauch problemlos Querverbindungen zwischen verschiedenen Sprachen herstellen. Und das mache die semantische These plausibel, daß es sprachliche Ausdrücke gibt, deren Referenz trotz Intensionsverschiedenheit in verschiedenen Sprachkontexten unverändert bleibt. – Auf der anderen Seite des Spektrums eröffnet die von der Ereignisontologie ausgehende naturalistische Analyse von Handlungen die Möglichkeit, Handlungen entweder als konkrete Einzelentitäten zu verstehen *(particulars)* oder sie als Instantiierungen allgemeiner Sachverhalte zu deuten. R. zeigt, daß hier vieles für ein Verständnis der Handlungen als konkrete Einzelvorkommnisse spricht, wobei sich daran zwingend die Frage nach den Identitätskriterien dieser Entitäten anschließt. (No entity without identity!) Deshalb folgt eine Diskussion verschiedener Identitätstheorien, die sich aber alle bereits im Blick auf physikalische Entitäten als problematisch erweisen. Summa summarum geht es R. im ersten Kapitel darum, die These von der radikalen Inkommensurabilität von Ding- und Personsprache als ungerechtfertigt zu verwerfen, was seiner Meinung nach eine Analyse von Handlungen als konkrete Einzelentitäten zuläßt, aber ohne daraus die weitergehende Folgerung zu ziehen, daß Handlungen mit Körperbewegungen oder anderen Ereignissen identisch sind, die physikalistisch beschrieben werden können.

Identisch mit rein physikalistisch verstehbaren Ereignissen wären Handlungen nur dann, wenn es möglich wäre, die für Handlungen charakteristische Eigenschaft der Intentionalität zu naturalisieren. Um diese Möglichkeit geht es im *2. Kapitel.* Hier wendet sich R. vor allem gegen das empiristische Programm einer atomistischen Analyse von Handlungen auf der Grundlage von *basic actions* und hält ihm entgegen, daß Handlungen nicht ohne Bezug auf den jeweils Handelnden mit seinen komplexen intentionalen Fähigkeiten verstanden werden können, was sich u. a. in einer beinahe unerschöpflichen Vielfalt möglicher Handlungsbeschreibungen und der für sie konstitutiven Bezugnahme auf Regeln, Konventionen, Verpflichtungen etc. zeigt. Physikalistische Konzeptionen, die von unserer Alltagsontologie abweichen, sind dazu verpflichtet zu zeigen, daß all das, was im alltäglichen Leben intentional erklärt wird, in seiner ganzen Komplexität auch rein physikalistisch erklärt werden kann. Ein ziemlich aussichtsloses Unterfangen ist das aber vor allem deshalb, weil die Intentionalität des Geistigen ein primitives, irreduzibles Faktum des menschlichen Lebens zu sein scheint, das sich einer logischen Analyse durch einfachere Begriffe entzieht. Und im Blick auf Handlungen heißt das, daß die Absichtlichkeit (das aktive Moment von Handlungen) ein wesentliches Handlungskriterium ist, dem weder eine naturalistische, noch eine kognitivistisch-voluntaristische Deutung gerecht wird.

Der Aufweis der kategorialen Verschiedenheit von Handlungserklärungen und Erklärungen von Naturereignissen führt dann im *3. Kapitel* zu der Frage nach dem für Handlungserklärungen relevanten Kausalitätsbegriff. R. beginnt mit einer Diskussion von Versuchen, das aus den positiven Wissenschaften stammende deduktiv-nomologische Erklärungsmodell auf Handlungen zu übertragen. Solche Ansätze stehen aber in deutlichem Gegensatz zu einer für unser Selbstverständnis als Handelnde grundlegenden Intuition, wonach es nicht nur faktisch, sondern prinzipiell unmöglich ist, Handlungen systematisch so mit notwendigen und hinreichenden Antecedensbedingungen zu korrelieren, daß die daraus resultierenden Gesetzesaussagen auch in kontrafaktischen Behauptungen ihre Gültigkeit bewahren. Plausibilität gewinnt diese Intuition u. a. durch den Hinweis auf verschiedene Fälle von systematischer Unvorhersagbarkeit von Handlungen. Ein weiterer Einwand gegen die Einbeziehung von Handlungen in kausalnomologische Erklärungsschemata ist die Tatsache, daß wir uns in Handlungserklärungen gewöhnlich auf Mentales (Überzeugungen, Wünsche, Absichten ...) beziehen. Um aber mentale Ereignisse in deduktiv-nomologische Erklärungsmodelle einzubinden, wäre es zunächst einmal nötig zu zeigen, daß und wie sie im physischen Bereich kausal

wirksam sein können. Es folgt deshalb eine Diskussion ausgewählter Lösungsversuche des Leib-Seele-Problems (Funktionalismus, Anomaler Monismus, Supervenienztheorien ...), die versuchen die kausale Wirksamkeit des Mentalen so zu erklären, daß Handlungsgründe *(reasons)* als im Bereich des Physischen wirksame Ursachen *(causes)* gelten können. Keinem dieser Entwürfe scheint es aber zu gelingen, der spezifischen kausalen Kraft des Mentalen *qua* Mentalem gerecht zu werden. Die versöhnlich stimmenden Thesen von der Autonomie und Anomalie des Mentalen beziehen sich im Rahmen einer pyhsikalistischen Ereignisontologie, die alles einem starren naturalistischen Kausalitätsmodell unterwirft, strenggenommen nur mehr auf mentale Epiphänomene. Um der Wesensart von Handlungen mit ihren mentalen Eigenschaften gerecht zu werden, darf man sie nicht in das enge Korsett eines ihnen unangemessenen Kausalitätsbegriffs zwängen. Statt dessen gilt es – phänomenologisch gesprochen – zunächst einmal die Eigenart der Phänomene zu retten. Gefordert ist also eine Orientierung an unserer alltäglichen Erklärungspraxis von Handlungen, für welche die Annahme einer spezifischen intentionalen Handlungskausalität konstitutiv ist. Und diesem lebensweltlich verankerten Begriff der Handlungskausalität gebührt sogar der Vorrang gegenüber den nomologischen Kausalitätsmodellen. Schließlich ist der alltägliche Handlungsbegriff für wissenschaftliche Erklärungen insofern konstitutiv, als wir sie durch gezieltes experimentelles Handeln hervorbringen. Es braucht also für das adäquate Verständnis von Handlungen primär ein Verständnis der Handlungskausalität, mit der wir im Alltag unsere Handlungen erklären und die mit der nomologischen Ereigniskausalität nicht identisch ist. Statt dessen nimmt sie Bezug auf Personen, die mit Geist und Willen ausgestattet sind. Der Begriff des Handelnden ist für diese Form der Kausalität so grundlegend, daß er sich nicht mehr auf Ursprünglicheres hin (mentale Ereignisse oder ähnliches) analysieren läßt. Der Handelnde selbst ist der letzte, nicht hintergehbare Ursprung von Veränderungen in der Welt und die von ihm hervorgebrachten Handlungen können deshalb auch nur aus seiner Perspektive adäquat verstanden werden. Das gilt vor allem auch deshalb, weil diese Perspektive durch eine rational-normative Bezugnahme auf Normen und Regeln charakterisiert ist. Durch diese Konzeption einer spezifischen Handlungskausalität können wir die für menschliches Handeln wesentliche Intuition verständlich machen, wonach Handelnde spontan, d. h. aus eigenem Antrieb, handeln. Dazu gehört die Fähigkeit, über Handlungsgründe zu reflektieren und sich von ihnen möglicherweise auch zu distanzieren. Wesentlich für die Handlungskausalität ist, daß Handlungen immer nur vom Handelnden und seinen intentionalen Fähigkeiten her verstanden werden können.

Im *4. Kapitel* wird schließlich gefragt, wie sich die charakteristische Eigenart der Handlungen aus der subjektiven Perspektive des Handelnden selbst darstellt. Zunächst wird dargelegt, was es bedeutet, daß Handelnde über ihre Handlungen gewöhnlich nicht aus einer zentrumslos-wissenschaftlichen Perspektive sprechen, sondern aus der indexikalischen Perspektive einer je eigenen Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erfahrungswelt. In unseren alltäglichen Handlungserklärungen, so die These, spielen indexikalische Ausdrücke wie ‚ich', ‚jetzt', ‚hier' usw. eine wichtige Rolle. Diese Perspektivität in der Beschreibung der Wirklichkeit könnte zur Postulierung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen dem Bereich des Objektiv-Wissenschaftlichen und des Indexikalischen führen. Aber auch hier wendet R. sich wieder gegen eine Verdoppelung der Wirklichkeit mit dem Hinweis, daß sich die genannten Perspektiven durchaus ergänzen und nur so erklärt werden kann, wie sich der Handelnde mit seiner subjektiven Erlebnisperspektive in der objektiv beschreibbaren Welt orientieren kann. Wir müssen deshalb annehmen, daß es sich lediglich um zwei verschiedene Zugangsarten zu ein und derselben Wirklichkeit handelt. Ebenso falsch wäre aber der Schluß, daß alles, was in der extensionalen Semantik der Wissenschaften keinen Platz findet, keinen kognitiven Gehalt hat. Vielmehr muß die wissenschaftliche Ontologie durch das ergänzt werden, was sich aus unserer Erlebnisperspektive als wirklich erweist. Und dazu gehört alles, was die Erste-Person-Perspektive ausmacht, aus der wir als Handelnde die Wirklichkeit wahrnehmen, erklären und handelnd verändern. Ohne Bezug auf die indexikalische und subjektive Vorstellungswelt eines Handelnden und eine besondere Autorität, die ihm bei der Beschreibung seiner Handlungen in der ersten Person zukommt, können wir seinen Handlungsbeschreibungen und -erklärungen nicht gerecht werden. Allerdings ist die Bedeu-

tung der subjektiven Perspektive auch vor mentalistischen Mißverständnissen im Sinne einer reinen Privatheit der mentalen Inhalte zu schützen.

R. ist es gelungen, ein ausgezeichnetes Lehrbuch der Handlungstheorie aus der Sicht der analytischen Ontologie zu schreiben, das sich vor allem durch seine Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung auszeichnet. Aus meiner Sicht bedauerlich ist allerdings, daß das Anliegen des Sprachen-Dualismus, trotz Zugeständnissen an die Richtigkeit vieler der daraus resultierenden Überlegungen, doch vornehmlich abschlägig bewertet wird, nämlich als Immunisierungsstrategie einer *armchair psychology* gegenüber den Errungenschaften der positiven Wissenschaften. Dies mag auf eine bestimmte Variante der frühen sprachanalytischen Philosophie durchaus zutreffen. Aber das zugrundeliegende philosophische Anliegen ist doch viel älter und läßt sich nicht mit dem einfachen Hinweis auf sprachübergreifende Querverbindungen entkräften. So schreibt z. B. Putnam im Blick auf Kant: „Note that Kant does not say that there are two ‚substances' – mind and body (as Descartes did). Kant says, instead, that there are ‚dualitites in our experience' (a striking phrase!) that refuse to go away. And I think Kant was, here as elsewhere, on to something of permanent significance." Wenn man den Sprachen-Dualismus so versteht, geht es nicht um eine Verdoppelung der Wirklichkeit, sondern um eine Dualität der menschlichen Erfahrung. Unser Selbstverständnis als Handelnde ist die Grundlage für die Perspektive der praktischen Vernunft, aus der wir Entscheidungen treffen und handeln. Und aus dieser Perspektive beschreiben wir uns als Handelnde, sehen uns als Urheber unserer Handlungen und stellen ethische Fragen, die unsere Verantwortung betreffen. Als Gegenstand der theoretischen Vernunft hingegen unterscheiden wir uns nicht von anderen natürlichen Phänomenen und unser Verhalten kann – in einem gewissen Ausmaß wenigstens – kausal erklärt und vorhergesagt werden. Auf der Grundlage dieser für uns Menschen charakteristischen Dualität der Erfahrung ist es zwar dann immer noch sinnvoll nach Zwischengliedern zu fragen, welche die Erfahrungswelten miteinander verbinden, aber die werden dann wohl am besten vom Erfahrungssubjekt her zu verstehen sein, in dem sich die beiden Erfahrungswelten treffen, und nicht durch einen wie auch immer gearteten geheimnisvollen Mechanismus der starren Referenz von intensionsverschiedenen Prädikaten. A. Trampota S. J.

Religion als Gegenstand der Philosophie. Hrsg. *Georg Wieland.* Paderborn: Schöningh 1997. 231 S.

Die vorliegende Publikation enthält die Referate einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der katholischen Theologie, die 1996 in Stuttgart/Hohenheim stattfand. *R. Malek* untersucht das Religionsverständnis im traditionellen und heutigen China, *J. van Ess* das Verhältnis von Religion und Philosophie in der islamischen Welt. Der Beitrag von *K. Feiereis* setzt sich zum Ziel, „am Beispiel der Aufklärung zu zeigen, warum und welcher Weise Religion zum Gegenstand der Philosophie geworden ist" (71). *M. Eckert* geht dem Zusammenhang von Selbstbewußtseinstheorie und negativer Theologie in Schleiermachers Theorie des religiösen Bewußtseins nach und kommt dabei zu dem Ergebnis: „In Schleiermachers docta ignorantia könnte man ein Modell negativer Theologie sehen, in welcher der Reflexion nur konjekturale Möglichkeiten der Gotteserkenntnis offenstehen. Denn die negative Signatur des Selbstbewußtseins, die dieses als religiöses Selbstbewußtsein bestimmt, zwingt das konkrete Bewußtsein, in geschichtlichen Formen religiöser Deutungen sich zu realisieren – Deutungen, die Gott als transzendenten Grund nur in pluralen Ausdrucksgestalten verstehen lassen" (119). – *E. Tiefensee* liefert eine Analyse von Brentanos Religionsbegriff, der s.E. deshalb scheitert, weil Brentano den Versuch unternimmt, „auf der Grundlage einer klassifizierenden Deskription einen Religionsbegriff zu entwickeln, der nicht nur heuristische, sondern auch normative Funktion hat" (131). *W. Schüssler* bemüht sich um eine Würdigung von Tillichs religionsphilosophischem Denken, dessen Verdienst er darin sieht, „die Engführung der protestantischen Theologie, wie sie zu Beginn unseres Jahrhunderts durch die Dialektische Theologie Karl Barths eingeleitet wurde, aufgebrochen" (151) zu haben. *M.-Th. Liske* erörtert die Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems.

Einerseits distanziert er sich von dem „Rationalismus, der besonders ausgeprägt bei Swinburne und Mackie mit der analytischen Methode verbunden ist" (172), andererseits stellt er positiv heraus: „Einem analytischen argumentativen Zugang gelingen nicht bloß Begriffserklärungen methodischer Art" wie die Unterscheidung zwischen einer erklärenden und einer bloß verteidigenden Theodizee. Auch in inhaltlicher Hinsicht stellt sie wichtige Gesichtspunkte zur Verfügung. Liske nennt hier den Begriff der schöpferischen Spontaneität, der in der Frage der Bewertung des indeterministischen gegenüber dem deterministischen Freiheitsverständnis insofern weiterhilft, als er deutlich macht, daß das spontane Schöpfertum „nicht zwingend an ein Wählenkönnen zwischen moralisch unterschiedenen Alternativen gebunden ist" (ebd.).

G. Haeffner befaßt sich mit Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion und nennt abschließend drei Kriterien für die Wahrheit einer Religion. Erstens betont er: „Eine religiöse Lebensform, die nicht zugleich eine sittliche Lebensform ist, wäre selbst unsittlich oder zumindest noch vorsittlich und ist deshalb entweder abzulehnen oder weiterzuentwickeln" (195). Zweitens stellt er klar: „Eine religiöse Lebensform, die ihre Anhänger nicht freier, realitätsbezogener und liebender, sondern enger, ängstlicher und wahnhafter macht, kann nicht die vera religio sein" (ebd.). Drittens schließlich weist er darauf hin, „der Reichtum des inneren Sinngehalts einer religiösen Lebensform" könne „von größerer oder geringerer Schönheit sein, in der sich seine Wahrheit zeigt – jedenfalls einem höheren Wahrnehmungsvermögen, wie es z. B. Hans Urs von Balthasar mit seiner ‚Schau der Gestalt' anzielte" (195 f.). – Abschließend untersucht *R. Schaeffler* das Verhältnis zwischen religiösen Gottesnamen und philosophischen Gottesbegriffen. Zentral für seinen sprachphilosophischen Lösungsversuch ist die These: „Ohne eine Analyse des genuin religiösen Aktes ... läßt sich weder der ‚Gott des theologischen Arguments' mit dem Gott des Glaubens identifizieren noch irgendein Begriff, innerhalb oder außerhalb seiner theologischen Verwendung als ‚Gottesbegriff' ausweisen" (200). Für die „Frage nach philosophischen Zugängen zur Religion" (ebd.) ergibt sich daraus nach Schaeffler: „Nicht ein zuvor definierter theologischer oder philosophischer Gottesbegriff gibt das Kriterium an die Hand, um zu entscheiden, ob ein vorfindliches Phänomen ‚religiös' genannt werden kann. Sondern in einer grammatischen, semantischen und pragmatischen Analyse der religiösen Sprache, und durch sie vermittelt, in einer phänomenologischen Analyse des religiösen Aktes und seines noumenalen Korrelats sind die Kriterien dafür zu gewinnen, ob ein theologisches Argument oder ein philosophischer Begriff sich wirklich oder nur vermeintlich auf jene Wirklichkeit beziehen, die nur im religiösen Akt originär gegeben sein kann, also auch und vor allem auf jenes Wirkliche, ‚quod omnes dicunt Deum'" (200 f.).

Der gemeinsame Nenner dieser thematisch recht unterschiedlich ausgerichteten Beiträge liegt, wie der Herausgeber in seiner Einführung schreibt, in der Frage, „ob und wie Religion ... Gegenstand der Philosophie werden kann" (7). Mit Recht sieht er eine lohnende Aufgabe darin, ein solches Thema „lebendig zu halten", zumal es zumindest „in der deutschsprachigen philosophischen Debatte nur am Rande gepflegt wird" (9).

H.-L. Ollig S. J.

Gutmann, Mathias, *Die Evolutionstheorie und ihr Gegenstand.* Beitrag der Methodischen Philosophie zu einer konstruktiven Theorie der Evolution. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung 1996. 332 S.

Es handelt sich um die Veröffentlichung einer unter P. Janich entstandenen Dissertation, welche die Kritik der darwinistischen Evolutionstheorie aus konstruktivistischer Perspektive zum Ziel hat und dabei gleichzeitig eine methodologische Begründung für die „Frankfurter Theorie" der Konstruktionsmorphologie liefern will. – Dazu wird im 1. Teil („Wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen") zunächst der empiristische Erfahrungsbegriff einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Die logische Inkonsistenz des sogenannten kritischen Realismus Poppers, der für die meisten Biologen das erkenntnistheoretische Credo darstellen dürfte (falls sie ein solches überhaupt bemühen), macht nach Meinung des Verfassers eine methodische Neubegründung der Evolutionstheorie mit konstruktivistischen Mitteln unumgänglich. Damit wird nicht mehr nach „wahren"

und „falschen" Aussagen gefragt, sondern nach der (inhaltlichen wie formalen) Möglichkeit von Aussagen, die sich aus dem *Erkenntnisinteresse* der Biologie und ihrer dazu verwendeten Mittel und Methoden ergibt. – Die dafür im 2. Kapitel präsentierte Kurzdarstellung der Methodischen Philosophie Janichs dürfte allerdings nur Insidern verständlich vorkommen. – Im zweiten Teil konzentriert sich der Angriff gegen Darwins Theorie auf den dort verwendeten Artbegriff. Es wird das Zirkuläre des Versuchs aufgezeigt, Evolution als Abänderung von Arten zu beschreiben, dabei aber gleichzeitig die Artzugehörigkeit nur mit dem Rückgriff auf die (gemeinsame) Evolution erklären zu können. Allerdings leuchtet die vom Autor damit verbundene Ablehnung der Ähnlichkeitsforschung auf der Grundlage des Homologie- und Konvergenzkonzepts nicht recht ein. Hier vermißt man eine nähere Auseinandersetzung mit der idealistischen Morphologie, deren Typusbegriff eben gerade nicht phylogenetisch gewonnen ist, sondern auf dem Weg der fortwährend vergleichenden Anschauung in der Schwebe bleibt, und als solcher Fundament jeder erst darauf aufbauenden phylogenetischen Deutung ist. Als stets vorläufiges, ja, wenn man so will, hypothetisches Konzept ist die Typuseinheit sehr wohl in der Lage, sowohl fortlaufend Veränderung zu erfahren und zugleich als heuristischer Maßstab für eben diese Veränderung zu dienen. Alle vergleichend arbeitenden Systematiker wissen das, und es hätte dem Verf. gut angestanden, hier anhand von Namen wie W. Troll, O. Schindewolf, oder besonders K. Lorenz (*Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis)* etwas mehr Antenne zu entwickeln, statt sich auf die sterile Analyse rein begrifflicher Inkompatibilitäten zu beschränken. – Um die tatsächlichen – oder unterstellten – methodischen Zirkelschlüsse in der Begründung der Evolutionstheorie zu vermeiden, stellt Gutmann im dritten Teil seinen (in Analogie zu Janichs Protophysik konzipierten) „protobiologischen" Ansatz vor. Gegenstand der Evolutionsbiologie ist hiernach nicht mehr die unhaltbare Realität definitorisch nicht zu bewältigender „Arten", sondern die aus unserem lebensweltlichen Vorverständnis von Züchtung und Maschinenfunktion gewonnene „rationale" Konstruktion des Organismus'. Damit wird Evolution nicht mehr als Stammesgeschichte beschrieben, d. h. als realhistorische Nacherzählung in sich kontingenter Abwandlungs- und Anpassungsereignisse, sondern als eine Art Vervollkommnungslogik aus dem Begriff der organistischen Konstruktion deduziert. Die Möglichkeit, dem rationalen Konstruktionsgegenstand „Organismus" einen evolutiven Optimierungsverlauf zu unterlegen, liefert die „Konstruktive Modelltheorie" (Kap. 8) mit ihrer Unterscheidung von Modell als pragmatischem Herstellungsverfahren und als normativem Herstellungsziel. Die verschiedenen Organisationsformen stünden demnach zum „bionom" (vielleicht übersetzbar mit „lebensgerecht") konstruierbaren Vollentwurf von Organismus in demselben Verhältnis wie herstellungsbedingt unterschiedliche Kugelmodelle zum Ideal der geometrischen Figur. Wie aber werden biologische Gegenstände, Organismen, „hergestellt"? – Selbstverständlich durch „Züchtung", die aber wiederum nicht „naturalistisch", wie in der Synthetischen Evolutionstheorie üblich, aufgefaßt werden darf, sondern „protobiologisch" zur Einführung des Gegenstandes der Evolutionsbiologie, d. h. wiederum des Organismus' (Kap. 7). Das gegenseitige Verhältnis einer solchen Gegenstandsbestimmung wird leider am Ende des dritten Teiles nicht resümiert. Es befällt einen darum der Verdacht, daß auch hier ein ungeklärter Zirkel vorliegt, der zu nicht geringeren Legitimierungsschwierigkeiten führt, als sie der Autor dem Darwinismus unterstellt.

Dennoch, der ganze Ansatz ist geistreich, und man ist gespannt, was der abschließende vierte Teil des Buches an inhaltlicher Durchführung zu bieten hat. „Präliminarien" (zu einer „konstruierenden" bzw. „rekonstruierenden Morphologie") heißt es ein wenig vollmundig in den Überschriften zu Kap. 10 und 11. Das insinuiert, es handle sich um erste Entwürfe des Verfassers auf der Grundlage des im dritten Teil Erörterten. Tatsächlich besteht aber die Eigenleistung nur im Nachweis, daß die hydraulische Konstruktionsmorphologie der „Frankfurter Theorie" (im wesentlichen vom Onkel des Autors, W. F. Gutmann, begründet) dem protobiologischen Konzept des dritten Teiles genügt und damit zu Recht konstruktivistisch genannt werden kann. Mit einer derartigen Qualifizierung seiner Theorie hat W. F. Gutmann selbst bisweilen geliebäugelt, ist zuletzt aber davon abgerückt, wohl unter dem Eindruck, daß die konstruktivistische

‚metabasis eis allo genos' nicht von der Verpflichtung der Klärung des ontologischen Status einer biologischen Theorie enthebt. – Enttäuschend wirken die „Präliminarien zur Rationalen Taxonomie" (Kap. 12), weil hier der konstruktivistische Versuch, „naturalistische" Objektivität in die Gleichgültigkeit interessegeleiteter Herstellungsverfahren aufzulösen, auf die Spitze getrieben und gleichzeitig ad absurdum geführt wird. Es ist einfach nicht wahr, daß man genausogut von biologischen („züchterischen") wie pharmakologischen *Arten* sprechen könne (306), je nachdem, welches Interesse man bei der Konstruktion des Artbegriffs verfolgt. Hier wird der Sinn von Taxonomie auf den Kopf gestellt bzw. mit der Trivialität verwechselt, daß es – selbstverständlich – verschiedene Kriterien geben kann, nach denen man eine Sache einteilt. Taxonomie aber ist und bleibt – bei aller Künstlichkeit und Vorläufigkeit der Systeme – der Versuch, den natürlichen Stellenwert biologischer Gegenstände (eben Arten, und nicht Organismen) im evolutiven Zusammenhang zu bestimmen. Natürlich soll dabei besagen, daß die Gegenstände diesen Stellenwert aufgrund ihres phylogenetischen Hervorgehens auseinander selbst erzeugen, und nicht von mir auferlegt bekommen. Gewiß ist eine solche These in der Sicht des Verfassers ein Rückfall mehr in die naturalistische Interpretation, aber dieser „Rückfall" scheint u.E. unvermeidlich, wenn Lebewesen als (selbsttätige) Subjekte und nicht nur als Konstruktionen aufgefaßt werden. Ordnung wird dann eben nicht nur von mir hergestellt, sondern (zumindest) auch von den sich selbst hervorbringenden Individuen erzeugt, und muß als solche hingenommen bzw. aufgedeckt werden. Lebewesen als nach unserem eigenen Bild und Gleichnis autoaktive Entitäten sind eben etwas anderes als Schrauben – und auch als Elementarteilchen, wo die Grenze unserer Erfahrung die Einführung fiktiver Gegenständlichkeit erfordert und so dem Konstruktivismus zu einigem erkenntnistheoretischen Recht verhilft. Hier liegt der eigentliche Grund, warum die Protophysik Janichs nicht so einfach in eine Protobiologie übertragbar ist. – Wohl in Ahnung dieses Vorwurfs bekennt Gutmann, daß „die Rekonstruktion des Verwandtschaftsbegriffes nicht der Gegenstand dieser Arbeit" sei. Schön und gut, man kann in einem Buch nicht alles behandeln – ohnehin sind die Kapitel mit Exkursen und Nachweisen der philosophischen Bandbreite des Autors mehr als überfrachtet. Aber gerade eine Auseinandersetzung mit dem Verwandtschaftsbegriff hätte erfolgen müssen, weit mehr als mit Carnot, Borelli oder Uexküll (als Beispiele dafür, wo man Seiten hätte sparen können), um eine Kritik des Darwinismus auf seinem eigentlichen Feld vorzunehmen. So aber zielt die Kritik an der zunächst eingeführten Themenstellung (der Abstammung) vorbei und wechselt, interessant gewiß, zu einem neuen Gegenstand (dem Organismus), ohne den Leser von der Notwendigkeit dieses Wechsels zu überzeugen.

Das Fazit. Es ist nach allem kein Geheimnis, daß die Lektüre den Rezensenten zunehmend verärgert hat. Das liegt nicht an der vertretenen Position – die wäre sicher der Diskussion wert, wenn man sie nur klar verstünde. Aber die Sprache ist unzumutbar. Das beginnt mit einer seltenen Eigenmächtigkeit in der Zeichensetzung und bei der Groß-/Kleinschreibung, steigert sich in der Verliebtheit in Manierismen („zuvörderst") und eigene Wortschöpfungen („kultürlich") und kulminiert in einem schwer lesbaren Satzbau („Das diese Konstruktionen als Begriffe transsubjektiv und reproduzierbar in Geltung setzende ist die Präparation") (288). Bedenkt der Autor eigentlich, daß man zur Lektüre häufig nicht in Zeiten höchster geistiger Leistungsfähigkeit greift? Nach mehrfachen erfolglosen Anläufen während zweier Jahre, das Buch in einem Durchgang zu verstehen, bleibt der Zweifel, ob sich diese Art philosophischer Unterweisung für Biologen eignet.

Ch. Kummer S. J.

Swinburne, Richard; *The Evolution of the Soul.* Revised Edition. Oxford: Oxford University Press 1997. 360 S.

Die erste Auflage dieses Werkes erschien 1986. In einer Zeit, in der verschiedene Varianten materialistischer Ansätze die Philosophie des Geistes dominieren, war Swinburnes (S.) Verteidigung des Leib-Seele-Dualismus eine mutige und eigenständige Bereicherung der Debatte, die jedoch auf heftige Kritik stieß. In der jetzt vorgelegten überarbeiteten Neuauflage geht S. in einem neuen Prolegomenon und sieben neuen An-

hängen auf diese Kritik und auch auf einige neuere Entwicklungen ein. Der Hauptteil des Textes blieb jedoch weitgehend unverändert. Daher soll im Folgenden auch insbesondere auf diese zusätzlichen Teile der Neuauflage eingegangen werden. Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten argumentiert S. gegen die psycho-physische Identitätstheorie. Er versucht aufzuzeigen, daß es keine notwendigen psycho-physischen Korrelationen gibt. Das Auftreten bestimmter physischer Ereignisse (z. B. im Nervensystem) erzwingt nicht das Auftreten bestimmter mentaler Ereignisse. Im zweiten Teil zieht Swinburne aus diesem Befund die Konsequenz, daß der Mensch aus zwei Substanzen – Leib und Seele – besteht. Eine zentrale argumentative Position nimmt hier die Analyse des Problems der personalen Identität durch die Zeit ein. S. legt ein Argument in kartesischer Tradition vor: Aus der Denkmöglichkeit, daß ich auch ohne meinen Körper weiterleben könnte, wird auf die Existenz eines nicht-körperlichen Teils von mir geschlossen, durch den ich die Zerstörung meines Körpers überleben kann. Der dritte Teil ist eine Entfaltung des zweiten Teiles, in der es um speziellere Themen wie Willensfreiheit und sittliches Bewußtsein geht. Diese Phänomene lassen sich am besten durch die Annahme des Substanzdualismus verstehen. – Der problematischste Aspekt des Werkes ist und bleibt der Übergang vom ersten zum zweiten Teil. Unter der Voraussetzung, daß die Identitätstheorie widerlegt wurde, gelingt S. tatsächlich ein Aufweis der Existenz einer Seele (in einem sehr weiten Sinne). Was aber weniger überzeugend gelingt, ist der Aufweis, daß es sich bei der Seele wirklich um eine eigenständige Substanz handelt. Noch weniger gelingt S. eine Auseinandersetzung mit den Einwänden, die gegen den Substanzdualismus vorgebracht wurden. Die Vorteile des Substanzdualismus liegen nach S. vor allem darin, daß er eine Lösung des Problems personaler Identität durch die Zeit anbietet. Unsere intuitive Gewißheit, daß wir als Person durch alle körperlichen Veränderungen hindurch identisch bleiben, kann nach S. ontologisch am besten durch die Annahme einer Seelensubstanz gewahrt werden. Vielleicht ist der Substanzbegriff für die Explanation personaler Identität unerläßlich. Aber sowohl in der Tradition wie in der Gegenwart wurde auch eine substantielle psycho-physische Einheit als Garant der Identität durch die Zeit angenomnen. S. gelingt es nicht, diese Alternative überzeugend auszuschließen. Auf die schwerwiegenden Fragen, die der Substanzdualismus aufwirft, gibt S. nur ausweichende Antworten. Auf die Frage, wie die kausale Interaktion zwischen Seelensubstanz und Körpersubstanz zu denken sei, antwortet S. lapidar, wir müßten einfach anerkennen, daß Menschen nicht allwissend seien und eben nicht alles verstehen könnten. Thomas Nagel hatte am Substanzdualismus kritisiert, daß die Annahme einer weiteren Substanz die Frage nur verlagere: Wir verstünden dann immer noch nicht, wie diese Substanz das Entstehen von subjektiven mentalen Zuständen ermögliche. S.s Antwort auf diese Kritik im neuen Prolegomenon läuft auf die vertraute Argumentationsfigur hinaus: Der Körper bietet keine hinreichenden Bedingungen für personale Identität. Das Fortbestehen der Person durch die Zeit erzwingt die Annahme einer immateriellen Substanz, welche die Kontinuität der mentale Zustände der Person garantiert. Diese Annahme ist nicht logisch widersprüchlich. Wenn es trotzdem geheimnisvoll bleibt, wie diese Substanz all dies bewerkstelligt, dann muß man dieses Nichtwissen in Demut akzeptieren. Es ist S. zuzustimmen, daß wir vielleicht für immer außerstande sind, den psycho-physischen Zusammenhang zu begreifen und zu erklären. Aber gerade dieses Eingeständnis sollte auch zur Vorsicht vor allzu selbstsicheren dualistischen Lösungen mahnen. Zu Anfang dieses Jahrhunderts baten uns die sogenannten Emergentisten, das unerklärliche Auftauchen bewußten Lebens aus unbewußter Materie mit „natürlicher Frömmigkeit" (natural piety) gleichsam als ein naturimmanentes Wunder zu akzeptieren. S. lädt uns ein, die schwerverständlichen Aspekte des Substanzdualismus mit Demut zu akzeptieren. Er will aber keineswegs im Bereich der Natur verbleiben: „If that leaves us with God as the agent who sustains the mind/body connections in humans, so be it." (xii) Es gibt bei S. eine eigentümliche Spannung zwischen subtil und manchmal auch meisterhaft entwickelten Unterscheidungen und Argumentationsfiguren einerseits und solchen thetisch vorgetragenen, wenig differenzierten Behauptungen andererseits. Dies sei kurz am bereits erwähnten zentralen Argument für den Substanzdualismus vorgeführt. Für das Argument braucht man folgende Propositionen:

P = Ich habe Bewußtsein und existiere in 1999
q = Mein Körper wird im letzten Moment von 1999 zerstört
r = Ich habe eine Seele in 1999
s = Ich existieren in 2000
Die Konklusion r soll nun aus drei Prämissen abgeleitet werden:
(1) p
(2) Für alle x: Es ist logisch möglich (p & q & x & s)
(3) Es ist nicht logisch möglich (p & q & nicht-r & s)

Im Bereich von x sollen alle mit (p & q) konsistenten Propositionen liegen, die Sachverhalte in 1999 beschreiben. Es folgt aus den Prämissen, daß nicht-r nicht in diesen Bereich fällt. Also habe ich in 1999 eine Seele. Diese Schlußfolgerung ist leicht einzusehen: (2) besagt, daß es möglich ist, daß ich ins Jahr 2000 hinein überlebe, wenn ich im Jahr 1999 Bewußtsein hatte, selbst wenn mein Körper zerstört wurde und was auch immer sonst in 1999 der Fall war, das den letzten beiden Annahmen nicht widersprach. (3) besagt, daß es ohne die Existenz einer Seele nicht möglich sei, ins Jahr 2000 zu überleben, wenn ich 1999 Bewußtsein hatte und mein Körper vollständig zerstört wurde. Also fällt nicht-r nicht in den Bereich von x. Wenn nicht-r aber ein Sachverhalt in 1999 ist, der nicht in den Bereich von x fällt, dann muß nicht-r mit (p & q) logisch unverträglich sein. Aus (p & q) kann man also r folgern. Da aber durch die Zerstörung des Körpers nicht beeinträchtigt werden kann, ob aus p r folgt, kann man darauf schließen, daß r direkt aus p folgt. Aus der Tatsache, daß ich ein Bewußtsein in 1999 habe, folgt also, daß ich eine Seele in 1999 habe. – Das Argument ist von genialer Einfachheit. In der Form, wie es S. im neuen Appendix C formalisiert ist das Argument formal m. E. einwandfrei. Man muß also eine der Prämissen angreifen. Mit der Prämisse (2) kann dies relativ einfach bewerkstelligt werden. Man muß nur ein x finden, das mit (p & q) logisch verträglich ist und die Prämisse falsch macht. Zum Beispiel: Ich bin ein rein materielles Wesen in 1999. Oder: Ich bin in 1999 identisch mit meinem Körper (oder einem Teil von ihm). Gegen solche Einwände polemisiert S., daß sie bereits eine materialistische Vorentscheidung enthielten, während er voraussetzungsfrei vorginge. Dem kann der Materialist entgegenhalten, daß S.s Argument nur unter der Voraussetzung der Nichtidentität von Körper und Geist wahre Prämissen enthält. Damit wäre in dieser Hinsicht eine Pattsituation hergestellt. Die einfache These, daß seine eigene Position voraussetzungsfrei sei, die Opponenten aber reinen Dogmatismus trieben, läßt sich so nicht aufrechterhalten.

Im weitern Verlauf von Appendix C entwickelt S. dann selbst eine Alternative zur Annahme einer Substanz, die aus nicht-materiellem Stoff besteht. Im partiellen Rückgriff auf Duns Scotus und Thomas von Aquin entwickelt er eine Position, die den Begriff Seele über die Einführung von individuellen Wesenheiten (individual essences) zu klären versucht. Die Seele wäre dann keine nicht-materielle Substanz im Sinne der platonischen oder kartesischen Tradition, sondern eher das, was man in der Scholastik eine subsistierende Form genannt hat. In seinem Werk „The Christian God" (1994) hatte S. übrigens die thomistische Sicht verteidigt. Im neuen Appendix C bekennt er, daß er sich „um der Einheitlichkeit des Gedankensystems willen" wieder der Idee einer Substanz aus immateriellem Stoff zuwendet. Es drängt sich dann aber doch erneut die Frage auf, ob S. die Alternativen dadurch nicht im Effekt zu schematisch auf den physikalistischen Monismus einerseits und einen sehr starken Substanzdualismus andererseits reduziert. Es gibt ein Drittes, dessen Exploration sich m. E. mehr lohnt als es die jüngste Entwicklung bei S. nahelegt. G. Brüntrup S. J.

Natur und Person im ethischen Disput. Herausgegeben von *Mechthild Dreyer* und *Kurt Fleischhauer*. Freiburg/München: Alber 1998. 317 S.

Der Band ist aus einer Bonner Tagung anläßlich des 60. Geburtstags von Ludger Honnefelder hervorgegangen, zu einem zentralen Thema seiner Arbeit und ihm gewidmet. Nachdem die Herausgeberin die Geschichte der Titelbegriffe bis zu den heutigen Kontroverspunkten skizziert und kurz die elf Beiträge situiert hat, untersucht *Jan Szaif* Strebenatur und Interpersonalität im philia-Konzept des Platonischen Lysis (213d-

222d). Zuerst mustert er kritisch Argumentationsschritte dieses elenktisch-aporetischen Dialogs; sodann stellt sich die Frage, da hier die zwischenmenschliche Beziehung „in der umfassenden Finalitätsstruktur unseres Strebens/Begehrens zu situieren versucht [wird] ..., welchen mehr als nur instrumentellen Wert die andere Person gegenüber dem höchsten Gut besitzen kann" (42f.). Szaif meint, dieses Problem stelle sich jeder Ethik, die eine höhere Realität als Erfüllungswirklichkeit ansetzt (54), auch wo agápe das Leitwort bilde. Das träfe indes nur zu, wenn man auch diese als Streben anstatt als Gutheißung denkt. Tatsächlich löst weder der Hinweis auf philosophische Sympraxie das Problem (57) noch erotische Lebensbindung im Sinn der Phaidros-Palinodie (58f.). Erst die Personalität des Guten (und daraus das Gute als Güte) ermöglicht offenes Mit-Sein (in dessen „Dreispiel" niemand Mittel, vielmehr jeder wie der Mittler zweier deren Ziel wird). *Michael Fuchs* berichtet über Bestimmungsversuche zu Natürlichkeit und Künstlichkeit des Sprechens im 13. Jh. „Das Ineinander von Kunst und Natur" scheint für jene Autoren „stets unproblematisch gewesen zu sein" (77), während im 19. Jh. Linguistik biologisch konzipiert wird. Vermittelnd bringt Fuchs eine Ergänzung der früher dominanten propositionalen Perspektive durch Einbezug anderer Sprachdimensionen ins Spiel. Um eine ähnliche Vermittlung geht es *Dirk Lanzerath* zur Natürlichkeit von Person und mechanistischem Weltbild: zwischen Dualismus und Mechanismus in der cartesianischen Methode und lebensweltlicher Einheit (gerade auch bei Descartes!). Die Notwendigkeiten ärztlichen Handelns ernötigen das Gespräch einer „naturwissenschaftlichen" Medizin mit der philosophischen Anthropologie, weil weder Monismen noch ein schlichter Dualismus der Leiblichkeit des Menschen entsprechen. Imponierend kenntnisreich und didaktisch informativ verteidigt *Armin G. Wildfeuer* Kants kritische Philosophie gegen den Vorwurf fehlender Vermittlung von Freiheit und Natur. Allerdings – fachüblich – ganz systemimmanent. So wird die Frage (etwa B. Lonergans), ob nicht schon das „theoretische" Existenz-Urteil statt nur Synthesis entscheidend Behauptung sei und damit sowohl an sich selbst bereits praktisch (Erkennen ist eine Handlung!) als auch andererseits über die Sinneserfahrung hinaus, nicht behandelt. Dann würde nicht „die technisch-praktische Vernunft gegenüber der theoretischen gewissermaßen die Basisform der Vernunft" darstellen (125, K. Konhardt), sondern die moralisch-praktische – womit man obendrein den Zweck(mäßigkeits)gedanken hinter sich ließe, auf den der Vermittlungsversuch der KU baut. Ein anderes wäre der – nicht instrumentelle – Begriff des Sinns. So hat der Mensch zwar in der Tat keinen Zweck (142), sehr wohl aber (durchaus gemäß der alten ersten Katechismusfrage) ein Wozu (und würde nicht daher erst – also aus einem „praktischen" Verständnis der theoretischen – [142] „der Primat der reinen praktischen Vernunft [wirklich] zureichend entwickelt"?). Ein Plädoyer bringt auch der Folgebeitrag: *Friedo Ricken* schlägt vor, in der Frage nach Würde und Selbstzwecklichkeit auf den Person-Begriff zu verzichten und sich – mit Kant (GMS) wie dem alltäglichen Sprachgebrauch – auf die Rede vom Menschen zu beschränken. Ein Speziesismusvorwurf dagegen läßt sich nur aus reduktiv naturalistischer Perspektive erheben; die aber hat überhaupt keinen Zugang zu Eigenwesen und -wirklichkeit von moralischen Werten. Kants Dualismus mit seinen u. a. rigoristischen Folgen will er mit Aristoteles korrigieren. Der vertritt gleichfalls eine nichtnaturalistische Ethik, verbunden indes mit einer Philosophie realer Wesenheiten, natürlicher Arten (wichtig hier vor allem der Unterschied von bloßer Möglichkeit und Fähigkeit zu etwas). Hingegen bleiben die beiden nächsten Autoren beim Begriff der Person. *Edmund Runggaldier* zeigt das Ungenügen einer naturalisierenden Beschreibung von Handlungen; deren adäquates Verständnis schließt Handelnde ein: als ihre „Träger" Personen. Im voraus zur Diskussion um den unersetzlichen Personbegriff (193) arbeitet *Ludwig Siep* auf einen normativen Begriff von Natur (als Kosmos wie Physis) hin, der sich auch ohne eine „starke Teleologie" (195) verteidigen lasse. (Muß man formulieren [1998], daß die Rolle der Vorsehung, die „mit viel Glück" zu „eine[m] Teil" der Mensch übernehmen könne, „religiöse Traditionen dem Schöpfer beigemessen [nur] haben"?) Repräsentation, Identität, Indexikalität und Reflexivität sind die Hauptbegriffe in *Oswald Schwemmers* Polemik gegen die „Grundthese der Bewußtseinsphilosophie" einer „Identität der cogitationes ... und deren bewußter Erfassung" (207). Selbst-Identität als bewußte wird „nur über eine ausdrückliche Reflexion auf die Weltlichkeit unserer Existenz mit all ihren sozialen

und historischen Bezügen aufgebaut" (234). Unstreitig; aber folgt daraus, sie sei „eine begrifflich unterstellte bzw. postulierte" (231)? Ähnlich rückfragen möchte der Rez. zu *P. Beckmann,* dem die Definition des Boethius „angesichts ihrer Bindung an Substanz und Vernunftnatur kaum geeignet [erscheint], den Personstatus etwa des Ungeborenen adäquat zu erfassen" [246 f.]. ‚Natur' wie ‚Person' will er im Blick auf biotethische Fragen als „Prozeßbegriffe" verwenden. Zum Lebensanfang: Biologische Momente in der Zeit sind empirisch, das Person-sein ist es nicht (240). In der Tat; also wäre es „ein philosophisches, soziales oder sprachliches Konstrukt" (ebd.)? Und zum Ende: Die Hirntod-Gegner verträten, der Mensch als Person sei tot, weil sie das personale Dasein an die Hirnfunktion bänden; er habe sich so „von der Welt der res cogitantes verabschiedet" (241), noch nicht jedoch von der der res externae. (Als würfen nicht eben sie dies den Hirntod-Befürwortern vor! Was hat der Autor auf den genannten Seiten bei J. Hoff/J. in der Schmitten gelesen?) Der Dissoziation der Begriffe soll nun deren Prozessualisierung steuern. ‚Natur' meint Selbst-Verhältnis, als Naturwesen ist der Mensch statt Gegebenes Aufgabe (seiner selbst). ‚Person' meint – gegen „Statik der Substanz" (249) – den Prozeß vernünftigen Selbstfindens und -bestimmens. ‚Natur' ist (individuelles) Seinkönnen, ‚Person' (interindividuelle) Seinswirklichkeit (252). Erneut die Behauptung, den „Hirntod" ablehnen bedeute Dualismus. Natürlich ist nicht „ein Vernunftwesen verstorben" (253) – ebensowenig im übrigen das (höchstens abgestorbene) Hirn (der Rez. erlaubt sich den Verweis auf Zeitschrift für Medizinische Ethik 43 [1997] 69–75). Der ganze Mensch stirbt; er tut dies auch noch in der letzten unumkehrbaren, nur mehr erlittenen Phase seines Sterbens = Lebens (die man maschinell verlängern kann – und, mit seiner Zustimmung, darf, wenn ihm/ihr die Organspende – oder das Lebensgeschenk an ein Baby – zur Aufgabe ward). „Person ist keine Eigenschaft, sie ist auch nicht Prozeß ‚an' jemandem, sondern sie ist jemandes Prozeß" (255). Wessen? Zum Schluß ein Honnefelder-Zitat: In dem, was der Mensch aus sich macht, zeige sich, wer er ist. Gewiß; doch ist „zeigt" gerade nicht „ist".

Damit kommt nun der Geehrte selbst zu Wort, mit seinem Europarecht-Bericht (1996) über Natur und Status des menschlichen Embryos aus philosophischer Sicht. Vorbildlich klar und nachvollziehbar, mit einsichtiger Entkräftung der Einwände werden zwei Argumentationszüge vorgeführt: a) der metaphysisch-wertbezogene (eine Frage indes auch hier: Begründen Vernunftbegabung, Selbstverhältnis und Zwecktätigkeit des Menschen als solche schon seinen „unbedingten Wert" [265], nicht erst seine unbedingte Verpflichtung zum Guten [die zwar vernünftig ist, aber nicht aus Vernunft]?), b) die praktische Deutung, aus dem Menschenrechtgedanken und der Würde-Zuschreibung (hier nur zur Formulierung: nicht einmal im Referat sollte man ohne deutliche Markierung übernehmen, daß der Embryo „zur Person wird" (274) bzw. der Schlafende „die Fähigkeit" habe, „Person zu sein"). Nötig und richtig, daß der Verf. möglichst breiten Konses sucht. So liegt der Ton auf dem zweiten Weg, obwohl er rein sachlich im ersten gründet; und überzeugend wird für den Embryo sogar vom Interessen-Konzept aus argumentiert: aus unserem Interesse daran, nicht abgetrieben worden zu sein; in Verbindung damit, daß es keinen Grund gibt, heutige Interessen anders zu werten als zukünftige. Den Schluß bildet der Wiederabdruck einer Reflexion von *Wolfgang Kluxen* über Natürlichkeit und Künstlichkeit, d. h. über den Menschen als Natur- und Kulturwesen. Wohltuend die Infragestellung der üblich gewordenen Antithese von Sein und Haben. Ist doch das Selbst erst eigentlich, wenn es sich hat. Ein Grundphänomen für das Zumal der Titelbegriffe ist die Sprache, ein anderes die Stadt als Werk des Zôon politikón. Es gibt sogar die auf den ersten Blick paradoxe Versöhnung von Natur und Kunst (Natur künstliche Form erfüllend, Kunst für die Natur): im Garten. Und der hat sein Urbild im Paradies.

Personen-, Sachregister und Autorenverzeichnis beschließen den Band. (Für eine weitere Auflage sei, sonstige Corrigenda [außer der „corporis fabrica" – 95], da nicht sinnstörend, beiseitegelassen, nur auf den falschen Dativ in Apposition hingewiesen: 74: Z. 2 v.u.; 107: 1. v. u.; 117 u. 118: 3 v. u.; 132: 4. v. u.; 133: 6, 7, 9; 135: 14 v. u. Stünde sodann nicht, gerade bei diesem Thema, an manchen Stellen statt ‚Körper', ‚körperlich' besser ‚Leib', ‚leiblich'? Wenig glücklich schließlich die Umschrift von η und ω durch ê und ô, bei Weglassen des Akzents – der dann doch [38: phílon] begegnet.) J. Splett

Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur.* Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1998, 83 S.

1. Der vorliegende Band geht auf ein Gutachten für das Schweizerische Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft zurück; er kommentiert und interpretiert philosophisch den Art. 24novies der Schweizerischen Bundesverfassung, der Prinzipien für die gesetzliche Regelung von Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin aufstellt. In diesem 1992 erlassenen Artikel heißt es u. a., daß der Bund in seinen Vorschriften der „Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung" trage und „die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten" schütze (11). Die Autoren fragen danach, wie der Begriff der Würde auf nichtmenschliche Entitäten (und auf welche) anwendbar sei. Sie erläutern dabei den Begriff der Menschenwürde und der Würde der Kreatur, fragen nach den moralischen Forderungen aus diesem Begriff mit Blick auf die Gentechnik und erörtern sowohl Aufgaben als auch Zusammensetzung einer nationalen Ethikkommission. 2. Das – nach dem einleitenden ersten Kapitel – zweite Kapitel weist neben einem inhärenten Würdebegriff (eine Würde, die alle Menschen in gleicher Weise permanent auszeichne und weder gewonnen noch verloren werden könne) drei verschiedene kontingente Würdebegriffe auf (eine Würde, die nicht allen Menschen in gleicher Weise und nicht permanent zukomme); die Autoren nennen als kontingente Würde die ästhetische z. B. des Gravitätischen oder Monumentalen, die einer Person eigene soziale Würde und die durch das Verhalten eines Menschen bedingte expressive Würde. Im dritten Kapitel wird angesichts philosophischer Kontroversen um Unverzichtbarkeit oder Abundanz dieses Begriffs ein Minimalkonzept von Menschenwürde entwickelt. Die Autoren weisen die theologische *imago Dei* Interpretation der Menschenwürde und das Kantische, die Autonomie des Menschen als unendlichen Wert explizierende Verständnis genauso zurück wie die Rückführung von Würde auf moralische und juridische Rechte bzw. auf die Fähigkeit, diese Rechte einzufordern. Auch lehnen sie die Deutung der Menschenwürde als einer Gruppe unhintergehbarer moralischer Rechte ab. Im Rückgriff auf Dieter Birnbachers Theorieansatz benennen sie dabei exemplarisch eine Gruppe von vier Rechten: das Recht auf die Gewährung des für die biologische Existenz Notwendigen, das auf Freiheit von starkem und andauerndem Schmerz, das auf minimale Freiheit und das Recht auf minimalen Selbstrespekt. In kritischer Absetzung von diesen Konzeptionen entwickeln sie ihren eigenen Menschenwürdebegriff: „Menschenwürde ist etwas, das verletzt wird, wenn eine Person erniedrigt wird" (28), d. h. wenn diese Person aus strukturellen Gründen oder aufgrund einer individuellen Ursache in einer Situation ist, in der sie sich nicht selbst achten kann. – Das vierte Kapitel fragt nach den Objekten der Moral angesichts der Rede von der Würde der Kreatur im Artikel 24 der Schweizerischen Bundesverfassung. Zunächst werden skizzenhaft vier Modelle, das Objekt moralischen Handelns zu definieren, vorgestellt (Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus). Da in Art. 24 Abs. 3 der Schweizerischen Bundesverfassung die moralische Pflicht gegenüber Kreaturen eine Pflicht gegenüber Tieren, Pflanzen und möglicherweise auch gegenüber einigen nichtempfindungsfähigen Lebewesen (z. B. den Hutpilzen und Flechten) sei, drücke dieser Verfassungsartikel einen eingeschränkt biozentrischen Standpunkt aus. Außerdem müsse die Würde der Kreatur als eine Form inhärenter Würde verstanden werden und zudem eingeräumt werden, daß, wie im fünften Kapitel entfaltet wird, „der Begriff der ‚Würde der Kreatur' einer von der Menschenwürde losgelösten, eigenständigen inhaltlichen Bestimmung" (42) bedürfe. Die Autoren schlagen zur Begriffsbestimmung vor, von einem allen Lebewesen inhärenten relativen und hierarchisch geordneten Wert zu sprechen, der Tieren und Pflanzen (im Gegensatz zu etwa Maschinen oder Steinen) zugesprochen werden könne, da diesen ein individuelles Gute zukomme, diese individuelle Ziele verfolgten und als organische Einheit zu bezeichnen seien (43). Im sechsten Kapitel erläutern die Autoren angesichts des gentechnisch Möglichen, was sie unter dem einem Lebewesen eigenen Gut verstehen. Die These, der Wert eines Lebewesens sei dann bewahrt, wenn dieses sich zu einem typischen Vertreter seiner Art entwickeln könne, wird genauso kritisch diskutiert und abgelehnt wie diejenige, die die Würde ei-

nes Lebewesens durch die Integrität des Gengutes bestimmt sieht. Dagegen vertreten die Autoren die Ansicht, das unbeeinträchtigte Ausüben artspezifischer Funktionen konstituiere das Gut eines Lebewesens. Die Herstellung transgener Lebewesen sei also nicht *per se* eine Verletzung der Würde der Kreatur; ohnehin könne diese ja um eines höheren Gutes willen moralisch erlaubt sein. Auch könne es möglich sein, daß „gentechnische Maßnahmen moralisch *geboten* sind, wenn damit der inhärente Wert der betroffenen Wesen gesteigert wird" (61). Die Überlegungen zur Zusammensetzung und zu den Aufgaben einer nationalen Ethikkommission im siebten Kapitel sind auch aus deutscher Perspektive (trotz von der Schweiz differierender politischer Voraussetzungen) erwägenswert; die Autoren sehen die Aufgaben einer nationalen Ethikkommission folgendermaßen: „Durch die Partizipation am *öffentlichen Diskurs* verstärkt sie die Argumentationskultur, und durch ihren Einbezug in der *politischen Entscheidungsfindung* gibt sie ethischen Überlegungen eine größere Bedeutung und ein größeres Gewicht" (81). – 3. Ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und ein Sachregister sowie Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels erleichtern die Arbeit mit *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur.* Es handelt sich um eine moralphilosophisch, aber auch politisch aufschlußreiche Studie, die durch eine Kürze charakterisiert ist, die teils aus Übersichtlichkeit und Prägnanz in unbefriedigende Skizzenhaftigkeit und philosophischen Minimalismus ableitet; vieles hätte für die Publikation gerade angesichts der Brisanz des Themas durchaus eine Vertiefung und Erweiterung der manchmal sehr thetischen Argumentation erfahren dürfen. Auch andere Anfragen stellen sich, auf die hier nur verwiesen werden kann. So bleibt der vorausgesetzte Naturbegriff gleichsam unscharf wie von nicht eingeholten Voraussetzungen getragen; es wäre weiter zu klären, was es bedeutet, von ‚Lebensqualität', dem ‚Ziel' oder dem ‚Gut' (bzw. von dessen Verletzung oder Förderung) eines Lebewesens zu sprechen und dabei gleichzeitig ein aristotelisches oder schöpfungsmetaphysisches Naturverständnis zurückzuweisen. Sowohl das funktionalistische Verständnis des einem Lebewesen eigenen Gutes als auch die problematische Behauptung, erst ab der Geburt komme Menschen die ihnen inhärente Würde zu (30), bleibt unausgewiesen. Angesichts des zuvor explizierten Menschenwürdebegriffes bleibt die Bemerkung, es müsse klar sein, „welchen Menschen wir Würde zusprechen und welchen nicht" (30), höchst fragwürdig. Auch stellt sich die Frage, ob ein explizit nicht-religiöses Kreaturverständnis (47) die Würde der Kreatur zu definieren und ausreichend zu begründen vermag. Ist im sog. säkularen Staat bereits die Frage nach dem Objekt und der ethischen Signifikanz der Menschenwürde kontrovers, so gilt ähnliches auch für die Würde der Kreatur.

H. Zaborowski

Brüske, Gunda, *Anruf der Freiheit.* Anthropologie bei Romano Guardini. Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 336 S.

Die Münchener Dissertation bietet eine differenzierte und umfassende Darstellung von Guardinis Personlehre als dem Zentrum seiner Anthropologie, methodenbewußt unter einer dreifachen Fragestellung: systematisch, theologie- und werkgeschichtlich. Systematisch geht es um das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie; theologiegeschichtlich darum, daß hier erstmals auch katholischerseits (nicht bloß, wie zu lesen, von protestantischen Theologen) eine theologische Anthropologie vorgelegt worden ist, und dies aus der Tradition heraus in wachem Austausch mit dem zeitgenössischen Denken; werkgeschichtlich schließlich stellt sich die Frage nach einer Entwicklung im an sich erstaunlich geschlossenen Werk dieses Lehrers. (Hierher gehört auch der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit, der schon in der Einleitung abgewiesen und zuletzt aus der Konstitution von Person durch den Anruf als haltlos erwiesen wird.) Das Schaffen Guardinis nun macht es möglich, werkchronologisch voranzugehen, wobei zu Beginn jedes Kapitels der damalige Fragehorizont als Interpretationsrahmen skizziert wird, und auf diesem Weg ein systematisch strukturiertes Gesamtbild der Anthropologie Guardinis zu gewinnen. – Kap. 2 gilt den „methodischen Grundlagen Guardinis", ja genauer seiner ihm eigenen Grundlegung, nämlich den Themen „Christliche bzw. katholische Weltanschauung" und Gegensatzlehre. Zum ersteren (44[32] ist zu korrigieren: Dilthey sieht als die drei Typen *in* Religion, Poesie und [„zusammenlau-

fend"] der Metaphysik: Naturalismus, Idealismus der Freiheit, objektiven Idealismus) hat der Rez. eine Frage an die Verf.in wie ihren Autor. Als „Blick, den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus ... auf die Welt tut. Für den einzelnen ..., der ihm vom Glauben aus auf die Welt möglich wird" (45), sei sie „weder Theologie noch Philosophie, sondern ein eigener Erkenntnisbereich", von jener unterschieden, weil sie nicht den Glauben und seine Inhalte reflektiere, sondern die Welt, von dieser durch ihren Standpunkt (45 f.). Wäre nicht zu erörtern, daß – anders als zu Väterzeiten, da Theologie „in einfacher Wiedergabe der Glaubenslehre" bestand – sie inzwischen disziplinenreich von „Gott und der Welt" handelt, freilich „ex fide" und insofern auch inhaltlich von der Welt nicht „quoad se", sondern „de creaturis secundum quod referuntur ad Deum" (Sth I 1, 4 ad 1), doch als „scientia universalis" wie die Philosophie, die dies ihrerseits als „naturali ratione comparanda" ist? Daß anderseits aber es keine standpunktlose Philosophie gibt? – Kap. 3 behandelt anthropologische Themen der Frühschriften: das Leib-Seele-Problem (in liturgischem Kontext und mit Hilfe des Symbolbegriffs entwickelt, aber nicht als Gegensatz, der vielmehr die Verleiblichung als solche charakterisiert), das (Gegensatz-)Verhältnis Individuum – Gemeinschaft (von der Trinität her), die Spannung Freiheit und Gehorsam (ein Hauptpunkt in der Jugendbewegung, mit Abweis – im Vergleich zu Gogarten – des Vorwurfs, Guardini sei romantisch autoritär). Zu diesen Grunddimensionen tritt in Kap. 4 eine existentialphilosophische Perspektive. Aus dem Münchener Nachlaß heraus (hauptsächlich in der Kath. Akademie, zu einem Teil auch in der Staatsbibliothek) unterrichtet es über das Anthropologie-Kolleg, das Guardini seit 1933 in Berlin hielt, in einer sechsteiligen Reihe bis zum Sommer 1937, deren Wiederholung 1939 die Zwangsemeritierung beim dritten Teil abbrach (siehe Anhang 1: Die Vorlesungsmanuskripte „Der Mensch"). Das christliche Bewußtsein läßt sich als „das In-der-Welt-sein des Glaubenden" fassen (111), bestimmt durch Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung (107), als solches jedoch nicht dem Nachdenken verdankt, sondern „Ergebnis eines Prozesses der Begegnung mit der Wirklichkeit" (112). Eigene Exkurse gelten dem Gespräch mit Nietzsche und einer frühen Skizze zur Person aus dem 1. Teil (Anhang 2); rechtens weist B. (leider wieder einmal theologische) Kritik an der rein negativen Bestimmung des Bösen zurück (132); aber setzt Endlichkeit „voraus, daß die Existenz Anfang und Ende hat"? (137 – Von den Engeln zu schweigen, ist der Tod zwar ein, doch keineswegs das Ende; Ende des Wegs, doch nicht des Menschen.) – Mehr Raum als alles Bisherige beansprucht Kap. 5 (139–288): Der Mensch ist Person, an Guardinis anthropologischem Hauptwerk „Welt und Person" (1939) orientiert – unter Einbezug weiterer Schriften, besonders „Freiheit – Gnade – Schicksal". Die historische Hinführung stellt nach einer Skizze zur Begriffsgeschichte die Beiträge des 20. Jh. vor: Scheler, André, Pleßner (Plessner); Heidegger, Jaspers; Ebner, Buber. Vor diesem Hintergrund wird Guardinis Personbegriff entfaltet: a) Seine ontische Dimension als „Person im eigentlichen Sinne" über Gestalt, Individualität, Persönlichkeit, wobei Selbstand sich in der Tat „nicht einfach als statische Bestimmung" deuten läßt (174 – impliziert indes Bewußtsein wirklich Selbstbewußtsein [169]? Und um gleich zwei weitere Zwischenfragen anzuschließen: Beantwortet „Person" die Frage „Wer ist dieser da?" [164 – nicht der Name]? M. E. gibt das Antwort auf ein „Was [ist der, bei dem man ‚Wer ...' fragen kann]? – ähnlich differenzierter hier 186. „Ultima solitudo" fand ich nicht an der Pariser Stelle [180^{84} – es geht dort zwar um incommunicabilitas], dafür Op. Ox. III d 1, q 1, Nr. 17 [Vivès XIV, 45]). b) Die dialogische Dimension (die vielleicht nicht einmal als accidens proprium gedacht werden sollte [193], sondern [analog – siehe den trinitarischen Ursprung] als relatio subsistens?), besonders als sprachliche (zum Salimbene sei übrigens auf Herodot II 2 f. hingewiesen, mit anderem Ausgang). c) Die religionsphilosophische Dimension: Anruf, prinzipiell philosophisch erkennbar, faktisch aber aus biblischem Entdeckungszusammenhang (gibt es [216] eine Grenze zum Nichts [das im übrigen doch nicht der Tod ist?], wenn diese [Hegel] stets die zweier ist?), welcher Würde und Freiheit begründet, also Anfang im vollen Wortsinn, und zur „Annahme seiner selbst" [des Rufs und daraus des Gerufenen] ruft. (Rechtens wendet sich Guardini gegen die überschärfte Angstlehre Kierkegaards [237]; aber gerät er nicht bei seinem Contra ins Unrecht? Entspringt die Ursünde wirklich der Empörung? Birgt Endlichkeit als solche nicht schon Angstmomente, woran die Versuchung zum Miß-

trauen anknüpft? Siehe Theolog. Briefe; die Verf.in selbst schließt hier einen Abschnitt zur Schwermut an und zitiert gar „Alle Endlichkeit ist Defekt" [239[131]], dem ich allerdings mit Hinweis auf das Kunstwerk, ein Gedicht z. B. widerspreche.) Aus dem Ruf ergibt sich die Kategorie des Auf-hin zu Gott; in einem Daseinsraum mit den Polen Oben – Innen. Damit ist die Brücke zu d) der christlichen Dimension von personaler Wirklichkeit geschlagen. Das christliche Ich bestimmt sich vom „En Christô" her, bzw. vom In-Sein Christi in uns: „Nicht mehr ich lebe ..." 253 das Kern-Zitat: Rein aus dem Glauben hieße die Antwort auf die Frage nach der Person: Gottes Dreieinigkeit. Dazu ist das Verhältnis von Natur und Gnade zu erörtern, wobei Guardini den Standpunkt der „Nouvelle Théologie" einnimmt (257). Heilsgeschichtlich konkretisiert sich dies an den Status, in den christlichen Grundvollzügen Freiheit, Liebe (hier käme zum Person-Bezug wohl noch die Bevorzugung der Kleinen und Schwachen), unter der Vorsehung, zur Heiligkeit, heroisch wie alltäglich. (Beim Thema Eschatologie verstehe ich die Bemerkung 284[193] zu Greshake nicht, der doch gerade die Leiblichkeit der Seele betont, siehe [auch bzgl. Ratzingers] QD 71[4]; das läßt nochmals an 64[30] zurückdenken: Ist – unabhängig von der Gegensatzfrage – das Fort- [nicht bloß -bestehen, sondern] -leben der Seele ohne Leib nicht tatsächlich [natürlicherweise] unmöglich, also nur „mirakulös" [QD, 95] zu denken?)

Nachdem bereits jedes Kapitel – und im großen fünften jeder Abschnitt – ein leserfreundliches Resümee erhalten hat, bietet Kap. 6 ein solches für die umfangreiche Abhandlung als ganze: Die Bedeutung der Anthropologie Guardinis. Die Zeit, da die Fachkollegen ihn eher als Jugendseelsorger, Liturgen und Ästheten einschätzten, dürfte tatsächlich vorbei sein. Der Verf.in ist zuzustimmen: „Sein Ansatz steht ... in einer besonders fruchtbaren Weise komplementär zu dem Karl Rahners" (305), und dem Gespräch innerhalb dieser „konstruktive[n] Gegensatzspannung" könnte eine wichtige Funktion zukommen. Dafür sind hier kompetent und zuverlässig Voraussetzungen geschaffen, umfassend, differenziert, methodisch reflektiert und auch in formaler Hinsicht hilfreich: bis zum Namen- und vor allem Sachregister. Nachvollziehbar, daß die Untersuchung von der Fakultät den Johann-Michael-Sailer-Preis erhalten hat. In jenem Gespräch stehen dann über Darstellung und nötige Verteidigung hinaus auch Kritik und Weiterführung an, wobei der Rez. unter anderem besonders an seine obige Rückfrage bzgl. der christlich-katholischen „Weltanschauung" denkt, eines Leitbegriffs bei Guardini und auch in dieser Arbeit (z. B. 247, oder 110: Fällt Person, weil nicht offenbart, tatsächlich aus dem Bereich der [selbst dogmatischen] Theologie [was dann mit dem Traktat „De Deo uno"]?). Lassen Philosophie und Theologie wirklich Raum für ein Drittes – nicht vorwissenschaftlich, sondern im Wissenschaftsfeld, doch zugleich nicht einzelwissenschaftlich? Meldet sich hier nicht vielmehr – und keineswegs bloß wissenschafts„politisch" – das Kontrovers-Thema „Christliche Philosophie"? – Rahner wie Guardini zeigen den Menschen als Hörer des Wortes (306) – eines Wortes, in dem sie beide unzeitgemäß weniger eine („korrelative") Antwort auf seine/unsere Anfragen sehen als Gottes Anruf an uns: schöpferisches, würdigendes Geheiß – zu unserer Antwort. Deren Erfüllungsgestalt ist die Anbetung seiner. J. Splett

Murken, Sebastian, *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit.* Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung (Internationale Hochschulschriften, 262). Münster u. a.: Waxmann 1998. 212 S.

Empirische Untersuchungen zu religionspsychologischen Fragen sind in Deutschland immer noch eine Seltenheit. Um so erfreulicher ist es, daß sich der Religionswissenschaftler und klinische Psychologe M. in der vorliegenden Dissertation die Aufgabe gestellt hat, das Verhältnis zwischen Gottesbeziehung und seelischer Gesundheit zu erhellen. Eine Sichtung der religionspsychologischen Anwendungen der Objektbeziehungstheorie (Winnicott, Pruyser, Rizzuto) und der Bindungstheorie (Bowlby, Ainsworth, Kirkpatrick) bestätigt ihn in der Annahme, daß Religiosität als Beziehungsprozeß mit Gott, religiösen Spezialisten (Priester, Meister usw.) und religiösen Gemeinschaften aufgefaßt werden kann, der von den Beziehungsmustern und -motiven bestimmt wird, die ein Individuum verinnerlicht und entwickelt hat. Ausgehend von der

salutogenetischen Frage nach den Bedingungen psychischer Gesundheit referiert er die wichtigsten Studien zu diesem Thema, die Religiosität sehr unterschiedlich gemessen und ihren Zusammenhang mit seelischer Gesundheit kaum theoretisch reflektiert haben. (Ein informativer Abschnitt, nur kann man nach den Untersuchungen, die R. Wuthnow/V.A. Hodgkinson, Faith and philantropy in America, San Francisco 1990 und R. Wuthnow, Acts of compassion, Princeton 1991 berichten, nicht mehr, wie S. 37, behaupten, christlich-religiöse Menschen verhielten sich nicht hilfreicher als nichtreligiöse, sondern präsentierten sich nur prosozialer.) Um solches Theoriedefizit zu vermeiden, skizziert M. ein Modell, in dem er annimmt, daß die affektive Dimension der Gottesbeziehung für sich und in Wechselbeziehung mit Selbstkonzept und sozialer Unterstützung Bewältigungsprozesse beeinflußt und zur Vorhersage von psychischer Gesundheit (nach dem TPF als Bewältigung externer und interner Herausforderungen verstanden) beiträgt. Dazu formuliert er eine Reihe von Einzelhypothesen.

Diese hat er durch eine Untersuchung an einer Stichprobe von 465 Patienten einer psychosomatischen Fachklinik überprüft. Sein Fragebogen umfaßte 287 Fragen aus erprobten Skalen zur psychischen Gesundheit bzw. Störung, zur Selbstwertregulation, zur sozialen Unterstützung sowie zur Religiosität, aufgefächert nach den Aspekten Spiritualität, Kirchlichkeit, soziale Unterstützung durch eine Glaubensgemeinschaft und Unterstützung durch die Nähe zu Gott. – Global betrachtet, zeigte sich: Zwischen denen, die an Gott glauben, und den Nicht-Gläubigen besteht in bezug auf Lebenszufriedenheit, Ängstlichkeit, Emotionalität (nach FPI-R: labil, ängstlich, problembeladen), seelische Gesundheit (nach TPF), Selbstwertgefühl und anderen Selbstkonzeptaspekten kein signifikanter Unterschied. Die speziellere Analyse zwischen verschiedenen Aspekten der Religiosität und Dimensionen seelischer Gesundheit/Störung ergab überraschenderweise nur bei negativer Gottesbeziehung, nicht aber bei positiver signifikante Beziehungen: Wer positive Gefühle gegenüber Gott empfindet, erlebt kaum weniger Depression, Emotionalität, Angst und auch kaum ein Plus an Lebenszufriedenheit oder Bewältigung externer und interner Anforderungen (seelische Gesundheit nach TPF) als andere; wer jedoch negative Gefühle gegenüber Gott erlebt, äußert auch in allen genannten Bereichen eine negative Befindlichkeit (mit schwachen Korrelationen). Ob die Patienten Gottes Verhalten als unterstützend oder herrschend-strafend und passiv empfinden, steht praktisch in keinem signifikanten Zusammenhang damit. Auffallend ist, daß diese Beziehungslosigkeit zwischen Religiosität und seelischer Gesundheit/Störung mit Verdacht auf höchstens negative Zusammenhänge selbst bei den nicht wenigen Personen besteht, die in Gebet und Meditation subjektiv Hilfe finden. (Allerdings ist die Gebetshäufigkeit in der Gesamtstichprobe eher gering: nur 20 Prozent beten fast jede Woche, jede Woche oder mehrmals in der Woche.) Es gibt keine Hinweise darauf, daß ein besonders geringes Selbstwertgefühl durch eine positive Gottesbeziehung kompensiert wird.

Die Untersuchung von M. ist von seltener Differenziertheit und verwendet modernste statistische Verfahren. Die klinische Religionspsychologie sollte an ihr Maß nehmen und in ihrer Richtung weiterforschen. Die Deutung der Befunde läßt allerdings viele Fragen offen. M. ist sich bewußt, daß eine Querschnittsuntersuchung ohne Erhebung der vorausgehenden Bedingungen, ja nicht einmal der Coping-Stile, keine kausalen Zusammenhänge beweisen kann. „So kann anhand dieser Stichprobe nicht überprüft werden, ob nicht etwa auch spezifische Belastungen oder Krankheitsbilder auf die Ausprägung der Religiosität zurückwirken oder ob, unabhängig von jeder Religiosität, die Art des Coping für das Befinden entscheidend ist" (155). Diese Problematik erörtert M. jedoch nicht weiter, sondern spricht mit Berufung auf problematische Studien von Hark (1985), Klosinski (1990) und Thomas (1989) und ohne Auseinandersetzung mit der internationalen Forschung von „pathologisierenden Mechanismen von Religiosität" (154). Negative religiöse Emotionen und Kognitionen „scheinen bei religiösen Menschen an der Aufrechterhaltung eines negativen Selbstbildes und eingeschränkter psychischer Gesundheit beteiligt und müssen als Vulnerabilitätsfaktoren verstanden werden" (160). Wie man sich das im einzelnen vorstellen soll, bleibt ungeklärt. Wenn bei Psychosomatik-Patienten zwar negative Gottesbeziehungen mit einem Mangel an Lebenszufriedenheit und seelischer Gesundheit einhergehen, positive Gottesbeziehungen aber keine Beziehung dazu haben, wenn jedoch bei Nicht-Patienten persönliche Reli-

giosität (sogar global gemessen) sehr wohl bescheiden mit Lebenszufriedenheit korreliert und auch zu erfolgreicher Belastungsbewältigung beiträgt (siehe die zusammenfassende Darstellung bei K. I. Pargament, The psychology of religion and coping. Theory, research, practice, New York 1997), wird man die besondere Lage von psychisch Gestörten berücksichtigen müssen. M. nimmt an, daß „die Bedeutung von Religiosität in Krisensituationen deutlicher würde als bei einer gesunden Normalbevölkerung (155). Wohl schon, doch sind die Depressiven (mit 43 Prozent die größte Gruppe seiner Stichprobe) und die Angstgestörten (9,5 Prozent), die er befragt hat, während der akuten Krise zu wirksamer religiöser Bewältigung fähig? (Nach einer Studie von Dörr, 1987, werden mit zunehmender Depressivität die religiöse Erfahrung und Orientierung geringer, und von den depressiven Patienten, die Hole untersuchte, erklärten 38 Prozent, daß sie z.Zt. kein Bedürfnis nach Gebet haben oder nicht mehr beten können.) Und kann religiöses Coping psychosomatische Störungen als solche nennenswert mildern, wenn diesen meistens auch eine neurobiologisch bedingte Vulnerabilität zugrunde liegt? Sind schließlich die negativen Gottesbeziehungen Ursache oder Folge der psychischen Störungen oder in Wechselwirkung beides zugleich? Dazu deutet M. aufgrund seiner Beobachtungen zum Zusammenhang zwischen Abwertung der Mitmenschen und negativer Gottesbeziehung (152) eine (konsistenztheoretische) Erklärung an, wonach eine negative Einstellung und Störung zu einer selektiven Verinnerlichung belastender Aussagen über Gott beiträgt – und nicht umgekehrt negative Gottesbeziehungen Störungen verursachen. Allerdings können negative Gottesbeziehungen, die auf diese Weise aufgebaut wurden – da ist M. recht zu geben – negative Bewertungen der eigenen Person und des Lebens kognitiv bestätigen. B. Grom S. J.

Angewandte Ethik. Eine Einführung. Hrsg. *Annemarie Pieper* und *Urs Thurnherr* (Beck'sche Reihe 1261). München: C. H. Beck 1998. 395 S.

Der Band umfaßt 16 Originalbeiträge mit jeweils einer kurzen Bibliographie. Neben etablierten Disziplinen der angewandten Ethik, z. B. der Medizinethik (Hans-Martin Sass), der Sozialethik (Karl-Heinz Nusser), der Wirtschaftsethik (Peter Koslowski) oder der Technikethik (Günter Ropohl), finden sich Neulinge, z. B. die Psychologische Ethik (Alfred Schöpf), die Medienethik (Siegfried Weischenberg) und die Pädagogische Ethik (Anton Hügli). Besonders hingewiesen sei auf den Beitrag über die sogenannten Philosophischen Praxen *(Urs Thurnherr)*; er informiert u. a. über die Art der Beratung, die Besucherin bzw. den Besucher und die Philosophische Praktikerin bzw. den Philosophischen Praktiker. – Nicht ganz zu passen in einen Band über *angewandte* Ethik scheinen mir der Aufsatz über die Feministische und vor allem der über die Evolutionäre Ethik (beide von *Annemarie Pieper*). Hier geht es doch wohl nicht, wie auch aus der zusammenfassenden Charakterisierung in der Einleitung deutlich wird, um Anwendungs-, sondern um Grundlagenfragen, d. h. um Fragen der Metaethik im weiteren Sinn. Die Evolutionäre Ethik „unternimmt den Versuch, die biologischen Wurzeln menschlicher Verhaltensweisen aufzudecken und das Evolutionsparadigma in die Diskussion der Frage nach dem Sollen qua moralisch Verbindlichem einzubringen" (11). Die Feministische Ethik „untersucht die androzentrischen Denkstereotype der traditionellen Ethik, die zur Diskriminierung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts geführt haben und daher zu einer Neubesinnung auf das Subjekt des Handelns nötigen" (12). – Die verschiedenen Bereichsethiken sind keine autonomen Gebiete mit einer jeweils eigenen normativen Begrifflichkeit und eigenen normativen Prinzipien; die Spezialethiken, so betonen die Herausgeberin und der Herausgeber in ihrer Einleitung zu Recht, „machen die allgemeine Ethik nicht überflüssig, im Gegenteil: um ethische Prinzipien in den Einzelwissenschaften anwenden zu können, müssen sie als ethische Prinzipien erst einmal ausgewiesen sein" (812). – Das Buch ist eine wertvolle Orientierungshilfe in der ständig wachsenden Zahl der Spezialethiken. F. Ricken S. J.

Novak, Michael, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus.* Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1992, 476 S. (Titel der US-amerikanischen Originalausgabe: „The Spirit of Democratic Capitalism", New York: Simon & Schuster 1982, 1991)

Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus hat sich in den westlichen Gesellschaften ein heimlicher Stolz darüber verbreitet, daß aus dem Wettlauf der Systeme die Marktwirtschaft und die Demokratie als Sieger hervorgegangen waren. Erst allmählich festigte sich die Einsicht, daß es zum Kapitalismus derzeit wohl keine ernsthafte Alternative gebe. Daraus ist dann ein offensives Bekenntnis zur Achtung der Menschenrechte und zum Kapitalismus als einem Zwillingspaar der westlichen Zivilisation geworden, für das deren „Missionare" weltweit werben, um auftretende sozio-ökonomische Krisen zu bewältigen. – Der Verf. hat fast zehn Jahre vor der friedlichen Revolution in Osteuropa mit der Leidenschaft eines „Konvertiten" (34f.) ein überzeugendes Bekenntnis zum demokratischen Kapitalismus vorgelegt. In der Einführung (21–42) schildert er die geschichtliche Auseinandersetzung zwischen jener modernen Mentalität, die den demokratischen Kapitalismus hervorgebracht hat, und einem traditionellen (katholischen) Denken, das auf eine statische Welt ausgerichtet war, zum Geld eine vormoderne Einstellung hegte und von einer „organischen Empfindsamkeit" (38) für mittelalterlich-feudale Gesellschaften erfüllt war; es hat „die liberale, demokratische, kapitalistische Revolution verkannt" (39).

Im I. Teil des Buches (43–233) wird das „Ideal des demokratischen Kapitalismus" entworfen. Dessen moralische Strukturen schließen einen Pluralismus der Sichtweisen und der relativ autonomen wirtschaftlichen, politischen und moralischen Systeme ein, der verhindert, daß diese sich einem „einzigen heiligen Baldachin" (71) unterstellen lassen und daß sich jemand gleichzeitig aller bemächtigt. Als charakteristische Merkmale werden das Risikobewußtsein und die Annahme von Wahrscheinlichkeiten genannt. Ein produktiver Umgang mit der Sünde (105–122) besteht darin, daß die Menschen ihre Entscheidungen am vernünftigen Selbstinteresse orientieren (121) und mit dem Wirken einer „unsichtbaren Hand", nämlich mit dem Auftreten unbeabsichtigter Nebenwirkungen rechnen (114–118, 144–147). Drei Kapitel dieses Teils widmen sich den Gemeinschaftsformen „freier Personen in freiwilliger Vereinigung" (164), unter denen die Familie herausragt. – Im II. Teil (236–297), wird – wie in einem Einschub – die „Götterdämmerung des Sozialismus" geschildert. Sie wird mit dem Tod der intellektuellen Idee, die zu den totalitären politischen Bewegungen des Nationalismus, Rassismus und Imperialismus entartete, und dem Verblassen politischer Programmatik belegt. Nach dem Rückzug aus Theorie und Programm ist dem Sozialismus nur noch das Feld moralischer Postulate geblieben, etwa der Kampf gegen Armut und große Ungleichheit sowie die Priorität der Grundbedürfnisse und direkter demokratischer Beteiligung. – Der III. Teil (299–446) trägt die Überschrift: „Eine Theologie der Wirtschaft". Nach interessanten Anregungen zu einer Methodik christlicher Gesellschaftsethik (301–305) ist die kritische Auseinandersetzung mit Ausdrucksformen eines christlichen Sozialismus in Europa und Lateinamerika beherrschend, den der Verf. vorrangig in der politischen Theologie Moltmanns (320–340) sowie in der Befreiungstheologie (358–390) ausmacht. Die intellektuelle Odyssee und Konversion R. Niebuhrs (391–414) dient als biographisches Vorspiel für das abschließende Kapitel einer „Theologie des demokratischen Kapitalismus" (415–446) mit sechs Lehrsätzen über den drei-einen Gott, das inkarnatorische dingliche Denken, den Glanz des sportlichen Wettstreits, die Erbsünde, die Trennung der gesellschaftlichen Sphären und die Kraft der Nächstenliebe.

Dem Verf. ist zu danken, daß er den „demokratischen Kapitalismus" als ein dreistelliges Gesellschaftssystem erschlossen hat, das die Sphären der Wirtschaft, der staatlichen Organisation und der moralisch-kulturellen Überzeugungen einschließt (14, 60). Das Wirtschaftssystem ist immer in eine Pluralität des politischen und des moralisch-kulturellen Systems eingebettet und wird durch ein Netzwerk von Institutionen, die diesen jeweils zugewiesen sind, in Schach gehalten. Der erste Teil des Buches ist ganz dem Nachweis gewidmet, daß Kapitalismus und Demokratie auf einer spezifisch moralisch-kulturellen Basis aufruhen. Auch ist die Hypothese bemerkenswert, daß die Synthese eines demokratischen politischen Systems mit einer freien Marktwirtschaft nicht bloß zu-

fällig zustande gekommen ist. Der Verf. behauptet eine natürliche Logik des Kapitalismus', die zur Demokratie führt. Sobald ein Wirtschaftssystem errichtet ist, das auf freiem Markt und individuellen Anreizen beruht, verstärkt sich jener politische Druck, der individuelle Rechte und Freiheiten erzwingt. Und sobald umgekehrt individuelle Rechte anerkannt sind, entsteht ein Zwang, wirtschaftliche Handlungs- und Vertragsfreiheit zu gewährleisten (22f.). – Für Vertreter der christlichen Gesellschaftsethik sind die methodischen Bemerkungen bedenkenswert, daß für dieses theologische Fach drei Spezialisierungen nötig sind (301), die (paradoxerweise) der Methodik der Befreiungstheologie hätten entnommen sein können: erstens eine nüchterne Beschreibung der sozio-ökonomischen Situation, zweitens eine systemische Analyse der komplexen Sphären moderner Gesellschaften und drittens Handlungsorientierungen für die individuellen und kollektiven Akteure innerhalb dieser gesellschaftlichen Sphären. Anerkennenswert ist der Versuch, mit namhaften Vertretern abweichender Paradigmen einen seriösen Dialog zu führen und um Verständnis für die eigenen Perspektiven zu werben. Die kontroversen Themen sind präzise benannt, etwa prophetische Leitbilder oder anschlußfähige Handlungsorientierungen, situative Güterabwägung oder die Suche nach grundsätzlichen Alternativen, Harmonie- oder Konfliktbeziehungen zwischen ökonomischen Funktionsregeln und dem Respekt vor Menschenrechten.

Skeptisch ist das Pathos zu beurteilen, mit dem der Verf. den „Geist" des Kapitalismus beschwört. Auf „die Ideale", die „Logik" und den „Traum" ist seine Reflexion gerichtet, nicht auf die real existierende Wirtschaftsform, die Schieflagen ökonomischer und politischer Macht, die Ausgrenzung beachtlicher Minderheiten, die ökologisch-sozialen Konflikte und die Reibungsverluste, die durch Übergriffe der Wirtschaft auf die Politik sowie durch ein ohnmächtiges moralisch-kulturelles System hervorgerufen werden. Solche Beobachtungen sind allenfalls am Rande notiert (214–233). Während er den Kapitalismus „spiritualisiert", verengt er das demokratische Leitbild auf ein individuelles Freiheitspathos in einem idealistisch gezeichneten religiös-kulturellen Milieu. Demokratieverträglich wurde der Kapitalismus doch wohl nicht ohne gesellschaftliche Konflikte im Lauf der Geschichte, nicht ohne staatliche Vermittlung und nicht ohne die Erweiterung der bürgerlichen Verfassung zur sozialen Demokratie. Das idealtypische Konstrukt eines „demokratischen Kapitalismus" ist offensichtlich eine Zumutung und Schranke im Dialog mit ausgegrenzten Bevölkerungsgruppen sowohl in den USA als auch in der Dritten Welt über die Darstellungs- und Deutungsmuster einer Situation, die von strukturellen Schieflagen dominanter Wirtschaften und hegemonialer Währungen bestimmt ist, die nicht nur relative Gewinner und Verlierer, sondern souveräne Akteure und ohnmächtige Opfer hervorbringen. F. Hengsbach S. J.

Postman, Neil, *Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung.* Ungekürzte Ausgabe. München: dtv 1997. 235 S.

Vor allem zwei Bücher haben Neil Postman hierzulande bekannt gemacht: *Das Verschwinden der Kindheit* und *Wir amüsieren uns zu Tode* (vgl. D. Kloock, „Infotainment Neil Postman", in: *D. Kloock/A. Spahr (Hrsg.),* Medientheorien. Eine Einführung, München 1997, 99). Die Folgerungen seiner dort begonnenen und in *Das Technopol* fortgesetzten Kultur- und Gesellschaftskritik, überträgt der amerikanische Medientheoretiker in seinem jüngsten Werk auf das Problem der schulischen Ausbildung und Erziehung. – Den leitenden Gedanken entfalten bereits Vorwort und erstes Kapitel (9ff.). Dort unterscheidet P. bezüglich der Problematik von Ausbildung und Erziehung in der Schule, zwischen der ‚techn(olog)ischen' Frage der Optimierung bzw. adäquaten Gestaltung von Wissensvermittlung und -erwerb einerseits und der – wie er sich ausdrückt – ‚metaphysischen' Frage nach dem Sinn von Schule überhaupt, d. h. nach dem Grund – in der doppelten Bedeutung einer teleologischen ‚causa' wie eines (dadurch) tragenden ‚fundamentum' – schulischer Ausbildung und Erziehung (vgl. 15f.). Dieses zweite Thema wird laut P. zugunsten des ersten in der amerikanischen pädagogischen Diskussion vernachlässigt (vgl. 10), was man freilich als Symptom einer tiefen Orientierungskrise ansehen kann, welche das öffentliche Schulwesen in den Vereinigten Staaten ergriffen haben soll. Inwiefern? P. definiert den Menschen als „die götterschaffende Spezies"

(19). ‚Gott' ist hier freilich nicht in einem spezifisch religiösen Sinn zu verstehen, sondern als Bezeichnung für ein die jeweilige Weltsicht bestimmendes Paradigma, eine ‚Erzählung' (vgl. 18). Die Terminologie erklärt sich daraus, daß Götter oder Gottheiten im religiösen Verstande selbst Erzählungen in dem von P. gemeinten Sinn inspiriert haben, nämlich „nicht irgendeine Erzählung, sondern eine, die von Ursprüngen spricht und die Vision einer Zukunft heraufbeschwört; eine Erzählung, die Ideale und Verhaltensregeln aufstellt, Autoritäten schafft und vor allem ein Gefühl von Kontinuität und Zielbewußtsein vermittelt" (ebd.). Demgegenüber unerheblich ist die ‚Wahrheit' im wissenschaftlichen Sinn: „Es gibt viele noch immer weiterlebende Erzählungen, die Einzelheiten enthalten, welche nachweisbar falsch sind. Das Ziel einer Erzählung ist es aber, der Welt Bedeutung zu verleihen, nicht, sie wissenschaftlich zu beschreiben. Das Maß der ‚Wahrheit' oder ‚Unwahrheit' einer Erzählung liegt in ihren Folgen: Gibt sie den Menschen ein Gefühl persönlicher Identität, ein Gefühl der Gemeinschaft, eine Grundlage für moralisches Verhalten und Erklärungen dessen, was nicht erforscht werden kann" (19f.)? – Die umfassendsten Erzählungen finden sich natürlich – wie oben angedeutet – in den grundlegenden Schriften der Weltreligionen, „in Texten wie dem Alten Testament, dem Neuen Testament, dem Koran, der Bhagavadgita" (20). Aber es gibt noch andere Erzählungen, wie beispielsweise die „induktive Wissenschaft" (ebd.) und – bezogen auf die nordamerikanische Kultur – „die große Geschichte der Demokratie" (27) oder „Amerika als Schmelztiegel" (ebd.). Der Verlust solcher Götter führt nun, so P., zu psychischen Traumata, zu Konsequenzen wie erhöhten Selbstmordraten oder vermehrtem Drogenkonsum (24f.). Denn „ohne Erzählung hat das Leben keine Bedeutung" (20); aber „ohne Bedeutung hat das Lernen kein Ziel" (ebd.)! Damit ist der gedankliche Rahmen der Ausführungen von P. umrissen.

En détail versucht er jetzt zu zeigen, daß in den öffentlichen Schulen der Vereinigten Staaten zwar noch Erzählungen angeboten werden, aber „jede von ihnen unfähig ist, die Idee der öffentlichen Schule ernsthaft und auf Dauer aufrechtzuerhalten" (44). Ganz im Gegenteil. Seine These, so P., besage, daß jene „Erzählungen, die unserer gegenwärtigen Auffassung von Erziehung zugrunde liegen, uns keinen guten Dienst erweisen und sehr wohl zum Ende der Erziehung führen können" (82) – zumindest was die öffentlichen Schulen betrifft. Mögliche Konsequenzen wären ihre Ersetzung durch private Schulen (ebd.), die „Auflösung zugunsten einer individuell kontrollierten Technologie" (ebd.) oder schließlich auch, daß „Schulerziehung von Firmen übernommen [...] und ganz nach den Prinzipien der Marktwirtschaft ausgerichtet wird" (ebd.). Diese letzte Option verweist unmittelbar auf die von P. abgelehnten Erzählungen. Es handelt sich um den „Gott der ökonomischen Nützlichkeit" (44), „den Gott des Konsums" (51), den „Gott der Technologie" (ebd.). Als gleichfalls indiskutabel erweist sich der „Gott des Multikulturalismus" (70). Damit meint P. ein afrozentrisches Paradigma, das, ausgehend von der berechtigten Forderung nach einer curricularen Ergänzung der Inhalte einer hauptsächlich ‚weißen', vor allem europäischen und amerikanischen Kultur, im Postulat einer kulturellen Überlegenheit der farbigen, insbesondere schwarzen Völker endet (vgl. 69ff.). Zwar sind alle diese Erzählungen nicht von der Schule generiert worden (80), aber dort präsent, weil bzw. insofern sie ein „Spiegel gesellschaftlicher Überzeugungen" (ebd.) ist. Soweit die Diagnose, der Vorschläge für eine Therapie folgen. „Die Qualität einer Erzählung mißt Postman zum einen daran, ob sie einen wirklich motivierenden Grund für das Lernen liefert – denn Bildung ist für eine Gesellschaft absolut essentiell, sie ist der Kern der Kultur – zum anderen muß sie in der Lage sein, unterschiedliche Ideen zu integrieren" (*D. Kloock*, a. a. O., 126) P. skizziert nun in seinem vierten Kapitel fünf solcher Erzählungen, die seiner Ansicht nach, „auch einzeln genommen, genug Resonanz erzeugen und Kraft haben, um als Gründe für die Erziehung ernstgenommen zu werden. Sie bieten [...] moralische Anleitung, ein Gefühl der Kontinuität, Erklärungen der Vergangenheit, Klarheit für die Gegenwart und Hoffnung für die Zukunft" (83). P. bezeichnet sie metaphorisch: „*Das Raumschiff Erde*" (85), „*Der gefallene Engel*" (89), „*Das amerikanische Experiment*" (93), „*Das Gesetz der Vielfalt*" (98), „*Die Wort-Weber – Die Welt-Macher*" (107). Konkret geht es um die Erde als einzigen und gemeinsamen Lebensraum der Menschheit; die grundsätzliche Irrtumsfähigkeit bzw. -anfälligkeit des Menschen; den Prozeß der Konstitution einer demokratischen Gesellschaft; Reichtum,

Vielfalt und wechselseitige Durchdringung der Kulturen; die weltschöpferische Bedeutung der Sprache. Detailliertere Ausführungen zu Möglichkeiten der curricularen, didaktischen und methodischen Verwertung dieser Erzählungen in der Schule bilden den zweiten Teil von *Keine Götter mehr.* – Gleichwohl schließt der „*Epilog*" (230) verhalten skeptisch, weil P. „weniger Vertrauen in die Zukunft der Schule habe" (232) als er sich „wünscht" (ebd.). Diese Skepsis bezieht sich allerdings ‚nur' – wie P. zuvor ausdrücklich bemerkt hat (32; s.o.) – auf „die Zukunft der *öffentlichen* Schulen – im Gegensatz zu den Privatschulen" (ebd.) konfessioneller Natur. Denn „im Kern einer solchen Schule wirkt eine transzendente, spirituelle Idee, die dem Lernen Sinn und Klarheit verleiht. Selbst die Skeptiker und Ungläubigen wissen, warum sie da sind, was sie lernen sollen und warum sie gegen die Inhalte resistent sind. Einige wissen auch, warum sie diese Anstalten verlassen sollten" (17). Auch hierzulande bildet die Forderung nach einer besseren Vorbereitung auf das Berufsleben gleichsam einen Topos schulpolitischer Debatten; auch hierzulande durchdringt Werbung die Lebenswelt der Schüler und – wie man vor einiger Zeit einem Nachrichtenmagazin entnehmen konnte – auf dem Weg des Sponsoring verstärkt sogar in den räumlichen Bereich der Schule ein; auch hierzulande verspricht man sich nachgerade didaktische Wunder von der unterrichtlichen Nutzung von Computern und Neuen Medien; und schließlich dürfte man auch hierzulande Vertreter jenes umgekehrten Rassismus finden, den P. im Begriff des ‚Multikulturalismus' faßt und – wenigstens zur Zeit der Niederschrift seines Buches – für ein durchaus beachtenswertes Phänomen in den USA hielt. So läßt sich die Kritik der falschen Götter unverändert von den Vereinigten Staaten auf Deutschland bzw. Westeuropa übertragen. Dabei überzeugen vor allem jene Passagen, in denen P. immanente Schwächen, ja innere Widersprüche der im Hinblick auf Sinngebung untauglichen Erzählungen aufdeckt. Das gilt insbesondere mit Bezug auf den ‚Gott der Technologie' – P. greift hier Gedanken aus *Das Technopol* auf –, dessen Anhänger sein vermeintliches didaktisches Potential geradezu euphorisch beschwören – aber im Hinblick auf das angestrebte Ziel, grundlegende Fragen wie das Problem der Motivation völlig unbefriedigend beantworten, ganz zu schweigen von nachgerade utopischen Vorstellungen, deren „Realitätsferne" (57) P. mit aller gebotenen Deutlichkeit aufzeigt: „Zum Beispiel ist es nicht einfach, sich vorzustellen, daß Forscher in der ganzen Welt bereit wären, sich an Telekonferenzen mit Tausenden von Schülern zu beteiligen, die Schwierigkeiten mit ihren Hausaufgaben haben" (59) – wie von Technologiefetischisten ernsthaft suggeriert wird: „Ich nehme doch an, daß die meisten Wissenschaftler dem ein schnelles Ende bereiten würden" (ebd.). Gleichermaßen amüsante wie treffende Kritik dieser Art gehört zu den gelungensten Passagen im Buch P.s, dessen eigene Argumentation freilich manchmal auch nicht überzeugt. So ist beispielweise nicht oder zumindest nicht ohne weitergehende Erläuterungen einsichtig, warum sich öffentliche von privaten Schulen dadurch unterscheiden sollen, daß sie eine „Öffentlichkeit schaffen" (32).

Die vorliegende Taschenbuchausgabe enthält keinen Hinweis auf irgendwelche Änderungen gegenüber der ersten deutschsprachigen Ausgabe von 1995, so daß sie wohl auch deren Mängel vollständig übernommen hat. Bedauerlich ist zunächst, daß ein – zumindest in der amerikanischen Taschenbuchausgabe vorhandenes – Namen- und Sachregister fehlt (vgl. *N. Postman,* The end of education. Redefining the value of school, New York/Toronto [Vintage Books] 1996, 202ff.). Weitaus gravierender aber sind zahlreiche Übersetzungsfehler, von denen hier exemplarisch – weil für den philosophisch gebildeten Leser gleichermaßen offenkundig wie ärgerlich – die Wiedergabe von ‚transcendent' durch ‚transzendental' (11; vgl. *N. Postman,* 1996, Xf.), von – gewissermaßen umgekehrt – ‚transcendental' durch ‚transzendent' (39; vgl. *N. Postman,* 1996, 24) oder von ‚ideals' durch ‚Ideen' (74; vgl. *N. Postman,* 1996, 54) erwähnt seien. Auch wäre doch wohl wenigstens ein Hinweis angebracht gewesen, wo man – aus welchen Gründen auch immer – mehrere Sätze (10f.; vgl. *N. Postman,* 1996, Xf.) oder gar einen ganzen Absatz (84; vgl. *N. Postman,* 1996, 62f.) wegfallen läßt. Oder manifestiert sich hier – im Einklang mit den Aussagen P.s – der Gott der ökonomischen Nützlichkeit mit seinem Gebot eines möglichst schnellen und hohen ‚output' (vgl. 45)? Th. Damast

ThPh 74 (1999) 481–503

Negative Theologie heute

Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie

Von Eva-Maria Faber

Einem 1952 von Max Rast formulierten Urteil zufolge sind es „Zeiten ... geistiger Erschlaffung ... [, die] der ‚negativen Theologie' ihre Sympathien schenken"[1]. Daß wir die zitierte Einschätzung kaum zu teilen vermögen, zeigt ein Gespür für den Wert negativer Theologie an. Ein einlinig Nähe und Begreiflichkeit betonendes Gottesbild wird, so tritt heute wieder stärker ins Bewußtsein, weder dem biblischen Zeugnis noch der Erfahrung des Menschen auf der Suche nach dem wahren Gott gerecht. Damit bestätigt sich jedoch, wenn auch mit anderer Wertung, die Vermutung, daß die Ausprägung negativer Theologie von zeitbedingten Faktoren abhängt. Im Folgenden soll darum eine ‚Ortsbestimmung' versucht werden, die den spezifischen Kontext beleuchtet, in dem negative Theologie heute zu verantworten ist (II.). Nur von dort her lassen sich Einzelaspekte solcher negativen Theologie heute verstehen (III.). Vorangestellt sei zunächst eine erste Begriffsbestimmung (I.).

I. Aspekte negativer Theologie

Negative Theologie wird im Folgenden verstanden als eine Denkform und Dimension christlichen Denkens und Sprechens von Gott. Äußeres Kennzeichen solcher negativen Theologie ist die Verwendung von expliziten oder impliziten Negationen vornehmlich in den Gottesaussagen, insofern im Blick auf Gott alle Begrenzung und Unvollkommenheit, und deswegen im Blick auf den Menschen sein Vermögen zur Erkenntnis des Wesens Gottes negiert wird. Diese Negationen sind nicht Ausdruck von Atheismus oder Agnostizismus, sondern intendieren eine Affirmation Gottes, Gottes aber als des Unbegreiflichen.

Um das Auge zu schärfen, sei stichwortartig angedeutet, warum es nicht *die* negative Theologie gibt, sondern negative Theologien in sehr verschiedener Ausprägung, so daß es sinnvoll ist, nach Besonderheiten negativer Theologien *heute* zu fragen.

Die Eigenart jeweiliger negativer Theologien erwächst daraus, wie die Notwendigkeit von Negationen begründet wird, ob anthropologisch in der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis oder theologisch in der Unendlichkeit Gottes. Dies hängt nicht zuletzt von philosophischen Voraussetzungen ab, die für die klassische negative Theologie vor allem im Neuplatonismus

[1] *M. Rast*, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 1952, 8.

zu suchen sind. Es wird zu fragen sein, welche philosophischen Voraussetzungen heute wirksam werden. Das Verhältnis von Negation und Affirmation kann unterschiedlich bestimmt werden. Weiter ist für die Charakteristik negativer Theologie bedeutsam, welcher Ort der Offenbarung zugewiesen wird: Nimmt sie der negativen Theologie die Schärfe und Radikalität, oder führt sie erst recht zu ihr hin? Sodann ist zu klären, wie sich von der negativen Theologie her die menschlichen Grundvollzüge zueinander verhalten, ob aus ihr z.B. die Priorität der Liebe vor der Erkenntnis gefolgert wird. Die Eigenart negativer Theologie ist ferner davon abhängig, inwieweit sie auch in eschatologischen Aussagen Geltung hat: Hebt die Gottschau die Unbegreiflichkeit Gottes auf, oder eröffnet sie eine unendliche Transzendenzbewegung? Schließlich ist bedeutsam, in welchem Maße die via negativa dem Theologietreiben zugrundegelegt wird.

II. Rahmenbedingungen heutiger negativer Theologie

In welchem Rahmen steht negative Theologie *heute*? Gibt es spezifische Faktoren, die in heutigen Ausprägungen negativer Theologie – abschwächend oder verstärkend – eine Rolle spielen?

1. Erkenntniskritik neuzeitlicher Philosophie

Wichtiges Vorzeichen negativer Theologie heute ist die Erkenntniskritik neuzeitlicher Philosophie. Indem Kant theoretische Erkenntnis auf die Grenzen möglicher Erfahrung einschränkt, erklärt er das Dasein Gottes für unerkennbar. Die Vernunft spannt „vergeblich ihre Flügel aus…, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen“[2]. Während der Gottesgedanke Kant zufolge jedoch ein fehlerfreies Ideal ist[3], hält Fichte Gott für undenkbar, weil nicht erst die Behauptung der Existenz Gottes, sondern schon das Denken Gottes ihn verendlichen würde:

> „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. … Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?“[4]

---

[2] *I. Kant,* KrV B, 619 (Ed. Weischedel, 2,528).

[3] *I. Kant,* KrV B, 669 (Ed. Weischedel, 2,563). Zudem ist mit seiner negativen Theologie eine ausdrückliche Affirmation verbunden: vgl. KrV B XXX (Ed. Weischedel 2,33).

[4] *J. G. Fichte,* Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Ed. J. H. Fichte 5,187); vgl. *ders.,* Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (Ed. J. H. Fichte, 5,265): „Alles unser Denken ist

Diese Einsicht, für die sich Fichte durchaus auf die Tradition negativer Theologie beruft[5], gebiert aus sich eine negative Theologie, die sich nicht darauf beschränkt, endliche Prädikationen von Gott fernzuhalten, sondern in einer über die klassische negative Theologie hinausgehenden Weise Gott für der theoretischen Vernunft entzogen bzw. die Definition des Gottesbegriffs mit endlichen Kategorien für eine Projektion der eigenen Endlichkeit hält.

Negative Theologie wird hier insofern radikalisiert, als in deren klassischer Tradition via negativa und via affirmativa unlöslich zusammen gehören, weil der Rückschluß von der Schöpfung auf den – wenngleich je größeren – Schöpfer ein bleibend gangbarer Weg bleibt. Indem die klassische negative Theologie das differenzlose Eine zusammenschaut mit dem Prinzip der Differenz und der Wirkkraft nach außen, korrigiert sie die letzte Zuspitzung der neuplatonischen negativen Theologie. Bei Fichte hingegen wird diese Korrektur tendenziell wieder rückgängig gemacht, weil mit dem Schöpfungsbegriff auch die Möglichkeit des Rückschlusses von der Welt auf Gott und damit die Möglichkeit analoger Prädikation ausfällt. Allerdings sieht Fichte das sittliche Subjekt als Bild des Absoluten. Seine negative Theologie ist wie die Kants somit im Blick auf die theoretische Vernunft formuliert, um das Denken von Gott in der Moralphilosophie neu zu begründen.

Wirkungsgeschichtlich war jedoch das negative Moment offenkundig bedeutsamer[6]. Nach der Erschütterung, welche die Infragestellung der Gottesbeweise durch Kant hinterlassen hat, und angesichts einer radikalisierten negativen Theologie, die vor 200 Jahren zum Atheismusstreit führte, führt die neuere Theologie die klassische via negativa nicht unbefangen fort. Denn, so konstatiert Gerhard Ebeling, den negativen oder übersteigernden Aussagen der klassischen negativen Theologie gehe auch noch der feste Bezugspunkt verloren und verschwinde ins Unbestimmte. So fehle den negativen und transzendierenden Sprachbewegungen fortan das Subjekt, auf das hin man sie vollziehen soll[7]. Kritisch bringt Eberhard Jüngel vor, der dunkle Schatten der Undenkbarkeit Gottes verbinde sich mit der Tendenz, Gott in einem Jenseits ‚über uns' sicherzustellen und ihn aus der Welt fernzuhalten[8].

---

ein Beschränken ... und eben in dieser Rücksicht heisst es *begreifen* ... Es ist sonach klar, dass, sobald man Gott zum Objecte eines Begriffs macht, er eben dadurch aufhört Gott, d.h. unendlich zu seyn, und in Schranken eingeschlossen wird."

[5] „Ist es denn auch nur eine neue, ungewöhnliche Behauptung, dass Gott unbegreiflich sey? Sagt nicht die Bibel, dass Gott ein Licht sey, zu dem niemand kommen könne, dass ihn noch nie jemand erkannt habe u. dergl.; steht es nicht fast in allen Katechismen mit unseren eigenen Worten, dass Gott unbegreiflich sey ...?": *Fichte*, Verantwortungsschriften (Ed. J. H. Fichte, 5,267).

[6] Vgl. *W. Pannenberg*, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997 (UTB 1979), 43.

[7] Vgl. *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. 1: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen ^{3}1987, 160.

[8] Vgl. *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ^{6}1992, 261 f.380. – Jüngel, der sich eng

Es liege dann aber nahe, daß das Denken das Interesse verliert[9] und – so auch Karl Rahner – der Mensch gegenüber dem, was er doch nicht begreifen kann, gleichgültig wird und einer Art praktischen Atheismus nachgibt[10].

Die Einsicht, daß das Übergewicht der Negation über der Affirmation atheistische Konsequenzen zeitigen kann, führt somit zu einem Einschnitt, wenn nicht zu einem Wendepunkt in der Tradition negativer Theologie. Von nun an gilt es, die theologisch-apophatische von der atheistischen Negation zu unterscheiden. Positiv gesehen stellt das Veto der neuzeitlichen Philosophie gegen die Verendlichung Gottes in theologischen Affirmationen indes eine unhintergehbare Herausforderung für die Theologie dar, von Gott nicht unzulässig in vergegenständlichender Rede zu sprechen[11]. Der Projektionsverdacht nötigt dazu, die Negation der via negativa weniger auf das Endliche allgemein denn speziell auf die endlichen Gottesbilder des Menschen zu beziehen[12].

2. Sprachphilosophie

Eine Herausforderung für negative Theologie heute stellt auch die Analytische Philosophie dar. Die hier vorgebrachte Kritik an religiöser Sprache läuft gerade darauf hinaus, daß in der Explikation ihrer Aussagen das negative Moment zwangsläufig übermächtig werde. Die Rede von Gott habe keinen Sinn, weil das Subjekt Gott nicht identifizierbar sei und weil das, was man von Gott aussage, ‚regelwidrig' so sehr einem Prozeß der Einschränkung und Modifikation unterworfen werde, daß die Begriffe ihre Bedeutung und Erfahrungsbezogenheit verlören.

> „Man erzählt uns nämlich oft, daß das Wesen Gottes ein über den menschlichen Verstand hinausgehendes Geheimnis ist. Aber zu sagen, daß etwas über den menschlichen Verstand hinausgeht, heißt, daß es uneinsehbar ist. Und was uneinsehbar ist, kann nicht sinnvoll beschrieben werden. Ebenso erzählt man uns, daß Gott kein Ge-

---

an die Metaphysikkritik M. Heideggers anschließt, macht die theistisch-metaphysische Denktradition und die mit ihr verquickte negative Theologie pauschal für das Gefälle zum Atheismus verantwortlich.

[9] Siehe *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 268f: „Denn die abstrakte Unvergänglichkeit Gottes über uns ist Ausdruck eines in seiner Abstraktheit ... schrecklichen und in seiner Schrecklichkeit am Ende – langweiligen Gottes. Schrecken ohne Ende tötet die Aufmerksamkeit. ... Und eben deshalb soll uns die wortlose, stumme und vor Vollkommenheit abstrakte göttliche Majestät nichts angehen. ... Das Denken verliert in einem solchen Fall das Interesse."

[10] Vgl. *K. Rahner*, Über die Verborgenheit Gottes, in: ders., Schriften zur Theologie. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes, Zürich 1975, 285–305, 290. Siehe dazu auch *E. Schillebeeckx*, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br. 1990, 88: „Was schert mich ein geheimnisvoller ‚Mr. X'?"

[11] Von hier aus zeigt sich eine neue Sensibilität für die Berechtigung eines Atheismus, der menschliche Gottesvorstellungen als Götzen entlarvt, dem es also um die Absolutheit des Absoluten geht: vgl. *W. Kasper*, Unsere Gottesbeziehung angesichts einer sich wandelnden Gottesvorstellung, in: *ders.*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 101–119, 109. Siehe dazu aber kritisch *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg i. Br. ^{4}1995, 166–206.

[12] Vgl. *Schillebeeckx* 102.104–110; *I. U. Dalferth*, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 1f. Siehe dazu aber unten, S. 493.

genstand der Vernunft, sondern des Glaubens ist. Das mag nichts mehr sein als das Eingeständnis, daß man die Existenz Gottes einfach hinnehmen muß, da sie nicht bewiesen werden kann. Es kann aber auch eine Behauptung sein, daß Gott der Gegenstand einer rein mystischen Anschauung ist und deshalb nicht mittels vernunfteinsichtiger Begriffe definiert werden kann. ... Wenn man aber einräumt, daß es unmöglich ist, Gott in Vernunftbegriffen zu definieren, dann räumt man ein, daß ein Satz unmöglich zugleich sinnvoll sein und von Gott handeln kann. Gibt ein Mystiker zu, daß der Gegenstand seiner Vision etwas Unbeschreibliches ist, dann muß er auch zugeben, daß er notwendigerweise Unsinn redet, wenn er ihn beschreibt." [13]

Kurz und zugespitzt gesagt: in der Fremdwahrnehmung positivistischer Philosophien ist religiöse Rede eo ipso negative Theologie und als solche unsinnig.

Wo zugestanden wird, daß es eine Wirklichkeit hinter dem sinnenhaft Erfahrbaren gibt, wird doch die Kompetenz der Sprache dafür abgewiesen und zu einer radikalisierten negativen Theologie aufgefordert: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen." [14] Dieses Wittgensteinsche Diktum fehlt in kaum einer neueren Gotteslehre und gibt dort Anlaß, den positiven Sinn der Gottesrede herauszustellen (s.u. Abschnitt III.5.).

3. Philosophien der Alterität

Während die bisher beschriebenen philosophischen Rahmenbedingungen heutiger Theologie eher eine kritische Einstellung gegenüber der Tradition negativer Theologie nahelegen, sind nun umgekehrt philosophische Impulse für deren Erneuerung zu nennen. Gemeint sind jene Philosophien insbesondere französischer Herkunft, deren bei aller Verschiedenheit gemeinsames Anliegen es ist, dem Anderen (E. Levinas), dem Verdrängten (J. Derrida) und dem Nicht-Darstellbaren (J.-F. Lyotard) Geltung zu verschaffen.

Emmanuel Levinas will ein Denken, das in atheistischer Weise nur seinesgleichen denken kann überwinden und für radikale Andersheit aufbrechen. Der Andere ist weder Horizont noch Seiendes im Horizont, sondern begegnendes Antlitz, das unendlich ist, weil es auf keinen Begriff festgelegt werden kann [15]. Gott aber ist nicht einfach der Andere, auch nicht der erste oder absolut Andere, sondern „ein Anderer als der Andere, in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet" [16]. Dieser göttlich Andere wird vom Men-

---

[13] *A. J. Ayer,* Sprache, Wahrheit und Logik. Stuttgart 1970 (engl. 1. Aufl. 1935), 157.

[14] *L. Wittgenstein,* Tractatus logico-philosophicus, Vorwort und Nr. 7 (L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1963 [L.W. Schriften], 9.83). Siehe auch Tractatus logico-philosophicus 6.522 (ebd. 82): „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische."

[15] Ausdrücklich klärt Levinas aber, daß der unbegreifbare Charakter der Gegenwart des Anderen nicht negativ zu verstehen ist: vgl. *E. Levinas,* Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br. 1987 (Alber-Broschur Philosophie), 279.

[16] *E. Levinas,* Gott und die Philosophie, in: *B. Casper* (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. 1981, 81–123, 108.

schen nicht aktiv begriffen und gedacht, vielmehr – hier knüpft Levinas an Descartes an – wird die Gottesidee als im Denken Gesetztes vorgefunden: Sie „zerbricht das Denken, welches – als Einschließung, Synopsie und Synthese – nur in eine Gegenwart einschließt, ver-gegenwärtigt, auf die Gegenwart zurückführt oder sein läßt“ [17]. Die Gottesidee versetzt den Menschen somit in eine unvergleichliche Passivität.

Auch Jacques Derrida geht es zunächst um das Andere, nämlich um das im abendländischen Denken an den Rand Gedrängte. Zur Überwindung der einseitigen Privilegierung eines Poles von Dualismen geht Derrida auf die ‚différance‘ zurück, die er vorzugsweise – und schließlich auch in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der Tradition negativer Theologie – in negativen Kategorien beschreibt: sie ist der nicht einholbare Ursprung der Sprache, der in der Sprache nur eine Spur hinterläßt, das Geheimnis, das sich als in der Interpretation angezielter Sinn immer wieder entzieht [18].

Im deutschen Sprachraum zeigen die Vertreter der Kritischen Theorie Interesse an dem Anderen, welches das Bestehende aufbrechen könnte. So spielt im geschichtsphilosophischen Ansatz Theodor W. Adornos das Motiv der Verborgenheit als Chiffre für die erst zukünftige Wahrheit eine wichtige Rolle. Es bedarf eines Standpunktes der Erlösung, der aber ebenso notwendig wie unmöglich ist. Unter Beachtung des Bilderverbotes kann das Absolute als das ‚Ganz Andere‘ nicht behauptet, sondern nur – in der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (M. Horkheimer) – erhofft werden [19].

Obwohl diese Denkrichtungen nicht ohne weiteres religiös zu deuten und zu vereinnahmen sind [20], bieten sie doch zumindest wichtige Impulse für eine Erneuerung der Tradition negativer Theologie.

Neben diesen verschiedenen philosophischen Hintergründen sind es atmosphärische Rahmenbedingungen, die über die Ausprägung negativer Theologien heute mitentscheiden.

---

[17] *Levinas,* Gott und die Philosophie, 96; vgl. ebd. 97f: „Der Bruch der Akthaftigkeit des Denkens in der ‚Idee Gottes‘ ist eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität …; ist wie die Passivität eines Traumas, in dem die Idee Gottes in uns gesetzt worden wäre.“

[18] Vgl. *J. Valentin,* Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997, 43–54,142f. Siehe insbesondere *J. Derrida,* Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989 (Edition Passagen, 29).

[19] Vgl. *Th.W. Adorno,* Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1980 (Th.W.A. Gesammelte Schriften, 4), 281. Siehe dazu *W. Ries,* ‚Die Rettung des Hoffnungslosen‘. Zur ‚theologia occulta‘ in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos, in: ZPhF 30 (1976) 69–81; *P. Steinacker,* Verborgenheit als theologisches Motiv in der Ästhetik, in: NZSTh 23 (1981) 254–271.

[20] Für Levinas gibt *W. Lesch* zu bedenken, daß dessen Anliegen eher der ethische Anruf des Anderen denn eine negative Theologie ist: ‚Du sollst dir kein Bild machen …‘. Zum Verhältnis von negativer Theologie und theologischer Ethik, in: *Kl. Arntz/P. Schallenberger* (Hrsg.); *Kl. Demmer* (FS), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie, Freiburg/Schw. 1996 (Studien zur theologischen Ethik, 71), 13–34, 27. Zu Lyotard siehe *S. Wendel,* Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-François Lyotard, in: *W. Lesch/G. Schwind* (Hrsg.), Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993, 48–72, 67–72.

4. Das moderne Lebensgefühl: Verschlossenheit der Welt

Nach Herbert Vorgrimler sind apophatische Gotteslehre und in negativen Aussagen formulierte Grenzerfahrungen der Mystik zu unterscheiden[21]. Ist diese Unterscheidung schon im Blick auf die Tradition negativer Theologie schwer durchzuhalten[22], so gilt dies noch mehr in einer Zeit, in der die Erfahrung der Abwesenheit Gottes nicht Phänomen auf dem mystischen Weg zu Gott, sondern Signatur einer Epoche ist. Bereits 1959 formulierte Rahner: „Der Mensch von heute erlebt eine dichte, gewissermaßen gegen Gott abgedichtete Welt ... voller Undurchdringlichkeit und massiver Eigengesetzlichkeit. ... Gott wird transzendenter."[23]

Der Hinweis auf diese neuzeitliche und wohl auch noch moderne und postmoderne Welterfahrung gehört sozusagen zum Pflicht-Repertoire der neueren Gotteslehre: So spricht Ebeling vom „Entschwinden Gottes aus der Anschaulichkeit der Welterfahrung und seine völlige Entleerung von allem Vorstellungsgehalt"[24].

Vor diesem Hintergrund taucht immer wieder der Bubersche Begriff der Gottesfinsternis[25], das Schlagwort vom Tod Gottes oder die Rede Heideggers vom Fehl Gottes[26] auf, um zu beschreiben, wie in der Perspektive einer mündig gewordenen Welt und des autonomen Menschen Gott abhanden gekommen ist. Aufmerksamkeit erregt vor allem die Frage nach dem Schicksal des Wortes Gott in der menschlichen Sprache. Rahner spricht vom antlitzlos gewordenen Wort Gott[27]. Ebeling diagnostiziert eine Sprachvergiftung, die darin begründet ist, daß „Gott in unserer Sprache verwest"[28]. Im Unterschied zur vorausgehenden christlichen Sprachtradition

---

[21] *H. Vorgrimler,* Art. Negative Theologie, in: LThK² 7 (1962) 864f: Negative Theologie „darf auch begrifflich nicht mit einem negativen Aspekt der rel[igiös]-myst[ischen] Erfahrung (immer größere ‚Abwesenheit' Gottes u.ä.) und deren negativer Ausdrucksweise verwechselt werden".

[22] Vgl. z.B. *K. Ruh,* Die mystische Gotteslehre des Dionysios Areopagita. München 1987 (Sitzungsberichte 1987/2), 41: „Die mystische Theologie [des Dionysios] steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der apophatischen Gotteslehre".

[23] *K. Rahner,* Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie 4: Neuere Schriften, Einsiedeln 1960, 51–99, 51. Siehe für eine genauere Analyse – mit anderer Wertung – auch *W. Pannenberg,* Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, in: *ders.* (Hrsg.), Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur, Göttingen 1984, 9–38.

[24] *Ebeling,* Dogmatik, 1,164; vgl. *ders.,* Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: *ders.,* Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 349–371, 351: „Was Gott heißt, begegnet heute weithin einem so fundamentalen Nichtverstehen, daß von hier aus, wenn anders es doch Gott ist, was die Theologie zur Theologie macht, auch das Ganze der Theologie in Frage gestellt ist". Siehe auch *Jüngel,* Gott als Geheimnis der Welt, 67f.

[25] Vgl. *M. Buber,* Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953.

[26] Vgl. *M. Heidegger,* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. 1981 (M.H. Gesamtausgabe 1/4), 28.

[27] *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1976, 56.

[28] *G. Ebeling,* Gott und Wort, in: *ders.,* Wort und Glaube, Bd. 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 396–432, 397. – Die Nichtvorzeigbarkeit Gottes habe zur Folge, daß er nur im Wort anzeigbar ist, ein Wort, das aber in der Welt auf Resonanz-

läßt unsere heutige Sprache nach Jüngel „weder Gottes Gegenwart noch Gottes Abwesenheit ahnen. Sie ist religiös ahnungslos. Ihre Grenzen weisen uns in die Welt zurück, nicht über sie hinaus“ [29].

Gewiß ist die in der via negativa gemeinte Unbegreiflichkeit Gottes von der Erfahrung seiner Abwesenheit und Verborgenheit in der Geschichte zu differenzieren, darin ist Vorgrimler recht zu geben. Und doch rücken in der neueren Theologie das Schicksal des Gottesglaubens und die Wahrheit Gottes selbst zusammen, die Situation des Gottesgedankens wird als Situation des Seins Gottes identifiziert[30], so daß sich aus der geschichtlichen Erfahrung der Verborgenheit Gottes eine negative Theologie ableitet.

Dies hat auch damit zu tun, daß die neuere Theologie sich sehr bewußt eine äußerste Weite des Forums sucht, vor dem sie Theologie treibt, und auch die Gegeninstanzen als ernsthafte Dialogpartner berücksichtigt[31]. Wenn der Widerspruch religions- und speziell christentumskritischer Denker nicht nur als dunkle Folie genommen wird, vor der die eigenen positiven Aussagen entfaltet werden, wenn vielmehr die kritischen und negierenden Einsprüche zum ureigenen Boden der Theologie gehören, so stellt sich die Sprachform der Negation geradezu unausweichlich ein. Da nach Ebeling zum Forum der Theologie auch diejenigen gehören, „die um das tägliche Leben kämpfen, darein versinken, darunter leiden, und von diesen wiederum nicht zuletzt diejenigen, denen der Sinn nicht nach Diskutieren steht, denen es vielleicht überhaupt die Sprache verschlagen hat und die ohne alle Worte durch ihre bloße Existenz zur Anfechtung und Anklage werden“ [32], muß die Theologie auch die aus dem Leiden aufbrechende Frage nach Gott einbeziehen. In diesem Sinne ist die Theodizeefrage als wichtiger Faktor heutiger negativer Theologie zu benennen. So beansprucht eine von Johann Baptist Metz u.a. herausgegebene Reihe, als zeit- und leidempfindliche Theologie die Tradition negativer Theologie fortzuführen[33].

---

losigkeit stößt: ein „Widerspruch in Gestalt einer gewissermaßen schallschluckenden Gegenwirkung“; *Ebeling*, Dogmatik 1,164.

[29] *E. Jüngel*, Gott – als Wort unserer Sprache, in: *ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1988 (BEvTh 61), 80–104, 81.

[30] Einflußreich in dieser Richtung war die Formulierung von D. Bonhoeffer: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen“: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1998 (D.B. Werke, 8), 534.

[31] Vgl. *Ebeling*, Dogmatik 1,5. Ebeling bezieht die Erfahrung (als eigene Lebenserfahrung, erweitert durch die Begegnung mit Äußerungen gelebten Lebens in Religionen und Philosophien, Literatur und Kunst) als ‚außerbiblische Faktoren‘ in die Umschreibung der Quellen der Dogmatik ein: vgl. ebd. 41f; siehe auch *ders.*, Dogmatik des christlichen Glaubens, 2: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen ^{3}1989, 248: „Das Reden von Gott muß unglaubhaft werden, wenn nicht all das, was dagegen spricht, mit voller Wucht präsent ist.“

[32] *Ebeling*, Dogmatik 1,5.

[33] *J. B. Metz/J. Reikertsdörfer/J. Werbick*, Vorwort zu: Gottesrede, Münster 1996 (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 1) 1.

5. Theologie im Kontext von Rationalitätskritik

Zu den eher atmosphärischen Rahmenbedingungen, welche die Ausprägung negativer Theologie heute beeinflussen, gehört auch eine gewisse Tendenz zur Beliebigkeit. Während in der Jahrhundertmitte eine zu gescheite und wissende Dogmatik, welche die Unbegreiflichkeit Gottes recht gut im Griff zu haben schien, nach dem Korrektiv einer negativen Theologie verlangt, finden sich neuere Entwürfe in einem Kontext vor, der eine gegenteilige Akzentsetzung herausfordert: die ‚postmoderne' Rationalitätskritik[34]. Ironisch-kritisch meint Ingolf U. Dalferth: „Daß Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, daß er sich nur finden läßt, wo nicht gedacht wird." [35] In einer Zeit, in der esoterische Strömungen einem neuen Irrationalismus das Wort reden und die Anstrengung der Wahrheitssuche scheuen, ist Programm der negativen Theologie betont die *docta* ignorantia, die gelehrte Unwissenheit[36].

Wie die vorausgegangene – zugegebenermaßen unvollständige und nur überblickshafte – Skizze andeuten sollte, kann die heutige Theologie nicht ungebrochen an die klassische Tradition negativer Theologie anknüpfen. Veränderte Rahmenbedingungen und neuartige Einflüsse verlangen eine diesen Vorgaben angemessene Ausprägung negativer Theologie.

Der Frage, inwiefern diese Herausforderung in der neueren Theologie angenommen wurde, will der folgende dritte Abschnitt nachgehen. Dabei werden zuerst einige systematische Aspekte zur Sprache kommen, die eher eine kritisch-modifizierte Aufnahme der klassischen Tradition erkennen lassen, bevor vier Beispiele einer ausgeprägteren negativen Theologie beleuchtet werden.

---

[34] Vgl. *W. Welsch*, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen postmodernen Denkens, in: *A. Halder/K. Kienzler/J. Möller* (Hrsg.), Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, Düsseldorf 1988 (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft. Experiment Religionsphilosophie, 3) 117–129, 117f: „Man beantwortet die Rationalitäts-Hypertrophie der Moderne mit ebenso exzessiver Irrationalismus-Hypertrophie".

[35] Vgl. *Dalferth*, Gott, 2f: „Im Namen existentieller Betroffenheit und eigenen Erlebens werden dann Gott-Träume als Antwort auf die Aporien des Gott-Denkens propagiert und psychische Erlebnisse als Lösung der durch das Denken angeblich überhaupt erst erzeugten Probleme: Gott sei im Kopfkissen, nicht in dogmatischen Begriffen zu suchen, in den Tiefen der Seele, den Erschütterungen des Gemüts, ganzheitlichen Körpererfahrungen oder mystischem Naturerleben, nicht in den leblosen Abstraktionen des Denkens. Doch die Alternative ist im Ansatz schief. Daß Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, daß er sich nur finden läßt, wo nicht gedacht wird."

[36] Wohl nicht explizit gegen die Postmoderne, sondern noch im Dialog mit offenbarungspositivistischen Tendenzen evangelischer Theologie warnt Pannenberg, die unbegreifliche Erhabenheit Gottes dürfe nicht der Trägheit des Denkens Vorschub leisten. „Zu denken gibt es dabei eher zu viel als zu wenig. ... Die großen Verirrungen auf dem Felde der Gotteserkenntnis kommen nicht dadurch zustande, daß Menschen sich bewußt werden, daß ihre Einsicht hinter der Größe dieses Gegenstandes zurückbleibt, sie also im Fragen nach Gott die Schranken ihrer Einsicht überschreiten, sondern dort, wo sie ihre beschränkten Vorstellungen verwechseln mit der Sache selbst." In: *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, 1, Göttingen 1988, 366.

III. Negative Theologie in neueren systematischen Entwürfen

1. Positiv bestimmte Unbegreiflichkeit: Gott als Geheimnis

Die Beobachtung, daß eine radikalisierte negative Theologie, wenn sie auf eine völlige Unsagbarkeit und Undenkbarkeit Gottes hinausläuft, einer völligen Indifferenz Gott gegenüber oder auch dem Atheismus Vorschub leisten kann, nötigt dazu, das Verhältnis von Negation und angestrebter Affirmation neu zu bedenken. Vor diesem Hintergrund ist es wohl kein Zufall, daß sich das zentrale Anliegen klassischer negativer Theologie in der heutigen Gotteslehre vornehmlich in einem Begriff wiederfindet, der als solcher jedenfalls ausdrücklich gerade kein Moment der Negation enthält und der doch die durch nichts Endliches umschreibbare Erhabenheit Gottes zum Ausdruck bringt: der Begriff des Geheimnisses[37]. Selbst wenn in der Rede vom *un*begreiflichen Geheimnis eine privative Vorsilbe auftaucht, zeigt sich doch das Anliegen, Gottesrede positiv bestimmt sein zu lassen[38]. Denn, so Rahner, die bloß negative Beseitigung der Grenze eines Endlichen allein kann kein Verständnis für den Sinn des absolut und positiv Unendlichen beibringen[39]. Jüngel betont, Gott sei nicht deshalb ein Geheimnis, weil wir ihn nicht hinreichend zu erkennen vermögen, sondern weil er in seinem Sein voller Geheimnis ist[40]. Die via negativa greift zu kurz, wenn sie lediglich eine vom Endlichen abgehobene Unendlichkeit oder eine am Erkenntnisvermögen des Menschen gemessene Unerkennbarkeit Gottes anzeigt, statt auf eine positive, von Gott her gefüllte Unbegreiflichkeit zu verweisen.

---

[37] In den Dogmatiken des 19. Jahrhunderts meint der Begriff ‚Geheimnis' weithin nicht die Unbegreiflichkeit Gottes, sondern bezeichnet ein Glaubensgeheimnis in dem Sinn, daß auch nach erfolgter Offenbarung kein Vernunftbeweis für die Möglichkeit des betreffenden Glaubensinhaltes geführt werden kann: vgl. *F. Diekamp*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 1, Münster [7]1934, 13. Siehe auch *K. Hilgenreiner*, Art. Geheimnis, in: LThK[1] 4 (1932) 336, oder *M. J. Scheeben*, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg i. Br. 1951 (M.J.S. Gesammelte Schriften, 2) 6–11.

[38] Dies gilt auch für Pannenbergs Rede von der Erhabenheit Gottes: vgl. Systematische Theologie 1,365; *P. Hünermann* wählt im Anschluß an M. Heidegger und B. Welte das Motiv des Heiligen: „Das Heilige erweist sich als das uneinholbar Frühere und Andere dessen, was ist. Es begreift alles ein, indem es alles sein läßt. Es berührt den Menschen und ist ihm doch – von sich selbst her, aus eigener Hoheit – entzogen." In: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 35.

[39] Vgl. *Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses/Schriften 4,70. – Geheimnis ist kein Satz, der vorläufig noch nicht auf die Höhe der durchschauenden Einsicht erhoben werden kann, auf der die ratio an sich steht. Denn das Geheimnis würde dann zwar nicht der inhaltlichen Bedeutung, wohl aber dem subjektiven Akt des Erfassens nach negativ *bewertet*: vgl. ebd. 56. Siehe auch *ders.*, Sämtliche Werke, 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Solothurn/Freiburg i. Br. 1997, 114/116: „Ausdrücklich können wir ... das ... unendliche Sein nur dadurch *er*kennen, daß wir auf diesen endlichen Gegenstand hinblicken und die im Vorgriff über ihn hinaus immer schon notwendig enthaltene Verneinung ausdrücklich machen, indem wir die Endlichkeit des endlichen Gegenstandes verneinen. Damit gewinnen wir aber keine positiv begreifende Kenntnis des Jenseits dieser Endlichkeit".

[40] Vgl. *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 334.

In der neueren Theologie ist es insbesondere Hans Urs von Balthasar, der das Postulat einer positiven Beschreibung des göttlichen Geheimnisses inhaltlich weiterführend einlöst. Ausgehend von Reflexionen zum Ineinander von Offenbarwerden und Verhüllung, wie es schon die Wirklichkeit der Welt kennzeichnet, spricht er von der Intimität des persönlichen Lebens Gottes[41]. Gemeint ist eine Verborgenheit, die Ausdruck einer personalen Tiefe, einer Innendimension ist. Eine solche Intimität ist nicht nur der Offenbarungsgestalt Gottes eigen, sondern liegt für Balthasar im Leben der Trinität selbst begründet, in dem es ein gegenseitiges, je neues und überraschendes Geben und Entgegennehmen gibt. Dieser göttliche Austausch impliziert „vollkommene Durchsichtigkeit füreinander und dennoch so etwas wie ein unlüftbares ‚personales' Geheimnis"[42]. In einem weiteren Deutungsversuch knüpft Balthasar an die Begegnung mit einem Kunstwerk an, das man kennt und an dem doch die unfaßliche Genialität hervorleuchtet. So ist auch die Unerfaßbarkeit des sich offenbarenden Gottes nicht „negative Bestimmung dessen, was man nicht kennt, sondern ... positive und geradezu gesehene und verstandene Eigenschaft dessen, was man kennt"[43].

Das Bemühen um eine positiv bestimmte Gottesrede macht sich selbst noch in der Verwendung von Negationen bemerkbar, insofern präzise unterschieden wird, welche negativen Prädikationen theologisch angemessen sind. So betont Ebeling, biblisch sei lediglich von der Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit, nicht von der Unerkennbarkeit Gottes die Rede[44]. Jüngel meldet auch noch der Rede von der Unbegreiflichkeit gegenüber Vorbehalte an, weil diese nicht konstitutiv mit dem Geheimnis Gottes verbunden sei[45]. Auf katholischer Seite ist es Henri de Lubac, der dem Unbegreiflichen doch den Beiklang des Uneinsichtigen nehmen will. „Ein Unendliches an Intelligibilität, so ist Gott. Das Unbegreifliche ist das Gegenteil des Uneinsichtigen."[46]

---

[41] Vgl. *H. U.v. Balthasar*, Theologik, 1: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, 107, 259. Balthasar verdeutlicht diese Intimität am Wesenszug schon endlicher Wahrheit, sich nicht anders auszudrücken, als daß ein bleibendes Geheimnis miterscheint, „der Wahrheit selbst also einen innerlich komparativen Charakter zu lassen"; ebd. 261. Hier spiegelt sich die Eigenart der göttlichen Wahrheit: „*Weil* die göttliche Wahrheit, als die Wahrheit einer *absoluten* Intimität, notwendig in jeder Offenbarung Geheimnis bleibt, darum hat jede weltliche Wahrheit etwas von diesem Geheimnischarakter an sich": ebd. 262. – Siehe ähnlich bei *Ebeling*, Dogmatik 2,245f.

[42] *H. U.v. Balthasar*, Theodramatik, 2: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 234.

[43] *H. U.v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln ^{3}1988, 179.

[44] Vgl. *Ebeling*, Dogmatik 1,180.

[45] Jüngel kritisiert so Rahners Gleichsetzung von Geheimnis und Verborgenheit bzw. Unbegreiflichkeit: Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen, 3. München 1990 (BEvTh 107) 163–182, 167.

[46] *H. de Lubac*, Sur les chemins de Dieu, Paris 1983 (Traditions chrétiennes) 140.

2. *Der implizierte Blick auf das Endliche*

Ein zweiter Aspekt schließt sich hier an. Eine nur negative Bestimmung des göttlichen Geheimnisses wird Gott nicht gerecht, wird aber, so der gemeinsame Tenor vieler Theologen, auch dem Endlichen und dem Menschen nicht gerecht. Eine via negativa, die, um Gott zur Sprache zu bringen, alles Endliche negieren muß, scheint heute kaum mehr gangbar.

Am deutlichsten noch impliziert Rahners Theologie einen Ansatz bei der Defizienz des Endlichen, an dem der Vorgriff auf das Ungegrenzte aufbricht[47]. Der Vorgriff enthält mit dem affirmativen zugleich ein negatives Moment, in dem das Seiende als begrenztes, die Fülle ausschließendes Endliches erkannt wird. Dennoch steht auch in der Theologie Rahners eine positive Qualifikation des Endlichen im Vordergrund, insofern er den Vorgriff des menschlichen Geistes beleuchtet, dessen Auszeichnung es ist, auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet zu sein[48]. Rahner arbeitet einer negativen Theologie entgegen, welche dem Menschen zumuten würde, er solle sich resignierend in seine Endlichkeit schicken und also von sich niedrig denken, um von Gott höher denken zu können[49]. Um die Unumgreifbarkeit des unendlichen Gottes anzuerkennen, braucht der Mensch sich nicht um seinen Ausgriff aufs Unendliche zu beschneiden, im Gegenteil: Das von Rahner für das Verhältnis von Gott und Geschöpf formulierte Axiom, demzufolge Abhängigkeit und Eigenstand des Geschöpfes gleichproportional zueinander wachsen, ließe sich analog auf die Gotteserkenntnis übertragen[50]. Insofern der transzendentale Ansatz das Gegebene auf ein nicht Gegebenes zurückführt, ohne welches das Gegebene nicht als möglich gedacht werden kann, läßt er die in der traditionellen negativen Theologie angelegte Verbindung von via negativa und via eminentiae zusammen mit der Me-

---

[47] Siehe dazu die Kritik in *A. Raffelt/H. Verweyen,* Karl Rahner. München 1997 (Beck'sche Reihe. Denker, 541) 46: „So ist auch für *Hörer des Wortes* kennzeichnend, daß das begegnende andere gerade in seinem Charakter von Seins*defizienz* die Bewegung auf einen sich möglicherweise mitteilenden Gott offenhält: das eigentlich Tragende bleibt der ‚Vorgriff' und seine wesentliche Nichterfüllbarkeit durch das in der Welt Begegnende. Wie kann diese philosophische Anthropologie aber Vorblick auf einen Gott sein, der sich ‚im Fleisch' ein-für-allemal zu erkennen gibt?". Vor allem in Rahners frühen geistlichen Schriften (siehe z. B. Von der Not und dem Segen des Gebetes, Innsbruck ^{3}1949) ist es die Brüchigkeit des Endlichen und die dadurch verursachte Enttäuschung des Menschen, welche ihn auf Gott verweist.

[48] „Der Vorgriff geht demnach auf ein esse, das schlechthin von negativer Ungegrenztheit ist. Damit hat der Vorgriff als grundlegende Handlung menschlichen Erkennens seine entscheidende Auszeichnung erfahren: die menschliche Erkenntnis ist als vorgreifende auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet, und darum ist der Mensch Geist. Er hat dieses Unendliche immer nur im Vorgriff, und darum ist er endlicher Geist." In: *K. Rahner,* Sämtliche Werke, 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften, Solothurn/Freiburg i. Br. 1995, 146.

[49] Vgl. *Rahner,* Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12, 290f.

[50] Siehe dazu *W. Breuning,* Je grössere Unähnlichkeit? Überlegungen zu Jüngels interessantem Versuch der Weiterführung des Analogieverständnisses, in: *J. Brantschen/P. Selvatico* (Hrsg.); *H. Stirnimann* (FS), Unterwegs zur Einheit, Freiburg/Schw. 1980, 373–385, 374: „Es stehen sich nicht menschliche Schwäche der Erkenntniskraft und Gottes Majestät gegenüber, umgekehrt gilt vielmehr: Je tiefer eine geschöpfliche Erkenntniskraft zu schauen vermag, um so leuchtender steht Gott vor ihr – *als* Geheimnis".

thode der Extrapolation geradezu notwendig zurück zugunsten einer via reductionis und läuft darum auch weniger in Gefahr, die göttliche Eminenz auf Kosten des Geschöpflichen zu behaupten[51]. Von diesem Ansatz her läßt sich auch die Projektion im Sinne des im Endlichen entwickelten Gottesgedankens rehabilitieren. Als geeignete Antwort auf den Projektionsverdacht können nicht jene Immunisierungsstrategien[52] gelten, die in die Ablehnung des endlichen Gottesbegriffs einstimmen, um ihn durch den ganz anderen Gott überwunden zu sehen. Statt in einer solchen via negativa der endlichen Vernunft abzusprechen, daß sie zu einem authentischen Gottesbegriff gelangen kann, ist vielmehr aufzuweisen, wie eine apriorische Bestimmung der Vernunft selbst die Gott auf Endliches reduzierenden Gottesbilder übersteigt, weil sie auf einen dem Unbedingten entsprechenden Gottesbegriff aus ist[53].

Von ganz anderen Prämissen her lehnt Balthasar einen Weg zu Gott über die Verneinung des Endlichen ab. Dies würde seinem Gestaltdenken, seiner trinitarischen Schöpfungstheologie[54], wie auch vor allem und entscheidend seiner Offenbarungstheologie widersprechen. Denn die inkarnatorische Bewegung Gottes ins Irdische hinein verbietet eine reine via negativa, setzt doch die Offenbarung „gerade nicht dort ein, wo der suchende Mensch sie erwartet hätte. Nicht dort, wo er seine ganze Relativität durchgestrichen hat, um zum Absoluten zu gelangen, wo er in der Anstrengung der äußersten Transzendenz seine Menschheit hinter sich zu lassen sucht, um jenseits seiner selbst das Göttliche zu erspüren. ... Das Wort ist Fleisch geworden. Nicht an der äußersten Grenze der Welt, sondern in ihrer Mitte, ja, in ihren unteren Stockwerken hat Gott sich gezeigt“[55]. Darum wird Gott nicht mehr im Hinausgehen über das Fleisch, sondern darin gefunden.

---

[51] Vgl. *H. Krings*, Art. Gott, in: HPhG 2 (1973) 614–641, 633.

[52] Vgl. *Pannenberg*, Problemgeschichte, 170.

[53] So will *Kl. Müller*, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995) 161–186, 181, auf eine ‚kontrollierte Projektion‘ hinaus: „Erstens ist jeder Gedanke Projektion in dem Sinn, daß er von einem Bewußtsein produziert wird. Zweitens: eine Projektion, die (a) weiß, daß sie Projektion ist, (b) weiß, wo sie herkommt, und (c) einsichtig zu machen weiß, daß das, was sie zu denken unternimmt, nicht anders gedacht werden kann, – eine solche Projektion ist keine Projektion im üblichen disqualifizierenden Sinn, sondern ein transzendentaler Gedanke“. – Vgl. *H. Verweyen*, Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung, Essen 1978 (Christliche Strukturen in der modernen Welt, 23) 58–61.

[54] „Wenn es in Gott Identität des Anderen gibt, der zugleich noch Bild des Vaters und damit Urbild alles Erschaffenen ist, wenn es in dieser Identität den Geist gibt, der freie, überschwengliche Liebe des ‚einen‘ und ‚Anderen‘ ist, [dann wird] das Andere der Schöpfung, das sich am Urbild des göttlichen Anders ausrichtet, und ihr Überhaupt-Sein, das sich der göttlichen Liberalität verdankt, in ein positives Verhältnis zu Gott gerückt. ... Aus einem jeder Differenz entbehrenden Gott [dagegen] kann eine differente Welt immer nur als ein Abgefallenes entspringen, wie sämtliche Religionen, die das Gott-Welt-Verhältnis spekulativ zu durchdringen versuchen, durchweg feststellen mußten.“ In: *H. U. v. Balthasar*, Theologik 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 165f, 169. Zum Gestaltdenken vgl. *ders.*, Herrlichkeit 1,112; Theologik 1,25–35.

[55] *H. U.v. Balthasar*, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1, Einsiedeln [3]1990, 187f; vgl. *ders.*, Herrlichkeit 1,147f: „In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche“.

3. Gott als Geheimnis der Welt/des Menschen

In dem Maße, wie das Geheimnis Gottes positiv zu umschreiben gesucht und nicht auf Kosten des Endlichen gedacht wird, kann und soll es dem Anliegen der neueren Theologie zufolge in eine positive Beziehung zum Menschen gesetzt werden. Jüngels Buchtitel „Gott als Geheimnis der Welt" (s.o. Anm. 8) ist nur eine Variante von zahllosen Formulierungen, in denen das Geheimnis Gottes zugleich als Geheimnis der Welt bzw. des Menschen bezeichnet wird, um die Relationalität des Geheimnisses auf den Menschen hin bzw. umgekehrt die Hinordnung des Menschen auf das Geheimnis hin zum Ausdruck zu bringen[56]. Der als Geheimnis verborgene Gott ist, so Rahner, nicht jener, an den wir nicht herankommen und „der nicht von uns erkannt werden will"[57]. Als göttliche Fülle lebt das Geheimnis Gottes nicht vom Sich-Entziehen, sondern im Sich-Mitteilen[58]. Mit dem trinitätstheologischen Axiom der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität will Rahner zum Ausdruck bringen, daß Gottes Selbstmitteilung rückhaltlos erfolgt und keine Dimension des göttlichen Lebens ausklammert[59].

Die evangelische Theologie bringt die Bezogenheit des göttlichen Geheimnisses auf den Menschen nicht zuletzt mit dem Motiv seiner Sprachlichkeit und also seiner Kommunikabilität zum Ausdruck (dazu unter Abschnitt III.5.). Gerade auch das in lutherischer Theologie wichtige Motiv des verborgenen Gottes wird betont auf relationale Bestimmungen hin ausgelegt. Ebeling bezeichnet Verborgenheit als kommunikatives Attribut, das nicht in konträrem Gegensatz zur Offenbarung zu sehen ist, sondern als

---

[56] Ebeling spricht vom „Geheimnis der Wirklichkeit": Dogmatik 1,187. – Siehe auch Jüngels zutreffende Beobachtung: „Diese seine Verborgenheit im Licht seines Seins bedeutet keineswegs Beziehungslosigkeit. Nicht zufällig endet die hymnische Feststellung, Gott wohne im unzugänglichen Licht, mit einer Doxologie, in der der unzugängliche Gott von Menschen verherrlicht wird: ‚Ihm die Ehre und ewige Macht. Amen' (1 Tim 6,16d)". In: Offenbarung der Verborgenheit Gottes/ThE 3,166.

[57] *Rahner,* Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12,305; vgl. ebd. 293. – Das Geheimnis Gottes ist eine Beziehungsgröße, insofern es „eine ursprüngliche Beziehung zum *ganzen* geistigen Wesen des Menschen in all seinen Dimensionen hat". In: *K. Rahner,* Art. Geheimnis. II. G. in der systematischen Theologie, in: LThK^2 4 (1960) 593–597, 594.

[58] „Das Geheimnis bleibt ewig Geheimnis, dieses Geheimnis will sich aber als das Unendliche, Unbegreifliche, als das Unaussagbare, Gott genannt, als sich schenkende Nähe in absoluter Selbstmitteilung dem menschlichen Geist mitten in der Erfahrung seiner endlichen Leere mitteilen." In: *K. Rahner,* Gegenwart des Christentums, Freiburg i. Br. ^{2}1966, 35.

[59] Vgl. *K. Rahner,* Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate', in: *ders.,* Schriften zur Theologie, 4: Neuere Schriften, Einsiedeln 1960, 103–133, 115; *ders.,* Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2 (1967) 317–401, 328. – Die breite Rezeption, welche das trinitätstheologische Axiom Rahners erfahren hat, signalisiert den breiten, überkonfessionellen Konsens der Theologie bezüglich der Relationalität des göttlichen Geheimnisses auf den Menschen hin: siehe z. B. *E. Jüngel,* Das Verhältnis von ‚ökonomischer' und ‚immanenter' Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendentem Urgrund der Heilsgeschichte, in: *ders.,* Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen [2], München 1986 (BEvTh 88), 265–275.

Moment in der Offenbarung enthalten, darum eine Form der Anwesenheit Gottes ist[60]. Damit ist unmißverständlich herausgestellt, daß die Verborgenheit Gottes nicht als Grenze der Offenbarung zu werten ist. Dies zu klären ist insbesondere Anliegen Jüngels. Er betont, die Verborgenheit sei „Modus der Offenbarung Gottes, nicht aber deren Problematisierung, die es erlaubte, das definitive Geschehensein der Offenbarung als Liebe noch einmal zur Disposition zu stellen. ... Gott ist unwiderruflich Liebe. Was von Gott sonst noch zu sagen ist, kann nur dem präziseren Verständnis dieser elementaren Gleichung dienen"[61].

Mit dieser geradezu einhellig und nachdrücklich vorgetragenen Auffassung, daß das Geheimnis Gottes ganz und gar auf die Beziehung zum Menschen geöffnet ist, überwindet die neuere Theologie eine Tendenz, die negativer Theologie von ihrer neuplatonischen Wurzel her innewohnte: die Tendenz, Gott in seinem An-Sich von seinem Verhältnis zum Geschöpf zu unterscheiden und ihn in der Seinsweise des Einen vor seinem Sich-Ausströmen erreichen zu wollen.

4. Gott-fähiges Erkenntnisvermögen

Wenn das göttliche Mysterium als Beziehungswirklichkeit gedeutet wird, stellt sich die Frage, wie die Beziehung zum Mysterium von seiten des Menschen zu denken ist. In den Blick kommt hier das Problem der Grenze von Erkenntnis einerseits und von Sprache andererseits.

Bezüglich des ersten Aspektes differenzierte die traditionelle negative Theologie oftmals zwischen der Erkenntnis, die an ihre Grenzen stößt und Gott nicht begreifen kann, und der weiterführenden affektiven Bewegung, die als Liebe und Anbetung in den unbegreiflichen Gott hineinführt. Diese Unterscheidung verschiedener Vermögen des Menschen klingt auch in der neueren Theologie, inbesondere bei Rahner, an. Der Mensch braucht an der Unbegreiflichkeit Gottes nicht zu resignieren, weil die Erkenntnis in die Liebe mündet und in Anbetung übergeht:

> „Das ursprüngliche Erkennen ... ist das Anwesen des Geheimnisses als solchen, das Angerufensein von dem, was keinen Namen mehr hat, das sich Einlassen auf das, was nicht bewältigt wird, sondern einen überwältigt, das Sagen des Namenlosen, über das sich nicht klar reden läßt, der letzte Augenblick vor dem Verstummen, der notwendig ist, um das Schweigen zu hören und Gott liebend anzubeten."[62]

---

[60] Vgl. *Ebeling*, Dogmatik, 2,243–249.

[61] *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 460.

[62] *Rahner*, Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12,297; vgl. ebd. 292,299 sowie eindrücklich in *ders.*, Gebete des Lebens, Freiburg i. Br. ^{3}1984, 25: „In dieser Seligkeit will dann meine Erkenntnis dich nicht mehr zu mir herunterzwingen, um dir dein ewiges Geheimnis zu entreißen. Die Liebe reißt mich zu dir empor, in dich hinein. Wenn ich mich selber aufgebe in der Liebe, bist du mir selbst mein Leben, und deine Unbegreiflichkeit ist verschlungen in der Einheit der Liebe". Siehe auch *W. Pannenberg*, Analogie und Doxologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 181–201.

Noch mehr liegt den meisten Autoren allerdings daran, in kritischer Distanz zum modernen Erkenntnisbegriff die Erkenntnis von vornherein nicht auf das bewältigende und beherrschende Durchschauen eines Gegenstandes zu reduzieren, sondern als Offenheit für das Geheimnis[63] und als perichoretisches Ineinander von Erkenntnis und Freiheit zu fassen. Der Erkenntnisbegriff wird von hier aus ganzheitlicher gefüllt: die Unterscheidung von Erkennen und Lieben wird relativiert und Erkenntnis von vornherein als Beziehungsgeschehen gefaßt[64]. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang auch Versuche, die im biblischen Verständnis von Erkenntnis implizierte Rezeptivität des Erkennens zur Geltung zu bringen[65].

5. Gott-fähige Sprache

Die Frage nach den Grenzen der Sprache stellt sich insbesondere der evangelischen Theologie, wo die Auseinandersetzung mit der negativen Prädikation der Unsagbarkeit Gottes eine herausragende Rolle spielt. Die oben beschriebene Radikalkritik der Analytischen Philosophie kann in dieser Hinsicht für die theologische Bewertung der via negativa nicht folgenlos sein. Theologen, die sich der Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie stellen, unterstreichen den positiven Sinn religiöser Sprache und lenken den Blick, hier an neuere Entwicklungen der Sprachphilosophie anknüpfend, auf das faktische, affirmative Reden von Gott, gerade nicht auf die Unsagbarkeit Gottes. Die klassische Lehre von den Eigenschaften Gottes, welche die bei aller positiven Rede von Gott noch größere Unsagbarkeit Gottes unterstreicht, bezeichnet Dalferth mit einer Prise Ironie als den „immer zu spät kommende[n] Versuch, das für unmöglich oder doch unzulänglich zu erklären, was [dieser Lehre] ihr zum Trotz geschieht: daß von Gott geredet wird“[66].

Dabei wird die Herausforderung nicht einfach übersehen. So meint Ebeling, der sowohl Inhalt wie Form der Theologie ganz als Wortgeschehen auffaßt: „Das Reden über Gott ist in der Tat etwas, was die Sprachregeln sprengt und an dem die Sprachverantwortung zu scheitern droht.“[67] Die Grundstruktur menschlicher Sprache, die an Unterscheidungen interessiert und temporal geprägt ist, droht an der Gottesrede zu scheitern: „Der ge-

---

[63] Für Rahner ist die Vernunft „die Fähigkeit des Geheimnisses“: Art. Geheimnis. II. Theologisch, in: HThG 1 (1962) 447–452, 450.

[64] So bei *Ebeling*, Dogmatik 1,180f: „Hier [biblisch] liegt also ein Erkenntnisbegriff vor, der die Ausrichtung auf den ganzen Menschen mit der Wechselseitigkeit des Erkenntnisgeschehens verbindet. ... Dieser Erkenntnisbegriff steht also in schroffem Gegensatz zu dem neuzeitlichen, der den Menschen nur partiell betrifft und zwar als das alleinige Subjekt in seiner Beziehung zum Objekt.“

[65] Vgl. *Th. Freyer*, Alterität und Transzendenz, in: Berliner Theologische Zeitschrift 13 (1996) 84–110, v. a. 106–108 (mit Bezug auf R. Bultmann).

[66] *I. U. Dalferth*, Religiöse Rede von Gott, München 1981 (BEvTh 87), 617.

[67] *Ebeling*, Dogmatik, 1,159.

samten Syntax [ist] der Boden entzogen."[68] Doch verwehrt sich Ebeling gegen die Wittgensteinsche Behauptung, es gebe nur das alternative Entweder-Oder eines uneingeschränkten Sprechen-Könnens und eines strikten Schweigen-Müssens: „In Sachen Gottes stehen Reden und Schweigen nicht nur nebeneinander, sondern gehören untrennbar ineinander."[69] Denn christologisch sei die Unzulänglichkeit der Sprache sozusagen von Gott überholt worden. Das Ereignis Jesu Christi, der Gottes Wort in Person ist, gilt Ebeling als Situation von unvergleichlicher Worthaftigkeit; er sieht „die Inkarnation in die Inverbation einmünden"[70].

Noch pointierter wendet Jüngel dieses Sprachlichwerden Gottes direkt gegen die Infragestellung der Denk- und Sagbarkeit Gottes in der neuzeitlichen Philosophie. Ort der Denkbarkeit Gottes ist ihm zufolge das dem Denken vorausgehende Offenbarungswort. Gott selbst ist definitiv zur Sprache gekommen in einem Ereignis, in dem „nicht etwa menschliche Worte Gott zu nahe treten, sondern Gott als Wort in menschlichen Worten Menschen nahe kommt"[71]. Darum ist Gott „als ein Geheimnis zu begreifen, das von sich aus sprachlich kommunikabel ist"[72].

Aus der vorausgegangenen Skizze könnte der Eindruck entstehen, daß der im zweiten Abschnitt beschriebene Hintergrund zu einer Abschwächung oder gar Eliminierung der Tradition negativer Theologie führt. Hat diese sich in der Neuzeit ad absurdum geführt, so daß es keine eigentliche negative Theologie mehr gibt? Werden nur noch einzelne Aspekte negativer Theologie entschärft aufgenommen?

Im Spektrum der neueren Theologie fallen vier Positionen ins Auge, in denen eine negative Theologie in ausgeprägterer Form vertreten wird.

6. Negative Theologie transzendentaler Erfahrung

Als ausgeprägter Entwurf negativer Theologie kann die bereits mehrfach erwähnte Theologie Rahners gelten. Nach Rahner steht der Mensch als Wesen der Transzendenz immer schon vor dem, was wir Gott nennen. Damit ist einerseits gewährleistet, daß der Mensch auf das Unendliche hin geöffnet und bezogen ist, ohne daß andererseits das Woraufhin seines transzendentalen Vorgriffs vergegenständlicht und verendlicht würde. In dieser Widerständigkeit gegen Verobjektivierung nun liegt der Grund, daß bei

[68] *Ebeling*, Dogmatik 1,160.

[69] *Ebeling*, Dogmatik 1,162.

[70] Vgl. *Ebeling*, Dogmatik 2,65; vgl. ebd. 2,92: „Das Ereignis, das als Menschwerdung Gottes proklamiert und geglaubt wird, schafft eine Situation von unvergleichlicher Worthaftigkeit, ruft ein Wortgeschehen von ungewöhnlicher Intensität hervor."

[71] *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 393. Dabei gilt: „Nur unter der Voraussetzung, daß Gott zur Sprache gekommen *ist*, ist der Versuch, Gott zu denken, überhaupt sinnvoll": ebd. 311. Kurz gesagt: „Theologisches Denken hat ... davon auszugehen, daß Gott – sich selbst – zu denken gibt"; ebd. 214. Eine Auseinandersetzung mit Jüngels Infragestellung des philosophischen und allgemein-religiösen Gottesbegriffs kann hier nicht erfolgen.

[72] *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 355.

Rahner, der von Gott stets nur stammelnd sprechen wollte[73], eine sehr ausgeprägte negative Theologie vorliegt. Die zunächst positive Annäherung an Gott unter dem Geheimnisbegriff verbindet sich mit Negationen, die sehr nachdrücklich eine weitere Bestimmung des Geheimnisses ausschließen. So unterstreicht Rahner als Folge der Unbegrenzbarkeit Gottes dessen Unsagbarkeit und Namenlosigkeit. Immer wieder weist er darauf hin, daß es einen Widerspruch bedeuten würde, den unendlichen Horizont, die tragende Eröffnung der unbegrenzten Möglichkeiten, mit einem Namen zu benennen, der dieses Woraufhin unter jene Wirklichkeiten einreihen würde, die doch in seinem Horizont stehen[74].

Gelegentlich erwecken die Äußerungen Rahners den Eindruck, als könnten Aussagen über Gott diesem nur Unrecht tun. Würde man über das Unsagbare nicht nur reden, sondern auf es als etwas Konkretes hinweisen wollen, so müßte dies als „unfromme Indiskretion gegenüber diesem gleichsam schweigend-frommen Auf-sich-beruhen-Lassen des absoluten Geheimnisses" vorkommen[75], weil durch solche Aussagen „die ursprüngliche Transzendenzerfahrung thematisiert, übersetzt, gleichsam in ihren eigenen Raum als Einzelgegenstand selbst hineingerückt werden muß"[76]. Dies aber widerspricht der Auffassung, daß kategorial Seiendes Gott nicht so repräsentieren kann, „daß dadurch, daß es gegeben ist, auch Gott als er selbst schon anwesend wäre über jene Möglichkeit einer Vermittlung unserer transzendentalen Erfahrung hinaus"[77]. Es bedarf darum des letzten Mutes der Existenz, die Wahrheit durch das Wort zu verlautbaren, so daß sie „fast gegen ihr eigenes Wesen objektiviert wird"[78]. Jeder Begriff muß, wie Rahner zur Personalität anmerkt, in das unsagbare Dunkel des heiligen Geheimnisses entlassen werden.

Es bleibt zunächst eine unbeholfene Relativierung von z.T. sehr apodiktisch formulierten Aussagen, wenn Rahner eingesteht, daß man die transzendentalen Begriffe nicht in einer formalen Leere belassen darf, wenn Gott selbst sie füllt[79]. Wohl macht die Offenbarung gewiß, daß das Geheim-

---

[73] Vgl. z.B. *Rahner,* Gegenwart des Christentums, 32. Auf der Linie der mystischen Tradition bezeichnet er die Selbstmitteilung Gottes als Licht, „das uns fast finsterer vorkommt als unsere eigene Finsternis"; ebd. 35.

[74] „Die Bedingung des unterscheidenden Nennens kann wesentlich keinen Namen haben. Wir können ihn ... den Unendlichen nennen; aber wir haben ihm eben damit keinen Namen gegeben, sondern ihn den Namenlosen genannt. ... Der Horizont kann nicht im Horizont selber gegeben sein, das Woraufhin der Transzendenz nicht wirklich als es selbst in die Reichweite der Transzendenz selbst hineingeholt und so von anderem unterschieden werden ... Die unendliche Weite, die alles einfängt und alles einfangen *kann*, weil sie erst in unendlicher Ferne west, ... läßt sich selbst nicht einfangen." In: *Rahner,* Über den Begriff des Geheimnisses/Schriften 4,70f.

[75] Vgl. *Rahner,* Grundkurs, 82, 90.

[76] *Rahner,* Grundkurs, 79.

[77] *Rahner,* Grundkurs, 91.

[78] *Rahner,* Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12,298.

[79] Damit ist die religiöse Naivität der religiösen Praxis, die von der personalen Erfahrung Gottes im Gebet, in der individuellen Geschichte und in der Offenbarungsgeschichte spricht, gerechtfertigt: vgl. *Rahner,* Grundkurs, 82f.

nis nicht entzogen bleibt, sondern nahekommt. Doch dieses Nahekommen radikalisiert noch einmal das Gründen des Menschen im absoluten Geheimnis. Noch im Eschaton wird Gott in geradezu aporetischer Weise namenloses und unumgreifbares Geheimnis bleiben[80].

7. Das Anderssein Gottes

Während manchen Kritikern diese negative Theologie zu weit geht oder jedenfalls Unbehagen weckt, wird von anderen vor allem durch Levinas beeinflußten Theologen kritisiert, daß Rahner trotz aller Rede vom Geheimnis das Anderssein Gottes nicht hinreichend zur Geltung zu bringen vermag. Sein Ansatz beim Selbstvollzug des Menschen verhindere, daß die Transzendenz Gottes in ihrer Einzigkeit und Alterität gewahrt werden kann[81]. Hier zeige sich, so Thomas Freyer kritisch, die Tendenz menschlicher Vernunft, „die absolute ... Transzendenz Gottes ... einzuverleiben in die relative Transzendenz menschlicher Subjektivität ... und damit in die Immanenz menschlichen Denkens und Wollens"[82]. Demgegenüber will Freyer der Theologie die „kompromißlose und beharrliche Suche nach der absoluten Transzendenz des Anderen", wie sie das Denken Levinas' kennzeichnet, zum Vorbild geben. Nur ein nicht-intentionales Erkennen als Widerfahrnis, das jeglicher Aktivität des Menschen vorausliegt, vermag die spezifische und unverrechenbare Nähe Gottes zu wahren[83].

Diese Impulse Freyers und anderer bilden noch keinen umfassenderen Entwurf von Theologie und müßten im einzelnen auch noch kritisch hinterfragt werden. So besteht die Gefahr, daß hinter gewonnene Einsichten zurückgegangen, die Andersheit Gottes doch wieder auf Kosten des endlichen Subjekts gedacht[84] und mit der Intentionalität auch die Hinordnung des Menschen auf Gott abgelehnt wird. Fruchtbar wäre es, die Levinasschen Impulse mit der Theologie Balthasars ins Gespräch zu bringen, der trotz

---

[80] „Die absolute Fülle, unbegreiflich und namenlos, unendlich und unsagbar, ist als sie selbst ohne jeden Abstrich zur inneren Herrlichkeit der Kreatur geworden, wenn diese sie nur annehmen will." In: *Rahner,* Gegenwart des Christentums, 39. Die Vollendung bezeichnet Rahner als Höhepunkt der Aporetik: Christlicher Pessimismus?, in: ders., Schriften zur Theologie, 16: Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, Zürich 1984, 206–214, 214.

[81] Vgl. *Th. Freyer,* Gott als Geheimnis? Zu einem theologischen Schlüsselbegriff, in: ThGl 86 (1996) 325–342, v. a. 335–337. – Anhaltspunkte für solche Kritik bieten Äußerungen Rahners zur Unausweichlichkeit der transzendentalen Erfahrung. So insistiert Rahner, „daß man von ihr [der transzendentalen Erfahrung] reden muß, weil sie immer schon da ist, aber darum auch dauernd übersehen werden kann; ... daß sie nie von sich aus den Reiz der Neuheit eines unerwartet begegnenden Gegenstands haben kann." In: Grundkurs, 32.

[82] *Th. Freyer,* Die Öffnung der Transzendenz. Thesen zum Logos der Theologie anhand der Philosophie von Emmanuel Lévinas, in: ZKTh 114 (1992) 140–152, 151; vgl. ebd. 150: „Die Theologie ist aus sich heraus nicht in der Lage, die unendliche Transzendenz Gottes angemessen zu artikulieren. ... Indem sie es versucht, ist sie bereits gescheitert, denkt sie Gott im Horizont des Seins und erkennt in ihm letztlich eine bloße Prolongation und Projektion der ihr eigenen Rationalität".

[83] Vgl. *Freyer,* Gott als Geheimnis?, 337–339; *ders.,* Alterität und Transzendenz, 105–110.

[84] Siehe dazu *Kl. Müller,* Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte, in: ThG 40 (1997) 172–180.

seiner Vorbehalte gegen die klassische via negativa in ähnlicher Weise die sich von sich her zeigende Andersheit Gottes unterstreicht[85]. Diese negative Theologie, die aus der Position, aus der Offenbarung hervorgeht, lebt weniger von dem ausdrücklichen Moment der Negation als aus dem Überwältigtwerden durch das Je-Größere der Gnadenoffenbarung Gottes[86]. Es geht somit um die von Gott eröffnete negative Theologie, in der er seine Unbegreiflichkeit offenbart. Vielleicht am schönsten kommt dies in einer paradoxen Formulierung Balthasars zum Ausdruck, in der er die Unbegreiflichkeit Gottes als in einer direkten Erfahrung zugänglich beschreibt: „In Jesus Christus ... wird die ‚je größere Unähnlichkeit' Gottes allem Nichtgöttlichen gegenüber nicht bloß wie durch ‚Zeichen' hindurch erschlossen, auch nicht nur (in einer docta ignorantia) gewußt, sondern unbedingt an der Offenbarungsgestalt ... abgelesen." [87]

8. Negative Theologie im Kontext pluralistischer Religionstheologie

Im Dienst pluralistischer Religionstheologie steht die negative Theologie John Hicks. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf die christliche Tradition negativer Theologie[88], die er im Licht der Kantischen Erkenntniskritik interpretiert, indem er zwischen der göttlichen Wirklichkeit an sich und der Weise, wie dieses Göttliche in menschlicher Weise erfahren wird, unterscheidet. Die phänomenalen Manifestationen des Göttlichen, die der Mensch in durch bestimmte Begriffe oder Kategorien geprägter Weise wahrnimmt, sind unhintergehbar. Als menschliche Entwürfe erreichen die Konzeptualisierungen dieser Wahrnehmung das göttliche Noumenon nicht[89]. Gerade deswegen kann keine Religion vorgeben, sie hätte die Wahrheit des Göttlichen in letztgültiger Weise erkannt.

---

[85] Gemeinsame Anliegen sind unverkennbar, insofern auch Balthasar den transzendentalen Ansatz beim Vorgriff kritisiert: „Die nach dem Sein im Ganzen fragende Vernunft ist ein ‚monologischer' Akt. ... An Stelle des sich wagenden Herzens tritt das sich bei sich selber haltende Wissen." In: *H. U. v. Balthasar,* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 3,1: Im Raum der Metaphysik. Teil 1: Altertum, Einsiedeln [2]1965, 144. Bei aller Kritik an der Transzendentaltheologie lehnt Balthasar jedoch nicht jegliche Reflexion auf Vorentwürfe der Offenbarung und auf die Transzendenzbewegung des Menschen ab.

[86] Die Eminenz lebt nicht aus der Negation, sondern aus der Position: es ist ein „von vornherein und uneinholbar Überwältigtwerden durch das Je-Größere der Gnadenoffenbarung Gottes. Solche Überwältigung macht das ausdrückliche Moment der Verneinung insofern überflüssig, als dieses von der christlichen Erfahrung immer schon überholt ist." In: *H. U. v. Balthasar,* Theologik, 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 98.

[87] *H. U. v. Balthasar,* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 2: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln [3]1984, 9. Siehe auch ders., Herrlichkeit 1,443: Die je größere Unähnlichkeit geht ein in eine offenbarungstheologische negative Theologie, „in welcher Gott bis ins äusserste ‚erscheint' und deshalb auch in seiner je grösseren Unbegreiflichkeit wirklich in den Vordergrund und in die Erscheinungsgestalt tritt. Das Unbegreifliche Gottes ist nun nicht länger ein blosser Ausfall an Wissen, sondern eine positive Gottbestimmtheit des Glaubenswissens".

[88] Vgl. *J. Hick,* Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Bearb. u. mit einem Vorwort versehen v. A. Kreiner, München 1989, 258–261.

[89] Vgl. *Hick,* Religion, 262–273.

Kritisch bemerkt Gerhard Gäde zu dieser Position, daß Hick die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, die Kant gerade nicht für die Gotteserkenntnis, sondern für die Erkenntnis empirischer Gegenstände einführt, auf die Gotteserkenntnis überträgt. Er konzipiert Gottes Unerkennbarkeit somit prinzipiell nicht anders als die der empirischen Gegenstände. Damit hat Hicks Denken, obwohl es eine Religionstheologie auf eine radikale negative Theologie aufbauen will, gerade umgekehrt eine Tendenz zur Verendlichung Gottes und geht damit weit hinter die Einsichten der neuzeitlichen Philosophie zurück[90]. Auch indem Hick eine Schnitt- oder Nahtstelle zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der menschlichen Psyche postuliert und von einem unreflektierten Offenbarungsbegriff ausgeht, verkennt er die Transzendenz Gottes[91]. Demgegenüber macht Gäde die negative Theologie in ihrer unaufgebbaren Funktion, die Nicht-Selbstverständlichkeit der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes zu wahren, geltend: Gott erscheint nicht nur, weil er einfachhin für die Erfahrung vorkommt, sondern aus freier Initiative[92].

9. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne

In den vergangenen Jahren mehren sich die Anzeichen dafür, daß die Tradition negativer Theologie für die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Welt- und Daseinserfahrung fruchtbar gemacht wird. So leitet Hans-Joachim Höhn aus der Erfahrung von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Sachverhalte die neue theologische Aufgabenstellung ab, „dem heutigen Menschen das Wort ‚Gott' so nachzurufen, daß sie Gott mit dem zusammendenkt, was bleibt, wenn man ihn losgeworden ist: das Nichts"[93]. Höhn hält dabei die Einsicht in die Fraglichkeit des Daseins für eine unbezweifelbare Konstante menschlichen Denkens. Wenn er dafür plädiert, Daseinskonstellationen aufzusuchen, in denen die Selbstverständlichkeit der Welt fragwürdig wird, dann jedoch nicht, um durch einen metaphysischen Gottesbegriff das Kontingente auf festen Grund zu stellen. Gerade im Offen- und Aushalten der Fragwürdigkeit der Welt und des Daseins soll die Unverfügbarkeit und Andersheit Gottes, der nicht einfach auf die menschlichen Fragen antwortende „welttranszendente Instanz" ist, gewahrt werden. Es gilt, dem postmodernen Denken gerecht zu werden, welches, ohne das Absolute auszuschließen, doch in Erinnerung bringt, daß es

---

[90] Siehe dazu *G. Gäde*, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998, 69–73. 105–109, und seinen Artikel Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks, in: ThPh 73 (1998) 46–69.

[91] Vgl. *Gäde*, Viele Religionen, 19, 47, 93, 127–129.

[92] Vgl. *Gäde*, Viele Religionen, 107, 299–303, 307–309.

[93] *H.-J. Höhn*, ‚Vor und mit Gott leben wir ohne Gott'. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne, in: *G. Rißе/H. Sonnemans/B. Theß* (Hrsg.); *H. Waldenfels* (FS), Wege der Theologie – an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Paderborn 1996, 97–109, 99.

das Absolute nicht ‚gibt': „Es kann es nicht ‚geben', weil das Absolute darin vergegenständlicht und zu einem Endlichen herabgesetzt wäre." [94]

Auf dieser Linie wird heute vielfach, oft unter Rückgriff auf Horkheimer und Adorno, das Bilderverbot aufgegriffen [95]. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes soll und kann nach Meinung vieler Autoren nicht mit direkter und positiver Gottesrede beantwortet werden, sondern führt zu einem Sprechen von Gott, welches durch einen Bruch gekennzeichnet ist. Dabei findet die Sprachform des Gebetes Beachtung: es gilt als „Versuch, zu dem nahen und gleichzeitig fernen, anwesenden und gleichzeitig abwesenden Gott zu sprechen" und dient so nicht der Stabilisierung der personalen und sozialen Identität, sondern will diese „öffnen für den Nächsten und Fremden sowie für Gott" [96].

IV. Ausblick

Der Überblick über die neuere Theologie zeigt, daß sie die via negativa in kritischer Aufnahme der klassischen Tradition, aber auch in Anknüpfung an zeitgenössische Impulse einschlägt. Dabei läßt sich auf der einen Seite eine begründete Zurückhaltung gegenüber der via negativa beobachten. In mehr heilsgeschichtlicher Orientierung wird die Tradition negativer Theologie an der Offenbarung gemessen. Auf der anderen Seite zeigt sich innerhalb und außerhalb der Theologie ein Interesse an negativer Theologie, das von divergenten Motiven bestimmt ist und sich in sehr verschiedenartige Impulse ausprägt.

Beide Ausrichtungen verdienen Aufmerksamkeit und müßten um einer authentischen Ausprägung negativer Theologie willen noch stärker miteinander ins Gespräch gebracht werden. Wenngleich die Offenbarung Kriterium negativer Theologie ist – hinter diese Einsicht sollte nicht zurückgegangen werden –, ist damit nicht die via negativa überholt. Gewiß kann es nicht darum gehen, die dem christlichen Glauben zugrundeliegende Konkretheit des Nahekommens Gottes zu schmälern. Dennoch entspricht die negative Theologie einem genuin christlichen Anliegen, insofern das Offenbarsein Gottes für den christlichen Glauben weder selbstverständliche noch ausschöpfbare Präsenz ist. Negative Theologie hält das Voraus Gottes zu

[94] *Welsch*, Religiöse Implikationen, 126.

[95] So *M. Brumlik*, Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Verbot der Bilder, Frankfurt/M. 1994, 28: „Das Verbot des Bildes verweist auf das, worauf eine bestimmte Art von Bildern zu verweisen pflegt, nämlich auf das Rettende. Das, was Horkheimer und Adorno als das Rettende bezeichnen, mag man es nun Gott nennen oder nicht, kann seine Kraft nur dadurch bewahren, daß die Menschen es sich untersagen, mit ihm in einen vermeintlich unmittelbaren, sinnlichen Kontakt zu treten. Die Lehre von der Unverfügbarkeit des Gestaltlosen gilt auch heute noch als einleuchtend ... Erst die durch das Bilderverbot erzielte Entmächtigung der Magie ... garantiert Befreiung". Siehe auch die Beiträge in *M. J. Rainer/H.-G. Janßen* (Hrsg.), Bilderverbot, Münster 1997 (Jahrbuch Politische Theologie, 2).

[96] *W. Oelmüller*, Wie sprechen über und zu Gott in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, in: *ders.*, Philosophische Aufklärung: ein Orientierungsversuch, München 1993, 146–167, 160.

seiner Offenbarung und deren Unableitbarkeit fest und bezeugt die Unbegreiflichkeit des Greifbarwerdens Gottes. Es bedarf einer negativen Theologie, welche den Gottesbegriff reinigt wie auch die Rede von Gott und der Gottesbeziehung des Menschen im theologischen und pastoralen Bereich vor Bagatellisierung oder Instrumentalisierung bewahrt. Wo es Theologie versäumt, die Transzendenz Gottes und die Unauslotbarkeit der von Gott eröffneten Heilswirklichkeit zur Geltung zu bringen, dort verliert Gott die Faszination unerschöpflichen Lebens, das weder der Ermüdung noch der Verachtung des Allzubekannten Raum gibt[97].

[97] Frei nach Plotin, Enn. 5,8,4.

ThPh 74 (1999) 504–526

Widerstand und Wirklichkeit

Wilhelm Diltheys psychologisch-historische Realitätsphilosophie

Von Johannes Rütsche

Welche Rolle spielt die Erfahrung von Widerstand in Diltheys Auffassung der Wirklichkeit? Und in welchem Verhältnis steht das Theorem der Widerstandserfahrung als Erlebnis von Kraftwirkungen zu Diltheys Konzeption der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit als einem sinnhaften Kulturganzen? Aus der Beantwortung dieser beiden Fragen, denen hier je ein Kapitel gewidmet werden soll, können im dritten Abschnitt unserer Studie einige allgemeine Folgerungen über Diltheys Philosophie der Wirklichkeit und des Lebens gezogen werden.

Dieser Aufsatz versteht sich als Beitrag zur Erhellung von Diltheys Philosophie, wie sie durch die Forschergruppe um Frithjof Rodi seit Beginn der 80er Jahre mit neuen Mitteln in Angriff genommen worden ist und weiterhin gefördert wird[1].

I. Widerstandserfahrung und psychologische Kosmogonie

Dilthey erläutert sein Theorem der Widerstandserfahrung am eingehendsten in der sogenannten Realitätsabhandlung, die er im Jahre 1890 der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgelegt hat[2]. Hier zentriert er seine Reflexion über das Realitätsproblem auf die gegensätzlichen Willenserfahrungen von Impuls und Widerstand. Die Methode, die er auf diesen philosophischen Gegenstand anwendet, bezeichnet er als „psychologische Analyse" (V 130). Zentrale Gedanken dieser Abhandlung sind in nuce bereits in einem Manuskript von 1879 über „Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus" (XIX 17ff.) enthalten, ja sie reichen in weit frühere Überlegungen zurück. Ziehen wir Diltheys Schriftwerk der Zeit nach 1890 heran, so stellen wir besonders in den „Späten Vorlesungen zur Systematik der Philosophie (Berlin 1899–1903)" aufgrund von Rückverweisen auf die Akademieabhandlung (XX 264 u.ö.) fest, daß der Autor letztere als ein Fundament für seine weiter ausgreifenden Gedankengänge betrachtet hat.

---

[1] Als 1983 das zweifache Dilthey-Jubiläum gefeiert wurde (der 150. Geburtstag des Philosophen und der 100. Jahrestag des Erscheinens der „Einleitung in die Geisteswissenschaften"), brachte F. Rodi in Zusammenarbeit mit einigen anderen Gelehrten das „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften" heraus. Außerdem sind seit 1982 von Rodi, H. Johach, H.-U. Lessing und G. van Kerckhoven neue Bände der Ges. Schr. ediert worden. (Bibliogr. Verweise auf: *W. Dilthey*, Gesammelte Schriften, Stuttgart/Göttingen 1914ff., erfolgen mit der Band- und Seitenzahl.)

[2] Der Aufsatz „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" erschien zuerst in den Sitzungsberichten der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Jg. 1890, 977–1022. Er wurde von Georg Misch in die Ges. Schr. aufgenommen und mit handschriftlichen Zusätzen Diltheys ergänzt (V 90–135).

Wie es sich in diesen Texten zeigt, führt Dilthey das Widerstandstheorem in enger Verbindung mit dem Satz der Phänomenalität bzw. des Bewußtseins ein. Für unsere Studie ist darum auch die „Breslauer Ausarbeitung" zum zweiten Band der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" mit ihren Fortsetzungsmanuskripten (XIX 58ff.) von großer Bedeutung, an die sich Reflexionen über den Satz der Phänomenalität in den Berliner Vorlesungen, die in Band XX der Ges. Schr. vereinigt sind, anschließen.

Ähnliche psychologisch-erkenntnistheoretische Gedankengänge finden sich in den übrigen Schriften des Philosophen, vor allem in seinen beiden Hauptwerken, in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1883 und im „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" von 1910. Hier gilt Diltheys Aufmerksamkeit zwar nicht in erster Linie der psychischen Realität, sondern der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Tatsache aber, daß er in die Deskription der historisch-sozialen Welt den psychologischen Aspekt stets einbezieht, macht bereits die Komplementarität der historischen und der psychologischen Perspektive ersichtlich, auf die wir uns in den weiteren Ausführungen stützen wollen. Diltheys Auffassung von Wirklichkeit kann nach diesen beiden Sichtweisen entfaltet werden, die auch sonst seine hermeneutische Philosophie des Lebens charakterisieren. Deren Aufgabe der Selbstbesinnung umgreift stets sowohl eine historische als auch eine psychologische Zielrichtung[3].

1. Deutung des Bewußtseins im Zeichen des Willens

Die Realitätsabhandlung befaßt sich mit der Frage, woher der Glaube an die Realität der Außenwelt stammt. Dadurch soll auch das Problem, wie dieser Glaube vor der Vernunft begründet werden kann, einer Lösung nähergebracht werden. Dilthey schreibt dieser Fragestellung die größte Bedeutung zu. Eine allgemeingültige Wahrheit sei nur erreichbar, wenn nach Vorgabe der Methode von René Descartes „das Denken sich einen Weg von den Tatsachen des Bewußtseins entgegen der äußeren Wirklichkeit" zu bahnen vermag (V 90). Wie es sich in dieser ersten Umgrenzung des Fragefeldes abzeichnet, geht Dilthey von Positionen der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie aus. Descartes wird hierfür als Symbolfigur genannt. Dennoch werden wir sehen, daß er diese vorgegebene Basis im Verlauf seiner Argumentation tiefgreifend transformiert.

Den Ausgangspunkt zur Lösung der Problemstellung wählt Dilthey in einer umfassenderen Theorie der „Tatsachen des Bewußtseins". Diese zentriert sich in seiner philosophischen Hauptthese, daß „alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung [steht, J. R.], Tatsache meines Be-

[3] Dilthey transformiert die psychologisch-grammatische Sprach- und Texthermeneutik F. Schleiermachers in seine psychologisch-historische Schrift-, Kultur- und Weltauslegung, die er auch als psychologisch-historische Selbstbesinnung versteht, vgl. *J. Rütsche*, Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik, Bern u. a. 1999, 253, 433, 453.

wußtseins zu sein; auch jedes äußere Ding ist mir nur als eine Verbindung von Tatsachen oder Vorgängen des Bewußtseins gegeben; Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtsein da". Dilthey bezeichnet diese These als den „Satz der Phänomenalität"; er ist für ihn der „oberste Satz der Philosophie" (V ebd.)[4].

Wie Dilthey unterstreicht, hat er diese Ausgangsthese nicht aus abstrakten Prinzipien abgeleitet; sie bildet einen Befund, den seine philosophische „Selbstbesinnung" aus der Erfahrung erhebt (XX 152,169; vgl. XIX 59f.). Wird die Beschreibung des empirischen Bewußtseins weiter konkretisiert, so treten vornehmlich „drei große Gegenstände" hervor, in deren Beziehungsgefüge unser Leben verläuft. Dilthey führt die „Realität des psychischen Subjekts, der Dinge und der fremden Personen" an (VII 306; vgl. XX 254f.). Diese drei Gegenstände entwickeln sich in unserem Bewußtsein gleichzeitig heraus. In der Realitätsabhandlung wird aber vorrangig die Entstehung des Bewußtseins der äußeren Wirklichkeit erläutert.

Alles kommt nun Dilthey zufolge darauf an, den Satz der Phänomenalität richtig zu verstehen. Einer falschen Auslegung sind viele Vertreter der Bewußtseinsphilosophie verfallen. Auf diesem Irrweg ist der „Phänomenalismus" entstanden, gemäß dessen Extremform alles nur Erscheinung ist und sich die Annahme von Objekten auflöst. Diese Fehlentwicklung entsteht, wenn man annimmt, die Phänomenalität bzw. die Bewußtseinstatsache bestehe nur „aus vorstellungsmäßigen Bestandteilen" (V 91). Das Bewußtsein wird hier mit dem Denken und Vorstellen identifiziert. Schon bei Descartes sieht Dilthey diesen Irrtum realisiert. Cartesius bringt darum die Brücke, die er vom Selbst zur Außenwelt schlagen will, nicht zustande (vgl. XX 255), sondern gerät in den unentrinnbaren Dualismus eines geistigen und materiellen Systems der Wirklichkeit (vgl. I 7f.). Ein intellektualistisches Mißverstehen des Satzes der Phänomenalität wirft Dilthey auch der „erkenntnistheoretischen Schule" (I, S. XVIII) vor, zu der er u.a. John Locke, David Hume und Immanuel Kant rechnet. Zwar teilte sich diese Schulrichtung in eine positivistische und eine transzendentalphilosophische Strömung. Aber hier wie dort wird die Wirklichkeit mit einem Reiche bloßer Erscheinungen verwechselt. Eine letzte Konsequenz habe Kants Schüler Jakob S. Beck gezogen, bei dem es nur noch Bewußtseinsphänomene, aber keine Objekte mehr gebe (vgl. V 92). Bei J. G. Fichte führe die intellektuali-

[4] Vgl. *G. v. Kerckhoven*, Satz der Phänomenalität, HWP 8, Basel 1992, 1195ff. Zuweilen unterscheidet er den Satz der Phänomenalität vom „Satz des Bewußtseins" (vgl. a.a.O. 1196). An solchen Stellen bedeutet der letztere die allgemeine Gegebenheit, daß alles, was für mich existiert, nur „Inhalt meines Bewußtseins" (XX 264, vgl. 272) ist, während sich der Satz der Phänomenalität auf die Außenwelt beschränkt: „Auch die äußeren Objekte sind für mich nur als Inhalte des Bewußtseins da, Erscheinungen, Phänomene..." (272). Allerdings will Dilthey nicht wie Kant die Trennung von Erscheinung und Ding an sich einführen. Mit J. G. Fichte und anderen Denkern der nachkantischen Zeit, bes. Hermann von Helmholtz, betrachtet er die Annahme eines Dinges an sich als hinfällig (vgl. 273ff.). Der Begriff „Phänomen" soll nur bezeichnen, daß auch die äußeren Gegenstände allein im Bewußtsein gegeben sind (vgl. 272).

stische Mißdeutung des Satzes der Phänomenalität dazu, daß er die Tatsachen des Bewußtseins aus der Tätigkeit des absoluten Ich konstruiere (vgl. XIX 72). In den Fußstapfen von F. Schleiermacher möchte Dilthey den subjektiven Idealismus überwinden (vgl. XIV 662f.), so wie er andererseits auch mit Arthur Schopenhauer nicht einig geht, wenn dieser die Erscheinungswelt den Vorstellungen schlechthin gleichsetzt (vgl. XX 152). Die Auffassungen Fichtes wie Schopenhauers bezeichnet Dilthey als „Traumidealismus" (XIX 19), insofern die beiden Denker keine letztgültige Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und dem Traumleben bieten[5].

Den Glauben an die Realität der Außenwelt möchte Dilthey auf eine tragfähigere Basis stellen. Stolz erinnert er daran, daß er bereits in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1883 erklärt habe, die Tatsachen des Bewußtseins müßten mittels der „Analyse der ganzen Menschennatur" gedeutet werden, ansonsten die Problematik der Außenwelt nicht lösbar sei: „Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges Andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen" (V 97; I S. XIX). Hier setzt Diltheys Prinzip seiner Rechtfertigung des Glaubens an die äußere Welt an. Wie er sagt, ist es nicht ein „Denkzusammenhang", sondern ein „in Trieb, Wille und Gefühl gegebener Zusammenhang des Lebens", aus dem sich dieser Glaube erklärt (V 95). Auffällig ist, daß in seinen weiteren Erläuterungen der Wille ganz in den Vordergrund rückt. Die Gefühle haben eine begleitende Stellung[6]. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß der dreigliedrige Zusammenhang des wollend fühlend vorstellenden Wesens, den Dilthey auch die „Totalität des Seelenlebens" (XIX 59, 75) oder des „geistigen Lebens" (XX 153) nennt, als ganzer vom „Erlebnis" umfangen wird. Gerade weil Dilthey die Denkzentriertheit des Bewußtseinsbegriffs überwinden möchte, ersetzt er ihn gerne durch den des Erlebens (vgl. XIX 59), der seinerseits dem Gefühlsbegriff nahesteht. Es bleibt aber das Faktum, daß das (erlebende) Bewußtsein entschieden vom Willen her interpretiert wird. Dilthey geht an einer Stelle soweit zu behaupten, „daß die Realität im Willen aufgeht" (V 133). Hier wird der Einfluß Schopenhauers unleugbar, worüber die kritischen Erwähnungen seines Namens in der Realitätsabhandlung nicht täuschen dürfen[7]. Dilthey lehnt zwar die metaphysi-

[5] *K. Grünepütt* weist darauf hin, daß Schopenhauer sich nur in beschränktem Maße für die Differenz von Traum und Wirklichkeit interessiert und schließlich den Dichtern zugibt, „daß das Leben ein langer Traum sei" (zit. ders., Realität der Außenwelt, HWP 8, 207).

[6] Dilthey spricht von den „Tatsachen des Willens" und den „mit ihnen verbundenen Gefühlen" (V 95).

[7] Zwei Rezensionen aus den Jahren 1862/63 (XVI 394–397; 356–370) und ein Aufsatz von 1864 (XV 53–74) bezeugen, daß schon der junge Dilthey sehr einläßlich mit Schopenhauers Gedanken vertraut war. Auf einer gemeinsamen Reise derselben Zeit in die Schweiz und nach Italien empfiehlt er seinem Freund, Rudolf Haym, sich mit dem unerbittlichen Gegner Hegels zu befassen.

sche Denkweise Schopenhauers ab (vgl. VIII 197f.; XV 74). Doch verwandelt er die ontologische Gegensätzlichkeit von Vorstellung und Wille, wie sie Schopenhauer konzipiert, in eine innerseelische Differenz. Die massive Vorrangstellung der Willensstrebungen und der mit ihnen verknüpften Gefühle gegenüber dem Denken bleibt bei Dilthey trotz verändertem Bezugsfeld bestehen.

Den Lebenszusammenhang, von dem aus Dilthey den Glauben an die Außenwelt rechtfertigen will, erläutert er näher durch sein Modell der Struktur des Seelenlebens. Erstaunlicherweise schlägt seine Argumentation, die bei einer idealistischen Position begonnen hat[8], hier in einen rohen Naturalismus um. Die seelische Struktur ist nach seiner Auffassung bei allen Lebewesen die gleiche, auch wenn sie eine verfeinerte Entwicklung zuläßt (vgl. V 95f.; XIX 309f.). „Eindrücke und Bilder rufen in dem System unserer Triebe und der mit ihnen verbundenen Gefühle zweckmäßige Reaktionen hervor; durch diese werden willkürliche Bewegungen ausgelöst, und so wird das Eigenleben an seine Umgebung angepaßt. Daher ist die tierisch-menschliche Lebenseinheit, von innen angesehen, auf jeder Stufe ein Bündel von Trieben, Lust- und Unlustgefühlen sowie von Volitionen". Die verschiedenen Triebe, die sich in der Nahrungsbeschaffung, der Sexualität, der Sorge für die Kinder usf. äußern, vereinigen sich mit den sozialen und intellektuellen Bestrebungen zur „Willensmacht des Menschen", bei deren Beschreibung Dilthey nicht vor dem Bild eines hundertarmigen Polypen zurückschreckt, der allseits ausgreift, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Die „höheren Stufen" des menschlichen Lebens schalten sich quasi maschinell zwischen die äußeren Reize und die Willensreaktionen ein. Hier setzt Dilthey den Ort der menschlichen Wahrnehmung und des Denkens an (V 96).

2. Entwicklung des Realitätsbewußtseins

Das Widerstandsphänomen tritt nun als Hemmungsfaktor gegenüber den willentlichen Impulsen auf, mit denen der Mensch seinen Trieben Befriedigung verschaffen will. Es bildet das dynamische Moment, das im Bewußtsein die Differenzierung von Subjekt und Objekt, von innerer und äußerer Wirklichkeit veranlaßt und stimuliert. Von einem Gegenstand außerhalb des Bewußtseins wissen wir, so Dilthey, nichts. Die Trennung von Selbst und Welt geschieht nur als korrelative Bewegung innerhalb der Bewußtseinsakte (vgl. V 91). Das „Außerhalb" verbleibt für uns in einer „vollkommenen Dunkelheit" (130).

Haym verurteilt in der Folge Schopenhauers Anschauungen mit weit schärferen Worten (vgl. *R. Haym*, Aus meinem Leben, Berlin 1902, 281, 284f.), als Dilthey es in den erwähnten Aufsätzen tut. Nicht zuletzt setzt Dilthey auf das positive Konto Schopenhauers u.a. „einige psychologisch-ethische Erkenntnisse über den Willen im Individuum und seine Schicksale" (XVI 356).

[8] So bezeichnet er selber den „Satz der Phänomenalität" auch als „Satz des Idealismus" (XIX 20).

Dilthey untersucht die komplexe Natur der Widerstandserfahrung. Im Kern derselben erkennt er zwei verschiedene Willenszustände. Nicht nur das Bewußtsein der realisierten Intention ist ein Willensphänomen, sondern auch die erfahrene Erschwernis, die „Hemmung der Intention". Großes Gewicht legt er auf die weitere Feststellung, daß sich das Bewußtsein der Intentionshemmung aber „nicht unmittelbar" ergibt, wenn bei der Tastwahrnehmung durch die vielfachen Innervationen der Haut, der Muskeln und Gelenke ein „Druckempfindungs-Aggregat" entsteht (V 102). Vielmehr sind an dem ganzen Vorgang verschiedenartige Wahrnehmungen und Vorstellungen beteiligt, sei es auf seiten des willentlichen Impulses und seiner Durchführung, sei es auf seiten der Druckempfindungen. Hinzu kommt ein Denkvorgang im engeren Sinne: Durch das (vorbewußte) Vergleichen der Bewegungsvorstellung mit der Druckempfindung und das Hervortreten des Unterschiedes bildet sich das Urteil, demgemäß das Resultat der Handlung nicht voll der Erwartung entspricht. Hieraus zieht Dilthey den allgemeinen Schluß, daß uns die Realität der Außenwelt nicht unmittelbar gegeben ist, insofern die Willenserfahrung durch Vorstellungen und Denkvorgänge vermittelt wird. Andererseits dürfe nicht übersehen werden, daß das reale Bestehen der Außenwelt auch nicht „durch bloße Denkvorgänge abgeleitet" wird (104)[9].

Die ersten Erfahrungen von Impuls und Widerstand entstehen im Leben des Embryo und des neugeborenen Kindes. Dilthey bezieht sich auf physiologische Forschungen seiner Zeit, bei denen durch (harmlose) Experimente an Säuglingen und Tieren auf die Art der Wahrnehmung im vorgeburtlichen Zustand zurückgeschlossen wurde. So stellte man fest, daß der Fetus bereits Flüssigkeit aufsaugen kann. Um sein Ziel zu erreichen, ist er auf Tastgefühle angewiesen. Hieraus folgerte man – vorschnell – , daß das Kind vor der Geburt allein den Tastsinn betätigt, während die übrigen Sinnestätigkeiten – Gehör-, Geruch- und Gesichtssinn – erst nach der Geburt fähig würden, Eindrücke zu empfangen[10]. Diese Auffassung paßt in Diltheys naturalistisches Konzept der Ursprünge des Realitätsbewußtseins (vgl.V 99f.).

Im weiteren Aufwachsen des Kindes verstärken sich gemäß Diltheys Beschreibung die Erlebnisse des Widerstandes bis zur Erfahrung vom „Druck einer übermächtigen Außenwelt". Dieser Grundtenor bestimme dann das

[9] Dilthey löst hier eine etwas widersprüchliche Darstellung auf, die er in der Breslauer Ausarbeitung gibt, wo er die Gewißheit der objektiven Realität der äußeren Welt zunächst als „unmittelbar", dann als „nur mittelbar" bezeichnet (XIX 66, 88) (vgl. *J. Rütsche*, Das Leben, 283).

[10] Gemäß wissenschaftlichen Untersuchungen des 20. Jahrhunderts läßt sich der Fetus durch Schallreize (Stimme der Mutter, Musik etc.) beeinflussen. Das Gehör ist aufnahmefähig (vgl. *R. Bodden-Heidrich* u. a., Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte, in: *G. Rager* [Hg.], Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg/München 1998, 2. Aufl., 115). Bereits in der Gebärmutter setzt die Vorbereitung auf das Sprechen des Säuglings ein (vgl. *Alfred A. Tomatis*, Der Klang des Lebens, Hamburg 1990, 267).

Leben des Erwachsenen. In sein Autorenexemplar schreibt Dilthey die Randbemerkung hinein: „Was für Wände von Tatsächlichkeit stehen unseren Begierden unmittelbar entgegen! Wie drücken und lasten sie auf uns!" Er verweist auf die miserablen Erfahrungen, die Friedrich Schiller in der herzoglich-württembergischen Militärakademie machen mußte (V 105)[11]. Durch dieses Hin und Her zwischen Impuls und Widerstand verdichtet sich für uns fortschreitend die Realität der Außenwelt. Dilthey studiert nun diese Entwicklung nach ihren größeren Etappen und Dimensionen. So befaßt er sich mit der Abgrenzung des leiblichen Selbst, die sich in diesem Prozeß herausbildet (vgl. 105ff.). Auch fügt er Beobachtungen über die Rolle der Gesichtswahrnehmung an, unterläßt es aber nicht anzumerken, daß auch bei der Sonderung von Subjekt und Objekt im frühkindlichen Bewußtsein der Gesichtssinn noch nicht unbedingt mitwirken müsse (vgl. 108).

Ein vertieftes Interesse schenkt Dilthey der Entstehung des Bewußtseins von der „Realität anderer Personen". Bei genauerem Hinsehen zeigt sich hier eine gewisse Inkonsistenz seiner Darstellung. Einmal erklärt er, „diese besondere Klasse von Objekten" würden wir zuerst in der gleichen Weise wahrnehmen wie Gegenstände, ja „tote Gegenstände" anderer Art (V 111). An anderer Stelle jedoch wird die Du-Erfahrung als grundlegend für jede Erfahrung von Wirklichkeit bezeichnet: „Aus dem verworrenen Spiel der Eindrücke tritt dem Kinde die Mutter als volle Wirklichkeit heraus: erste Repräsentation von Realität überhaupt" (132, vgl. 125). Es gibt in der Realitätsabhandlung noch eine dritte Betrachtungsweise, demgemäß sich die vorläufige Scheidung von Subjekt und Objekt, wie sie angesichts der Dingwelt zu entstehen beginnt, durch das Gegenübertreten von Individuum und anderer Person erst „vollendet" (133). In allen drei Versionen können wir bemerkenswerte Elemente der Theorie eines fördernden Einflusses der Wahrnehmung von Fremdpersonen auf das Selbst- und Weltbewußtsein erblikken. Es bleibt aber bei Diltheys naturalistischem Ausgangspunkt in der quasi-mechanischen Widerstandserfahrung des Subjektes, das an einem dunklen Außerhalb anstößt. Darauf wird, wie wir oben gesehen haben, letztlich auch die Kind-Mutter-Beziehung reduziert. „Zunächst ist uns", so heißt es an einem Ort, „eben nur in der Erfahrung des Widerstandes ein anderer Mensch als ein solcher gegeben" (113).

Die Abhebung der Du-Person von der toten Objektwelt begründet Dilthey durch folgende zwei Argumentationsschritte: Die anderen Personen

[11] Der 14jährige Schiller wurde auf Befehl des Herzogs Karl Eugen von seinem Vater in die militärische Akademie gebracht, wo er insgesamt 8 Jahre verbringt. Für den sensiblen Jungen, der eigentlich Pfarrer hätte werden wollen, bedeutete diese Zeit eine einzige Gefangenschaft. Freie Tage gab es kaum je. Besuche der Eltern waren nur auf Erlaubnis des Landesherrn möglich, der aber die familiären Bande gerade abtrennen wollte. Die kleinsten Einzelheiten der täglichen Ordnung waren streng geregelt. Der Herzog selber überwachte alles und bestimmte die Strafen (vgl. *Fr. Burschell*, Schiller, Hamburg 1997, 14ff.).

konkretisieren sich in meinem Umfeld durch „eine erhöhte Energie". Und diese Wahrnehmung von Energiesteigerung wird durch „Analogieschlüsse" vermittelt (V 110). Die energetischen Reaktionen, die in mir durch die Begegnung mit anderen Individuen verursacht werden, erhelle ich mittels unmerklich sich vollziehender, aber gedanklicher Schlüsse. Als Beispiel führt Dilthey das tränenüberströmte Antlitz eines Menschen an, dessen Gefühlsbewegung ich aufgrund eigener Erfahrungen zu deuten vermöge[12].

In weiteren Abschnitten der Realitätsabhandlung bietet Dilthey Elemente seiner Auffassung von der Konstituierung der ganzen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, die er auch als „geistige Welt" (V, S. VII) bezeichnet. Die sittlichen Regungen gründen sich auf das „Mitgefühl", das sich an die Wahrnehmung fremder Gefühlszustände anschließt. Durch eine Verfeinerung und Bestärkung der seelischen Vorgänge im Selbst bildet sich das Bewußtsein vom eigenen Wert als einem Selbstzweck heraus. Dies begünstigt seinerseits einen Fortschritt in der verstehenden Nachbildung der fremdpsychischen Vorgänge. Durch „innere Ergänzung" (111) aus unserem eigenen Seelenleben können wir die nur äußerlich und unvollständig gegebenen Prozesse im anderen Individuum derart deuten, so daß wir in ihm einen uns analogen Selbstzweck erkennen und anerkennen. An der anderen Person eröffnet sich uns erstmals der „objektive Zusammenhang eines Ganzen" (125). Das wirkt sich wiederum auf das eigene Selbst aus, das dank solchen Gewahrens am Anderen der eigenen Ganzheit bewußt wird (vgl. 113). Diese Wechselwirkung läßt die Fremdheit des Gegenübers schwinden; es entstehen Gefühle der „Verwandtschaft und Gleichartigkeit" (ebd.), die ihrerseits das ganze Gebäude der gesellschaftlichen Welt tragen.

Die Wahrnehmung und Deutung der sozialen Wirklichkeit ist eng mit der Welt der Geschichte verflochten. Die „Realität der geschichtlichen Personen" gründet sich nach Diltheys Auffassung für uns einmal auf die „hermeneutischen und kritischen Schlüsse" (V 113), die wir anhand einer Fülle von Zeugnissen und Fakten ziehen können. Dilthey nennt als Exempel das Wissen, das wir uns von Martin Luther erwerben mögen. Zu Diltheys Zeit griff man dafür auf die historischen Werke eines Leopold von Ranke oder Ludwig Häußer u. a. zurück, ging dann weiter zu Luthers eigenen Schriften, zog überdies Augenzeugenberichte, auch Gemälde von zeitgenössischen Malern heran. Ein solches Verfahren genügt aber nach Diltheys Aussage noch nicht, um eine vergangene Persönlichkeit und das Wirken der Geschichte im allgemeinen zu verstehen. Es sind nicht bloß methodisch-rationale Schlußfolgerungen, die hier zur Geltung kommen, sondern stärker noch die Willenskräfte, die unsere Gefühle beeinflussen. Historische Größen wie Luther, Friedrich der Große oder Goethe „sind für uns Realitäten, weil ihre große Personalität willensmächtig auf uns wirkt" (114).

[12] Zur Diltheyschen Theorie der Wahrnehmung fremder Personen vgl. *Rütsche*, Das Leben, 284 ff.

Flüchtig streift Dilthey auch die Konstituierung des Bewußtseins der Objektwelt als solcher. Mit den einschlägigen Abhandlungen, die Hermann von Helmholtz und Eduard Zeller vorgelegt haben[13], ist er wohlvertraut (vgl. V 93ff., 114). Doch sieht er auch hier noch die „intellektualistischen Voraussetzungen" der erkenntnistheoretischen Schule am Werk (94), insofern die beiden Autoren die Herausbildung des Bewußtseins der äußeren Welt auf das Kausalitätsgesetz abstützen. Nach ihrer Ansicht, wie sie von Dilthey referiert wird, schließen wir, sei es bewußt oder unbewußt, von unseren Wahrnehmungen aus auf Gegenstände außer uns, durch die jene Wahrnehmungsbilder verursacht worden sind (vgl. 93, 131). Dilthey seinerseits setzt an die Stelle eines Schlußverfahrens von Wirkungen auf Ursachen, das ihm als rationalistische Konstruktion erscheint, die Erfahrung einer lebendigen, aber nicht näher definierbaren „Kraft", die uns durch die Hemmung unserer Willensimpulse entgegenwirkt[14].

Dennoch spielen die Kausalvorstellungen für Dilthey eine große Rolle in der konkreteren Profilierung unseres Bewußtseins der äußeren Wirklichkeit sowohl im Alltagsleben als auch in der Wissenschaft. Mit unseren Denkvorgängen stellen wir kausale Verbindungen her zwischen den Sinneswahrnehmungen und den für uns bereits konstituierten äußeren Objekten, zwischen den Bedürfniserregungen, Bewegungsimpulsen und sinnenhaft gegebenen Reizen. Auch unsere Handlungen beschreibt er als eine Art Experimente, aus deren Erfolg oder Mißerfolg wir induktiv einen Kausalzusammenhang der Alltagswelt aufbauen (vgl. V 115). Hier setzt die Tätigkeit der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft ein. Die Objekte, die aus dem Sinnenchaos heraustreten, werden durch diese genauer beschrieben und begrifflich bestimmt. Sie untersucht die gleichförmigen Abläufe, von denen die Wechselwirkung zwischen den Gegenständen determiniert wird. Gesetze werden festgestellt. Von den wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen her wird die Entstehung der Naturwelt und des ganzen Universums rekonstruiert (vgl. 116f.).

Wie es sich zeigt, leitet Dilthey vom Widerstandsphänomen als einer Willenserfahrung die ganze Entwicklung von Selbst und Welt her, und zwar reicht diese Denklinie nach seiner Auffassung bis zu den höheren Stufen des menschlichen Lebens in Gesellschaft, Geschichte und Naturverständnis hinauf. Allerdings verbinden sich mit den gegensätzlichen Willenstatsachen von deren einfachsten Formen her intellektuelle Vorgänge. Dilthey entwikkelt auf diese Weise eine eigentümliche Kombination von energetisch-dynamischen Momenten einerseits mit hermeneutischen Sinnelementen andererseits. Ja man muß sich fragen, ob die Dynamik von Impuls und Widerstand,

[13] *H. v. Helmholtz*, Die Thatsachen in der Wahrnehmung (1878), in: ders., Schriften zur Erkenntnistheorie, hg. v. P. Hertz u. M. Schlick, Berlin 1921, 108–175; ders., Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1867; *E. Zeller*, Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, in: ders., Vorträge und Abhandlungen, III, Leipzig 1884, 225–285.

[14] Vgl. *Grünepütt*, Realität der Außenwelt, 209.

die zunächst als ‚intellektfern' angesetzt worden ist, nicht doch gänzlich spiritualisiert wird, insofern Dilthey die widerständige Willenserfahrung in die Erfahrung eines „dunklen Außerhalb" transformiert. Er ist aber davon überzeugt, daß er seinen Entwurf der Genese der menschlichen Kultur rein „analytisch" aus der „lebendigen Erfahrung" gehoben hat (V 133). Das Denken könne hinter solche Erfahrungstatsachen nicht zurückgreifen, sonst verfalle es den bodenlosen Spekulationen der Metaphysik (vgl. 135f.).

II. Energetik und Sinnsphären im Ganzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit

Im ersten Kapitel fragten wir nach der Bedeutung des Widerstandsphänomens in Diltheys Wirklichkeitstheorie. Dabei hielten wir uns an seine „psychologische" Blickrichtung. Nun soll dieselbe Thematik unter „historischer" Sicht behandelt werden. Für Diltheys „psychologisch-historische Anschauung" (V 327) verschränken sich die beiden Perspektiven ineinander, ohne daß sich die eine in die andere auflösen würde. Während in der psychologischen Analyse stärker der Prozeß der Produktion der Wirklichkeit von ihren seelischen Grundgegebenheiten her Beachtung findet, konzentriert sich die historische Arbeit mehr auf das Wirkliche als produzierte Tatsächlichkeit. Die historische Methode geht von dem Ganzen der menschlichen Kulturwelt aus; sie läßt diese in ihrer Breite und beinahe unüberschaubaren Vielfalt zur Geltung kommen. Sie gliedert die Gesamtheit aber in Teilbezirke und deckt an ihnen Entwicklungsgesetze auf, die sie ihrerseits von keimhaften Ursprungskonstellationen herzuleiten sucht. Dilthey nennt dies auch die „historische Forschung in philosophischer Absicht" (35), wobei in der philosophischen Zielsetzung die psychologische Methode mitenthalten ist. Das Widerstandsphänomen wird in der Totalität der Kulturwelt auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Zusammenhängen sichtbar. Es soll im Folgenden gemäß dieser Variabilität untersucht werden. Weil die historische Betrachtungsweise in Korrelation zur psychologischen steht, bringt sie nicht völlig neue Ergebnisse hervor, vielmehr vertieft und erweitert sie die Gesichtspunkte, die wir im ersten Kapitel beleuchtet haben.

1. Die Komplexität der gesellschaftlichen Welt und das Geheimnis der Individualität

In Diltheys Schriften kennen wir mehrere Skizzen, die eine Übersicht über das Ganze der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit geben wollen. Ihre Ansätze differieren teilweise. Aber es handelt sich vorwiegend um eine Verlagerung der Schwerpunkte, weniger um inhaltliche Gegensätze. Die eingehendsten Entwürfe zur Beschreibung der zu Diltheys Zeiten faktisch vorhandenen geistigen Welt liefern die „Einleitung in die Geistes-

wissenschaften" und der „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". Die „Einleitung" erarbeitet – so der Untertitel ihres ersten Buches – eine „Uebersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes" (I 1), in denen sich nach Diltheys Konzeption die geistige Welt spiegelt (vgl. 6). Dilthey läßt hier den synchronen Aspekt der geistigen Welt, die gesellschaftliche Wirklichkeit, in den Vordergrund treten. Das zweite Hauptwerk, der „Aufbau", vertieft sich, wie es ebenfalls der Titel sagt, mehr in die Diachronie der Geisteswelt, nämlich in die Strukturierung der geschichtlichen Wirklichkeit. Ausgiebiger als in der „Einleitung" integriert Dilthey im „Aufbau" auch seine Auffassung von der psychologisch-erkenntnistheoretischen Konstituierung der geisteswissenschaftlichen Tatsachen.

Gehen wir also von der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" aus, so erhalten wir Einblick in Diltheys Theorie der synchronen Geisteswelt als gesellschaftlicher Wirklichkeit. Die geistige Welt ist in Diltheys Augen, wie angedeutet, ein Ganzes, in gewissem Sinne sogar „das Ganze der Welt" überhaupt (I 123). Aus ihr schält sich neben dem „Reich der Natur" das „Reich der Geschichte" heraus (6), das den anderen Teil „des globus intellectualis" ausmacht (5). In solcher Positionierung zweier umfassender, aber oppositioneller Sphären verwendet Dilthey den Begriff „Geschichte" bzw. „geschichtliche Welt" gerne als Bezeichnung für die Totalität der geschichtlichen und gesellschaftlichen Welt. Nun untersucht er „die Architektonik" (24) dieser zweiten Hälfte der intellektualen Welt, und zwar, wie wir ebenfalls angemerkt haben, mit vornehmlicher Berücksichtigung des Körpers der Gesellschaft in seiner Synchronie. Dabei unterscheidet er kaum zwischen den Wissenschaften, in der die Sozietät erforscht wird, und ihrem Gegenstand. Die Welt des Geistes konstituiert sich virtuell und aktuell im Bewußtsein des geisteswissenschaftlichen Forschers selbst (vgl. 25).

Wenn wir nach dem Widerstandsphänomen in diesem Kontext fragen, wird noch deutlicher als bisher, daß die Widerständigkeit, der wir hier begegnen, teils eine geistige, teils eine energetische ist, wobei sich die zweite Widerstandsart von der ersten gar nicht so sehr abhebt. Diltheys Rekonstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit, von deren Struktur auch die Geschichte abhängt, beginnt bei den „Einzelmenschen" als Elementen dieser Welt (I 28). Diese sind in die Gesellschaft als eine Kollektivität mit Traditionen hineingeboren, die sie selber nicht geschaffen haben. Sie empfinden sich zunächst als bloße Atome, die mit anderen Individuen in gleichsam mechanischer „Wechselwirkung" stehen. Die gesellschaftliche Welt ihrerseits erscheint in ihrer verwickelten Komplexität zunächst als rätselhaft, völlig undurchschaubar (36).

Der Philosoph, der jedoch in seiner intuitiven Schau das Ganze der geistigen Welt überblickt, vermag diesen bloß mechanistischen Standpunkt, der gewiß seine partielle Berechtigung hat, zu überschreiten und die organischen Gliederungen der Gesamtgesellschaft zu erkennen. Demjenigen, der

bisher nur „ein dienendes Werkzeug" war, will er durch seine Bildungsarbeit helfen, ein „bewußt mitgestaltendes Organ" in ihr zu werden (I 3). Wie vollbringt der Geistesgewaltige diese Leistung? Er deckt für den Einzelnen auf, daß sein Inneres den anderen Lebenseinheiten der Sozietät „gleichartig" ist, weswegen ihm deren Wesen prinzipiell verstehbar wird. Die Gesellschaft selbst ist strukturiert durch ihre „äußere Organisation" in Verbänden, Staatsform, Wirtschaft und Kirche sowie durch „die Systeme der Kultur", denen Dilthey u.a. die Wissenschaft, die Kunst und die Religion zurechnet. Jedes dieser Systeme bildet einen Zweckzusammenhang, wobei die Einheit eines Organisationssystems durch die Verknüpfung vieler Menschen zu einem Willensverband entsteht, während das Kultursystem auf einem „Bestandteil der Menschennatur" beruht und mittels einer Zweckvorstellung „psychische Akte in den einzelnen Individuen in Beziehung zueinander setzt" (43). Auch unter den sozialen Großeinheiten vollziehen sich ununterbrochen „Wechselwirkungen". Das Individuum findet zu diesen Systemen einen inneren Zugang, weil es selber „ein Kreuzungspunkt" derselben bildet (37).

Hebt sich durch diesen Einblick in die Konstruktion der Gesellschaft jede Dunkelheit auf? Herrscht schließlich doch nur noch Transparenz? In jedem Einzelmenschen gibt es einen „Punkt", an welchem er sich solchen Ordnungsgrößen „nicht einordnet" (I 49). Er bleibt ein Geheimnis (vgl. V 227). Und was die großen Strukturformen der Gesellschaft betrifft, glaubt Dilthey gerade nicht, daß sie nach metaphysischer Manier als „abstrakte Wesenheiten" expliziert und definiert werden können, er will sie nur in ihrer geschichtlich bedingten, lebendigen Wirklichkeit beschreiben (I 42).

2. Die geschichtliche Welt und die fremde Person

Wie konstituiert sich im „Aufbau" von 1910 die geschichtliche Wirklichkeit, und wie beschreibt Dilthey hier die Rolle der Widerstandserfahrung? Auch diese Spätschrift thematisiert, wir haben es angedeutet, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit als ganze, legt aber einen besonderen Akzent auf die Analyse der geschichtlichen Bewegung. Auffällig ist hier, daß die Problematik des Verstehens anderer Personen weit stärker in den Vordergrund rückt als etwa in der „Einleitung" von 1883. Daß man daraus den Schluß ziehen müßte, Dilthey habe in seiner Spätphase eine regelrechte Wende vollzogen, indem er eine frühere psychologische Begründung der Geisteswissenschaften durch eine hermeneutische ersetzt hätte, ist durch neuere Untersuchungen widerlegt worden[15]. Dennoch kann eine verstärkte Reflexion der späteren Schriften über die Verstehensschwierigkeiten nicht geleugnet werden. So läßt etwa die Realitätsabhandlung, wie wir beobachtet haben, die Entwicklung des Realitätsbewußtseins eine besondere Quelle in

[15] Vgl. *Rütsche*, Das Leben, 23f., 47f.

der Wahrnehmung von Du-Personen finden. Und der Aufsatz von 1900 über „Die Entstehung der Hermeneutik" geht sogar in den ersten Zeilen von der Frage nach der Erkenntnis anderer Personen aus. In diesem zweiten Text wird deutlich, daß für Dilthey das Fremdverstehen vordringlich bei der Auslegung schriftlicher Zeugnisse von Persönlichkeiten der vergangenen Epochen akut wird. Der wissenschaftliche Status der Geisteswissenschaften hängt davon ab, ob solche sprachlich-schriftlich vermittelte Erkenntnis von Personen der Vergangenheit „zur Objektivität erhoben werden" könne (V 317).

Den schwer überblickbaren Tatbestand geschichtlicher Erscheinungen erhellt Dilthey im „Aufbau" dadurch, daß er ihn als einen gewaltigen Produktionszusammenhang beschreibt. Die Produktion dieses Ganzen geht von der seelischen Struktur des Menschen aus, wie Dilthey sie uns in der Realitätsabhandlung geschildert hat. Wird bereits dort hervorgehoben, daß sich in der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Außenwelt das Leben abspielt, insofern dieses dialektische Hin und Her zwischen Selbst und Objekt eben nicht in erster Linie vom Denken, sondern tiefgreifender von unseren triebgeleiteten Willensregungen und Gefühlen geprägt ist, so entwickelt Dilthey diesen „Standpunkt des Lebens" (V 136) im „Aufbau" weiter. Er führt den Begriff der „Lebensbezüge" ein, der jedoch die frühere Sicht nicht wesentlich verändert, sondern die intellektkritische, willens- und gefühlsbezogene Auffassung bestärkt. Gleichzeitig mildert Dilthey aber die Betonung der Widerständigkeit etwas ab, indem er die zuvor fast ausschließlich negativ konzipierte Erfahrung der Impulshemmung mit positiven Farbtupfern korrigiert. So heißt es da: „Es gibt gar keinen Menschen und keine Sache, die nur Gegenstand für mich wären und nicht Druck oder Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, Wichtigkeit, Forderung der Rücksichtnahme und innere Nähe oder Widerstand, Distanz und Fremdheit enthielten. Der Lebensbezug ... macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben einen Druck auf mich, sie vermindern meine Kraft" (VII 131). Auf dieser Basis lebendigen Bemühens erheben sich die kulturellen Leistungen des Menschen, insbesondere seine sprachliche Formung der Lebenserfahrungen wie auch alle „Schöpfungen des gemeinsamen Lebens", unter die Dilthey die von ihm definierten Kultursysteme und die organisierten Willensverbände rechnet (133).

Das Leben wird in hohem Maße dadurch als geschichtliches gekennzeichnet, daß es produzierend ist: „Das geschichtliche Leben schafft. Es ist beständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten, und alle Begriffe von solchen sind nur Reflexe dieser seiner Tätigkeit". Die Strukturen der Kulturwelt lassen sich als „Wirkungszusammenhänge" beschreiben, die eine gewisse Analogie zu den psychischen Strukturzusammenhängen des Einzelmenschen aufweisen. Durch das Zusammenwirken einer Vielzahl von

Individuen werden in ihnen „Werte erzeugt und Zwecke realisiert" (VII 153). Der Historiker erfaßt ein Zeitalter als ganzes, indem er es in seine Teilzusammenhänge zergliedert. Die einzelnen Wirkungszusammenhänge erforscht er nach ihrem Bewegungsverlauf wie auch unter dem Gesichtspunkt ihrer Wechselwirkung (vgl. 177, 185ff.). Sein hauptsächliches Augenmerk richtet er auf Personen, die vom Geist einer bestimmten Epoche durchdrungen sind und dadurch als deren „Repräsentanten" erscheinen (186). In den herausragendsten von ihnen erkennt er überdies die eigentlich „produktiven Naturen" (168), die als Religionsstifter, Denker, Staatsmänner usf. auf ihre Zeit einen bestimmenden und fördernden Einfluß ausüben.

Die geistige Produktion einer Epoche und ihrer Teilstrukturen, die von Dilthey als „Objektivation des Lebens" gedeutet wird (VII 145), hat aber auch etwas Ambivalentes an sich. Das Leben offenbart sich durch diese Objektivierung. Gleichzeitig vollzieht sich damit eine Veräußerlichung. Das Innere schlägt sich „in der äußeren Welt" nieder und wird dadurch etwas Festes, ja Fremdes (148). Hier setzt das Verstehen ein, das im Alltagsleben zur Geltung kommt. Es muß die Hindernisse der Verfestigung und Verfremdung überwinden, die in jeder Äußerung einer innerseelischen Intention mitgegeben sind, bei mir wie bei einer anderen Person. Aufgrund der Distanz, die sich zwischen die Aussageabsicht und ihre Ausdrucksform schiebt, „verstehen wir uns selber und andere nur, indem wir unser erlebtes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens" (87). Die Widerständigkeit, die Dilthey im „Aufbau" angesichts der erlebten Objektwelt abzuschwächen scheint, meldet sich dafür auf um so schmerzlichere Weise in der zwischenmenschlichen Beziehung einerseits und in meinem Verhältnis zu mir selbst andererseits. Wird der zeitliche Abstand zu vergangenen Fakten größer, steigert sich auch der Schwierigkeitsgrad der Interpretation derselben. Darum bildet für Dilthey die Betrachtung der „elementaren Formen des Verstehens" (207) nur die Vorstufe für die eingehendere Reflexion über die „höheren Formen" (210), die ihren Mittelpunkt in der methodischen Auslegung der Schriftdenkmale großer Persönlichkeiten findet (vgl. 216ff.). Die Kluft, die sich zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart auftut, glaubt er durch den Gedanken überwinden zu können, daß alles Geschichtliche „hervorgebracht", von Menschen produziert ist. Was der menschliche Geist geschaffen hat, das vermöge er auch zu verstehen (148), d.h. einer hermeneutischen Reproduktion zu unterziehen. Dieses Reproduzieren „eines historischen Produktes" stützt sich letztlich auf die „Selbigkeit" der „verschiedenen Individuen", die es ermöglicht, daß ich in meiner nacherlebenden „Phantasie" verborgene Möglichkeiten meines eigenen Selbst zu aktivieren vermag, um mich dem fremden Anderen verstehend anzugleichen (259).

3. Die Natur und ihre Stummheit

Aus der geistigen Totalität, wie sie im erlebenden Selbstbewußtsein gegeben ist, sondert sich neben dem Reich der Geschichte das Reich der Natur ab. Der Mensch erfährt in seinem inneren Erleben, daß er über souveräne Willenskräfte verfügt; er vermag alles seinem Denken und Urteil zu unterwerfen; in der „Burgfreiheit seiner Person" besitzt er auch die Macht, sich allem zu widersetzen. Hierdurch trennt er sich von der Außenwelt als Natur, die ihm als ein Zusammenhang mechanischer und notwendiger Gesetzlichkeit erscheint (I 6). Aus dieser Differenz entspringen die zwei gegensätzlichen Auffassungsweisen alles Gegebenen, auf die sich die Geisteswissenschaften einerseits und die Naturwissenschaften andererseits gründen (vgl. XX, 279f.). Der Philosoph steht tendenziell der ersten Seite näher. Vom Standpunkt der inneren Erfahrung aus kann ich dem Satz der Phänomenalität gemäß die ganze äußere Wirklichkeit nicht nur als Gegebenheit meines Bewußtseins betrachten (vgl. 185), sondern in der Außenwelt auch die Abhängigkeit von den Kategorien meines Bewußtseins aufdecken. Unter dieser Devise hat sich die deutsche idealistische Transzendentalphilosophie entwickelt. Wähle ich aber das natürliche, äußere Auffassen der Realität als Ausgangspunkt, so erscheint mir alles, auch das Geistige von den Gesetzen der Natur bedingt. Der Naturforscher ist geneigt, seine Sicht zu verabsolutieren; darum verfällt er gerne der metaphysischen Tendenz des Naturalismus (vgl. I 15). Dilthey erhebt sich mittels seiner Auffassung des geistigen Lebens über diese Polarität und möchte beiden Perspektiven eine relative Berechtigung zugestehen (vgl. VII 82f.).

Während die Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens unserem Verstehen zugänglich sind und wir sie, „auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, bis auf einen gewissen Punkt nachbilden" können, bleibt die Dingwelt für uns ein stummes Objekt. „Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres." Lediglich unsere imaginative Kraft erlaubt es, Licht in sie hineinfließen zu lassen (I 36). Die neuzeitliche Naturwissenschaft trug zur Zersetzung der antiken und mittelalterlichen Metaphysik bei, übernahm aber deren Begriffe der Substanz und Kausalität. Die sinnenhaft erfahrbaren, vielfältigen Veränderungen in der Objektwelt deutet sie als Ursache-Wirkung-Verhältnisse und sie konstruiert als Substrat solcher Abläufe die Substanzen, die der Vergänglichkeit entzogen sind (vgl. 360). Von dort geht sie weiter zur Konzeption der Atome und Energien (vgl. 366ff.).

Der konstruierende naturwissenschaftliche Verstand sucht die Welt einer Maschine ähnlich auseinanderzunehmen und zerlegt sie in kleinste Teilchen. Dabei verliert er aus dem Blick, daß „die Welt ein Ganzes ist". Erst recht ist er nicht imstande, diese Ganzheitlichkeit und Zweckmäßigkeit zu erklären (I 371). Seit den Anfängen der mechanistischen Naturtheorie erhob sich aber in der Renaissance eine naturphilosophische und naturpoetische Ge-

genbewegung, die an den antiken Pantheismus anknüpfte. Doch begnügte man sich hier nicht mehr mit dem alten Gedanken der Beseelung des Kosmos, sondern verstand nun den Zusammenhang des Weltganzen als einen geschichtlichen Prozeß, in dem „die Natur sich ihrer selbst bewußt wird". Erstrangige Promotoren dieser Denkweise waren, wie Dilthey aufzählt, Goethe, Schelling und Hegel (V 23).

Die naturphilosophische Richtung spricht, so Dilthey, eine große Wahrheit aus, insofern dem teleologischen Leben, das sie in der Natur am Werke sieht, ein gewisser empirischer Charakter nicht abgesprochen werden kann, diese Empirie aber in der „Totalität unseres eigenen Lebens" begründet ist. Die „Idee der Zweckmäßigkeit" hat etwas Unzerstörbares an sich (I 372), jedoch entstammt sie unserem Seelenleben und bedingt von dorther die erkenntnistheoretische Konstituierung der Außenwelt. Hier nähert Dilthey sich Kants Lehre von der Zweckmäßigkeit der Natur als einem transzendentalen Prinzip der Urteilskraft, das sowohl in der ästhetischen als auch in der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Natur seine Anwendung findet[16]. Er würde aber die Urteilskraft nicht als ein apriori gesetzgebendes Vermögen, sondern nur als eine psychisch-geschichtlich bedingte Kraft anerkennen, so wie er überhaupt die apriorischen Vermögen, die Kant postuliert, in seine Strukturpsychologie übersetzt[17].

4. Philosophie der Philosophie und das „Rätsel des Lebens"

Nachdem wir Diltheys Auffassung von der historisch-psychologischen Begründung und Herausbildung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt bzw. des Reiches der Geschichte, ferner auch des Reiches der Natur studiert haben, bleibt noch die Aufgabe, den Standort des Philosophen über diesen Regionen der Wirklichkeit und den Deutungsformen, denen sie im Lauf der Geschichte unterzogen worden sind, präziser ins Auge zu fassen. Von diesem universalen Gesichtspunkt aus erweist sich für Dilthey das fremde, dunkle Außerhalb, das dem Willen und Denken des Menschen Widerstand leistet, letztlich als das „Rätsel des Lebens und der Welt", mit dem, wie er annimmt, jedes philosophische System, das im Lauf der Menschheitsgeschichte hervorgetreten ist, seinen Kampf rationaler Denkbemühung führt (vgl. V 346), ohne daß eine dieser Synthesen jemals eine widerspruchsfreie Aufklärung des Grundrätsels erreicht hätte. Der denkende Mensch entwirft stets neue „Interpretationen der Wirklichkeit" (379). Auch der Philosoph, der diese Produktionen durchschaut, kann die Nacht, die sich an den Grenzen unseres Lebens und Denkens ausbreitet, nicht in eine geistige Tageshelle umwandeln. Aber wenn er sich auf den erhobenen Platz des „geschichtlichen Bewußtseins" stellt, vermag er die fast

[16] Vgl. *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1963, 31 (Einleitung, S. L).
[17] Vgl. *Rütsche*, Das Leben 276f., 330f.

unzähligen, variablen Formen als einen einzigen „historischen Zusammenhang" zu überblicken, „in welchem das Wesen der Philosophie in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht" (364). Einem „Botaniker" gleich ordnet er die gewachsenen Philosophien in „Typen der Weltanschauung" und erforscht ihre Bildungsgesetze (380). Wie man weiß, hat Dilthey diese Klassifikation mit Hilfe dreier Deutungskategorien (Naturalismus, objektiver Idealismus, Idealismus der Freiheit) durchgeführt (vgl. 403; VIII 100ff.).

Der Denker, der von seinem souveränen Standpunkt aus auf die variablen geschichtlichen Erscheinungen blickt, arbeitet nicht nur ein Deutungsmodell für die ihm vorausgegangenen philosophischen Systeme aus, sondern er weiß auch den übrigen Kultursystemen, ja selbst den sozialen Organisationsformen bis hin zu den ursprünglichen Verhaltensweisen der praktischen Lebensgestaltung ihren Ort in dem geschichtlich-psychologischen Zusammenhang des Realitätsbewußtseins anzuweisen. Das Bestreben des Menschen, dem Lebensrätsel einen Sinn abzugewinnen, setzt schon bei den einfachsten Formen der Stellungnahme des Selbst zur umgebenden Welt an. Durch die Eindrücke, die uns aus ihr zukommen, zeigt sich uns das Leben von einer je anderen Seite, in unseren Stimmungen wird die Welt selbst neu beleuchtet, sie erhält eine besondere Farbe und „Auslegung" (VIII 81). Diese Weltauslegung wird von der Sprache aufgenommen und in Religion, Mythos, Poesie fortgeführt. Dilthey integriert auch die praktisch-technische Tätigkeit in diese Konzeption der Aufhellung der Dunkelheit der Welt. Das technische Arbeiten und Denken geht „in kontinuierlicher Ausbildung in das philosophische über" (V 407). Die Willenskraft hat sich in den „Lebensordnungen von Wirtschaft, Recht, Staat, Herrschaft über die Natur, Sittlichkeit" einen „Ausdruck" gegeben. In all diesen Bereichen ist eine „Besinnung" auf das eigene Tun im Gange (410), das zur universalen „Selbstbesinnung des Geistes" in der Philosophie hinführt (407). Unterscheidet sich diese Sicht noch in irgendeiner grundsätzlichen Weise von Hegels Aufhebung der Formen des subjektiven und objektiven Geistes im absoluten Wissen? Dilthey selber wirft diese Frage auf (vgl. 400). Wir können ihr hier nicht im Detail nachgehen. Dilthey sucht eine völlige Angleichung an den Hegelianismus dadurch abzuweisen, daß er die Eigenständigkeit der kulturellen Regionen wie etwa der Religion und der Kunst aufzeigt. Obwohl die religiöse Begriffsbildung und, ganz ähnlich, die künstlerische Reflexion das philosophische Denken vorbereiten, ist das letztere doch nicht imstande, den Gehalt der ersteren in die reine Welt begrifflicher Distinktion völlig umzusetzen (vgl. 389, 398). Zweitens liegt in der philosophischen Weltanschauung selbst eine innere Grenze. Sie will das Lebensrätsel in einer rationalen und allgemeingültigen Weise auflösen. Das Charakteristische der Metaphysik liegt darin, daß sie glaubte, dieses Ziel von einem bestimmten begrifflichen Prinzip her definitiv zu erreichen (vgl. 404). Unsere Beziehung zur Welt gründet aber in der dargestellten dreifachen psychischen Struktur

von Wirklichkeitserkenntnis, Gefühlsbeziehung und Willensregung. Die Kategorien der Welterfassung, die aus diesen drei Verhaltensweisen entspringen (Sein und Ursache, Wert, Zweck), können „weder aufeinander noch auf ein höheres Prinzip zurückgeführt werden". In jeder dieser Grundrelationen legt sich die Welt auf andere Weise aus. Was uns nur „im Erlebnis" ganzheitlich gegeben ist, kann nicht isoliert von einer dieser Relationen her begriffen werden. Das lebendige Erleben wird dabei verstümmelt. Wenn für Dilthey somit die Metaphysik an ihren inneren Widersprüchen zugrundegeht, glaubt er doch einen „festen Punkt" zu erkennen, mit dessen Hilfe sich die Philosophie in der Welt orientieren kann. Dieser Ankergrund liegt in dem „Verhältnis des Subjektes zur Welt", von dem seine ganze Argumentation ausgegangen ist. In jedem Verhalten zum Leben und zur Welt kommt eine Seite dieses Gegenübers zum Ausdruck (405). Das geschichtliche Bewußtsein überwindet den Relativismus der weltanschaulichen Systeme, aber nicht nach Art der Metaphysik, die alles unter einen Begriff zwingen will, sondern in der „Souveränität des Geistes" (406), welche die Vielzahl der Systeme verstehend als Symbole der „Einen Wahrheit" erfaßt, ohne zu behaupten, diese intendierte Wahrheit sei endgültig erkennbar (VIII 225).

III. Folgerungen und Probleme

Das Erfahren von Widerstand steht für Dilthey, wie wir gesehen haben, im Zentrum seiner Realitätsphilosophie. Nur aufgrund der Erfahrung einer Hemmung des Willensimpulses sondert sich im Bewußtsein des Menschen das Selbst als innere von der Welt als äußerer Wirklichkeit. Dabei schieben sich die vermittelnden Momente der Vorstellung und des Denkens ein. Durch die dialektische Beziehung von Impuls und Widerstand, die im Intellekt mediatisiert wird, entwickelt und verdichtet sich zunehmend unser Bewußtsein der realen Außenwelt. Von den embryonalen Tasterfahrungen her baut Dilthey nicht nur die Wahrnehmung der Dingwelt und das Verstehen anderer Personen auf, sondern er geht auch weiter bis zur Konstituierung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt im Ganzen.

Wenn diese Konstitutionstheorie nach Diltheys Vorgabe als Resultat der psychologischen Analyse betrachtet werden kann, bietet seine historische Perspektive eine Rekonstruktion des bereits konstruierten bzw. produzierten Tatbestandes der Menschenwelt. Unsere zweite Ausgangsfrage ging dahin, die Beziehung des Widerstandstheorems zu eben dieser Wirklichkeitskonzeption der Kultur als ganzer festzustellen. Ansätze zur Beantwortung dieser zweiten Frage finden sich bereits im psychologischen Realitätsmodell. Doch treten im Kontext der historischen Rekonstruktion die Differenzierung der Wirklichkeitsdimensionen und die je eigene Erscheinungsweise des Widerstandsphänomens sichtbarer hervor.

Es verbleibt uns nun die Aufgabe, einige Probleme deutlicher zu markie-

ren, die sich im Laufe unserer Untersuchung angekündigt haben. Eigenartig ist Diltheys radikale Trennung des Willens vom Verstand, die er in einem zweiten Schritt wieder aufhebt, ohne daß daraus eine organische Verbindung entstünde. Die Willensregungen, die mit Hilfe von Tastbewegungen realisiert werden, bewegen sich in einem nahezu materiellen Dunkel. Zwar werden der Impuls und dessen Hemmung durch Wahrnehmungen und Vorstellungen aufgehellt, die im Denkakt das Urteil ermöglichen. Doch erscheint das Denken lediglich als äußerliches Mittel, das dem Wollen aufoktroyiert wird. Dies erinnert uns erneut an Schopenhauer, der den Willen als „blinden Drang“ [18] einführt und dem Erkennen den Stellenwert eines Instrumentes im Dienst der willentlichen Strebungen zumißt. Freilich würde Dilthey die Auffassung, daß die Erkenntnis aus dem Willen selbst hervorgeht [19], als metaphysische Behauptung ablehnen, der kein empirischer Befund entspricht. Wir sehen überdies, wie er Schopenhauers These von der Blindheit des Willens „als metaphysisches Prinzip“ sogar ausdrücklich ablehnt (XVI 364), ja er kritisiert dessen Auffassung von der sekundären Natur der Intelligenz (vgl. 368). Dennoch erhält der Verstand auch bei Dilthey – nunmehr im psychologischen Kontext – nur eine zweitrangige Stellung, die dann freilich dadurch verbessert wird, daß die Verstandeselemente nachträglich die Willensenergetik gerade erleuchten.

Ohne daß wir uns auf eine detaillierte Diskussion des Verhältnisses von Wollen und Erkennen einlassen können, sei doch darauf verwiesen, daß die aristotelisch-thomistische Tradition hierzu grundsätzlich eine einfache und einleuchtende Lösung bietet. Für Aristoteles macht es das Spezifische des menschlichen Handelns gerade aus, daß es vom Verstand bzw. der Vernunft geleitet ist [20], so wie das Strebevermögen des Menschen ohne Vorstellungsvermögen nicht denkbar ist [21]. Gemäß Thomas von Aquin wird der Wille vom Verstand durch die Zweckvorstellung überhaupt erst in Bewegung gesetzt [22]. Auch in Diltheys Augen ist es selbstverständlich, daß der Wollende einen Zweck zu verwirklichen sucht; aber Dilthey leitet die Kategorie des Zweckes aus dem willentlichen Verhalten selbst ab, weil sie in ihrer Wurzel nicht auf die Kategorien des Verstandes (Sein, Ursache u. a.) zurückführbar sei. Desgleichen steht in seiner Sicht die Wertkategorie der Gefühlsbeziehung letztlich isoliert da (vgl. V 405). Gewiß werden die verschiedenen seelischen Vorgänge und Bestandteile mit ihren Kategorien innerhalb der psychischen Struktur aufeinander bezogen und als solche erlebt (vgl. VII 15,

[18] *A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung, I, Par. 27, Frankfurt am Main 1996, 222.

[19] Vgl. a. a. O. 225.

[20] Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, I 6

[21] Vgl. ders., Von der Seele 433 b 28.

[22] Vgl. *Th. v. Aquin*, Summa theologica I q 82 a 4 c; Contra Gentiles III 26. Zur wechselseitigen Verschränkung von Wollen und Erkennen vgl. *Kl. Riesenhuber*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971, 188ff.

22 ff.). Doch kann ihr Zusammenwirken, wie Dilthey sagt, nicht in philosophischer Reflexion durch „ein höheres Prinzip" begriffen werden (V ebd.); m.a.W., ihre tiefere Bezogenheit ist ein unauflösbares Rätsel. Daraus ergibt sich, daß nach Diltheys Auffassung der Verstand die Willensvorgänge und insbesondere ihr Objekt nur zu deuten, aber nicht als solche einzusehen vermag.

Das Denken besitzt bei Dilthey von Grund auf und in einem weiten Sinne hermeneutischen Charakter[23]. Die Ratio vermag das Wesen der Dinge und Personen nicht zu erkennen, nur zu verstehen. Verstehen bedeutet in dieser Hinsicht das Erfassen von Relationen. Die Grundrelation wird durch das Selbst in seiner Beziehung zur Welt gebildet. Und alles, was sich aus dieser Differenz entwickelt, ist seinerseits durch den Kontext, in dem es sich bewegt, relational bestimmt. Der unerschütterliche Ausgangspunkt der Philosophie ist für Dilthey derjenige der Totalität des erlebenden und verstehenden Bewußtseins, das ein Gefüge von „Relationen" umfaßt, „in denen ihm die Erscheinungen gegeben sind" (XX 258). Diese Relationen sind primär Wirkungs- und Willensverhältnisse, die sekundär in logische Sätze transformiert werden.

Die Sinnbildung der Kultur und damit der Wirklichkeit überhaupt entsteht aus Deutungsakten, in denen der Mensch verschiedenartige Erfahrungen der Widerständigkeit interpretiert. Das deutende Denken setzt bei den elementaren Tastvorgängen des embryonalen Lebens im Mutterleib an, intensiviert sich in der Du-Beziehung des Neugeborenen, vertieft und differenziert sich weiter im zwischenmenschlichen Wirkungsaustausch der Erwachsenen, wobei zunächst die Fremdheit des Anderen besonders schmerzlich erfahren, aber durch methodische Schritte allmählich überwunden wird. Angesichts der Schwierigkeiten der Kommunikation gehen die einfachen Verstehensvorgänge über in die kunstmäßig ausgeübte Interpretation der menschlichen Ausdrucksformen. Die soziale Welt ihrerseits präsentiert sich als nahezu unüberschaubare Komplexität von Interaktionen; durch die Zergliederung dieses vielschichtigen Gewebes in einzelne Wirkungs- und Systemzusammenhänge wird sie begreif- und beherrschbar gemacht. Hierdurch konstituieren sich die Geisteswissenschaften, deren methodische Interpretationsbemühung dank der schriftlich fixierten Lebensäußerungen der geschichtlichen Wirklichkeit ermöglicht, aber auch aufgrund der Verfestigung des Ausdrucksgehaltes in den Texten notwendig

[23] Es handelt sich hier um die grundlegendste Dimension von Diltheys hermeneutischer Denkweise, die man als hermeneutische Philosophie bezeichnen kann. Das Denken selbst ist bei ihm interpretierender Natur, insofern das Wesen des Seienden „nicht logisch aufgeklärt, sondern nur verstanden werden" kann (VIII 175). Von dieser tiefsten Ebene der Diltheyschen Hermeneutik wären andere Theorieebenen zu unterscheiden: In der Hermeneutik als Wissenschaft fragt er nach den Verstehensbedingungen in Sprache und Ausdrucksformen aller Art, während seine hermeneutische Kunstlehre als Reflexion über das Kunstmäßige insbesondere der Auslegung von Schriftwerken betrachtet werden kann, von der eine Methodenlehre der Auslegung und sogar eine Theorie der Schriftwerke abzutrennen wären (vgl. *Rütsche*, Das Leben 69, 95, 147, 235, 349).

gemacht wird. Neben den Geisteswissenschaften, teilweise auch in Verflechtung mit ihnen sind die Naturwissenschaften entstanden. Deren Objekt, die Natur, leistet dem Erkennen einen noch bedeutend größeren Widerstand als die Fremdpersonen in der Gesellschaft und Geschichte. Die Natur spricht nicht, wie es der Mensch als personales Wesen tut. So bleibt dem Naturforscher nichts anderes übrig, als daß er die natürlichen Erscheinungen unter die Herrschaft seiner Gesetzeskonstrukte zwingt. Alle Systeme des kulturellen Lebens, auch jene der Naturwissenschaft und des technisch-praktischen Weltverhaltens, aber vorzüglich die philosophischen Theoriegebilde haben, so Dilthey, letztlich den Sinn, daß sie das Welt- und Lebensrätsel zu deuten suchen. Was diesen Grundzug des geistigen Lebens in allen seinen Variationen aufdeckt und in philosophische Selbstbesinnung überführt, das ist das geschichtlich-psychologische Bewußtsein der im späten 19. Jahrhundert erst wirklich souverän gewordenen Philosophie.

Diltheys Argumentation zur Beantwortung der Frage nach der Realität der Außenwelt beginnt bei dem zunächst idealistisch konzipierten Satz der Phänomenalität, transformiert ihn aber derart tiefgreifend, daß diese Ausgangsthese bald in einen massiven Naturalismus umkippt[24]. Aus dem erlebend-verstehenden Bewußtsein wird eine Art Überbau über die menschliche Trieb- und Willensnatur gemacht. Untersuchen wir aber die Widerstandserfahrungen, die im Zentrum der Willensbewegungen stehen, so erkennen wir mit Überraschung, daß die naturalistisch-energetische Extremposition wieder Zug um Zug zurückgenommen wird. Die harte Widerständigkeit des Tatsächlichen in seinen Erscheinungsformen erweist sich schließlich doch als etwas durch und durch Geistiges. Darum kann Dilthey z. B. bei der Erörterung der Fremdheit anderer Personen, zu deren Überwindung er anderswo eine ausgeklügelte Methodik verstehender Nachbildung der Innerlichkeit des anderen Menschen entwickelt, diese Einfühlungsarbeit plötzlich als etwas völlig Unproblematisches darstellen. Er spricht von „dem ungehemmten Abfluß der Nachbildungen, der nirgend auf Widerstehendes, Fremdes, Unfaßbares stößt..." (V 111). Durch die leichte Handbewegung mit einem Zauberstab sind die Scheidewände, die das Du vom Ich trennen, verschwunden. Im Blick auf diese logisch nicht ganz nachvollziehbare Kombination einer idealistischen mit einer naturalistischen Alternative könnte man Diltheys Wirklichkeitsphilosophie als spiritualisierten Naturalismus bezeichnen.

Mit solch kritischen Worten werden wir Dilthey aber nicht ganz gerecht. Das Anliegen, das er mit seiner historisch-psychologischen Realitätsphilosophie verfolgt, rückt in ein besseres Licht, wenn wir zum Vergleich auf Ar-

[24] *F. van Steenberghen* zeigt die Möglichkeit, die Aussage, daß alles in meinem Bewußtsein gegeben ist, nach Maßgabe eines kritischen Realismus auszulegen, der sowohl die idealistische als auch die naturalistisch-empiristische Position vermeidet, vgl. ders., Erkenntnislehre, Einsiedeln u. a. 1950, 114 ff., 303 ff.

beiten der neukantianisch-erkenntnistheoretischen Schule zurückgreifen, von denen er sich in seiner Realitätsabhandlung absetzen möchte. Sein Anliegen ist es, dem Anspruch der Naturwissenschaften auf die absolute Herrschaft im geistigen Leben (vgl. V 3) die wissenschaftstheoretische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften entgegenzustellen (vgl. 31; I S. XVII) und von hier aus das philosophische Denken als ganzes zu erneuern. Dabei läßt er sich von Naturforschern wie Helmholtz inspirieren, die sich einer völligen Reduktion des Geistes auf die Natur nicht anschließen, vielmehr von der Kantischen Erkenntniskritik her neue Wege beschreiten (vgl. V 3). Auch Eduard Zellers Arbeiten, der in seiner Heidelberger Antrittsrede von 1862 über die Erkenntnistheorie programmatische Anstöße für die entstehende neukantianische Bewegung beigetragen hat[25], eröffnen Dilthey fruchtbare Perspektiven (vgl. IV 447). Bald wurde ihm aber das Ungenügen des Kantischen erkenntniskritischen Ansatzes deutlich, auf dessen alleiniger Basis dem geschichtlichen Leben in seiner Dramatik und Fülle nicht hinreichend Rechnung zu tragen war. Er suchte eine tragfähigere Lösung, indem er das geisteswissenschaftliche Verständnis von Geschichte und Gesellschaft, ja sogar die Philosophie der Natur auf eine willens- und gefühlszentrierte psychologische Erkenntnistheorie zu begründen unternahm. Die Realitätsabhandlung kulminiert in der Aussage: „Wille, Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung sind die immer wiederkehrenden kernhaften Elemente, welche das Gerüst geistigen Geschehens ausmachen. Hier ist das Leben selber" (V 131). Doch wenn wir Menschen für etwas kämpfen, setzen wir uns für einen geistigen Gehalt ein, der auf eine bloße Willensenergetik nicht reduziert werden kann. Dilthey sieht das wohl, aber seine energetische und seine hermeneutisch-geistige Sicht fallen auseinander. Warum der Wille in der Dunkelheit, in der er sich zunächst vorantastet, diesen oder jenen geistigen Gehalt als Zweckvorstellung wählt, bleibt in Diltheys Philosophie nicht nur unerklärlich, sondern wird auch gar nicht diskutiert. Es wird nur darauf hingewiesen, daß das Individuum in Zweckzusammenhänge eingebunden ist, auf die es als Rädchen im gewaltigen Maschinenwerk kaum Einfluß nehmen kann, es sei denn, das Schicksal habe ihm die titanischen Kräfte eines Genies geschenkt oder es werde durch Erziehung auf die Höhe eines genialen Weltgestalters gehoben.

Dilthey stand bei diesem Bemühen, die geschichtliche Welt auf den Willen zu begründen, nicht allein. Joh. Gustav Droysen versteht in ganz ähnlicher Weise die geschichtlichen Tatbestände als „Aus- und Abdruck von Willensakten"[26] und bezeichnet dies als „die psychologische Interpretation"[27]. Über die willentlichen Handlungen der einzelnen hinaus erheben

[25] Vgl. *Kl.Chr. Köhnke*, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt am Main 1986, 175.
[26] *J. G. Droysen*, Historik, Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 164.
[27] Ebd. 165.

sich geistige Gemeinsamkeiten, „die Ideen, in denen das Leben der Menschen seinen Zusammenhang und seine Stärke hat". Auch bei Droysen sind diese überindividuellen Formen „Mächte", die über das Leben des einzelnen einfach bestimmen, es „beherrschen"[28]. Für die Gewissensbildung und für Überlegungen, nach welchen Kriterien das Individuum dieser oder jener Macht folgen soll oder wie eine solche Lebensmacht vielleicht gar umgewandelt werden könnte, bleibt hier wie bei Dilthey anscheinend kein Raum der philosophischen Reflexion. In diesem Kontext wird der Widerstand weitgehend nur als Erfahrung einer Willensintention, die gehemmt, vielleicht sogar überwältigt wird, konzipiert. Daß es auch die Notwendigkeit aktiven Widerstandes gegen eine Gewalt, die als böse erkannt wird, geben kann[29], kommt hier nicht in den Blick.

[28] Ebd. 166.

[29] Vgl. *R. Bleistein*, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, Frankfurt am Main 1989, 288f.

ThPh 74 (1999) 527–544

Verantwortung als Obsession?

Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts

von Georg Römpp

In der zeitgenössischen Philosophie wird der weitestgehende Anspruch, das Eigene des Fremden phänomenologisch so ausweisen zu können, daß es nicht zum Fremden des Eigenen wird, von Emmanuel Levinas erhoben, der auch die Philosophie des Selbstbewußtseins aus der Sicht seiner Ethik der Andersheit mit dem Grundübel der ganzen abendländischen Philosophie behaftet sieht, die mit der „Enthüllung des Anderen" zusammenfalle, in der das/der Andere seine Andersheit verliere. Sie sei Philosophie der Immanenz und der Autonomie, weil sie „vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen" sei, gegen das sie eine „unüberwindbare Allergie" empfinde[1].

Die einzige Möglichkeit, dagegen ein Denken der Transzendenz zu setzen, das sich nicht schon als begriffliches und damit sich des Anderen bemächtigendes als solches dementiert, sieht Levinas in einer ethischen Vorstellung der Beziehung zum Anderen, in einer Beziehung also, die von vornherein als Widerstand gedacht wird – als Widerstand gegen die Macht des Selben und gegen das Denken des Selben: „Der ethische Widerstand ist die Anwesenheit des Unendlichen."[2] Dieser Widerstand öffnet die Dimension des Unendlichen selbst, „den Bereich dessen, was dem unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich Einhalt tut"[3]. Ein solcher Widerstand erscheint nach Levinas bereits mit dem „Antlitz" des Anderen, und er erscheint nur so: „Wir nennen *Antlitz* die Epiphanie dessen, was sich so direkt und eben dadurch von Außen kommend einem Ich darstellen kann."[4] „Exteriorität" ist Levinas' Ausdruck für die absolute Äußerlichkeit, die nicht-integrierbare Fremdheit, die nicht in einer dialektischen Beziehung zum Selben steht. Der/das Selbe dagegen wird als die Struktur der „Totalität" gesehen, deren Geschehen die Aneignung alles Fremden durch seine gedankliche Integration in eine Ordnung, ein System, eine Einheit gleich welcher Art darstellt. Die vollendete Totalität ist damit gleichbedeutend mit dem Werk der Immanenz, die alle Vielheit in irgendeiner Weise auf

[1] Die Spur des Anderen, in: SdA 209–235, 211. Ich verwende für Nachweise folgende Abkürzungen: SdA = Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983; TU = Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987; JdS = Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992. Da SdA nicht identisch mit dem französischen Text von „En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger" ist, gebe ich hier jeweils den genauen Beitrag an.

[2] Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: SdA, 185–208, 199

[3] ebd.

[4] ebd.

eine Einheit zurückführt. Die Totalität ist also die dynamische Verwirklichung der Einheit des „Même".

Durch den gemeinsamen Nenner des Begriffs der Totalität erklärt sich für Levinas der Sinn des Denkens der abendländischen Philosophie, deren Thema das Sein war, weil dieser „bedeutungslose" Begriff den Inbegriff der Totalität darstellt. Das Seiende als solches auffassen, also nach dem, was ihm zugesprochen werden kann, bloß indem es ist, konstituiert eine grundlegende Einheit der Realität des Seienden – eine Totalität. Weil und indem die Philosophie sich mit dem Sein zu beschäftigen unternahm, wurde sie Ontologie, und in diesem ontologischen Grundzug aller Philosophie sieht Levinas den totalisierenden Zwang in allem begrifflichen Denken, auch dann, wenn es explizit die Andersheit des Anderen zu achten bemüht ist[5].

1.

Ein Denken, das sich nicht am Sein und seiner Totalität orientiert, wird deshalb den Sinn der zum Ausdruck zu bringenden Exteriorität nicht aus dem Selben ableiten können; der Sinn des „extérieur" muß von sich selbst her und nicht aus dem Sinn des Selben stammen[6]. Diese Auflösung der Totalität der Ordnungen und Systeme, also der Integrierbarkeit in die Immanenz des Selben, findet Levinas nun in der ethischen Beziehung zum Anderen[7]. Er beschreibt diese Beziehung jedoch so, daß zweifelhaft wird, ob von einer Beziehung berechtigt die Rede sein kann, und dieser Zweifel ist gerade Bestandteil seines Vorhabens. Er beschreibt sie jedoch auch so, daß die Charakterisierung als „ethisch" zweifelhaft wird, und dieser Zweifel kann gewiß nicht in seinem Sinn sein.

Wenn das Andere in „le Même" zur Geltung zu kommen in der Lage sein muß, ohne auf dessen sinnkonstituierende Leistungen angewiesen zu sein, so muß es sich zeigen und offenbaren können. Auch wenn die Exteriorität als „l'Infini" bezeichnet wird und so als Unbestimmtes und in keiner Bestimmtheit angemessen beschreibbar angegeben wird, so muß sie doch ihren Sinn durch ein Erscheinen in der Welt des Ich offenbaren. Das Ethische kann das Unendliche aber nur dann zur Geltung bringen, wenn sein Sinn gerade in seiner Ursprünglichkeit von ihm selbst stammt. Es muß seinen Sinn also in sich selbst haben und ihn genau so, also ohne ihn von den Sinnbildungen des Selben und seiner Totalität abhängig zu machen, doch offenbaren können. Deshalb muß der Sinn des Unendlichen für sich selbst in sei-

[5] Vgl. dazu die Ausführungen von *W. Krewani*, Der Wandel des Seinsbegriffs bei Emmanuel Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 102/1995, 279–292.

[6] *J.-L. Lannoy* macht darauf aufmerksam, daß diese Gedanken zuerst in der Betonung des „il y a" zur Sprache kamen („Il y a" et phénomenologie dans la pensée du jeune Levinas, in: RPL 88/1990, 369–394).

[7] Zur Entwicklung dieses Denkens vgl. *R. Theis*, Vom Sein zum Anderen. Levinas' Entwicklung seit den späten 40er Jahren bis zu Totalität und Unendlichkeit, in: prima philosophia 9/1996, 259–281.

ner Offenbarung der Transformation dieses Sinnes in einen Sinn für das Subjekt einen auch für dessen totalisierendes Streben unüberwindbaren Widerstand entgegensetzen können. Eben diese Leistung schreibt Levinas dem ethischen „Widerstand" zu[8].

Das Unendliche zeigt sich in der nicht-materialen und im Unterschied zum Gesicht der Dinge in der Welt nicht faßbaren Anwesenheit des „Antlitzes", durch das sich der Andere darstellt: „Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein. In diesem Sinne kann es nicht begriffen, d.h. umfaßt werden. Weder gesehen noch berührt – denn in der visuellen oder taktilen Empfindung wickelt die Identität des Ich die Andersheit des Gegenstandes ein, der eben dadurch zum Inhalt wird."[9] Wenn das „Antlitz" die Darstellung der Exteriorität ist, so muß es einen Sinn mit sich bringen, den die Totalität nicht in die Immanenz ihres Sinns auflösen kann, es muß durch sein bloßes Erscheinen sich selbst erläutern, ohne in die begrifflichen Identifizierungen des Selben aufzugehen. In diesem Erscheinen muß es einen Widerstand zeigen, durch den es sich nicht totalisieren läßt, also den Ordnungen und Systemen entgeht und der Einheit des Seins jenseits bleibt. Es läßt sich also nicht an die gemachten Erfahrungen anschließen und nicht aus einem Horizont interpretieren. Wenn es mit keinen Erfahrungen kompatibel ist und alle Diskurse unterbricht, so wird ihm offenbar der Status eines absoluten Anfangs zugeschrieben. Ein solcher kann es jedoch nur sein, wenn mit ihm nicht nur alles Vorangegangene abbricht, sondern auch etwas Neues beginnt. Es ist dieser Anfang in der Offenbarung des „Antlitzes", den Levinas als das Ethische bezeichnet[10].

Es erscheint deshalb nur folgerichtig, wenn Levinas das Erscheinen des „Antlitzes" auch als Beginn seiner eigenen Intelligibilität bezeichnet, die es von sich her mitbringt, ohne auf die subjektive Konstitution einer verständlichen Welt angewiesen zu sein: „Das eigentliche Geschehen des Ausdrucks

---

[8] Levinas sieht den Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft bei Kant deshalb als positive Ausnahme in der Tradition der ontologischen Ethik; vgl. JdS 138, 287f; Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 82; Emmanuel Levinas – Gespräch mit Christian Descamps, in: *P. Engelmann*, Hrsg., Philosophien: Gespräche mit Michel Foucault u.a., Graz/Wien 1985, 100–115, hier 111; sowie den ursprünglich 1970/71 in niederländischer Sprache veröffentlichten und inzwischen nach dem französischen Originaltext ins Englische übertragenen Text „The Primacy of pure practical reason", übersetzt von *B. Billings*, in: Man and World 27/1994, 445–452.

[9] TU, 277

[10] Durch diese konstitutive Ethik unterscheidet sich Levinas' „Phänomenologie" des Antlitzes fundamental von Sartres Beschreibung der Erfahrung des Anderen im Blick und in der Scham (la honte) als „unmittelbarer Schauder" (frisson immédiat) ohne begriffliche Vorbereitung (sans préparation discoursive) (L'Être et le néant, Paris 1943, 276). Darin ereignet sich auch keine ethisch gegründete Subjektivität im Akkusativ des „Sich", sondern die Erfahrung des Anderen konstituiert mich als Objekt, „car c'est comme objet que j'apparai à autrui" (276). In dieser Beziehung des „être-vu-par-autrui" geschieht eine „fuite du monde" und eine „décentration du monde" (314, 313), durch die ich meine Grundlage „hors de moi" finde (318). Vgl. zur Frage einer möglichen Ethik in Sartres Phänomenologie der Erfahrung des Anderen umfassend *U. Töllner*, Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik, Frankfurt/Main u.a. 1996; sowie mit Bezug auf Levinas *D. Hauck*, Fragen nach dem Anderen, Essen 1990, 52–130.

besteht darin, von sich selber Zeugnis zu geben und zugleich die Gewähr für dieses Zeugnis zu übernehmen. Diese Bezeugung seiner selbst ist nur als Antlitz, d.h. als Wort möglich. Das Wort erzeugt den Anfang der Verstehbarkeit [le commencement de l'intelligibilité]."[11] Diese Intelligibilität des „Antlitzes" ist der Ursprung seiner Ausdrucksfähigkeit, sie ist das „erste Wort", das der Andere spricht und das durch die ethische Herausforderung des Selben zu einer Antwort, die die Totalität sprengt, den Anfang der Sprache darstellt: „Alle Sprache als Austausch verbaler Zeichen bezieht sich schon auf dieses ursprüngliche Ehrenwort [cette parole originaire]."[12] Das „Antlitz" stellt Sinn ohne Referenz bereit. Seine Intelligibilität folgt der Struktur einer „Bedeutung [signification] ohne Kontext"[13]; das Antlitz drückt sich aus, und darin bringt es die Bedeutung und den Kontext mit, durch den seine „ursprüngliche Sprache" verständlich wird. Es offenbart sich in einer ethischen Hermeneutik, indem es das Verständnis eröffnet, nicht aber in die Geschichte der Horizontbildungen und Interpretationen eintritt, um von einem Selben verstanden zu werden: „Der Sinn, das ist das Antlitz des Anderen, und jeder Rekurs zum Wort findet bereits innerhalb des ursprünglichen Von-Angesicht-zu-Angesicht der Sprache statt."[14]

Die Sprache des Subjekts des Selben ist im Angesicht dieser ethischen Herausforderung nicht mehr frei. Sie ist dem ersten und ursprünglichen Wort des Anderen unterworfen, der Sinn ihres Diskurses ist nicht innerhalb des Diskurses einzuholen, und ihre Freiheit ist durch die Unverfügbarkeit der ursprünglichen Sprache der Unendlichkeit im „Antlitz" des Anderen gebrochen. Es ist die Unfreiheit durch die Priorität der Signifikation vor dem Zeichen: „Nicht die Vermittlung durch das Zeichen macht die Bedeutung, sondern die Bedeutung (deren ursprüngliches Geschehen das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist) macht die Funktion des Zeichens möglich. ... Denn die Bedeutungen präsentieren sich nicht der Theorie, d.h. der konstituierenden Freiheit eines transzendentalen Bewußtseins; *das Sein der Bedeutung besteht darin, in einer ethischen Beziehung die konstituierende Freiheit selbst in Frage zu stellen.*"[15]

Damit bezieht sich die ethische Intelligibilität des „Antlitzes" auf die Intelligibilität des Unendlichen, das sich ethisch offenbart: „Die Bedeutung [la signification] – das ist das Unendliche", und Levinas fügt hinzu: „aber das Unendliche präsentiert sich keinem transzendentalen Denken und nicht einmal der sinnvollen Tätigkeit, vielmehr präsentiert es sich in der Gestalt des Anderen; das Unendliche steht mir gegenüber, es stellt mich in Frage und *verpflichtet* mich durch sein Wesen als das eines Unendlichen."[16]

---

[11] TU, 290
[12] TU, 291
[13] Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz/Wien 1986, 65
[14] TU, 298
[15] TU, 298
[16] TU, 298

Die Konkretheit des Unendlichen zeigt sich also nur deshalb als eine „Erfahrung schlechthin" in der „Epiphanie als Antlitz", weil sich in ihr eine Opposition ereignet, eine „Bewegung", die sich selbst hervorbringt: „Diese Setzung im Angesicht von ... , der Gegensatz schlechthin [l'opposition par excellence], ist nur als moralische Infragestellung möglich. Diese Bewegung geht vom Anderen aus. Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz."[17] Ein Anfangen ist die Erscheinung des Unendlichen, also des Unbestimmten und alle totalisierenden Bestimmtheiten dementierenden Anderen, weil es als Aufforderung im Status des Ethischen auftritt.

2.

Damit ist ein wichtiger Schritt im Versuch eines philosophischen – nichtontologischen – Sprechens vom Unendlichen getan, ein Schritt, dessen Konsequenzen Levinas zwar als Problem erkannt hat, nicht aber in sein Denken einholen konnte. Dieser Schritt beginnt mit der Abweisung des Dialektischen: „Der ‚Widerstand' des Anderen tut mir keine Gewalt an, wirkt nicht negativ; er hat eine positive Struktur: eine ethische. Die erste Offenbarung des Anderen, die in allen weiteren Beziehungen mit ihm vorausgesetzt ist, besteht nicht darin, daß ich ihn in seinem negativen Widerstand ergreife und listig umgarne. Ich kämpfe nicht mit einem Gott ohne Antlitz, sondern antworte auf seinen Ausdruck, seine Offenbarung."[18] Dieses Anfangen des Unendlichen im „Antlitz" realisiert sich in seinem Sprechen: „Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuß oder Erkenntnis."[19]

Dieses Sprechen aber ist seine Aktivität, denn der Andere setzt mir darin die Unendlichkeit seiner Transzendenz entgegen[20]. Das „Antlitz" ist also primär keine Wahrnehmung – anders gesagt: in der Wahrnehmung wird es gerade nicht als „Antlitz" aufgefaßt, das sich als solches überhaupt nicht in einer „Auffassung" zeigt, sondern seine Auffassung in der ethischen Aufforderung von sich aus mitbringt. Es ist auch nicht „Ausdruck", obwohl es auch Ausdruck sein kann, aber diese Möglichkeit ist gerade die Folge seines ursprünglichen Erscheinens im ethischen Widerstand. In dieser Aktivität zeigt sich das Subjektive als „Passivität" – oder besser als *Passion*: „Das Subjektive ist nicht lediglich ein Erleiden in diesem Sinne, es leidet."[21] Es wird

[17] TU, 280
[18] TU, 283. Vgl. dazu kritisch *Chr. Saint-Germain*, Pouvoir de la singularité. Le pathos de visage dans les textes d'Emmanuel Levinas, in: Laval Théologique et Philosophique 49/1993, 27–35.
[19] TU, 283
[20] TU, 285
[21] JdS, 198

deutlich, daß Levinas die Konzeption eines zweiseitigen Verhältnisses nicht angemessen erscheint, um die Andersheit des Anderen verstehen zu können, und er kann offensichtlich nur so an seiner Konzeption einer Andersheit ohne dialektische Vermittlung mit dem Selben festhalten, also den Gedanken einer Exteriorität ohne Totalität denken.

Das Anfangen des Anderen, in dem die Exteriorität in ihrer Unendlichkeit in die Subjektivität „hereinsteht", versucht Levinas im Fortgang seines Philosophierens deshalb als Sprache des Anderen zu denken, indem er das Sagen vom Gesagten zu unterscheiden sucht. Das Antlitz selbst spricht; die ursprünglich ethische Beziehung wird zu einer sprachlichen, weil die Unsagbarkeit des Unendlichen, das mir das Antlitz des Anderen entgegensetzt, dadurch überwunden wird, daß das Unendliche selbst das erste Wort spricht, indem der Andere „von sich selbst her" spricht – „Das Wesen der Rede ist ethisch" [22]. Das Sagen wird verstanden in einem Verstehen ohne Interpretation, ohne Kontext. Darin zeigt sich ein neuer Sinn der Behauptung, das Antlitz sei „Bedeutung [signification] ohne Kontext".

Das „Gesagte" dagegen ist eine Identifizierung und eine Synthese, in der etwas als etwas bestimmt wird: „Durch dieses Licht identifiziert das Wort ‚dieses *als* dieses', sagt es die Idealität des Selben im Verschiedenen aus. Identifizierung, die Sinnstiftung ist: ‚dieses als jenes'." [23] Insofern entspricht das „Gesagte" dem synchronisierten Resultat der ontologischen Totalisierung; es sagt das „Selbe", in dem die Unbestimmtheit des Unendlichen in jedem einzelnen Vorkommnis dementiert wird [24]. Das „Sagen" dagegen soll fähig sein, das Resultat einer nicht in die synchronisierte Zeit des Selben integrierten Vorstellung der Andersheit zum Ausdruck zu bringen [25].

Aber das Verhältnis von „Dit" und „Dire" ist nicht nur die beziehungslose Beziehung von Totalität und Unendlichkeit. „Dire" bezeichnet auch die Möglichkeitsbedingung dafür, daß im „Gesagten" überhaupt eine Referenz in bestimmten Bedeutungen stattfinden kann. Es ist der Ursprung von Bedeutung im ethischen Verhältnis, wie er sich in dem Anfangen darstellt, das die Andersheit des Anderen in das Selbe hereinstehen läßt, indem das Unendliche sich selbst Bedeutung gibt – „Sagen, das vor dem *sein* bedeutet, vor der Identifizierung" [26] – und damit eine „andere" Logik des Unendli-

[22] TU, 313

[23] JdS, 89

[24] Zur Problematik der Anwendung dieses Gedankens auf Levinas' eigenes philosophisches „Gesagtes" vgl. *R. Esterbauer*, Transzendenz-„Relation". Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien 1992, 209ff. Der Einwand wurde prinzipiell bereits von *J. Derrida* erhoben (Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main 1985, 121–235). Das Verhältnis Levinas' – Derrida wird subtil kommentiert von *W. Stegmaier*, Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas' und Derrida, in: *Th. Freyer/R. Schenk*, Hrsg., Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne, Wien 1996, 51–72.

[25] Vgl. dazu *G. Römpp*, Der Andere als Zukunft und Gegenwart, in: Husserl-Studies 6/1989, 129–154.

[26] JdS, 110

chen im subjektiven Verständnishorizont realisiert. Der Unterschied zwischen „Dit" und „Dire" soll also fähig sein, Ontologie und Ethik, Totalität und Unendlichkeit so in ein Verhältnis zu bringen, daß das Unbestimmbare nicht in den Raum des in der Form des Systems oder Ordnung Bestimmten hineingezogen wird, und dennoch eine Positivität in der ethischen Antwort auf das Sich-entgegensetzen des „Antlitzes" in seinem ethischen Widerstand gegen die Totalisierung möglich wird[27]. Das „Sagen" muß folglich selbst eine Unendlichkeit in sich enthalten, die nicht in die Endlichkeit des Selben transformierbar ist, dennoch aber verstanden werden kann.

Die Intentionalität des Bewußtseins beginnt mit dem „Sagen" demnach in einem „Sich-ausrichten", das nicht als Aktivität, sondern als Passivität gedacht werden muß – als eine „Empfänglichkeit" ohne den Status passiver Konstitution, d. h. als „jenes unablässige Geschehen der Unterwerfung" als „*Passion* des Sich"[28]. Darin begegnet der Andere nicht in der Erfahrung eines „Du", sondern in der Differenz der „Spur", die das „Antlitz" als ein bedeutendes Zeichen ohne Bedeutung auszeichnet. „Spur" ist das „Antlitz", weil es sich „ereignet", indem es den Anderen zugleich gibt und entzieht[29]. Als „Spur" löst es das Bild, das sich der eine vom anderen macht, auf, ohne den nahtlosen Anschluß eines neuen Bildes zu erlauben[30]. Die Differenz, die das „Antlitz" als „Spur" erzeugt, ist also realisiert in der Differenz zwischen den Bildern, die wir uns machen und die sich nicht zu einem Bild des Anderen fügen, weil das „Antlitz" die Totalität des Bildes auflöst, indem es sich nur in der Unterschiedenheit von sich und damit als „Spur" zeigt. Wenn der Andere mir also im „Sagen" die „Unendlichkeit seiner Transzendenz" entgegensetzt, von der Levinas sagt, sie „widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das erste Wort"[31], und dieses Sich-mir-entgegensetzen nicht in der Struktur der Erfahrung und ihrer Intentionalität geschehen soll, so ist damit die Differenz zum „Gesagten" bezeichnet, die der Andere mitbringt, wenn er in seinem „Antlitz" sich darstellt und von sich her spricht.

Dementsprechend wird vom Subjekt gesagt: „Die Beziehung des Selben zum Anderen – … – vollzieht sich ursprünglich als Rede; in der Rede geht das Selbe, das in seine Selbstheit als ‚ich' [Je] – … – versammelt ist, aus sich heraus."[32] Als Übergang in diesem „aus sich heraus" ist das Subjekt als Akkusativ, als „sich". Diese Verwendung des „sich" impliziert allerdings nicht den Gedanken eines Selbstverhältnisses; Levinas versucht im Gegenteil sogar die Auffassung einer Ursprünglichkeit von Bewußtsein in seiner „Theo-

[27] Vgl. dazu kritisch *U. Schällibaum*, Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexionsstruktur von E. Levinas' „Autrement qu'être", in: FZPhTh 43/1996, 335–349.
[28] JdS, 258
[29] Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984, 50
[30] Die Spur des Anderen, in: SdA, 209–235, 221
[31] TU, 285
[32] TU, 44f

rie" des Subjekts als Element des totalisierenden Denkens des Selben zu eliminieren. Bewußtsein erscheint als Akt der Identifikation, während die Subjektivität „nicht auf das Bewußtsein und die Thematisierung zurückzuführen ist"[33]. Bewußtsein wird grundsätzlich als „Übereinstimmung mit sich" und „Selbstbesitz" aufgefaßt[34].

Die Position gewinnt ihre Originalität und Problematik daraus, daß Bewußtsein dadurch nicht zum sinnlosen oder überflüssigen Konzept erklärt wird. Es soll jedoch ein „Sich des Bewußtseins" gedacht werden, das selbst nicht ein Bewußtsein ist[35]. Wenn das Sich, das das Bewußtsein als Bewußtes zum Ausdruck bringt, gerade nicht als Bewußtsein – also nicht in Identität mit dem, worin es bewußt ist, gedacht werden soll, so ist der Gedanke des Selbstbewußtseins ausgeschlossen. Dann aber stellt sich die Frage dringender, wie eine Konzeption von Subjektivität ohne Selbstbewußtsein und mit einer Auffassung von Bewußtsein in Abhängigkeit von einem „Sich", das nicht in der Struktur von Bewußtsein aufgefaßt wird, gedacht werden können soll[36].

3.

Daß das „Sich" nicht als Bewußtsein gedacht werden kann, stellt sich in Levinas' Denken nun als die Konsequenz seiner unbedingten Passivität dar. Diese Passivität ist – jedenfalls auf dem in „Autrement qu'être" erreichten Denkniveau[37] – nicht mit Rezeptivität oder passiver Konstitution identisch. Auch Rezeptivität ist Spontaneität und damit die Nivellierung des Anderen in das Selbe. Für das Denken des „Sich" dagegen soll eine „Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität" grundlegend sein, ein Geschehen, das nicht als einem Subjekt in seinen Konstitutionsleistungen angehörige Passivität aufgefaßt wird, sondern als ein Geschehen, das das Subjekt erst hervorruft und deshalb nicht seine Leistung oder Binnenstruktur darstellt[38]. Das „Sich" der Subjektivität geschieht „mit ihm", ohne daß es an diesem Geschehen beteiligt wäre. Nun ist der Gedanke, daß die Subjektivität sich selbst nicht unterworfen ist, auch wenn sie die Bedingungen der Möglich-

[33] JdS, 221
[34] JdS, 220, 221
[35] JdS, 235
[36] Für eine Apologie der Konzeption von Levinas gegen die selbstbewußtseinstheoretischen Erwägungen von D. Henrich und M. Frank vgl. *M. Mayer*, Das Subjekt jenseits seines Grundes – Emmanuel Levinas' Deduktion des Selbstbewußtseins, in: prima philosophia 10/1997, 131–148.
[37] In „Totalität und Unendlichkeit" war die Begegnung des Anderen noch als der Einbruch des Fremden in seiner Unendlichkeit in die bereits konstituierte Subjektivität gedacht worden. Die Identität des Subjekts erschien entsprechend als ein konkreter und eigendynamischer Prozeß der Identifikation. Zur Auffassung der Entwicklung zu „Jenseits des Seins" als einer linguistischen oder dekonstruktivistischen Wende als Folge der von Derrida in „Gewalt und Metaphysik" vorgebrachten Kritik, vgl. *S. Critchley*, Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas' „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht", in: DZPh 42/1994, 643–651.
[38] JdS, 116; vgl. Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 78f.

keit der Erfahrung von Gegenständen enthält, die mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung kongruieren, so neu nicht[39].

Neu ist jedoch der Gedanke einer systematischen Genesis von Subjektivität als absolut passive Hervorrufung eines „Sich". Die Subjektivität erscheint als „ein unersetzbares Sich-selbst. Nicht eigentlich ein Ich, das in seiner Identität in den Nominativ gesetzt ist, vielmehr von vornherein gezwungen zu ... : gleichsam im Akkusativ, von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen"[40]. Der Akkusativ des „sich" hat also ebenso die Bedeutung des „accuser" – der Akkusativ der Subjektivität geschieht als Anklage. In dieser Anklage wird der Akkusativ des „sich" zu einem Anfang[41] – zum Anfang der Subjektivität und ihrer Anfänglichkeit. Die Identifikation, die in diesem Geschehen beginnt, stammt diesem Gedanken zufolge nicht aus der Subjektivität selbst oder ist gar das bewußte Selbstverhältnis, sondern wird als Anfang der Spontaneität aus absoluter Passivität gedacht.

Als Akkusativ der Anklage verdankt sich das „Sich" als Subjekt offensichtlich jener beziehungslosen Beziehung zum Anderen, um die sich Levinas' gesamtes Denken bewegt. „Subjekt" wird das „Sich" in einem Geschehen der „sujétion" – in einer Unterwerfung[42]. Diese Unterwerfung in der absoluten Passivität ohne vorgängige Konstitution führt zurück auf das grundsätzlich ethische Verhältnis zur Unendlichkeit im Sich-offenbaren des „Antlitzes" des Anderen. Der „absolute Akkusativ"[43] in der Subjektivierung zum „sich" eines spontanen und anfangenden Subjekts ereignet sich in der „Stellvertretung in der Verantwortung"[44]. Die Konstellation der hier gemeinten Verantwortung ist offensichtlich paradox, eine Paradoxie, die Levinas sicherlich nicht als Einwand auffassen würde. W. Krewani formuliert sie so: „Das Subjekt ist Antwort auf einen Ruf, der an es erging, als es noch nicht da war."[45]

Die Konstellation wird noch paradoxer, wenn die Unbegrenztheit der hier gemeinten Verantwortung berücksichtigt wird – für die Levinas im Zusammenhang seines Denkens allerdings gute Gründe hat. Wäre die Verantwortung begrenzt, so müßte sie als bestimmte Verantwortung angesehen

---

[39] Zum Status des Transzendentalen in Levinas' Denken vgl. *Th. de Boer*, An Ethical Transcendental Philosophy, in *R. A. Cohen*, Hrsg., Face to Face with Levinas, Albany 1988, 83–115; sowie *J. E. Drabinski*, The Status of the Transcendental in Levinas' Thought, in: Philosophy Today 38/1994, 149–158.

[40] JdS, 190

[41] Die Substitution, in: SdA, 295–330, 315

[42] JdS, 283, vgl. 231, 320; vgl. dazu *St. Strasser*, Jenseits von Sein und Zeit, Den Haag 1978, 277ff.

[43] JdS, 244

[44] JdS, 56, vgl. 234f. *J. F. Goud* macht in diesem Zusammenhang auf den Unterschied zu Meads Konzeption der „me-identity" aufmerksam, die sozialpsychologisch den Teil der Identität bezeichnet, der die Erwartungen des generalisierten Anderen widerspiegelt (Emmanuel Levinas und Karl Barth, Bonn 1992, 87).

[45] *W. Krewani*, Emmanuel Levinas. Denker des Anderen, Freiburg/München 1992, 232

werden, deren Bestimmung der Macht des Subjekts unterworfen wäre; damit wäre die Verantwortung in die Thematisierung der Aufforderung durch den Anderen zurückgenommen und der Andere in die Endlichkeit des Selben integriert[46]. Darin liegt ein Gedanke, der durchaus an die Gedankengänge des transzendentalen Idealismus anzuschließen wäre. Durch ihre Unbestimmtheit kann die Verantwortung nicht paternalistisch verstanden werden, sondern realisiert die Freiheit und Selbstzweckhaftigkeit des Anderen. Levinas schreibt in diesem Zusammenhang: „Das Sich-selbst ist die Verantwortung für die Freiheit der Anderen."[47]

Von dieser absoluten, bedingungs- und grenzenlosen Verantwortung ist es nicht mehr weit bis zu den jedem Nicht-Levinasianer befremdlich klingenden Begriffen, mit denen die Asymmetrie im ethischen Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird, die am Anfang des Subjekts als „sich" steht: sujétion als Besessenheit (obsession)[48], Opfer (sacrifice)[49], Vorladung (assignation)[50], Anklage (accusation)[51], Geiselschaft (otage)[52], Verfolgung (persécution)[53], traumatische Gewalt[54]. Die zentrale Bedeutung dieser Umschreibungen dürfte jedoch als Geschehen einer Differenzierung durch die Substitution der absoluten Verantwortung am deutlichsten angegeben sein. Indem der Andere in der ethischen Beziehung Besitz ergreift von dem absolut und unbegrenzbar, weil unendlich für ihn Verantwortlichen, entfremdet die mit ihm erscheinende Unendlichkeit den letzteren, enteignet ihn und versetzt ihn so in den Status einer Differenz zu sich, in der er akkusativisch zu „sich" kommt.

In der Asymmetrie der ethischen Beziehung wird der in die Verantwortung Genommene „gespalten": „das Nahekommen des Nächsten heißt Spaltung des Subjekts"[55], in der das Subjekt geschieht als „Von-sich- Weggerissenwerden tief im eigenen Einssein" – als absolute Nicht-Übereinstimmung[56]. Ein „sich" geschieht demzufolge nicht als Reflexion, sondern als „Rückzug" – als Verzicht auf sich in der Substitution der Verantwortung; Levinas spricht deshalb vom Grundgeschehen der Subjektivität als „récur-

[46] Darauf macht *A. E. Garrido-Maturano* aufmerksam („Illeität" im Denken von E. Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 103/1996, 62–75, hier 71 f).

[47] Die Substitution, in: SdA, 295–330, 312; vgl. dazu *W. Lesch*, Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas, in: FzPhTh 38/1991, 443–469.

[48] Die Substitution, in: SpA, 295–330, 298; JdS, 223

[49] JdS, 266f

[50] JdS, 310

[51] Sprache und Nähe, in: SdA, 260–294, 283

[52] JdS, 50f, 284f

[53] JdS, 270

[54] JdS, 283, 245f. Vgl. dazu auch die folgende Formulierung: „Die *Seele* ist der Andere in mir. Der Psychismus, der-Eine-für-den-Anderen, kann Besessenheit und Psychose sein; die Seele ist bereits Keim des Wahnsinns." (JdS, 157, Anm., vgl. 298f, 321)

[55] JdS, 385

[56] JdS, 121

rence": als „Rückzug *an und in sich*" [57] in einer „Vertreibung aus dem Sein, in sich" – „außerhalb des Seins und infolgedessen in sich gleichsam im Exil" [58].

Die nähere Kennzeichnung jener Verantwortung, in der das Subjekt als „récurrence" zu „sich" kommt, findet sich nun in der Rede von einer „Substitution" als „Einstehen für den Anderen" [59]. Gerade durch die Stellvertretung befreit sich das Ich von sich [60]. Auch die Substitution implantiert der Verantwortung also kein Element der Übernahme durch das verantwortliche Subjekt; eine übernommene Verantwortung würde nach Levinas eine Rückkehr in die Intentionalität und damit in die Totalität des Selben bedeuten: „Die Verantwortung für den Anderen kann nicht in meinem Engagement, nicht in meiner Entscheidung ihren Anfang haben." [61] Deshalb ist auch die Substitution absolut asymmetrisch: ich, der ich je verantwortlich bin, bin darin nicht substituierbar, sondern „einzig" durch die „Erwählung" zur Substitution: „Ethos des Unersetzbaren, das auf diese Verantwortung zurückgeht: diese Identität des Ich oder des ‚Sich-selbst' bedeutet den Charakter des unablässig an die Verantwortung Gebundenen; sie hängt an der Ethik dieser Verantwortung und so an ihrer Erwählung." [62]

Einer Subjektivität, die durch eine solche Substitution zu denken ist, in der sie entsteht und durch die sie besteht, kann offenbar keine Identität im traditionellen selbstbewußtseinstheoretischen Sinn zugeschrieben werden [63]. Andererseits verzichtet Levinas nicht auf die Rede von einer auch im absoluten ethischen Verhältnis verbleibenden Identität: „In der Verantwortung wird das Subjekt im Innersten seiner Identität sich fremd – in einer Entfremdung, die nicht aus dem Selben seine Identität auslaufen läßt, sondern die ihn durch eine unabweisbare Vorladung zu einer Identität zwingt – es wird zu seiner Identität gezwungen als Person, worin niemand es ersetzen kann." [64] Diese Identität aber ist gleichbedeutend mit dem Status, den das Subjekt in der Substitution gewinnt. In der Vorladung, in der Anklage, in seiner Besessenheit vom Anderen, als dessen Geisel und Opfer geschieht ihm seine Identität als Einzigkeit und Unvertretbarkeit. Das Ich stellt sich

---

[57] Die Substitution, in: SpA, 295–330, 307

[58] JdS, 229; vgl. Die Substitution, in: SdA, 295–330, 303f. Vgl. dazu *R. Esterbauer*, Transzendenz-„Relation". Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien 1992, 77ff.

[59] Die Substitution, in: SdA, 295–330, 317. Die Thematik der Substitution wird ausführlich erörtert von *Ph.J. Maloney*, Levinas, Substitution, and Transcendental Subjectivity, in: Man and World 30/1997, 49–64.

[60] ebd.

[61] JdS, 40. In TU fand sich noch die Formulierung, das Antlitz vernehmen bedeute, „sich als verantwortlich zu setzen" (311).

[62] Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, 223

[63] Vgl. dazu JdS, 129, 136; sowie Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 85–104.

[64] JdS, 310f. Vgl. dazu *E. Dirscherl*, Identität jenseits der Totalität oder: die Passivität des inkarnierten Bewußtseins und die Rekurrenz des Sich bei Emmanuel Levinas, in: *Th. Freyer/R. Schenk*, Hrsg., Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne, Wien 1996, 137–152.

gegen seinen Willen an den Platz aller, „als Stellvertreter für alle aufgrund seiner Unaustauschbarkeit selbst“[65]. Sie geschieht ihm „wider Willen [malgré soi] von außen zu“[66] in der absoluten Passivität als „Identität bloßer Erwählung“[67], also in der „Selbst-Absetzung“[68] der „récurrence“. Die Behauptung lautet also, die Substitution der Verantwortung vereinige Identität und Alterität[69].

Offenbar ist die Aktivität in diesem Ereignis ganz auf der Seite des Anderen – jedenfalls aber nicht auf der Seite des „Ich“, dem der Andere mit dem „Antlitz“ die Unendlichkeit seiner Transzendenz entgegensetzt. Das „Ich“ scheint aber auch nicht als jene Passivität und „Empfänglichkeit“ gedacht werden zu können, die die „Epiphanie“ des „Antlitzes“ ereignet – jedenfalls dann nicht, wenn wir das Ich und seine Subjektivität so auffassen wie Levinas. Dann nämlich verläuft die Existenz eines Ich „als Verselbigung des Verschiedenen“, in welcher das Ich dasselbe bleibt, „indem es aus getrennten und verschiedenen Ereignissen eine Geschichte macht, nämlich seine Geschichte“, in der es sich als „das ursprüngliche Geschehen der Identifikation des Selben“ realisiert[70]. Die ethische Beziehung aus dem Sich-entgegensetzen des „Antlitzes“ stellt aber dieses „Ich“ infrage, weil sie das Selbe als solches infrage stellt[71] – „Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik“[72]. Auf dieser Grundlage scheint von einer „Passivität“ oder „Empfänglichkeit“ des „Ich“ nicht sinnvoll die Rede sein zu können – das „Ich“ wird gerade in seinem Charakter des Selben durch die „reine Erfahrung“ des „Antlitzes“ dementiert, das „schon da“ war und sprach, bevor es antizipiert oder konstituiert wurde[73]. Es dementiert durch seine Ethik die Spontaneität – also auch die Spontaneität, die den Genitivzusammenhang herstellen können müßte, wenn von „Empfänglichkeit“ als einer des Ich die Rede sein sollte[74].

4.

Nichtsdestoweniger bewahrt auch das Ereignis des „Antlitzes“ und der darin geschehenden Beziehung zum „Unendlichen“ die Struktur eines Selbstverhältnisses, wenn der/das Andere in diesem Geschehen „von sich selbst her“ spricht und so „sich“ darstellt. Levinas geht es in seiner Philoso-

[65] Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 101f
[66] JdS, 126
[67] JdS, 318
[68] JdS, 179
[69] JdS, 262
[70] Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: SdA, 185–208, 187
[71] TU, 280
[72] TU, 51
[73] Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: SdA, 185–208, 206
[74] Sartre hatte die konstitutive Konstellation deshalb auf einen paradoxen Begriff gebracht: der Andere zeigt sich als jemand, „qui est *mon* être sans être-pour-moi“ (L'Être et le néant, Paris 1943, 275; vgl. dazu *M. Theunissen*, Der Andere, Berlin 1965, 187ff).

phie des Subjekts ja nicht darum, diesen Gedanken zugunsten einer Vorstellung vom Auftreten an sich bestimmter Entitäten in einer subjektunabhängigen Erkenntnisrelation zu dementieren. Der Andere „überkommt" in der Erfahrung seines „Antlitzes" zwar das Subjekt, das ihn weder konstituiert noch beherrscht. Aber dessen „Passion" geschieht ihm nicht durch ein Vorkommnis in der objektiven Welt, sondern durch eine Aktivität, der gegenüber es zwar nicht Subjekt sein kann, die ihm aber auch nicht als „Gott ohne Antlitz" entgegentritt, sondern nur in der Antwort auf „seinen Ausdruck, seine Offenbarung".

Es ist dieser Gedanke der von außen völlig unbestimmten und unbestimmbaren Aktivität des Anderen in seiner Erfahrung, der in Levinas' Philosophie zuerst und notwendig die Struktur eines Selbstverhältnisses einführt. Wird die Erfahrung des Anderen als ein Geschehen gedacht, in dem der Andere „von sich selbst her" spricht und „sich" darin darstellt, so wird ihm ein Bezug auf sich selbst zugeschrieben, und seine Selbstdarstellung wird auf dieses Selbstverhältnis zurückgeführt. Zwar verwenden wir das Reflexivpronomen auch dann, wenn wir eine Selbstbezüglichkeit bezeichnen wollen, die nicht in der Dimension des Bewußtseins stattfindet und die nicht selbst Grund des in diesem Modus demonstrierten Geschehens ist, aber dann schreiben wir diesem Geschehen nicht den Status einer aus sich anfangenden Aktivität zu. Genau dies ist jedoch der Fall, wenn Levinas vom Anderen sagt, er spreche von sich selbst her und stelle sich darin selbst dar.

Aber auch wenn wir von dieser Schwierigkeit abstrahieren, so gerät der Versuch einer selbstbewußtseinsfreien Interpretation notwendig in Kollision mit Levinas' Intentionen. Wird die Erfahrung des Anderen zu denken versucht, ohne ihm die Struktur eines Selbstbewußtseins zuzuschreiben, so wäre er Subjekt, da zu spontaner, anfänglicher Aktivität fähig, aber seine Subjektivität müßte ohne den bewußten Selbstbezug gedacht werden, mit dem der Gedanke des Subjekts bei Descartes begann und von dem er über Kant, Fichte, Schelling, Hegel und über Husserl bis hin zu Heidegger geleitet war. Es ist schwer zu sehen, wie Levinas in diesem Fall die Integration der Erfahrung des Anderen in die reduktionistischen Versuche des Denkens von Subjektivität als Bestimmung der erfahrbaren Welt durch weltlich bestimmte Subjekte vermeiden kann.

Gelingt dies jedoch nicht, so wird der zentrale Gedanke von Levinas' Philosophie des Subjekts dementiert. Ist die Subjektivität des Subjekts in Bezug auf den Anderen und seine Selbstdarstellung in seinem „Antlitz" reine Passivität, also in vollständiger Abhängigkeit von der Erfahrung des Anderen, so müßte in diesem Fall die Subjektivität des vom Anderen konstituierten Subjekts selbst als konstitutiv abhängig von einem Geschehen in der Welt der objektiven Entitäten gedacht werden. Es könnte sich demnach wiederum nur um eine selbstbewußtseinsfreie Subjektivität als Fähigkeit bestimmter ausgezeichneter weltlicher Entitäten zur Bestimmung der Erfahrbarkeit der Welt handeln, der sie selbst zugehören und von der sie selbst

in ihrer Subjektivität bestimmt sind. Der selbstbewußtseinstheoretische Gedanke würde also auf eine Bestimmung weltlicher Entitäten zur Fähigkeit der Subjektivität durch solche weltliche Entitäten hinauslaufen, die sich in der Erfahrung des „Antlitzes" als Andere darstellen, indem sie von sich her sprechen, ohne in diesem „sich" die Struktur eines bewußten Selbstverhältnisses zu demonstrieren. Die Problematik einer solchen Konzeption ist offenkundig.

Es erscheint somit naheliegend, den Ansatz eines selbstbewußtseinsfreien Denkens der Anfänglichkeit des sich darstellenden Anderen aufzugeben und das Sich-darstellen des „Antlitzes" als in der Struktur des Selbstbewußtseins geschehend zu denken. Offensichtlich gerät dieser Versuch aber in Konflikt mit der von Levinas nachdrücklich betonten Unmittelbarkeit der Erfahrung des „Antlitzes", das in seinem ethischen Widerstand ebenso unmittelbar das Unendliche in die Selbigkeit des Subjekts „hereinstehen" läßt. Das „Antlitz" indiziert nicht, es ist es selbst und gerade als solches die Erfahrung der Andersheit ohne gemeinsames Maß. Es erschöpft sich zwar nicht in der Sinnlichkeit seiner Wahrnehmung, aber es wird doch als frei von jeder Differenz zu sich selbst gedacht, und in seiner Erfahrung soll das Unendliche sich als solches dem Selben entgegensetzen.

Damit sind wir aber zurückgeworfen auf den Gedanken eines selbstbewußtseinsfreien Subjekts, dem nichtsdestoweniger eine Aktivität zugeschrieben wird, in der es „sich" darstellt, indem es „von sich her spricht", und dem der Subjektstatus deshalb nur schwer abgesprochen werden kann. Die Schwierigkeiten eines solchen Gedankens haben wir bereits erörtert, ohne eine befriedigende Auflösung finden zu können. Levinas scheint aus systematischen Gründen nicht in der Lage, die Beschreibung der Erfahrung des Anderen in ihrer Unmittelbarkeit in ihrer Einheit mit der vom Anderen ausgehenden Aktivität des Sich-entgegensetzens und der darin sich offenbarenden Unendlichkeit konsistent durchführen zu können.

Dem könnte entgegengesetzt werden, ein solcher Verzicht sei nicht nur mit Levinas' Beschreibung der Erfahrung des Anderen vereinbar, sondern geradezu durch die Intention dieses Unternehmens gefordert. Diese Verteidigung wird m. E. der Höhe von Anspruch und Niveau von Levinas' Denken nicht gerecht. Dieses Denken beschränkt sich schließlich keineswegs auf Deskriptionen und die Hoffnung auf Zustimmung beim philosophisch interessierten Publikum, sondern entwickelt zur Plausibilisierung der Thesen von der Erfahrung des Unendlichen im Antlitz des Anderen eine Philosophie des Subjekts als konstituiert durch die vom Anderen ausgehende ethische Verantwortung, und diese Philosophie fordert komplementär die Explikation der konstitutiven Fähigkeit des Anderen und der sich in ihm offenbarenden Unendlichkeit. Es ist der Anspruch dieser Philosophie, der von Levinas eine Explikation des Anderen als Subjekt fordert, und eben diesem Anspruch genügen die angebotenen Auskünfte nicht.

Daß dieser Anspruch eine fundamentale Spannung innerhalb der Kon-

zeption impliziert, sei nur am Rande vermerkt. Levinas arbeitet eine Philosophie des Subjekts aus, das „akkusativisch" von der ethischen Erfahrung des Anderen konstituiert wird, und zwar nicht in der Struktur eines bewußten Selbstverhältnisses, wohl aber als „Sich" ohne „Sich-zu-sich". Der Andere kann deshalb offensichtlich nicht in gleicher Weise als Subjekt gedacht werden. Dennoch wird ihm eine Aktivität zugeschrieben, die aus ihm selbst stammt und ihn zu einem Sich-darstellen in einem Sprechen von ihm selbst her befähigt. Er wird also grundsätzlich durch die Leistung eines Subjekts beschrieben. Die Konzeption würde dementsprechend im Grunde den expliziten Gedanken einer prä-subjektiven Subjektivität erfordern, mit dem sich allerdings die genannten Probleme mit deren Status als Selbstverhältnis restituieren müßten[75].

Darüber hinaus stellen sich jedoch auch Fragen bezüglich des Subjekts, das „akkusativisch" in einem Geschehen der „récurrence" durch die ethische Erfahrung des Unendlichen konstituiert wird. Im Zentrum dieser Problematik steht die Frage, ob und wie sinnvoll von einem Subjekt gesprochen werden kann, das nur „Sich" ist, also „absoluter Akkusativ". Levinas versucht offenbar, damit einen Weg zwischen zwei problematischen Konzeptionen von Subjektivität zu finden.

Einerseits soll der Gedanke von Subjektivität als einem Geschehen in der objektiven Welt vermieden werden, demzufolge eine bestimmungsmächtige Entität als Subjekt aufgefaßt wird, dessen Subjektivität nicht aus seinem Selbstverhältnis abgeleitet werden kann, so daß sie letztlich von der Möglichkeit abhängig wird, sich als Entität in der Welt von den anderen Entitäten der Welt so unterscheiden und auszeichnen zu können, daß verständlich wird, wie dieser Entität Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung von Gegenständen in Identität mit Möglichkeitsbedingungen der Gegenstände der Erfahrung als Attribute zugeschrieben werden können, so daß sie als Teil der Welt gelten kann, der fähig ist, die Verständlichkeit dieser Welt aus eigenen Sinnbeständen heraus einleuchten zu lassen.

Andererseits soll die Subjektivität des Subjekts nicht von der Besonderheit des bewußten Selbstverhältnisses abgeleitet und aus ihm begründet werden. Es ist diese Konzeption, gegen die sich der Vorwurf der Einholung alles Anderen – und aller Anderen – in die Selbigkeit der Totalität in erster Linie richtet. Gerade die Identität des Ich mit sich soll das Paradigma eines Selben darstellen, das die Unendlichkeit des Anderen notwendig in die Totalität einstellen muß. Levinas übersieht dabei, daß die Selbigkeit des Ich im bewußten Selbstverhältnis stets ebenso aufgelöst wie hergestellt ist. Er sieht nur – wie die postmoderne Kritik am Selbstbewußtsein und an der in ihm

[75] Eine der wenigen Arbeiten, die Levinas mit idealistischen Positionen konfrontieren, ist *H. G. von Manz*, Selbstgewißheit und Fremdgewißheit. Fichtes Konzeption des Anderen als Konstituens der Selbsterfassung unter Berücksichtigung der Perspektive Levinas', in: Fichte-Studien 6/1994, 195–213.

fundierten Subjektivität generell – die Seite der Identität und nicht die Seite der Differenz.

Wir können die Konzeption des akkusativischen Subjekts als vom Anderen beherrschtes Verhältnis eines Zu-sich ohne Sich-zu-sich-verhalten demnach als Versuch auffassen, die Subjektivität des Subjekts nicht als ein Bestimmungsverhältnis zwischen weltlichen Entitäten zu denken und doch jene totalisierende Selbigkeit zu vermeiden, die von der Identität des Sich mit sich auf die von der Grundlage dieses Selbstverhältnisses aus verstehbare Welt übertragen wird. Der Gedanke des Zu-sich ohne Sich-zu-sich soll es erlauben, die Konzeption des Subjekts mit dem Aufbrechen der Totalität zugunsten des Sich-darstellens des Unendlichen aus der Nähe des „Antlitzes" zu vereinigen. Die „Halbierung" des Selbstverhältnisses in das akkusativische Sich soll also der Totalität ein Ende bereiten und dem Einbruch des Unendlichen in das Subjekt den Weg öffnen. Dies soll plausibel werden durch die „Obsession" des Subjekts durch den Anderen, der es über die Erfahrung seines Antlitzes zum „Rückzug" (récurrence) in sich zwingt, in dem es ein Zu-sich wird, ohne sich zu einem Sich-zu-sich ergänzen zu können – außer in der Stellvertretung einer unbegrenzbaren Verantwortung, in der das Sich im Sich-zu-sich nur in der Substitution des Anderen und im Einstehen für ihn Bedeutung gewinnt, also ohne jemals in die Identität des Sich-zu-sich zurückkehren zu können[76].

Die Frage, was dieses „Sich" zu einem Subjekt mache, ist damit nicht beantwortet. Die Struktur eines Selbstbewußtseins kann es offenbar nicht sein, aber auch besondere Auszeichnungen einer weltlichen Entität, die es ihr erlauben würden, als Grund der Verständlichkeit des Weltlichen zu fungieren, scheiden aus, wenn das Subjekt als „Sich" vor dem Antlitz des Anderen gedacht wird. Das Gelingen von Levinas' Philosophie des Subjekts hängt jedoch von der Explikation eines Zusammenhanges ab, auf dessen Grundlage einleuchten könnte, daß gerade das „akkusativische Sich" ohne Sich-zu-sich aus sich die Fundamente der Verstehbarkeit der Welt generieren kann. Jene „intelligibilité", die der Andere mit sich bringt, müßte dazu mit dem Ursprung des „Gesagten" im „Sagen" so in einen gedanklichen Zusammenhang gebracht werden, daß daraus der Anfang des bestimmenden Sprechens in der Erfahrung des „intelligiblen" Antlitzes und der darin sich offenbarenden Unendlichkeit der Andersheit deutlich werden könnte. Diese transzendentale Dimension seiner Philosophie des Subjekts stand jedoch nicht im Zentrum des Interesses von Levinas und die wenigen Andeutungen über den Weg vom „dire" zum „dit" lassen sich nicht genügend extrapolieren[77].

---

[76] In einem Interview faßte Levinas den Primat der Verantwortlichkeit so zusammen: „Die Subjektivität ist nicht ein Für-sich; sie ist, ... , ursprünglich ein Für-einen-Anderen." (Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz/Wien 1986, 73)

[77] Zur Konfundierung der Konzepte vgl. JdS 111: „Bedeutung, die dem Anderen gilt, in der Nähe, die sich von jeder anderen Beziehung abhebt, denkbar als Verantwortung für den Anderen; man könnte sie Menschlichkeit oder Subjektivität oder *Sich* nennen."

5.

Unabhängig von diesen Zusammenhängen legt sich jedoch ein weiterer Einwand nahe, der gerade für Levinas' Denken von zentraler Bedeutung ist, rührt er doch an eine seiner tragenden Explikationen, nämlich an den ethischen Status der beschriebenen Erfahrung des Unendlichen im Antlitz des Anderen. Man könnte mit guten Gründen daran zweifeln, daß nach Levinas' Beschreibung die Erfahrung des Anderen mit Recht in die Dimension des Ethischen gehört. Daß das „Antlitz" des Anderen eine genuin ethische Forderung mit sich bringt, durch die es die Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren transzendiert, ist phänomenologisch plausibel und es ist vor allem das Verdienst von Levinas' Deskriptionen, daß diese Erfahrung in einer angemessenen Sprache zur Deutlichkeit gebracht wurde. Levinas führt diese Beschreibungen jedoch so weit, daß die Erfahrung des Anderen nur noch als Forderung erscheint, während ihr ethischer Charakter gerade durch die Absolutheit der Forderung dementiert wird.

Dieses Dementi führt letztlich zurück auf den Versuch, ein Denken zu initiieren, das nicht „totalisierend" im Selben verbleibt, sondern dem Einbruch des Unendlichen der absoluten Andersheit offensteht. Diese Offenheit sieht Levinas nach den Denkerfahrungen der neuzeitlichen Philosophie in erster Linie durch die Identifikationsleistung des Subjekts gefährdet. Er versucht deshalb mit konsequenter Radikalität, die Forderung in der Erfahrung des „Antlitzes" unabhängig von jeder Beteiligung subjektiver Konstitution zu beschreiben. Es ist gerade dieser Ausschluß jeder Aktivität des von der Forderung des Antlitzes Getroffenen, der dieser Forderung ihren ethischen Status nimmt. Wenn die Weigerung, den Gedanken einer Subjektivität zu denken, die sich nicht durch die absolute Forderung des Anderen in ein „akkusativisches Sich" zurückgezogen hat, jedoch durch den Verdacht motiviert ist, dem Gedanken der Subjektivität gehöre notwendig die Identität und Selbigkeit des Sich-zu-sich des Selbstbewußtseins zu, so können wir das Dementi des ethischen Status der Forderung des Antlitzes in Levinas' Deskriptionen auch im Ausschluß des Gedankens eines bewußten Selbstverhältnisses begründet sehen.

Einer Forderung können wir einen ethischen Status nur dann zuschreiben, wenn ihr auf Seiten des Adressaten ein Sollen korrespondiert, dem er durch eine „Re-Aktion" genüge tun kann, die den Charakter einer verantwortlich zuschreibbaren Handlung mit dem Charakter einer nicht der subjektiven Verfügbarkeit unterstehenden Verbindlichkeit vereinigt. Eine Forderung kann also nur dann ethisch heißen, wenn im Adressaten die Bedingungen des Sollens erfüllt sind, so daß er in freier Entscheidung auf die Forderung reagieren kann: ultra posse nemo obligatur. Dem Adressaten muß also die Fähigkeit zugeschrieben werden, der Forderung aus freier Entscheidung auch nicht nachkommen zu wollen und nicht gemäß der als Sollen eingesehenen Verpflichtung zu handeln.

Eine Beziehung der Forderung ethisch zu nennen, die als Anklage, Geiselschaft, Verfolgung, Trauma oder Obsession charakterisiert wird, widerspricht demnach ganz offensichtlich dem Sinn dieser Auszeichnung. Ethisch könnte die Beziehung nur sein, wenn der Forderung des einen ein Sollen des anderen entspricht, dem er in seiner Freiheit nachkommen kann, nicht aber das Müssen einer Obsession in der Gefangennahme durch den Anderen. Was Levinas in seiner Beschreibung der „sujétion" exkludiert, ist also gerade die Freiheit des Verpflichteten, die die Forderung des Anderen in ihm in ein Sollen transformiert, das die ethische Beziehung vervollständigt. Diese Beziehung aber ist unteilbar; eine absolute Forderung ohne ein korrespondierendes Sollen und ohne die implizierte Freiheit kann überhaupt nicht „ethisch" heißen. Die gleiche Situation ergibt sich, wenn Levinas von „absoluter Verantwortung" oder „absoluter Schuld" spricht und damit eine Verantwortung meint, die nicht übernommen wurde, und eine Schuld, die niemand auf sich geladen hat.

Die Problematik einer einseitig als „absolute Forderung" auftretenden und doch als „ethisch" bezeichneten Beziehung korrespondiert über den zugrundeliegenden Gedanken der „sujétion" offensichtlich der Problematik einer als „akkusativisches Sich" gedachten Subjektivität in ihrer unbedingten Abhängigkeit von der „subjektivierenden" Unendlichkeit in der Erfahrung der absoluten Andersheit im „Antlitz". Damit schließen sich auch die kritischen Einwände gegen Levinas' Philosophie des Subjekts zusammen. Es gelingt nicht, den Gedanken einer Subjektivität durchzuführen, die selbstbewußtseinsfrei und doch nicht als Teil der Welt gedacht werden soll, die durch sie erst verständlich werden kann. Eben deshalb gelingt es nicht, die Freiheit eines Sollens zu denken, in der eine Verantwortlichkeit möglich wird, die Forderung und Sollen zur Vollstruktur eines ethischen Verhältnisses verbindet. Indem das „Antlitz" durch seine eigene Macht sowohl die anfängliche Intelligibilität als auch die anfängliche „Ethik" mitbringt, dementiert diese Konzeption in einem Gedanken sowohl die Struktur der Subjektivität als auch die des Ethischen. In der „Besessenheit" durch den Anderen ist weder Subjektivität noch Ethik möglich.

ThPh 74 (1999) 545–556

Freiheitsgrund Transzendenz

Von Jörg Splett

Neuzeit und Moderne bestimmt vordringlich das Ringen der Freiheit um ihre Entfaltungsmöglichkeiten, gesellschaftlich, politisch, religiös[1]. Hier geht es um Handlungsfreiheit. Sie wurde ersehnt und erkämpft, scheint sich heute indes eher als Last und Überlastung des Einzelnen darzustellen[2]. Eigentümlich ist aber schon vorher, wie sich mit jenem Freiheitsstreben die These verschwistert, „wissenschafts"abgestützt, eigentlich sei der Mensch gar nicht frei, sondern als Natur- wie als soziales Wesen durch und durch determiniert.

Unser Thema nun ist – in Widerspruch zu dieser These – die der Handlungsfreiheit zugrundeliegende Willens-, Wahl-, Entscheidungsfreiheit. Nicht ihr zwingender Beweis (was vielleicht paradox wäre), sondern ihr Verständnis. Zum „Beweis" hier nur soviel, daß ihre Leugnung jede weitere Sachdiskussion erübrigt. Im Ernst kann man weder mit Tieren noch mit Maschinen „verhandeln", man kann sie einzig behandeln. So auch unzurechnungsfähige Menschen – bis sie wieder „verhandlungsfähig" sind. Und ließe ‚Verhandlung' sich noch als Interessenabgleich unter (eigentlich) Unfreien denken[3], so nicht ein Disput um Wahrheit, also darüber, was wirklich ist oder sein soll[4].

Das gesuchte Verständnis läßt sich in mehreren Fragen entfalten. Die Zielfrage: Was ist Freiheit (eigentlich)? würde klassisch aus ihren „Ursachen" beantwortet; Seneca zählt fünf auf[5]: *„ex quo, a quo, in quo, ad quod, propter quod"* – woraus (der Stoff), woher (wodurch, heute wird dafür der Ursach-Begriff reserviert), worin (Gestalt), wonach (Vorbild), weswegen (Zweck). In der Tat hängen die Aspekte eng zusammen. Sie orchestrieren auch die jetzige „transzendentale" Frage nach der Grund-Bedingung von Freiheit – obwohl natürlich der Raum fehlt, sie alle namentlich zu behandeln. Den Kern der Antwort gibt schon die Überschrift an. Freiheit ist allein im Horizont des Transzendenten möglich. Aber was besagt das genauer, und was sagt es für ein angemessenes Verständnis ihrer selbst?

In einem ersten Teil wird die Antwort der scholastischen Tradition referiert; in einem zweiten möchte ich Anfragen an sie richten und daraus im dritten eine Umformulierung ihrer These vorschlagen: Nicht der unendliche Horizont begründet Freiheit, sondern der unbedingte Anspruch an sie. Der vierte Teil schließlich konkretisiert exemplarisch den Vorschlag an zwei modernen Versuchen, Freiheit statt als Selbst-Überstieg christlich als empfangend und antwortend (nicht bloß) zu denken. Die berufenen Zeugen stammen aus Frankreich: Simone Weil und Maurice Blondel.

---

[1] Inzwischen – sagt man – sei das Freiheitspathos der Moderne weithin durch Überdruß, Freiheitsangst und -müdigkeit abgelöst worden; gleichwohl verbitten sich die Zeitgenossen nach wie vor „Einmischungen" in ihr „Privatleben", sei es staatlicher-, sei es kirchlicherseits.

[2] Man vergesse indes nicht große Texte des vorigen Jahrhunderts wie *S. Kierkegaards* Schriften Der Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode oder *F. Dostojewskijs* Erzählung vom Großinquisitor sowie Nietzsches Schilderung des „letzten Menschen".

[3] *Hegel* spricht im Blick hierauf von der Gesellschaft als „geistigem Tierreich": Phänomenologie Abschnitt V. C. a.

[4] Darum wäre schon ihre Leugnung selbstwidersprüchlich – wollte sie sich als Diskussions-Behauptung verstehen. Der Voll-Determinierte kann nicht behaupten, sondern nur anzeigen: seinen oder/und einen Gesamtzustand, welche Anzeige für sich weder wahr noch falsch ist, sondern entsprechend. Wahr oder falsch wird erst eine daraus gewonnene (frei behauptende) Deutung, z.B. beim Ablesen einer Uhr oder Waage (deren Ungenauigkeit etwa gewußt werden müßte).

[5] Ad Lucil VII 65, 8.

I. Freiheit im Horizont des Unendlichen

1. Für das Referat beziehe ich mich auf die dankenswert klare und differenzierte Darlegung von Albert Keller: Philosophie der Freiheit[6]. Deren Schlußthese lautet (321): „Der Bezug auf ein Transzendent-Absolutes ist Fähigkeitsbedingung der Verwirklichung von Freiheit."

‚Bezug' läßt im Unterschied zu ‚Beziehung' die Wechselseitigkeit offen. Alles Weltliche ist ganz und gar vom Absoluten abhängig und zugleich darauf bezogen, zu ihm relativ, unbeschadet der vielfachen innerweltlichen Abhängigkeiten und Bezogenheiten. – ‚Transzendenz' meint Überweltlichkeit, nicht mit Außerweltlichkeit zu verwechseln, da sie Immanenz einschließt (Erich Przywara hat vom „In-Über" gesprochen). – ‚Absolut' besagt das Fehlen von Bindungen, Bedingungen, Abhängigkeiten: „Unbedingtheit". Uneingeschränkt ist diese Unbedingtheit bei „dem Absoluten einfachhin"; innerweltlich begegnet höchstens „relative Unbedingtheit und Absolutheit", so im Menschen und seiner Freiheit, die zugleich die „Basis kategorischer Pflicht" sei (324).

‚Transzendental-Absolut' ist das, „was die meisten Philosophen und viele Religionen ‚Gott' nennen" (324 f). Wobei es jetzt nicht um dessen Existenz(-Erweis) geht[7], sondern nur um den Wesens-Bezug unserer Freiheit auf ihn[8]. Dafür nimmt Keller den Vorschlag des Aquinaten auf, „Gott das ‚durch sich subsistierende Sein selbst' zu nennen, *‚ipsum esse per se subsistens'*" (328 – Wie ‚Gott' ist ‚Sein' weder Prädikator noch Eigenname im üblichen Sinn). Am Nichtwiderspruchsprinzip demonstrierbar, ist das Sein, wie erstmals Parmenides ausgeführt hat, eines, unendlich, völlig absolut, notwendig, unveränderlich, vollkommen, ganz mit sich identisch und zugleich allumfassend.

2. An dieser Absolutheit hat jedes Seiende irgendwie Anteil (zwar läßt sich nicht einfach sagen, etwas sei notwendig, insoweit es ist, sehr wohl aber: „Es ist notwendig, daß etwas ist, insoweit es ist" – 331). Insofern ist das Seiende sein Sein; doch ist es nicht *das* Sein, sondern durch dieses, dank ihm; nicht als Teil *des* (unteilbaren) Seins, sondern (in – M. Heidegger – „ontologischer Differenz") teilhabend an ihm. So zeigt das rein affirmative Sein sich gleichzeitig als Hintergrund von Negation und Differenz – zwischen den Seienden und deren Seinsweisen. Ist Seiendes doch nicht bloß mit seinem Sein identisch, sondern ebenso „untrennbar eins mit Nichtsein" [332] – Rotes[-sein] ist Nicht-Blaues[-sein] – und darum nicht das Sein. Im Endlichen kann man Sein und Nicht-sein nicht trennen: „Wer von der Röte das Nichtschwarzsein usw. abzieht, dem bleibt nicht das Rotsein oder sonst Sein übrig, sondern gar nichts" (333). – Darum ist Sein kein abstrakter Begriff – und läßt sich seine „Analogie" – die wesenhafte Andersheit von endlichem und unendlichem Sein – nicht auf begriffliche Univozität hin „vereinfachen". Doch nicht alle Bestimmungen sind sein-negierend; „transzendental" heißen Seinsattribute, die ihm immer, in allem und jeder Seinsweise zukommen: Identität, Notwendigkeit, Erkenn- und Wollbarkeit (letzere in der Tradition als [ontologische] Wahrheit und Gutheit bezeichnet). Damit stehen wir beim unendlichen Horizont unseres Erkennens.

Auch der läßt sich aufs einfachste am Nichtwiderspruchsprinzip zeigen. Ohne dieses wird Reden unmöglich (man unterscheidet sich, sagt Aristoteles, dann nicht von den

---

[6] Graz-Wien-Köln 1994. Unter Verzicht auf eine Gesamtdarstellung und -diskussion geht es vor allem um die Thesen (Kapitel) 3 bis 5 und 10.

[7] *Splett*, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München [4]1995. Auch die Frage der Wortbedeutung bleibt hier ausgespart. Dafür genügt jetzt der Duden (*Keller* 327): „1. (o. Pl.; o. Art. außer mit attributiver Bestimmung) ... höchstes übernatürliches Wesen, das als Schöpfer Ursache allen Naturgeschehens ist, das Schicksal der Menschen lenkt, Richter über ihr sittliches Verhalten u. ihr Heilsbringer ist ..."

[8] ‚Möglichkeitsbedingung' sieht *Keller* als Pleonasmus (während ich es durchaus für sinnvoll hielte, zwischen Wirklichkeits- und Möglichkeitsbedingung zu unterscheiden). So spricht er von „Fähigkeitsbedingung", im Blick auf die Fähigkeit unserer Freiheit. „Diese These behauptet also, wir wären nicht frei [könnten nicht frei sein], wenn wir nicht auf das Transzendent-Absolute bezogen wären" (325).

Pflanzen[9]); mit ihm aber greift man auf alles aus. Es gölte nicht mehr, hätte man mit der Möglichkeit seiner Aufhebung, und sei's aus göttlichen Verborgenheiten her, zu rechnen[10]. Es kann aber weder der Erfahrung entstammen noch bewiesen werden (wie auch, ohne es schon einzusetzen?). Es ist ebensowenig bloß eine unumgängliche Handlungsregel; vielmehr leuchtet es ein: vom apriori gegebenen Sein her (und allein von ihm her wird auch der Begriff des Nicht[sein]s möglich). Das Sein ist – in und vor allen historischen Bedingtheiten unseres Wahrnehmens – „der unbedingte, also absolute Horizont unserer Erkenntnis" (336).

Dieser Horizont ist nun zugleich jener der Freiheit; denn das Sein „ist auch das schlechthin zu Erstrebende. Ihm kann nichts vorgezogen werden, weil es außer ihm nichts gibt" (336). Innerhalb dieses Bereichs aber hat jegliches Seiende sein Sein und Nichtsein, derart, daß jedem fehlt, was ein anderes hat, und jedes hat, was anderem fehlt. Daraus folgt, daß unter bestimmten Rücksichten sich die Seienden nach bestimmten eindeutigen Wertrangstufen ordnen, in Ordnungen, die je für sich festliegen und das Streben entsprechend festlegen. Erst wo ein Streben nicht auf eine bestimmte Rücksicht eingeschränkt ist, erscheint Freiheit. Und solche Uneingeschränktheit bietet allein das allumfassende Sein. Es erlaubt keine Freiheit sich selbst gegenüber, weil keine Alternative zu ihm besteht; denn es ist das reine und alles Gute: „perfectio perfectionum" (Thomas – 337). Doch eben dadurch macht es gegenüber allem anderen frei.

3. Damit ist die gestellte Aufgabe erfüllt. Freiheit wird aus dem unendlichen Seins-Horizont verständlich – und nur aus ihm. – Zwei Anschlußbemerkungen Kellers seien nicht unterschlagen: 1. heißt demnach vom Menschen reden immer auch vom Sein bzw. Gott zu reden, weil der Bezug darauf den Menschen ausmacht. 2. Sein als „esse omnium" (im pantheistischen Sinn) enthält auch das unablösbare Nichtsein. Erst dahinter liegt das Sein als Ziel des Menschen. Dieses *„esse subsistens"* ist durch das Bisherige „nicht als Person ausgewiesen, gibt aber die kennzeichnenden Eigentümlichkeiten für das wieder, was wir im Deutschen in monotheistischer und christlicher Auffassung ‚Gott' nennen" (338)[11].

II. Rückfragen

Wie aber und als was ist nun Freiheit (den Seienden gegenüber) aus ihrem Wesens-Bezug auf das Sein und Gott hin des näheren zu verstehen? Diese Frage entspringt einer doppelten Schwierigkeit, die ich angesichts der referierten Antwort empfinde.

1. Die erste betrifft unsere Freiheit dem Endlichen gegenüber. Überzeugend hat der Aufweis des unendlichen Horizonts deutlich gemacht, daß die freie Person als solche von keinem endlichen Gut genötigt werden kann. Wie aber kommt es in diesem Konzept überhaupt zu einer Wahl? Das Problem hat seinen Ort in der dritten These des Buchs. Dort rückt Keller von der mittelalterlichen Idee einer vorgegebenen Seinsordnung ab, die den Engel schlechthin über den Regenwurm stellte. (Nicht bloß in der Tauglichkeits-Perspektive des Anglers, sondern auch unter der Rücksicht des [Wurm-] Seins als solchen [das dem Engel mangelt] ist der Wurm dem Engel überlegen – 142). Freiheit sieht A. Keller einzig dann gewährleistet, „wenn sie als grenzenlose Freiheit angezielt wird" (144). Im Dienst solchen Strebens steht das Wissen um die Wahlgegenstände in der Vielfalt ihrer Aspekte. Andererseits kommt auch Keller auf die eingangs genannte Schwierigkeit zu sprechen: die wachsende Belastung durch ein Übermaß an Information, das der Freiheit, statt hilfreich, hinderlich wird. Doch ich vermisse die Ver-

[9] Met IV 4 (1008 b 10f). Heute etwa: *W. Kuhlmann*, Reflexive Letztbegründung, Freiburg-München 1985.

[10] Wenn es möglich sein könnte, „vom unbegreiflichen Gott her" zu sagen, der Leser lese jetzt nicht diese Zeilen, dann wäre es gar nicht mehr möglich, irgend etwas zu sagen (= behaupten).

[11] Vielleicht nicht folgenlos für das Freiheitsverständnis ist die hier durchscheinende Idee eines einpersonalen Gottes (vgl. *R. Spaemann*, Personen, Stuttgart 1996, 36 u. 49). Freiheit und Liebe zeigen sich grundlegend anders im Licht eines relational-trinitarischen Denkens (*Splett*, Ich und Wir, in: Kath. Bildg. 97 [1996] 444–455; *G. Greshake*, Der dreieine Gott, Freiburg 1997).

tiefung dieses Problems ins Prinzipielle: Da nicht bloß alle Güter, sondern auch alle Maßstäbe und Perspektiven endlich sind, sind sie alle inkommensurabel mit dem unendlichen Horizont. Gerade dessen Unendlichkeit, welche die Freiheit ermöglicht, scheint sie zur Tatenlosigkeit zu verdammen, und zwar radikaler als die heutige Informationsflut und Traditionslosigkeit. Kommt man in diesem Konzept nicht nur dadurch zum Handeln, daß man sich auf eine Perspektive festlegt? Natürlich nicht auf eine „erster Ordnung", also der Trieb-Ebene beispielsweise, sondern höherer Ordnung. Geht es auf jener ersten um Güter, so auf den höheren um Wertung(sperspektiv)en; doch gewählt werden muß auch hier – jeweils unter einer bestimmten maßgebenden Rücksicht. Woher aber am Ende die, da doch der grenzenlose Horizont als solcher kein Maß gibt?

Diese Schwierigkeit sehe ich in der mittelalterlichen Seins- wie in der sie modifizierenden Freiheits-Konzeption Kellers. Und hier wie dort spitzt sich m. E. die Problematik in der Frage der Schuld, des Bösen zu. Wie unterscheiden es beide Konzepte vom Irrtum? Und was folgt aus dem Wie dieser Unterscheidung für das Verständnis des Wesens von Freiheit?

2. Das führt zum zweiten ungleich ernsteren Problem. Die Tradition denkt vom *„appetitus naturalis"* auf das *bonum infinitum* her[12]. Als was erscheint das Böse in einem Strebe-Denken? Hans Reiner hat meines Erachtens begründet deutlich gemacht, „daß in einer solchen eudämonistischen Ethik die sittliche Schuld nichts wesentlich anderes als Torheit sein kann, ebenso wie das sittliche gute Handeln hier letzten Endes nichts anderes ist als Weisheit"[13]. Auch Karl Rahner geht auf die „traditionelle Theologie" ein, derzufolge das Böse „nur *sub ratione boni* gewollt werden" könne[14]. „Der Wille zum Guten ist also überall am Werk, auch dort, wo Böses getan wird." Das Böse werde stets nur kategorial gewollt, transzendental geht es in jedem Fall um das Gute, die Glückseligkeit. Wie aber ist es dann möglich, daß eine solche Folgeverweigerung in einen ewigen Selbstwiderspruch und in endgültige Verlorenheit führen kann? – Oder anders: Mag eine Natur-Dynamik, über sich hinausgeführt und dabei scheiternd, darin nun „sich selbst zur Strafe werden" (Conf. I 12, 19): inwiefern zeigt das die eigentliche Dimension der Schuld – die der *Verweigerung von Liebe*?

Thomanisch/thomistisch (oder auch etwa mit Schelling) wird man erwidern: eben als Verweigerung des Darüberhinaus, als Selbstbeschränkung auf das Endliche, das just durch diese Reduktion absolut gesetzt werde. So erklärt Bernhard Welte vom Bösen, daß es „darin besteht, das Endliche unendlich wichtig zu nehmen"[15]. – Aber genügt diese Auskunft? Warum verabsolutiert jemand derart das Endliche? Aus irregehender Liebe[16]? (Und wer/was führt die in die Irre?) Oder geschieht dies nicht doch – jedenfalls, wenn es schließlich ernst wird – im Gegenteil aus der grundsätzlichen Absage an sie? Woraus dann auch das Wichtignehmen sich, näher besehen, als Vorwand erwiese (ist eigentlich doch „alles, was entsteht, [nur] wert, daß es zugrundegeht" – Faust 1339f –, gäbe es nicht seine unableitbare Gutheißung durch den Schöpfer [darum stellt es sich auch asiatisch so dar]).

Man muß darum nicht – mit dem Hauptstrang der Tradition – den Fall des Geschöpfs aus seinem Stolz herleiten; ich stimme hier Kierkegaard, Peter Knauer, Eugen Drewermann bei, daß die Versuchungssituation geschaffener Freiheit eher von der Angst her gedacht werden muß[17]. Doch im Eingehen auf sie, im Entscheid für Mißtrauen (*„oligo-*

---

[12] Ich nehme hier Anfragen aus einer früheren Abhandlung auf, weil ich sie nach wie vor unbeantwortet finde: Appetitus naturalis?, in: ThPh 63 (1988) 519–536 (später Kap. 6 [Grundgesetz Freigebigkeit] in: Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990).

[13] In der Kontroverse mit *S. Pinckaers* in: Sein und Ethos (Hrsg. *P. Engelhardt*), Mainz 1963, 228–328, 328.

[14] Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie?, in: Schriften ... X 145–163, 158.

[15] Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg u. a. 1982, 172 (Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit). Vgl. *Keller*, 158f.

[16] Es läßt sich zeigen, daß *Weltes* Formulierung als solche sogar Schöpfung und Erlösung kennzeichnen könnte. – Zu *Weltes* Sicht des Bösen im Kontext seines metaphysik-kritischen Einheits-Denkens überhaupt siehe: *H. Lenz*, Mut zum Nichts als Weg zu Gott, Freiburg 1989 (Register).

[17] Weil das pur faktische Maß von Endlichkeit Zweifel an Gottes Liebe und Fürsorge weckt.

pistía") statt Vertrauen muß noch etwas anderes ins Spiel kommen. Ich meine: ein tiefsitzendes Ressentiment gegenüber dem Schöpfer – in der Weigerung, sich (in den eigenen Grenzen) selbst zu akzeptieren[18].

Damit aber erhalten nun „*privatio*/Mangel" wie Gegensätzlichkeit zum Guten im „Begriff" des Bösen eine neue Qualität. Statt einer Variante von Liebe, einer verqueren Form von Bejahung, enthüllen sie sich als wirkliches und unzweideutiges Nein. Keinesfalls darf man das unbegreifliche (aber nicht unverständliche) Sinn-Geheimnis der Freiheit mit dem widersinnigen „*mysterium iniquitatis*" (2 Thess 2,7) identifizieren, das (statt allein für uns) *in sich* nicht zu verstehen ist, so sehr wir uns „darauf verstehen".

Unbestreitbar läßt sich auch ein Nein als Bejahungsmodus beschreiben[19]. Doch ebenso unbestreitbar gelingt dies erst aufgrund einer Formalisierung, in der alle Inhaltlichkeit und qualitative Differenz verblaßt. Wird ‚gut' synonym mit ‚gewollt', muß und kann man niemanden zum Guten rufen (höchstens noch ihn an das von ihm „eigentlich Gewollte" erinnern). Und soll Liebe einzig wissentliches Streben, also Wollen heißen, werden Hohelieder auf sie sinnlos[20]. Das aber will ich nicht akzeptieren.

3. Keller nun stellt der Seins-Ordnung gerade die Selbst-Dynamik der Freiheit als solcher entgegen. Klärt er aber damit die aufgeworfene Frage? Er warnt zu Recht vor dem „naturalistischen Fehlschluß" (198); doch vermeidet er selbst ihn? Denn auch bei ihm ist (Vierte These) der Tendenz-Begriff leitend. Allein zur Freiheit bleibe uns keine Wahl (121 ff). Man könne sogar seufzen (122): „O wär ich doch nie geboren!" – Aber nicht: „O hätte ich nicht zu wählen!"? Zugestanden: ich kann nicht nicht wählen (123); doch kann ich mich nicht eben hierzu nochmals verhalten? Konsequent wendet sich Keller an dieser Stelle seines Denkwegs gegen die Berufung auf Vorschriften oder Gebote. Freiheit könne (183) „nur das Grundgebot akzeptieren: ‚Sei grenzenlos frei!' Doch inwiefern wäre dies ein Gebot? Alles ethisch Gute werde von der Freiheit als Letztziel begründet (224), die Freiheit selbst unterstehe keiner Norm (226). Selbstverständlich läßt Ethik sich nicht theonom begründen (227), in einem „theologischen Positivismus". Doch dann heißt es (229 f – der Text sei ganz zitiert): „Die Freiheit als formales Ziel steht nicht unter einer höheren Norm, da der Mensch zu ihr keine Wahl hat. Er ist ungefragt und somit unbedingt auf sie ausgerichtet, auf dieses Ziel festgelegt. Dies macht seine Personalität aus. Da er keine Wahl hat, läßt sich auch hier und hier allein nicht sinnvoll fragen, warum er dieses Ziel anstreben solle. Die Frage: ‚Warum soll ich als Person auf unbeschränkte Freiheit aus sein?' ist so sinnvoll wie die: ‚Warum ist ein Kreis rund?'"

---

[18] *Kierkegaard*: Der Begriff Angst; zum Ressentiment: Die Krankheit zum Tode (dazu mein Beitrag in „Entweder/Oder"[Hrsg. *Splett/H. Frohnhofen*], Frankfurt/M. 1988). *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören, Freiburg ^{6}1991 (Index: Angst). – *E. Drewermann*: passim. Ihm gegenüber ist zu betonen, daß „die Angst der Personalität" nicht zuerst oder zuletzt das Sterben meint und so nicht (unser) Tod und Auferstehen das christlich wichtigste Thema sind. Unser Glaube hängt vielmehr aus dem Grund an der Auferweckung Christi (1 Kor 15, 17), weil nur sie – weder Träume noch Märchen – unsere Erlösung von sündhafter Selbstsucht zur Liebe ratifiziert.

[19] Auf die Frage „Sagst du wirklich Nein?" muß die Erwiderung lauten: „Ja!" Und darin zeigt sich ein ontologischer Sachverhalt: daß auch das Nein ein Seins- und Selbstvollzug ist. Aber im Ernstfall dient das Ja hier dem Nein – nicht wie im Kindertrotz, wo umgekehrt das Nein dem (sei's tatsächlichen, sei's nur vermeintlichen) Nein zum eigenen Ja gilt.

[20] Konsequent spricht *Augustinus* von zwei Liebe(sforme)n: „Kloaken"- oder Gartenwasser (In Ps 31, II 5). Vgl. auch Civ. Dei XI 28 (über die zu liebende und zu hassende Liebe). Führt das nicht geradewegs zur Jungianischen Einreihung von Schuld und Bösem unter die Lebens-Polaritäten? Wie anderseits steht es um die zu liebende Liebe, wenn es – *thomanisch* – keinen Grund gäbe, Gott zu lieben, wäre er nicht ein Gut(es) für den Menschen (s. Sth II–II 26,13, ad 3)? Ähnlich in einer neuen scholastischen Anthropologie: *C. Valverde*, Der Mensch als Person, Paderborn 1999, wonach wir an den Dingen (142) „ihren Wert für unsere Person wahrnehmen. Wenn wir auf den Wert verzichten könnten, wären die Welt und das Leben ein fades Neutrum für uns." Wo bleibt die „sachliche" Seinsoffenheit des Geistes – und erst recht die hinreißende Selbstvergessenheit wahrer Liebe (in allen drei Formen [ebd. 348 f]: als agape in philia wie eros)?

Hier scheinen mir Distinktionen nötig. Derart ausgerichtet sind wir und unsere Freiheit tatsächlich. Doch diese Ausrichtung selber: *ist* sie bloß (faktisch) oder *soll* sie ihrerseits sein? Nur wenn sie ihrerseits sein soll, verdient sie das Prädikat ‚unbedingt', während Keller es schon für ein Ziel vergibt, das (255) „nicht selbst von der Bedingung abhängt, einem weiteren Zweck dienlich zu sein". Entsprechend Kellers Beispielsätze (ohne daß er auf den Unterschied eingeht): Der Kreis *ist* rund – Person jedoch *ist* nicht bloß (auf Unbeschränktheit) aus, sondern sie soll dies sein. Keller stimmt Sartre zu, daß Freiheit keinem Sinn unterstehe: „Da nämlich Sinn ein Sollen unterstellt, ist Freiheit als oberstes Gesolltes die Grundlage für Sinn wie für dessen Negation, das Absurde. Sie selbst aber steht unter keinem ihr vorausliegenden Sollen" (230). Inwiefern „unterstellt" Sinn ein Sollen? (Er bedingt es; aber setzt er es voraus?) Und inwiefern wäre Freiheit ohne vorausgehendes Sollen ein „Gesolltes" – statt bloß (tautologisch wie der runde Kreis) ein Wollen ihrer selbst?

III. Freiheit unter unbedingtem Anspruch

Vielleicht wird, was diese Rückfragen meinen, erst dadurch ganz deutlich, daß ich positiv zu zeigen versuche, von woher sie sich stellen[21]. Dazu knüpfe ich nochmals an der obigen Frage nach der Schuld an, bei ihrer Kernbestimmung, dem Nein zur Liebe. Nicht um uns auf das dunkle Thema Schuld zu fixieren; es geht vielmehr darum, das Wesen von Freiheit und Liebe und deren Wahrheit ins Licht zu heben.

1. Daß Freiheit nicht das Erst-Letzte sein kann, zeigt sich mir schon darin, daß sich sinnvoll fragen läßt: Warum und wozu frei sein? Nicht aber: Warum und wozu lieben? Formal geht es darum, daß transzendentale Reduktion nicht weiter als zu einem Müssen kommt, und sei es schließlich zum Muß der Unterscheidung von Müssen und Sollen[22]. Doch mir liegt daran, daß diese Unterscheidung ihrerseits nochmals gesollt ist. Das nennt Reinhard Lauth das „Soll des Sollens" und spricht von Hoheit und Licht[23]. „Die Frage ‚Was soll ich tun?', die zur Aufstellung von Regeln veranlaßt, zeig[e] als solche bereits hinlänglich, daß ich mich unter einer unbedingten Sollensverpflichtung erfahre" (Ludger Honnefelder, 173)? Sie zeigt in der Tat ein Sollen, aber rein als solche keineswegs schon dessen Unbedingtheit. (Warum sollen?)

Friedo Ricken erblickt im Reden von Hoheit und Licht nur überflüssige Metaphern[24]. Doch schon Aristoteles kennt außer Schmuckmetaphern auch solche, für die es keinen Ersatz gibt[25]. Hier meinen sie die Unbedingtheit im von mir geschärften und gefüllten Sinn: das Selbstgerechtfertigtsein des Sollens[26]. – Licht und Hoheitlichkeit kommen nicht der Freiheit als solcher zu, sondern der Liebe, zu der sie gerufen wird. Natürlich soll sie lieben *wollen*; doch dies wollen *soll* sie – und liebend will sie auch ihrerseits es *als gesollt*, d. h. als von ihr erwartete Antwort. Das ist nun zu erläutern.

---

[21] Wieder sei eine frühere Wortmeldung aufgenommen: „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt?" in: Das Absolute in der Ethik (Hrsg. *W. Kerber*), München 1991, 131–156, dort bereits 157–178 eine Diskussion, die jedoch ein gewisses „Aneinander-vorbei" zeigt. Der Text selber, leicht überarbeitet dann als Kap. 2 (Warum menschlich sein [sollen]?) in: *Splett*, Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993.

[22] *Honnefelder* in der Diskussion, Anm. 21, 165.

[23] Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München-Salzburg 1967, 95: „Das Gutsein hat absolute Hoheit und Herrlichkeit."

[24] Anm. 21: 164.

[25] Poetik 1457 b 25–30; siehe *E. Jüngel*, Metaphorische Wahrheit, in: *P. Ricœur/E. Jüngel*, Metapher, München 1974, 71- 122, 91, sowie *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, § 531 (Schriften, Frankfurt/M. 1960ff, I 452).

[26] Nicht schon „theo-logisch"; gemeint ist jene nur dem Sittlichen eignende Unbedingtheit, daß das Gut-sein-sollen und -können der Freiheit keinen weiteren Bedingungen unterliegt – im Unterschied bereits zu sittlich richtigem Verhalten, welches Irrtumsfreiheit impliziert, erst recht anderen Handlungsformen. Siehe *J. Schuster*, Braucht Moral den Glauben?, in: Reflektierter Glaube (Hrsg. *H.-L. Ollig/O. J. Wiertz*, Festschrift für E. Kunz), Egelsbach 1999, 49–66, bes. 54–56.

A. Keller zugestimmt: Gehorsam schlechthin läßt sich nicht befehlen, „weil ein Befehl bereits die Pflicht zu gehorchen voraussetzt" (227). Es wird auch kein Gehorsam befohlen, sondern Liebe. – Liebe lasse sich nicht gebieten? „Eine oberflächliche Weisheit!" [27] Liebe wird geboten, und zwar gerade von Liebe. Dabei sind mit ‚Liebe' natürlich nicht Emotionen gemeint, sondern ein Ja in Tat und Wahrheit: Es soll dich geben; gut, daß es dich gibt [28]. Insofern zeigt sich (nicht der Liebende, vielmehr eben) die Liebe sogar als die einzige Instanz, die wahrhaft gebietet [29]: nämlich, zu lieben. Gemeint ist nicht, daß Liebe Gegenliebe beansprucht, womit jede Liebeserklärung zur Erpressung geriete. Schlichte Gerechtigkeit vielmehr fordert, daß Liebe als Liebe erkannt wird. Da aber nur Liebe Liebe als Liebe erkennt (sonst erscheint sie als Zumutung, Aufdringlichkeit, Sich-Einmischen usw.), gebietet Liebe, wo sie begegnet, einfach durch ihr Da-sein Liebe.

Darum ist auch das dem Wollen vorangehende Sollen nicht das erste. Man stelle sich dazu vor, nach einer schweren Verfehlung habe man zur Strafe das Gewissen verloren. Was auf den ersten Blick wie Erleichterung wirkt, zeigt sich dem zweiten als tödlich: man lebte als „geistiges Tier". Dies aber läßt erkennen: daß wir menschlich sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*. So erscheint Liebe gerade in ihrem Gebieten als Liebe. Mit einem herrlichen Wort von Emmanuel Levinas: Gott „erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern er drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die man erhalten könnte" [30].

Damit zeigt sich als Kern der Liebe statt des Strebens das Sich-Anvertrauen, statt des Wollens Sich-Verlassen, in der Höchstform als Ekstase: Hingerissenheit; statt Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen: Resonanz = Entsprechung. Und deshalb ist ihr „Paradigma" nicht, wie im Horizont des Appetitus-Denkens, die Selbstliebe, sondern Antwort.

2. Das erweist schlagend bereits Jean Paul in einer kleinen Abhandlung, die ihm offenbar sehr wichtig war und die Robert Spaemann mit seinem Fénelon-Buch der Verborgenheit entrissen hat [31]. Am Beispiel eines dankbaren Erben verdeutlicht der Dichter, daß unsere Liebe nicht eigentlich erwünschte Dinge meint, sondern, genau genommen, den liebenswürdigen „Seelenzustand" des andern (219), den liebevollen „Zustand eines fremden Ichs" (220). „Alle Liebe liebt nur Liebe" (ebd.) [32]. Was, in der Tat, verdiente mehr den Titel des Guten als sie? Doch wird das Gute hier nicht angestrebt, sondern erwidert. Und auch das Streben danach, immer besser zu lieben, das Levinas klar als *désir* vom *besoin* unterscheidet, ist nicht als „Selbstverwirklichung" zu denken, sondern als Antwort (so sehr darin Person und Freiheit wirklich werden). Der Grundvollzug der Existenz ist nicht Eros. „Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in bezug auf das Bedürfnis, dem das Gute mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins." [33]

Darum glaubt Levinas hier von *creatio ex nihilo* sprechen zu können [34]. Die aber ist das Gegenteil von Selbsterhaltung oder Selbst-Ergänzungs-Bemühen eines „Absolu-

---

[27] *A. Finkielkraut*, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989, 34.

[28] Vgl. *J. Pieper*, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre (Werke in acht Bänden [*B. Wald*] IV), Hamburg 1996, 314–321.

[29] *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, Heidelberg 1954, II 114f.

[30] Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hrsg. *B. Casper*), Freiburg-München 1981, 81-123, 107.

[31] *R. Spaemann*, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 265ff; *Jean Paul*, Werke (*Miller/Höllerer*), München 1970ff, IV 219–223: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen [Nr. 3 der *Jus de tablette* im Anschluß an das *Leben des Quintus Fixlein*]. Ein erster Entwurf, Einwände seines Lehrers Pfarrer *J. S. Völkl* samt Jean Pauls Antwort, die Rezension seines Freundes *K. F. W. Wernlein* hierzu und erneute Antikritik *Jean Pauls*, in: Sämtl. Werke, Abt. II, München 1974ff, II 663–684. Ausführlicher dazu: Anm. 12.

[32] *Augustinus*, Conf. Xl 1, 1: „Amore amoris tui." De civ. Dei Xl 28: Auch die (rechte) Liebe selbst wird geliebt, sogar besonders.

[33] *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg-München 1987, 146 (*Platon*, Rep VI 509 b).

[34] Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 79[17].

ten"; in ihr zeigt sich vielmehr freie Freigebigkeit[35]. Unbestreitbar gibt es sinnvolle Sorge um und für sich, eigensüchtige Handlungen und egozentrische Phantasien; aber die Liebe als solche ist uneigennützig (mag sie im „natürlichen" Menschen auch durch egoistische Phantasien gewinnen). Darum kann es zwar Egoismus und so Egoisten geben, aber Selbstliebe nicht: „Da Liebe nur gegen Liebe entbrennt: so müßte die Selbstliebe sich lieben, eh' sie liebte, und die Wirkung brächte die Ursache hervor, welches so viel wäre, als sähe das Auge sein Sehen" (221)[36]. – In der Tat, Liebe ist Blick auf den anderen. Und dies in zwei Gestalten: „ästhetisch" als Hingerissen-sein, Entzücken; ethisch als Leben und Sterben für. (In beider Rücksicht bedenke man Komik und Tragik einer „Liebe" zu sich; etwas anderes wäre Freundschaft mit sich, Sich-Gut-sein[37].)

3. Zu solcher Liebe ist Freiheit gerufen, ja, dieser Ruf ist ihr Leben. Freiheit *ist* Gerufensein zur Liebe, zur Freigebigkeit. Es wäre doch sehr zum Verwundern, hätte Gott zwar Welt und Freiheit aus „freier Freigebigkeit" geschaffen[38], würde nun aber seinem Geschöpf allein den Eros „gönnen" und ihm ausgerechnet das Vermögen zur Freigebigkeit versagen[39]. Gewiß ist Freigebigkeit höhere Freiheit (Anm. 35); aber sie wird nicht als höhere Freiheit gewollt, auch nicht formal; sondern als *freie Freigebigkeit* ist sie ganz von dem Anruf erfüllt, auf den sie eingeht. Sie ist Antwort auf konkrete Werte (im Entzücken des Eros) oder Nöte (im Einsatz für). Sie ist aber zugleich und zuvor Antwort auf den Anspruch selbst, diesen Werten und Nöten zu entsprechen. Davon ist in der heutigen Freiheits- wie Ethikdiskussion fast nie die Rede; dabei ist es unbestreitbar: Im Disput etwa habe ich nicht bloß den Gegner zu achten, sondern „der Wahrheit die Ehre zu geben".

Wird die Gewissenserfahrung auf den lebendigen heiligen Gott hin verstanden – wie dies vor allem John Henry Newman erarbeitet hat[40] –, dann sieht der Gewissenhafte sich nicht nur von Gott und seinem Anruf her („vor dem Herrn", sagt die Bibel), sondern er richtet sich auch bewußt auf ihn aus. Und dies nicht bloß zusätzlich, obendrein, sondern im Gegenteil grundlegend. Wer hier Weltflucht, oder doch zumindest Lebensfremdheit, argwöhnen wollte, kann dafür sicher „fromme" Beispiele nennen; er täuscht sich gleichwohl. Den „barmherzigen Samariter" zum Beispiel treffen Anblick und Hilferuf des Überfallenen unmittelbar; dazu bedarf's keiner himmlischen Stimme. Levinas spricht vom „nackten", hilfeflehenden Antlitz, das mich in Beschlag nimmt, und weigert sich, es als religiöses Symbol, als Weg zu Gott aufzufassen. Er warnt zu Recht. – Aber dürfte der Helfer, wenn er an Gott glaubt, nicht *mit* diesem seinem Gott sich um den Hilflosen kümmern? So meint er es in der Tat. Und das keineswegs „aufgesetzt" und verstiegen, sondern schlicht aus gelebter Gott-Verbundenheit heraus (für Christen: nach dem Vorbild *des* Samariters, der dies um uns *mit* dem „Vater" getan hat, vgl. Joh 17)[41]. Will sagen, Freiheit handelt nicht bloß gehorsam, sondern im Handeln gehorcht sie: statt im eigenen Namen handelt sie als „gesendet". Theologisch verweist das auf Ignatius von Loyola und die „vierte Woche" seiner Exerzitien (dazu besonders E. Przywara); doch bleiben wir in der Philosophie, weil ich behaupte, damit keine christliche Sondermeinung vorzutragen, sondern eine Grundaussage über den Menschen, eine anthropologische Wesensbestimmung. Allerdings wird sie selten angemessen wahrgenommen (d. h. erkannt und gelten gelassen)[42].

---

[35] Anm. 33: 148 f. *W. Kern* (MySal II 497): „Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken … sie ist Freigebigkeit: libertas – liberalitas. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)."

[36] Zwar kann im Spiegel das Auge sich sehen, doch das gesehene Auge besitzt kein Blickfeld – so daß man in der Tat korrekt sagen muß, das Auge sehe nicht sich, sondern nur ein Spiegelbild seiner. (Der Umweg entfällt, wenn man ‚Auge' als ‚Blick' liest.)

[37] Solch ein Dativ steht auch im Urtext beim „zweiten Hauptgebot" (Lev 19, 18): „Sei dem Nächsten gut wie dir!"

[38] *Thomas v. Aquin*, Sth I 44, 4, ad 1; *J. Duns Scotus*, De primo princ. IV 10.

[39] Ausführlicher: *Splett*, Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1986, Kap. 11 (Gnade).

[40] Denken vor Gott, Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

[41] *Splett*, Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen?, in: MthZ 45 (1994) 49–62.

[42] Der Grund hierfür allerdings entzieht sich wohl wieder natürlicher Kenntnis und ist einzig

Eben darin aber finde ich eine Antwort auf meine Rückfragen oben: Der Anruf wandelt die offene Leere der *(Aus-)Wahl*-Situation in die „Stunde", den gefüllten Augenblick von Entscheidung (Ja oder Nein zum Verlangten)[43]. Und zugleich zeigt sich das Nein als nicht-sein-sollend, das Ja als Gebot und gebotene Antwort der Liebe. „Die Ethik ist eine Optik ... Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist" (Levinas)[44]. – Für Freiheit als Hörfähigkeit und Antwort-Kraft seien schließlich zwei Zeugen berufen: Maurice Blondel und Simone Weil.

IV. Gehorsam

Hatte Alexis de Tocqueville noch im Gleichheitsstreben die Hauptgefahr für die Freiheit gesehen[45], so zeigt sich heute, daß – gegenüber dem Freiheitspathos der Moderne – nun der Katzenjammer über die erreichten Freiheiten selbst sie bedroht: Überdruß und Überforderung der Zeitgenossen. Die Diskussionen in Gesellschaft wie Kirche entspringen so zu nicht geringem Teil der Ungleichzeitigkeit der Diskutanten. Damit aber dürfte auch das Gehorsams-Denken der beiden Autoren weniger unzeitgemäß sein als noch vor kurzem (was nicht etwa heißt, Gehorsam liege dem Menschen zu irgendeiner Zeit wirklich nahe[46]).

1. Simone Weil kommt insbesondere über die Schönheit auf den Gehorsam. Dem Schönen eignet – „wie Kant bemerkt, eine Zweckhaftigkeit, die keinen Zweck in sich schließt"[47]. Frage man bei einem Gedicht, warum ein bestimmtes Wort gerade an diesem seinem Platz steht, und es gebe eine Antwort darauf, dann sei das Gedicht nicht ersten Ranges „oder der Leser hat nichts begriffen" (184). Genauso erübrigen sich solche Fragen der Welt gegenüber. Daraus aber folgt: „Das Fehlen eines Endzweckes ist die Herrschaft der Notwendigkeit" (185).

Liebe zur Schönheit ist demnach Liebe der Notwendigkeit, also „Verzicht auf den Eigenwillen" (187). „Die Wirklichkeit des Alls ist für uns nichts anderes als die von irgend etwas getragene Notwendigkeit."[48] Diese Notwendigkeit ist uns feindlich, solange wir in der ersten Person denken. Weil unterscheidet drei Bezugsformen zwischen ihr und dem Menschen: dem Tagträumer oder tatsächlich Mächtigen erscheint sie als Sklave, dem Notleidenden als brutaler Herr, im methodischen Handeln von Arbeit und Technik stellt sich eine Art Gleichgewicht her. Aber das ist eine Illusion. Tatsächlich durchherrscht die Notwendigkeit alles. (Und sie ist *das* Kriterium für das Wirkliche[49].) Diese Notwendigkeit ist schön, „und die Schönheit berührt uns umso lebhafter, je offenbarer die Notwendigkeit etwa in den Faltungen, die die Schwerkraft den Gebirgen oder den Wellen des Wassers einprägt, oder im Lauf der Sterne erscheint. Auch in der reinen Mathematik strahlt die Notwendigkeit von Schönheit" (Anm. 48: 141).

Woher diese Freude – die durchaus kein Vorrecht von Eliten darstellt, ist Schönheit doch im Gegenteil „der einzige allgemein anerkannte Wert" (ebd.: 37)? Offenbar daher, daß diese Notwendigkeit, die einmal als brutaler Zwang begegnet, „als anderes Gesicht den Gehorsam gegenüber Gott hat" (141). – Gottes-Gehorsam ist so das Grundgesetz

---

theologisch gegeben: im Theologoumenon „Erbsünde". Vgl. J. G. Fichtes Verweis auf „eine alte ehrwürdige Urkunde", zu deren Aussagen „alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuß" Sämtl. Werke (1834–46), Berlin 1971, III 40 (Grundlagen des Naturrechts).

[43] *Splett*, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 4 (Freiheit und Verbindlichkeit). – Für das Kunstschaffen habe ich dies 1990 im Kunstverein Hannover bei der Ausstellung „Den Menschen der Zukunft" von Gerhard Merz zur Diskussion gestellt (Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst im Kontext dogmatistischer Beliebigkeit, in: MThZ 43 [1992] 173–182).

[44] Schwierige Freiheit, Frankfurt/M. 1992, 29; 116: „Die Ethik ist eine Sicht des Göttlichen."

[45] Über die Demokratie in Amerika, München 1976, etwa 62: es verleite die Menschen, „einer Ungleichheit in der Freiheit die Gleichheit in der Knechtschaft vorzuziehen".

[46] Nach Hebr. 5, 8 hat selbst der Sohn ihn unter Leiden lernen müssen.

[47] Das Unglück und die Gottesliebe, München ^{2}1961, 170.

[48] Vorchristliche Schau, München-Planegg 1959, 127; Anm. 49: IV 330.

[49] Cahiers. Aufzeichnungen I- IV, München 1992–98, II 320f.

der Welt. Die Schöpfung gehorcht der Notwendigkeit mit Notwendigkeit. „Dieser Gehorsam der Dinge ist für uns in bezug auf Gott das, was die Durchsichtigkeit des Fensterglases in bezug auf das Licht ist." [50] Und auch der Mensch ist als Geschöpf in diesem Sinn unausweichlich gehorsam. Wenn er stolpert und fällt, dann nach den Gesetzen der Schwerkraft, und noch wo er in Arbeit und Technik mit der Natur interagiert und sich ihre Kräfte dienstbar macht, beherrscht er die Natur einzig „parendo", gehorchend[51]. Über dieses unweigerliche Gehorchen hinaus erfährt sich nun aber der Mensch zu gewilltem Gehorsam gerufen. Er hat die „Entscheidung darüber, ob er diesen Gehorsam begehrt oder nicht begehrt" (Anm. 47: 126).

2. Wie wenig gewillte Hingabe der Freiheit widerspricht, sie vielmehr erfüllt, läßt sich am Spiel erhellen, das wir (nicht erst) seit Schiller als eine Hochgestalt von Freiheit sehen[52]. Darin kehrt sich das Baconsche Verhältnis von Gehorsam und Beherrschung eindrücklich um: den Spielregeln folgt man nicht, um sie zu beherrschen, man beherrscht sie, um sie zu befolgen. So wie „eine Sprache beherrschen" heißt, daß man dem entspricht, was sie fordert[53]. Das aber gilt nun von allen Lebensvollzügen. Oder sähen, hörten, röchen und schmeckten wir eigentlich, um uns gegen die derart „ausgekundschaftete" Umwelt durchzusetzen und uns ihrer zu bemächtigen?[54] Geht es nicht vielmehr darum, sie „wahrzunehmen"? (Worin, wie angedeutet, nicht „Wahr(heit)" steckt, sondern „wahren", warten = hüten.) Also wiederum, doch nunmehr aufrichtig, statt hinterlistig: Dienst. (Während der Durchsetzungswille sich entgrenzender Freiheit schließlich zur Aufhebung der Umwelt und so zur Lebens-Unmöglichkeit führen müßte: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr." [55])

Wir sehen, hören usf. nicht, um zu leben; wir leben vielmehr, um zu sehen, zu hören ... Erst recht lieben wir nicht, um zu leben, sondern umgekehrt. – Leben sagt Beziehung, Verhältnislosigkeit wäre der Tod. Beziehung indes sagt Entsprechung; ent-sprechen heißt antworten; Antwort aber setzt Hören voraus, ja sie ist genau genommen wortgewordenes Gehör: auf Anspruch und Ansprache, die mir zukommt. Was sollte auch einer sagen, dem seinerseits nichts etwas sagt? Gerade gesteigertstes Leben ist Leben-mit. So aber ist es nie stärker als dann, wenn man „schwach wird" [56].

In diesem Sinn bestimmt unser zweiter Zeuge Maurice Blondel das Leiden als „das Tun des anderen in uns" [57]. Es gibt kein Leben ohne „diesen teuren Schmerz", ohne solches Tun und Dasein. Und dies nicht bloß faktisch, sondern grundsätzlich: vielleicht läßt es sich anders träumen, aber ernstlich denken nicht. Der Mensch will, hieß es im Teil I, unumgänglich sein Wohl, und die Humanwissenschaften erweisen, daß in der Tat die Normen intellektueller wie willentlicher Vollzüge, die im Lauf der Natur- wie der Kulturgeschichte sich herausgebildet haben, seinem Wohl entsprechen. Darum die Plausibilität des Utilitarismus und evolutionärer Erkenntnis-, Ethik-, Religionstheorien[58].

---

[50] Anm. 47: 127; vgl. Die Einwurzelung, München 1956, 434 oder Anm. 49: IV 256, 321.

[51] *F. Bacon*, Das Neue Organon I 3, u. 129 (Hamburg [*W. Krohn*] 1990, 80 u. 270). – Anm. 49, I 65, 80, 129.

[52] Siehe jetzt meinen Artikel 'Spiel 1. Philosophisch', in: Lexikon der Bioethik III 417–418.

[53] „Er beherrscht die deutsche Sprache – das gilt vom Kommis. Der Künstler ist ein Diener am Wort." *K. Kraus*, Beim Wort genommen. München 1955, 116.

[54] Z. B. *W. Dilthey*: „Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Kinderliebe Abwehr-, Schutz- und Vergeltungstriebe, Bewegungs- und Ruhebedürfnis, die sich daran schließenden sozialen, intellektuellen Gefühle und Volitionen bilden zusammen die Willensmacht des Menschen, welche gleichsam ihre Fangarme ringsumher nach Erfüllung und Befriedigung ausstreckt." Ges. Schriften, Stuttgart 1914 ff, V 96 (Zur Realität der Außenwelt).

[55] *C. S. Lewis*, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82.

[56] Sogar das alte Wort „schwächen" gehört hierher, das gemäß der Urbedeutung zunächst „geringmachen", also „entehren", bedeutete, aber auch „schwängern": Fruchtbarmachen (bar = tragen).

[57] Die Aktion (*R. Scherer*), Freiburg-München 1965, 406; das Folgende greift zurück auf Spiel-Ernst (Anm. 21), Kap. 4 (Schwachheit als Gnade und Wohltat des Schmerzes).

[58] Z. B. Die evolutionäre Erkenntnistheorie (Hrsg. *R. Riedel/F. M. Wuketits*), Berlin-Hamburg

Blondel aber fragt sich angesichts dessen, woher der Mensch gleichwohl so sehr geneigt sei, gegen sein Wohl zu handeln (401).

Dafür gibt es offenbar nur eine Erklärung: Der Mensch scheint zu spüren, daß er im richtigen Tun doch nicht allein dem eigenen Wünschen und Wollen entspricht, sondern darin dem Geheiß eines anderen Willens gehorcht. Nicht bloß, daß die Vernunft Verzicht auf unmittelbares Begehren verlangt; daß sich gegen vordergründige Willensimpulse unser „eigentliches" Wollen zu behaupten versucht: dieses „eigentliche Wollen" (dem – im Unterschied zur Kantschen Pflicht- und Sollensethik – die klassische Sitten- als Glückslehre galt) ist seinerseits nicht nur unser eigener Wille – auch nicht bloß – in sich entfaltender Freiheit – der unseres „besseren Ichs", sondern zugleich und zuvor ein Entsprechen. Selbst wer dessen Maß nur natural faßt, ohne Zugang zu seinem personalen Ursprung, wird im gemäßen Vollzug ein Moment der Absage an den eigenen Willen entdecken (402).

In ungeschützt ausdrücklich religiöser Sprache: „Absolut gut und gewollt ist demnach nur das, was wir nicht von uns aus wollen, sondern was Gott in uns und von uns will" (404). Das läßt sich aber zunächst auch allgemeiner und formal behaupten: Wer wirklich erkennen will, will nicht erblicken (sich einbilden?), was er möchte, sondern was *ist*; wer wirklich will, der will nicht etwas/jemanden erst herstellen oder zumindest wunschgemäß herrichten (wie Brechts Herr Keuner[59] – das gölte dann, wenn man *nicht* will, was oder wie etwas/ jemand ist!), sondern er will haben bzw. bejaht, was *ist*. Mit einem Wort: Wer erkennen, haben, gelten lassen will, wer liebt, ist auf anderes ausgerichtet als auf sich. Also muß ihm daran liegen, möglichst wenig selber seiner Ausrichtung im Weg zu stehen, möglichst wenig selbst zu verstellen, wozuhin er unterwegs ist. Je weniger von ihm selber im Spiel ist, umso mehr kann von dem da sein, worum es geht. Wer hören will, muß schweigen; wer erblicken will, kann nicht sich selbst betrachten; wer erfüllt werden möchte, muß – *vacare* (Ps 45, 11 [Vulg.]) – leer sein für.

So entspricht das Leerwerden durchaus dem eigenen wahren Wollen. Andererseits besagt es dennoch ein Opfer, schmerzhaften Verzicht; denn so sehr die Freiheit etwas will: sich und ihr Wollen will sie auch. Überhaupt heißt ja wirklich die Wirklichkeit wollen, von dem ungleich größeren Reichtum der Möglichkeiten Abschied zu nehmen[60]. Das gilt auf Seiten des realen Erkannten/Gewollten; es gilt jedoch vor allem für das Erkennen/Wollen selbst: für seine Strebe-Richtung auf sich selbst und/oder andere(s).

Darum ist das Leid „das Siegel des anderen in uns" (405). In jedem Fall: bei abweisender Egozentrik wäre es der Schmerz des Verlustes des Abgewiesenen, der Einsamkeit; das andere wäre nur im Modus der Abwesenheit in uns. Beim Versuch, uns zu öffnen, ist es der Schmerz des Erobert- und Besetztwerdens durch das „Nicht-Ich". Dieser zweite, fruchtbare Schmerz ist die direkte Erfahrung des anderen (nicht bloß die seines Fehlens, womit es/er nur gleichsam aus der Hohlform, nicht an und aus sich erkannt würde). Daß er aber Schmerz ist, besagt zugleich auch eine Erfahrung unser selbst: nämlich der Tatsache, daß wir noch nicht offen genug sind.

Doch obendrein und mehr dürfte der Satz die Wirklichkeit des Anderen meinen, welche sich dem Selbstbezogenen versagt. In diesem Sinn ist zu lernen, daß wir nicht uns, sondern anderes wollen. Und sich dem Schmerz aussetzen, statt ihn zu fliehen, bringt uns dann vom Schmerz der Abwesenheit dieses Anderen zum Gewahrwerden seiner selbst, indem „er uns von uns freimacht, um uns dem anderen zu schenken" (ebd.). Darum kann Blondel von einer „Einheit zwischen der echten Liebe und dem aktiven Leiden" sprechen und dekretieren: „Lieben heißt somit, das Leiden lieben, weil wir so Freude und Tun eines andern in uns lieben" (406). Das bedingt freilich schon eine ge-

---

1987; oder die populäre Unterrichtung über den Vorteil fairer Programme bei Computer-Turnieren durch *D. R. Hofstadter*, Metamagicum, Stuttgart 1988, Kap. 28.

[59] Ges. Werke in 20 Bdn., Frankfurt/M. 1967, XII, 386.

[60] Möglich ist stets (ursprünglich, grundsätzlich) *sowohl* das eine wie das andere und endlos weiteres – allerdings jeweils für sich genommen; denn schon möglich ist all dies zwar gleichzeitig, doch nicht *als* gleichzeitig und mitsammen. Vollends wirksam wird dieser Ausschluß aufgrund des *Entweder-oder* im Schritt aus der Möglichkeit in die „Verarmung" der Realität.

wisse Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit, schenkt indes dann auch ein eigenes Glück. Und zwar durchaus mehrdimensional, von purer „Funktionslust" über die Freude am endlich (erlangten) Können, am Gekonnten gemeinsamen Werks, am Gegenüber wie am Miteins ... zur gemeinsamen Freude am Grund und Abgrund derart gemeinsamer Freiheit.

So ist das Leiden mehr als bloß Prüfung; es ist „auch die Wirkung und gleichsam die Wirklichkeit der Liebe" (407). Darum „mögen" Liebende einander „leiden". Und weil, wer liebt, mehr als bei sich beim anderen ist, bedeuten ihm Eigensein und -haben eher Verlust als Gewinn. Auch dieser Gedanke mündet in eine Sentenz, und sie leuchtet nach dem Erwogenen ein: „Das Glück liegt nicht in dem, was man hat, sondern in dem, was man entbehrt und worauf man verzichtet" (407): nämlich in jenem Ungreifbaren am zu Fassenden (dem „Geist" am „Buchstaben", der „Gnade" im „Zeichen"), das ein „Nichts" ist und uns einzig dann hält, wenn wir es nicht – verdinglichend – festzuhalten versuchen[61].

*

Damit zeigt sich als die äußerste Möglichkeit endlicher Freiheit nicht eigenes Tun, sondern ein Sich- und An-sich-selbst-Geschehen lassen. (Ursprünglicher als Aktiv und Passiv ist das – im Deutschen nur durch dieses „Lassen" aussagbare – Medium.) Eben dies aber meint Gehorsam[62]. Dann aber wäre der nicht bloß eine vorläufige einmal überholte Verhaltensweise von Freiheit. Gehört zur Wirklichkeitsbegegnung der Tod[63], dann hieße nicht bloß hienieden und für einen Schwellenschritt sich selbst[64] bzw. Gott erblicken sterben (Ex 33, 20). Ist nämlich dieses Sterben ein solches ins Leben[65]: warum sollten wir dann nicht auch jenes neue Leben – statt als schlußendliches Erlangthaben und „Arriviertsein" – als ein selbstvergessenes Entzücken in vorbehaltlosem Dasein-für erwarten? Und zwar eben im Erfahren end-gültigen Angenommenseins. Ewiges Leben also als ein ewiges Er-sterben?[66]

Solche Ziel-Erwartung würfe jetzt schon dessen Licht zurück auf den Weg, auf das Verständnis von Freiheit in unserer irdischen *condition humaine* – nicht bloß überhaupt, sondern gerade auch hier und heute.

---

[61] „Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla – Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten das unausdrückbare Nichts" (*G. Ungaretti*, Vita d'un Uomo, [7]Milano 1974, 5 [Eterno]). Halt an dem, der sagt: „Halte mich nicht fest!" (Joh 20,17): *H. U. v. Balthasar*, Sich halten – an den Unfaßbaren, in: GuL 52 (1979) 246–258.

[62] *Splett*, Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. [2]1986, Kap. 7 (Gehorchen ist menschlich). Darum schlägt *Lauth* für die sittliche Evidenz den Ausdruck „Sazienz" vor (von *sacire, saisir* = ergreifen). Anm. 23: 55; *ders.*, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart 1969, 31. Statt daß nur ein Sachverhalt „ersichtlich" wird, *ergreift* der Anspruch des Guten – den, der sich ergreifen *läßt*.

[63] Z. B. *Fichte*: „X *sehen* heißt, das Sehen nicht für X halten, also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sein ein Sehen und entsteht ein Gesehenes schlechthin." SW (Anm. 42) X 295 (Wissenschaftslehre von 1804).

[64] Siehe den Doppelgänger in der Romantik und bei *Dostojewskij* (dazu *I. Fuchs*, „Homo Apostata", München 1988, Teil IV „Die literarische Fiktion des „Doppelgängers" ...); oder die Rolle des Spiegels bei *Jean Cocteau*.

[65] Dafür zu Moses Tod (Dtn 34, 5) die rabbinische Lesart von „auf Gottes Mund (= nach seinem Wort)" als „durch seinen Kuß" (z. B. *Raschi*). *M. J. bin Gorion*, Die Sagen der Juden, Frankfurt/M. 1962, 537, oder *Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, 388[1]. Nicht anders aber bei *Fichte*, Anm. 63.

[66] Als jene wahre „Krankheit zum Tode" (Hl 5, 8; *Juan de la Cruz*: „Oh regalada llaga – wohltuende Wunde" Sämtl. Werke, Einsiedeln II [[3]1983] 192 f), deren ipsistisches Zerrbild Kierkegaard so erweckend analysiert.

ThPh 74 (1999) 557–564

Alter Wein in neuen Schläuchen? Kommunitarismus und katholische Soziallehre. Unterschiede und Gemeinsamkeiten[1]

von Markus Daniel Zürcher

Intuitiv lassen sich zunächst verschiedene inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen kommunitaristischen Positionen und der katholischen Soziallehre feststellen, so insbesondere die Liberalismuskritik und das Gemeinschaftsdenken, aber auch das Anliegen sozialer Gerechtigkeit. Zugleich scheint es ebenso augenfällige Unterschiede zu geben: weder ist der Kommunitarismus einer bestimmten Religion oder Konfession verpflichtet, noch vertritt er explizit eine Lehre. In methodischer Hinsicht lassen sich denn auch kaum Gemeinsamkeiten ausmachen: für den Kommunitarismus geht es nicht um richtig oder falsch und in der Folge auch nicht darum, eine bestimmte Ordnung auf die Gesellschaft zu übertragen, vielmehr will er spezifische Defizite moderner liberaler Gesellschaften aufzeigen und diese Defizite, insbesondere die soziale Desintegration, im Sinne einer „Liberalismuskorrektur" beheben. Auf eine solche Korrektur will und kann sich die katholische Soziallehre zunächst nicht beschränken.

In anderen Worten: die katholische Soziallehre hat ein Ordnungsproblem, der Kommunitarismus ein Integrationsproblem. Dabei tritt der Kommunitarismus auch nicht als eine einheitliche Bewegung mit offiziellen Repräsentanten und Institutionen auf, sondern er konstituiert sich erst über die Kritik einzelner Autoren, der freilich eine gemeinsame Ontologie zugrundeliegt.

Im folgenden sollen nun die katholische Soziallehre (insbesondere die jesuitische Tradition) und ausgewählte kommunitaristische Positionen in ihren Grundzügen rekonstruiert werden. Um zu einer möglichst produktiven Diskussion zu gelangen, soll die Gegenüberstellung an den vermuteten Gemeinsamkeiten aufgezogen werden. Dadurch lassen sich auch die unterschiedlichen Ausrichtungen sowie die unterschiedlichen Grundlagen der beiden Ansätze weiter verdeutlichen.

1. Liberalismuskritik und Gemeinschaftsdenken in der katholischen Soziallehre

Die katholische Soziallehre entsteht als Antwort der katholischen Kirche auf spezifische Probleme des 19. Jahrhunderts, insbesondere auf die Säkularisierung der Gesellschaft und der Politik sowie auf die sogenannte „soziale Frage". Als erstes offizielles Dokument der Soziallehre gilt gemeinhin die Enzyklika „Rerum Novarum" von Papst Leo XIII aus dem Jahre 1891[2]. Doch hat sich bereits im frühen 19. Jahrhundert eine katholische Sozialkritik formiert, so jene des Münchner Philosophen Franz von Baader. Ein wesentliches Merkmal dieser Sozialkritik und der späteren Soziallehre besteht darin, daß sie sowohl auf Distanz gehen zu den Idealen der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen, wie auch die zerstörerische Wirkung der kapitalistisch-industriellen Produktion kritisieren. Dabei orientiert sich die katholische Sozialkritik weitgehend an der ständisch-zünftischen Gesellschaftsordnung des Mittelalters, in der hierarchische Über- und Unterordnungsverhältnisse ausgebildet waren und jeder den ihm von Gott durch die Geburt zugewiesenen Platz einnahm.

Das theoretische Fundament der katholischen Soziallehre bildet die neuscholastische

[1] Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich im Mai 1998 an der Thomas Morus Akademie Bensberg bei Köln gehalten habe.

[2] *J. Senft*, Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre, in: *F. Hengsbach/B.Emunds/M.Möhring-Hesse* (Hrsg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993

Naturrechtslehre, die davon ausgeht, daß es eine von Gott gewollte und für die Christen erkennbare sittliche und gesellschaftliche Ordnung gibt. Nicht menschliche Satzung entscheidet letztendlich darüber, was Recht und Unrecht, gut und böse ist, sondern der göttliche Wille und Schöpfungsplan, zu dem die Menschen kraft ihrer Vernunft einen Zugang haben. Die Aufgabe der Christen besteht dann darin, diesen Schöpfungsplan – und nicht irgendeine von Menschen entworfene Gesellschaftsordnung – zu verwirklichen.

Dieser Ansatz gerät in einen grundsätzlichen Widerstreit mit liberalen Positionen, deren Anspruch darin besteht, den Stellenwert und die Rechte des Individuums zu stärken und eine gesellschaftliche Ordnung zu entwerfen, in der das Individuum zu seiner ungehinderten Entfaltung gelangt. Dabei fordert der kulturelle Liberalismus die radikale Säkularisierung der Politik und der Gesellschaft, der Wirtschaftsliberalismus die ungehemmte Entfaltung des Kapitals und der Produktion. Noch nicht ausgebildet ist während der Entstehungszeit der katholischen Soziallehre dagegen ein sozialer Liberalismus im Sinne John Rawls.

Die Grundprinzipien der katholischen Soziallehre sind Solidarität, Subsidiarität und Personalität. Im Gegensatz zu liberalen Positionen, die einen unbedingten Vorrang des Individuums vor der Gemeinschaft postulieren, besteht die Pointe des von der katholischen Soziallehre vertretenen personalistischen Menschenbildes gerade darin, daß der „Selbstand" des Menschen als Einzelwesen und seine gesellschaftliche Wesensanlage als gleichursprünglich angenommen werden: „individualitas und socialitas zusammen machen die personalitas aus"[3]. Dabei richtet sich das personalistische Menschenbild nicht nur gegen den Individualismus, sondern ebenso gegen den Kollektivismus, der die bedingungslose Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft fordert. Kraft seiner Sozialanlage ist also der Mensch dazu bestimmt, in sozialen Vereinigungen zu leben.

Solidarität wird von der katholischen Soziallehre als ein Grundprinzip jeder Gesellschaft verstanden, das eine wechselseitige Abhängigkeit von einzelnem und Ganzem bzw. von Einzelwohl und Gemeinwohl beschreibt. Als Gesellschaften werden dabei sowohl die Familie, der Staat wie auch Vereine und Verbände behandelt.

> „Der Volksmund spricht es so aus: ‚Wir sitzen alle in einem Boot'. Damit ist gemeint: das gesellschaftliche Ganze und seine Glieder sind aufs engste schicksalhaft miteinander verbunden. Soll es dem Ganzen wohl ergehen, dann muss es allen seinen Gliedern wohl ergehen. [...] Einzelwohl und Gemeinwohl sind wechselseitig aufeinander angewiesen; ihre Schicksale sind unauslöslich miteinander verstrickt."[4]

Aus dieser „natürlichen Solidarität", d. h. der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen einzelnem und Ganzem wird dann im Sinne der Naturrechtsethik auf eine wechselseitige Verpflichtung geschlossen, d. h. aus dem „Seinsprinzip" auf ein „Sollensprinzip":

> „Handle so, wie es dir als Glied der Gemeinschaft angesichts der Bindung und Rückbindung, in der du mit ihr stehst, geziemt."

Und umgekehrt:

> „Handelt so, dass ihr nicht nur die einzelnen kraft ihrer Bindung an die Gemeinschaft in Anspruch nehmt, sondern in jedem Augenblick ebensosehr euch auch der Rückbindung der Gemeinschaft an den einzelnen bewusst bleibt und der damit euch auferlegten Verantwortung gerecht werdet."[5]

Mit dem Prinzip der Subsidiarität schließlich wird das Recht der kleineren sozialen Einheiten postuliert und deren Funktion im gesellschaftlichen Zusammenleben spezifiziert:

---

[3] *O. von Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge der katholischen Soziallehre, München, 1985, 36

[4] *Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit, 54

[5] *O. von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg, 1990

„Was im Dorf, in der Ortsgemeinde geleistet werden kann, das trage man nicht an das grosse öffentliche Gemeinwesen Staat heran; was im engeren Kreis der Familie erledigt werden kann, damit befasse man nicht die Öffentlichkeit; was man selbst tun kann, damit behellige man nicht andere."[6]

Das Subsidiaritätsprinzip, das grundsätzlich weder katholisch noch protestantisch noch überhaupt christlich ist, fordert also, daß die Gesellschaft dem einzelnen nicht entreißen darf, was dieser aus eigener Kraft und Initiative zu leisten vermag und daß der einzelne nicht an die übergeordnete soziale Einheit delegieren soll, was er selbst zu tun im Stande ist. Dabei stehen die verschiedenen sozialen Einheiten gemäß der Soziallehre indes nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern in einem hierarchischen Verhältnis, das dem Schöpfungsplan entspricht.

Die katholische Soziallehre differenziert nun zwar zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, viel wichtiger jedoch ist für sie die Unterscheidung zwischen natürlichen und freien Gesellschaften sowie zwischen vollkommenen und unvollkommenen Gesellschaften. Gesellschaft und Gemeinschaft werden von ihr nicht als Gegensätze konzipiert, sondern systematisch aus den gleichen Voraussetzungen, den oben angeführten Grundprinzipien entwickelt. Als „natürliche Gesellschaften" bezeichnet die katholische Soziallehre Vereinigungen, auf die der Mensch kraft seiner sozialen Wesensanlage nicht verzichten kann, insbesondere die Familie und den Staat. Dabei ist in ersterer das gemeinschaftliche (bzw. emotionale) Element besonders ausgeprägt, doch dürfe dieses auch im Staat nicht ganz fehlen. Als freie Gesellschaften werden dagegen Vereinigungen angenommen, denen die Menschen aus freiem Willen beitreten, denen sie also auch fernbleiben oder aus denen sie wieder austreten können, so Vereine und Verbände.

Die Familie ist zwar das „erste und für alle anderen grundlegende gesellschaftliche Gebilde"[7], doch ist sie zugleich eine unvollkommene Gesellschaft („societas imperfecta"), insofern sie dem Menschen nicht alles gewährleisten kann, was dieser für sein Leben bedarf. Deshalb muß die Familie in ein größeres Gemeinwesen, den Staat eingebettet sein, von dem die Soziallehre ursprünglich annimmt, daß er für alles aufzukommen vermag, was die Leistungskraft der Familie übersteigt. Später wird von einer „Mehrzahl übereinandergestufter öffentlicher Gemeinwesen" ausgegangen, die in ihrer Gesamtheit eine „natürliche Gesellschaft" ausmachen und als solche „den freien Vergesellschaftungen oder Vereinigungen in überragender Würde gegenüberstehen".

Die freien Vereinigungen sind gemäß der katholischen Soziallehre gegenüber der Familie und dem Staat demnach von untergeordneter Bedeutung. Dennoch betrachtet sie die Anerkennung dieser Zwischenstufe zwischen Familie und Staat als Errungenschaft gegenüber frühen republikanischen Politikkonzepten, die einen unmittelbaren Bezug des „citoyen" zum Staat behaupteten. In der Enzyklika „Rerum novarum" wird ein Recht zu freien Zusammenschlüssen, die sogenannte „Koalitionsfreiheit" namentlich den Arbeitern zugestanden. Diese sollen dadurch die Möglichkeit und Erlaubnis erhalten, wechselseitig füreinander zu sorgen (was zugleich einer ursprünglichen Bedeutung von Solidarität entspricht).

Die Ebene zwischen Familie und Staat ist jedoch von der katholischen Soziallehre nie in jener systematischen Weise untersucht und in die eigene Theorie miteinbezogen worden, wie vom späten Hegel in der Rechtsphilosophie von 1821. Die Soziallehre geht grundsätzlich von zwei, nicht von drei Ebenen sozialer Einheit aus und sie kennt keinen Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft", d.h. jener sozialen Ebene, auf der sowohl Rechtsbeziehungen wie auch Marktbeziehungen ausgebildet werden und auf der auch soziale Vereinigungen entstehen. Gerade diese soziale Ebene aber ist Ansatzpunkt für die Liberalismuskritik des Kommunitarismus.

Ihr soziales und politisches Engagement begründet die Soziallehre systematisch nicht etwa mit dem Gebot der Nächstenliebe, sondern mit dem göttlichen Schöpfungsplan,

---

[6] *Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit, 55

[7] *Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit, 60

dem personalistischen Menschenbild sowie mit dem Prinzip Solidarität. Aufgrund des personalistischen Menschenbildes muß jedem Menschen ohne Einschränkung eine Menschenwürde zugestanden werden. Durch die Gottesbildlichkeit des Menschen erhält dessen Würde zusätzlich eine transzendente Dimension.

In einem gewissen Sinne kommunitaristisch mutet die Haltung der Soziallehre gegenüber den Menschenrechten an, bewahrte sie diesen gegenüber zunächst eine gewisse Distanz, weil sie ursprünglich das vereinzelte Individuum schützten und auf diese Weise als Vehikel eines grenzenlosen Individualismus und Liberalismus gelten konnten. Die Enzyklika „Pacem et terris" von 1963 bezieht dann freilich die Menschenrechte mit ein; denn diese sind inzwischen durch Sozialrechte erweitert worden und anerkennen damit den Menschen in seinem sozialen Zusammenhang.

Der demokratisch-liberale Rechtsstaat wurde von der katholischen Soziallehre spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht nur als ein Faktum akzeptiert, sondern sie drängte seither stets auf dessen Ausbau zum sozialen Rechtsstaat. Gemäß Nell-Breuning verpflichtet etwa das Solidaritätsprinzip die Wirtschaftssubjekte, namentlich die Unternehmer, zu Rücksichtnahme auf „die volkswirtschaftlichen Notwendigkeiten" und zu sozialer Verantwortung gegenüber der Belegschaft, diese selbst im Gegenzug zu einem störungsfreien Produktionsbetrieb. Nicht vertretbar wäre demnach sowohl eine Unternehmensstrategie, die sich einseitig an markt- bzw. betriebswirtschaftlichen Kriterien orientiert, noch wären dies gewerkschaftliche Protestmaßnahmen in Form von Arbeitsniederlegung. Nell-Breuning verlangt eine Wirtschaftsordnung, die das „Wohlverhalten" und „Wohlergehen" der Menschen sichert, insbesondere einen gerechten Anteil aller am Ertrag der Wirtschaft sowie Produktionsverhältnisse, in der alle „Gelegenheit zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit finden" [8]. Dabei wendet er sich explizit gegen partikulare Formen der „Solidarität", die das Prinzip wechselseitiger Verbundenheit leugnen oder mißachten, so gegen Klassensolidarität als Folge des „Klassenhasses" und „Klassenneides" sowie – in einer Welt zunehmender internationaler Verflechtungen in der Wirtschaft und in der Politik – gegen nationalistische Formen von „Solidarität" [9].

Unter den zeitgenössischen Theologen gibt es sowohl Vertreter der klassischen Soiallehre wie auch solche, die insbesondere aus methodischen Überlegungen auf Distanz zu dieser gegangen sind und die eine christliche Gesellschaftsethik formulieren wollen [10]. Das Anliegen beider Richtungen ist freilich ein politisches: die Veränderung bestehender Gesellschaften hin zu mehr sozialer Gerechtigkeit. Die Anhänger der klassischen Linie, zu denen etwa Wilhelm Korff gezählt werden kann, engagieren sich dabei sowohl für die strukturelle Vielfalt moderner Gesellschaften, für die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte wie auch für die Universalisierung sozialstaatlicher Prinzipien. In Zusammenhang mit dem Kommunitarismus besonders interessant ist dabei ihr Konzept der Gerechtigkeit: einerseits behaupten sie diese als universales Prinzip, auf das sämtliche gesellschaftlichen Vereinigungen hingeordnet sein müssen, andererseits nehmen sie an, daß Gerechtigkeit nur aus dem sozialen Kontext definiert werden kann.

> „Jede Form von Solidarisierung bleibt in Einlösung und Erfüllung der aus ihr erwachsenden wechselseitigen Ansprüche der umfassenden Forderung der Gerechtigkeit unterworfen. [...] Was Menschen einander gerechterweise schulden, kann [...] nicht unabhängig von dem bestimmt werden, was sie miteinander verbindet. Verbinden aber können sich Menschen in unterschiedlichster Weise. Dies führt nicht nur zu einer Vielheit strukturgleicher, sondern auch zu einer Vielfalt höchst heterogener, nicht miteinander vergleichbarer Solidargebilde, die, je nach ihrer Zielsetzung, ganz unterschiedliche Grade und Formen persönlichen und funktionalen, materiellen und gei-

[8] *Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft, 74

[9] *Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft, 53f; vgl: ders., Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft, Freiburg, 1987, 29ff

[10] So etwa *M. Möhring-Hesse* in: *Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse* (Hrsg.), Jenseits Katholischer Soziallehre, 57ff

stigen, emotionalen und moralischen Einsatzes erfordern. Insofern kann die Gerechtigkeit, die einer Solidargemeinschaft aufgegeben ist, immer nur kontextuell begriffen werden." [11]

2. Liberalismuskritik und Gemeinschaftsdenken im Kommunitarismus

Der moderne Kommunitarismus konstituiert sich zwar primär als Liberalismuskritik, doch steht er in einem völlig anderen gesellschaftlichen und theoretischen Zusammenhang als die katholische Soziallehre. Sein Ausgangspunkt bildet nicht die gesellschaftliche Neuordnung der Moderne, durch die eine von Gott gewollte Ordnung ins Wanken geriet, sondern die zunehmende soziale Desintegration moderner Individuen. Ein zentrales Anliegen des Kommunitarismus besteht darin, die selbstzerstörerische Dialektik des modernen Liberalismus zu durchbrechen, d. h. der radikalen Vereinzelung durch die Stärkung von Gemeinschaftswerten zu begegnen und dadurch moderne liberal-demokratische Staaten längerfristig zu stabilisieren. Der Kommunitarismus hat dabei gerade zu seinem Fundament gemacht, was die katholische Soziallehre lange explizit bekämpft hat: den kulturellen Liberalismus, der die Pluralität der Lebensführungen in modernen Gesellschaften erst ermöglicht.

Theoretisch knüpft der Kommunitarismus indes nicht an die liberale Tradition eines John Locke an, der davon ausgeht, daß das Individuum die Gesellschaft und die Gesetze nur zum eigenen Schutz benötigt, diese also gleichsam funktional versteht, sondern an Aristoteles, Hegel und den jungen Marx. Nicht ein vereinzeltes Individuum gilt es gemäß kommunitaristischer Überzeugung zu schützen, sondern den Menschen in seinen sozialen Zusammenhängen als soziales Wesen zu begreifen und auf dieser Grundlage moderne Gesellschaften weiterzuentwickeln. Damit tritt der Kommunitarismus in einen Widerstreit sowohl mit dem abstrakten Universalismus der Gerechtigkeit eines John Rawls wie auch mit negativen Freiheitstheorien, die davon ausgehen, daß Freiheit auf einem bloßen Möglichkeitskonzept basiert [12]. Der abstrakte Universalismus der Gerechtigkeit zerstört gemäß kommunitaristischer Auffassung traditionelle gemeinschaftliche Bindungen – er wirkt grundsätzlich desintegrativ – und er vernachlässigt die Verschiedenartigkeit der zu verteilenden Güter. Und negative Freiheitstheorien ignorieren, daß es ohne Teilhabe an einer gemeinschaftlichen Praxis eine freie Wahl des eigenen Lebens gar nicht geben kann. Weil aber der klassische Liberalismus Identität grundsätzlich für unproblematisch hält, vermag er, so eine Pointe der kommunitaristischen Kritik, die Auflösung jener gemeinschaftlichen Strukturen, die traditionell für die Ausbildung der Identität des einzelnen konstitutiv waren, gar nicht als Mangel zu erkennen. Damit ist bereits angedeutet, daß der kommunitaristische Zentralbegriff nicht etwa Solidarität, sondern Gemeinschaft (community) ist.

Insbesondere Michael Walzer hat den Zerfall gemeinschaftlicher Beziehungen in modernen pluralistischen Gesellschaften systematisch analysiert. Die fortschreitende Auflösung traditioneller Bindungen (Familie, Freundschaften, Wertegemeinschaften) sowie die durch das Diktat des Marktes und die Vorherrschaft „abstrakter Rechtsbeziehungen" verursachte Atomisierung hätten zu einem Autismus und Egoismus in der Gesellschaft sowie zu einer permanenten sozialen Überforderung des einzelnen geführt. Das moderne Individuum sei „zutiefst unterdeterminiert, in sich aufgespalten und so dazu gezwungen, sich bei jedem öffentlichen Anlaß neu zu entwerfen" [13]. Dieses Individuum erweise sich als vergleichbar mit John Rawls' fiktivem liberalen Selbst, „so daß das

[11] *A. Baumgartner/W. Korff*, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: Stimmen der Zeit 115 (1990), 241 f

[12] *Ch. Taylor*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt, 1992

[13] *M. Walzer*, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: *A. Honneth* (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt, 1993, 179

wirkliche Subjekt liberaler Praxis nicht ein präsoziales, sondern sozusagen ein postsoziales Selbst ist, ein Mensch, der endlich frei ist von allen auf Dauer angelegten uneingeschränkten Bindungen".

Michael Walzer und Charles Taylor stellen dabei unterschiedliche Konzepte zur Stärkung des gemeinschaftlichen Zusammenhaltes vor, der erste ein zivilgesellschaftliches, der zweite ein republikanisches.

Taylor nimmt an, daß der soziale Zusammenhalt in modernen Gesellschaften über ein gemeinsames politisches Gut gestärkt werden kann, d. h. durch den Bezug der Bürger zu ihrer gemeinsamen Tradition sowie durch die Loyalität gegenüber freiheitsverbürgenden Institutionen. Er versteht moderne Demokratien als gemeinschaftliche Projekte, in denen die Sozialintegration über eine starke Bindung an gemeinsame Grundwerte geleistet werden muß. Das gemeinsame Gut müsse mehr sein als lediglich ein Konsens über die Herrschaft von Gerechtigkeit: die freiheitsverbürgenden Institutionen sind nicht zu trennen von einer bestimmten historischen Tradition und Gemeinschaft. Die Loyalität gegenüber diesen Institutionen ist somit gleichbedeutend mit der Treue gegenüber der historisch gewachsenen Gemeinschaft. Diese Bindung an das gemeinsame Gut, die Taylor als „republikanische Solidarität" bzw. als „republikanischen Patriotismus" [14] charakterisiert, stelle eine unerläßliche motivationale Voraussetzung dar für den Dienst am „öffentlichen Leben". Sie schaffe jene Disziplin der Bürger, auf die ein freies, nicht-despotisches Regime unmittelbar angewiesen sei.

Patriotismus erfordert gemäß Taylor über konvergierende Werte hinaus die „Liebe des Besonderen", mithin eine Form affektiver Anteilnahme. Er situiert diesen „irgendwo zwischen Freundschaft oder Familiengefühl einerseits und altruistischer Hingabe andererseits".

> „Letztere beachtet nicht das Besondere: ich trete für das Wohl eines jeden gleich an welchem Ort ein. Ersteres bindet mich an ein bestimmtes Volk. Meine patriotische Treue bindet mich nicht in dieser familiären Weise an bestimmte Leute." (111)

Patriotismus beruhe auf einer Identifikation mit anderen in einem „bestimmten gemeinsamen Unternehmen" bzw. in einem „gemeinsamen politischen Projekt" und schaffe auf diese Weise ein „Band der Solidarität" mit den Landsleuten.

> „In dieser wesentlichen Hinsicht sind funktionierende Republiken wie Familien, insofern ein Teil dessen, was Menschen aneinander bindet, ihre gemeinsame Geschichte ist. Die Intensität von Familienbanden oder alten Freundschaften speist sich aus dem, was man zusammen durchlebt hat, und Republiken sind zeitlich und durch einschneidende Veränderungen verbunden." (111)

In den USA habe sich dieser Patriotismus etwa in der allgemeinen Empörung über den Machtmißbrauch im Watergate-Skandal manifestiert (121). Das Besondere bilde in den USA der „American way of life", die Unabhängigkeitserklärung sowie Lincolns Rede von Gettysburg (121). Dem Patriotismus verdanken die Amerikaner gemäß Taylor die Erhaltung der liberalen Demokratie: Wo republikanischer Patriotismus fehlt, sei man in Gefahr, „mit einer argentinischen Junta oder einem mörderischen Pinochet-Regime zu enden" (120). Anders als die katholische Soziallehre geht Taylor demnach von einem unmittelbaren Bezug des „citoyen" zum Staat aus.

Walzer kritisiert nicht nur Taylors Versuch, der Fragmentarisierung moderner Gesellschaften durch eine Stärkung der Staatsbürgerrolle begegnen zu wollen als Ideologie [15], weil dadurch die politische Gemeinschaft als einzige oder zumindest als wichtigste soziale Vereinigung angenommen werde, er versucht darüber hinaus auch, eine kommunitaristische Gerechtigkeitstheorie [16] auszuarbeiten.

---

[14] *Ch. Taylor*, Aneinader vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: *Honneth* (Hrsg.), Kommunitarismus, 103 ff

[15] *M. Walzer*, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin, 1992, 69

[16] *M. Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt, 1994

Walzer will zeigen, daß ein sozialer Zusammenhalt in modernen pluralistischen Gesellschaften nur über die privaten Vereinigungen der Zivilgesellschaft ausgebildet werden kann. Diese „Beziehungsnetzwerke" sind es gemäß Walzer, die einen „zivilen Umgang miteinander" hervorbringen und reproduzieren. Ein zentraler Mangel republikanischer Theorien sowie der politischen Theorie insgesamt besteht aus seiner Perspektive gerade darin, daß sie diese Vereinigungen und Netzwerke als Ressourcen für den sozialen Zusammenhalt und die wechselseitige Verantwortlichkeit nicht gebührend zur Kenntnis nehmen wollen. Mit Blick auf den Normalbürger und sein Leben könne der Staat weder als der einzige noch als der wichtigste soziale Zusammenschluß behandelt werden.

Die Zivilgesellschaft fungiert gemäß Walzer gleichsam als „Korrektiv" zu ideologischen Auffassungen des guten Lebens, idealerweise als „Handlungsraum von Handlungsräumen", in dem unterschiedliche Auffassungen des guten Lebens gleichermaßen ihren Platz haben und akzeptiert werden.

> „Das Leben innerhalb der freiwilligen Vereinigungen der zivilen Gesellschaft ist der wirkliche Boden, auf dem alle Spielarten des Guten ausgearbeitet und geprüft werden ... und sich als beschränkt, unvollständig und letztlich unbefriedigend erweisen. Auf diesem Boden zu leben ist zwar auch kein ‚Gut an sich', aber es gibt einfach keinen anderen Ort, an dem wir leben könnten." [17]

In der Zivilgesellschaft treten die Menschen als „soziale Wesen" auf, d. h. als „Staatsbürger, Produzenten, Konsumenten, Mitglieder einer Nation" und als vieles anderes mehr. Die Zivilgesellschaft bildet insofern eine Sphäre „unmittelbarer Sozialität". Im Gegensatz zur katholischen Soziallehre versteht aber Walzer die privaten Vereinigungen nicht als dem Staat untergeordnet, sondern als zu diesem komplementär: sie liefern den „zivilen Treibstoff", der den Staat am Leben erhält.

> „Kein Staat kann sich lange halten, wenn er der zivilen Gesellschaft völlig entfremdet ist. [...] Ohne seinen zivilen Treibstoff ist er buchstäblich verloren. Loyalität, zivilisiertes Verhalten und politische Sachkundigkeit hervorzurufen und am Leben zu halten, Vertrauen in die Autorität zu erwecken, dies alles kann niemals allein das Werk des Staates sein, und das Bestreben, es allein zu schaffen – eine Bedeutung des Totalitarismus – ist zum Scheitern verurteilt." (87)

Dennoch ist unklar, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Ausmaß zivilgesellschaftliche Vereinigungen tatsächlich zum sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft sowie zur Ausbildung eines Gemeinschaftssinnes beizutragen vermögen. Denn letztlich ist es doch der Staat, der die Mitglieder der verschiedenen Vereinigungen dazu zwingt, „sich über ein Gemeinwohl Gedanken zu machen, jenseits ihrer eigenen Vorstellung vom guten Leben" (89); dies gemäß Walzer schon deshalb, weil der Staat den Rahmen für die Zivilgesellschaft bildet. Die Staatsbürgerschaft ist denn auch mit den Mitgliedschaften in anderen Vereinigungen nicht vergleichbar, sondern müßte unter diesen eine Vorrangstellung einnehmen.

Die weitestgehenden Gemeinsamkeiten zwischen der neueren katholischen Soziallehre und kommunitaristischen Positionen finden sich nun hinsichtlich der Auffassung von Gerechtigkeit. Denn sowohl Walzer wie auch Korff gehen davon aus, daß Gerechtigkeit nicht abstrakt, sondern nur kontextuell begriffen werden kann: erst im sozialen Kontext erhalten Güter überhaupt eine konkrete soziale Bedeutung und deshalb können diese nicht nach abstrakten Grundsätzen, sondern nur nach spezifischen Kriterien verteilt werden. Gefordert sind gemäß Walzer unterschiedliche „Distributionssphären" sowie spezifische „Distributionskriterien". Als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft etwa schulden die Menschen einander Sicherheit und Wohlfahrt, als Mitglieder der Familie Liebe und Zuneigung. In modernen kapitalistischen Gesellschaften gehe es insbesondere darum, die Autonomie der einzelnen Sphären gegen den „Imperialismus des Marktes" [18], mithin gegen die Dominanz des Gutes „Geld" zu verteidigen:

---

[17] *Walzer*, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, 79

[18] *Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit, 183

„Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen."(50)

Ämter, politische Macht, Bildung, Gesundheit, soziale Anerkennung etc. dürften demnach nicht automatisch und ausschließlich denjenigen zukommen, die bereits in hohem Maße über das Gut „Geld" verfügen.

3. Schlußfolgerungen

Unsere Analysen, so unvollständig diese auch bleiben mußten, haben gezeigt, daß es zwischen der katholischen Soziallehre und kommunitaristischen Positionen zwar punktuelle Überschneidungen gibt, systematische Gemeinsamkeiten jedoch fehlen. Die weitestgehenden Übereinstimmungen finden sich dabei weder unmittelbar in der Liberalismuskritik noch im Gemeinschaftsdenken, sondern in den Gerechtigkeitskonzeptionen: sowohl Korff wie auch Walzer fordern, daß Gerechtigkeit immer kontextuell begriffen werden müsse. Welche Güter in einer Gesellschaft verteilt werden sollen, kann nicht aufgrund abstrakter universaler Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern nur im gesellschaftlichen Kontext bestimmt werden. Dabei versucht Walzer seine Position ausgehend von der Sozialtheorie des jungen Marx zu begründen, Korff dagegen ausgehend vom sozialethischen Grundprinzip Solidarität.

ThPh 74 (1999) 565–574

Pragmatisches Wissen und Heilsgewißheit[1]

VON KURT WUCHTERL

Wenn man die Gegenwartsphilosophie im Hinblick auf das Thema „Wissen und Glauben" durchforscht, stößt man auf ein auffälliges Phänomen, nämlich auf die zunehmende *Naturalisierung des philosophischen Denkens*, das heißt auf die bewußte Zurückführung aller Wirklichkeiten und Erscheinungen auf naturwissenschaftliche Erklärungsmuster. In der Einleitung zu Thomas Metzingers philosophischem Bestseller „Bewußtsein"[2] steht der Satz: „Das Problem des Bewußtseins bildet heute – vielleicht mit der Frage nach der Entstehung unseres Universums – die äußerste Grenze des menschlichen Strebens nach Erkenntnis". Es gehören in der Tat die Entstehung von Kosmos und Bewußtsein zu den zentralen Themen heutiger Naturphilosophie und der Philosophie im allgemeinen, insbesondere im Bereich der analytischen Philosophie, wo die Überlegungen zum Bewußtsein unter der Bezeichnung einer „Philosophy of Mind" auftreten. Diese Tatsache ist insofern erstaunlich, als genau diese großen Themen zu den transzendentalen Ideen Kants zählen, von denen nach Auffassung des Königsbergers keine „eigentliche objektive Deduktion" möglich ist[3], oder anders ausgedrückt: ...von denen aufgrund ihrer inneren Dialektik wissenschaftlich nichts ausgesagt werden kann und die gewissermaßen die notwendige Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis markieren. Sie erscheinen als Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft. Daß die dritte große Idee, die auf das „Wesen aller Wesen" oder auf Gott führt, nicht zu den aktuellen Forschungsthemen zählt, ist gleichermaßen aufschlußreich. Ist nämlich letzteres ein Zeichen dafür, daß das Thema „Glaube/Religion/Gott" in Philosophie und Forschung inzwischen weitgehend an positivem Interesse verloren hat, so zeugt ersteres für das grenzenlose Selbstbewußtsein der Menschen der Gegenwart.

Der moderne Naturalismus verfolgt in seinen Untersuchungen eine verfeinertere Strategie als der alte Materialismus. Patricia Churchland, die den Begriff der Neurophilosophie geprägt hat, schreibt: Heute glaubt niemand mehr, „daß man, um das Nervensystem zu verstehen, zuerst alles über die molekularen Grundlagen wissen müsse und dann alles über jedes Neuron und über jede Synapse, und sich so Schritt für Schritt mühsam die verschiedenen Organisationsebenen hinaufarbeiten müsse, um dann endlich die höchste Ebene der psychologischen Prozesse zu erreichen"[4]. Man müsse vielmehr auf allen Ebenen gleichzeitig forschen: auf molekularer Ebene, über Netzwerke, Systeme, Hirnareale und über Verhalten. Bei der Deutung der Übergänge beruft man sich auf Emergenzen. Diese ergeben sich aus der nichtlinearen Natur neuronalen Verhaltens, und deshalb sind beispielsweise Netzwerkeigenschaften niemals einfach die Summe der Teile. Verstehen im reduktionistischen Sinne meint zwar nach wie vor, Phänomene durch Prozesse auf der jeweiligen nächstniederen Analyse-Ebene zu erklären; aber die Theorie der Selbstorganisation hat neue Hilfsmittel zur Deutung bereitgestellt. Diese sind aber genaugenommen mehr terminologischer als inhaltlicher Art. Denn sowohl beim Emergenz- wie beim Selbstorganisationsbegriff wird betont, daß man die neuen Erscheinungen nicht vorausberechnen, sondern nur konstatieren kann[5]. Um es polemisch zu formulieren: Wo man nicht weiß, wie ein neues Phänomen aus dem nächst niederen System hervorgegangen ist, spricht man von Selbstorganisation und Emergenz, um den Reduktionsgedanken retten zu können. Diese epistemologischen Leerformeln garantieren den Totalzusammenhang, wie er in früheren materialistischen Entwürfen

[1] Die vorliegende Arbeit wurde – abgesehen von einigen auf Diskussionsbeiträge bezogene Erweiterungen – an der Hochschule für Philosophie in München vorgetragen.

[2] 3. erg. Auflage, Paderborn 1996, 15.

[3] Kritik der reinen Vernunft, B 394.

[4] *Metzinger*, 464.

[5] Das ist eine wesentliche Eigenschaft vieler in der sog. Chaostheorie beschriebenen Phänomene.

einheitlich und durchgängig mittels mechanistischer Modelle für das gesamte Universum postuliert wurde.

Wir haben es seit etwa zehn Jahren mit einer neuen geistigen Situation zu tun. Vor nicht allzu langer Zeit war man noch der Überzeugung, daß zwischen Glaubenswelt und Wissenschaft eine klare Grenze verlaufe. Die eine Seite verzichtete auf religiöse Weltanschauungskontrollen und beschränkte sich auf das Reich des freiheitlichen Geistes, wo man sich um die Klärung der existentiellen Heilsprobleme des einzelnen und der Gemeinschaft im Rahmen eines praktisch gelebten Glaubens bemühte. Die andere Seite betrachtete alle ihre Aussagen als nur arbeitshypothetisch abgesicherte Wahrscheinlichkeiten, die sich aus dem durch bestimmte wissenschaftliche Verfahrensweisen fixierten Erklärungsmodell ableiten lassen und unsere praktische Verfügung über diese begrenzten Objekte bestimmen. Diese Sicht zweier verträglicher Instanzen gehörte lange Zeit gewissermaßen zum Kanon jeder theologischen Ausbildung. Doch dieser Burgfriede zwischen Wissenschaft und Glaube ist schon seit längerer Zeit von beiden Seiten gebrochen worden[6]. Auf der einen Seite waren es die naturalistischen Glaubensbekenntnisse zahlreicher Forscher[7], auf der anderen Seite die grenzenlosen Ansprüche einer autonomen fundamentalistischen religiösen Vernunft, die sich jeder naturwissenschaftlichen Perspektive verschloß und von wissenschaftsfeindlichen ökologischen Fanatikern Unterstützung erhielt. In beiden Fällen werden die Grenzen zwischen den Bereichen verwischt. Naturwissenschaftliche Behauptungen erscheinen als Glaubensbekenntnisse und religiöse Aussagen werden Teil eines autoritären Wissensanspruchs, der sich den Realitäten der Moderne völlig verschließt.

Das entscheidende Argument zur Legitimation naturalistischer Glaubensbekenntnisse beruft sich auf das Wissen, das die moderne Forschung in ihren Ergebnissen bereitstellt. Die folgenden Überlegungen gehen deshalb vom Begriff des Wissens aus und untersuchen im Anschluß daran den Begriff der Gewißheit, insbesondere den der Glaubensgewißheit. Dabei geht es letztlich um zwei Ziele: Einmal soll gezeigt werden, daß der Wissensbegriff in der Gegenwartsphilosophie einer entscheidenden Einschränkung unterworfen worden ist, in der die Gewißheit ihre frühere bedeutende Rolle verloren hat und deshalb die Rede von der Heilsgewißheit als nicht mehr zeitgemäß erscheint. Zum anderen soll deutlich werden, daß der Umgang mit der Grenze und mit dem Jenseits der Grenze des Wissens nicht hypothetisch sein kann und deshalb durchaus einen endgültigen Charakter hat. Anders formuliert: Aussagen über das Ganze, über Sinn und Endziel, über Heil und Verderben, über Transzendenz und Gott setzen einen anderen Wissensbegriff voraus, der – leider etwas mißverständlich – als Glaubensgewißheit auftritt. Auch die in den Wissenschaften verbreitete naturalistische Leugnung von Gott oder die Verneinung des Lebenssinns, die negative Beurteilung von Heilsaussagen u. ä. sind nicht von gleicher Struktur wie wissenschaftliches oder vernünftiges Wissen, sondern müssen mit religiösen Aussagen auf eine Stufe gestellt werden. Die Religionsphilosophie hat lange Zeit die religiösen Aussagen den analogen wissenschaftlichen Grenzaussagen apologetisch entgegengestellt, ohne zu erkennen, daß jene durchaus über eine vergleichbare Legitimation verfügen wie die aus der grenzüberschreitenden wissenschaftlichen Vernunft gefolgerten Aussagen des Naturalismus.

---

[6] Auf diese Entwicklung innerhalb der Evolutionstheorie hat z. B. Kardinal *J. Ratzinger* hingewiesen. Im Geleitwort zu „Evolution und Christentum" (Hg. von *R. Spaemann* u. a., Weinheim 1986, S. VII) heißt es: „Der Disput zwischen Glaube und Evolutionslehre, im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. mit einiger Heftigkeit geführt, schien in der Mitte dieses Jahrhunderts zu einer friedlichen Lösung gelangt zu sein. ... Heute ist insofern ein neues Stadium der Debatte erreicht, als ‚Evolution' über ihren naturwissenschaftlichen Gehalt hinaus zu einem Denkmodell erhoben worden ist, das mit dem Anspruch auf Erklärung des Ganzen der Wirklichkeit auftritt und so zu einer Art von ‚erster Philosophie' geworden ist."

[7] Besondes charakteristisch ist das Buch von *O. Wilson*, Die Einheit des Wissens, Berlin 1998.

1.

Wir beginnen mit Begriffsanalysen aus dem Umkreis der Analytischen Philosophie und versuchen zu zeigen, daß der Begriff des Wissens notwendigerweise auf Grenzen führt, die es uns erlauben, auch die Probleme ernst zu nehmen, die mit dem Stichwort Heilsgewißheit angesprochen werden. In der Analytischen Philsophie hat man häufig versucht, philosophisch wichtige Begriffe dadurch in ihrer Bedeutsamkeit zu erfassen, daß man sie in ihre Elemente zerlegte. Im Idealfall deutete man die Gesamtheit der Elemente dann als notwendig-hinreichende Bedingungen für die Verwendung des Ausgangsbegriffs. Im Falle unseres Untersuchungsobjekts, des Begriffs des Wissens, findet man bei Chisholm eine interessante Analyse, auf die wir uns zunächst beziehen wollen. Da man ähnliche Aussagen auch in Platons Schriften[8] und bei anderen Philosophen rekonstruieren kann, handelt es sich bei der Chisholmschen Wissensanalyse um keine ausgefallene Spezialität, sondern um eine altehrwürdige philosophische Auffassung. Chisholms Ergebnis[9] seiner Begriffsanalyse lautet:

„Eine Person S weiß, *daß p*"
ist gleichbedeutend mit
(I) „S glaubt (meint, stellt sich vor), *daß p*",
(II) „S hat adäquate Evidenzen für die Proposition, *daß p*" und
(III) „p ist wahr".

Zur Illustration setze man für „p": „Im Jahre 1998 ist Clinton der Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika." Bei Platon ist Erkenntnis die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Letztere entspricht dem Glauben oder Meinen (I), die Richtigkeit der Wahrheit (III) und der Hinweis auf die Erklärung der allgemeinen Evidenz (II). – Bevor wir die einzelnen Bedingungen erläutern, sei noch auf den Zusammenhang der Bedingungen (II) und (III) verwiesen. In (III) wird die Objektivität von p behauptet. Aus dieser folgt, daß nicht nur für S, sondern auch für jede beliebige andere Person adäquate Evidenzen auffindbar sein sollten. Damit ist aber ein schwieriger Problemkomplex angesprochen. Denn für die sogenannten Antirealisten ist die Aussage „p ist wahr" nur dann sinnvoll, wenn effektiv nachweisbare Wahrheitsbedingungen mitgegeben sind, die auch die Person S betreffen. Für (III) müßte es also heißen

(III*): „Es gibt Instanzen, die in der Lage sind, die Wahrheit von p effektiv nachzuweisen, und S hat prinzipiell Zugang zu diesen Instanzen."

Da oft statt des Antirealismus ein gemäßigter Realismus vertreten wird, könnte man (III) auch deuten als „wahr für jedes ‚Bewußtsein überhaupt'". Man beachte, daß es sich dann vom empirischen Standpunkt aus um eine Komplizierung des Sachverhaltes handelt, weshalb man gerade häufig dem Antirealismus den Vorzug gibt.

Wir stellen nun die Frage, welche Rechtfertigungen wir für die Annahme haben, daß ein beliebiges Beispiel gewußt wird, wie etwa der Satz über Clinton. Die kritische Stelle in unserer Analyse ist zweifellos die Bedingung (II), wo von „adäquaten Evidenzen" die Rede ist. Die traditionellen Antworten sind hinreichend bekannt: Es gibt Evidenzen durch Sinneswahrnehmungen (Spielarten des Empirismus z.B. bei Russell/Carnap/Ayer) und Evidenzen durch rationale kategorische, eventuell angeborene Strukturen (Spielarten des Rationialismus bzw. Kritizismus, z.B. bei Leibniz/Kant/Phänomenologie). Aber beide Quellen sind zugleich durch wissenschaftliche Konventionen und durch common sense-Gepflogenheiten vermittelt. Die wenigsten von uns haben Clinton leibhaftig gesehen; auch die Prädikation der Präsidentschaft ist nur auf Umwegen rational zugänglich, über Funktionen, die das Amt bestimmen und über Mitteilungen

[8] Siehe Menon, 97b,c und Theaetet, 201c.

[9] Siehe „Epistemische Ausdrücke". In: *P. Bieri* (Hrsg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Weinheim 1994³, 85 f.

durch Medien usw. Dadurch werden die beiden genannten Letztbegründungsstrategien relativiert. Besonders die Untersuchungen von Quine und Popper haben gezeigt, daß sowohl die empiristische als auch die rationalistische Letztbegründung auf problematische Dogmen aufbauen. Deshalb sind heute die meisten Philosophen davon überzeugt, daß die Quellen unseres Wissens weder in reiner Form als strikter Empirismus oder Rationalismus noch in bestimmten Verbindungen, z. B. als Theorienbeladenheit der Erfahrung oder als Erfahrungsabhängigkeit der Theorien, letzte Sicherheit gewähren. In der modernen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie hat der Begriff des Wissens die Bedeutung von Gewißheit weitgehend verloren, die in früheren Zeiten ein selbstverständliches Charakteristikum wenigstens für wissenschaftliches Wissen darstellte. An die Stelle von letzten Sicherheiten und Letztbegründungen in absoluten Fundamenten sind Vermutungen und Hypothesen sowie Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsbetrachtungen getreten. Sofern nun diese auch auf die Praxis der Alltagswelt bezogen werden und von dort her ihre Legitimation ableiten, ist es berechtigt, von einem pragmatischen Wissen zu sprechen, das heute wissenschaftliche Forschung und philosophische Reflexion bestimmt.

Adäquate Evidenzen für Wissen können also immer nur in Bezug auf den Hintergrund gemeint sein, weshalb wir etwas als „gewußt" formulieren. Wer nur wissen will, wie lange Clinton schon Präsident ist, wird sich auf bestimmte durch Medien vermittelte Informationen berufen. Wer dagegen im Rahmen eines philosophischen Diskurses, also prinzipiell, nach der Evidenz für p fragt, muß eine allgemeine Antwort geben und feststellen, daß die wissenschaftliche und philosophische Forschergemeinschaft sowie die Gesamtheit der Common sense-Konventionen für die Bildung der Evidenzen von ausschlaggebender Bedeutung sind. Wir definieren eine adäquate Evidenz in diesem philosophischen Sinn als „pragmatische Evidenz". Ist in Bedingung (II) die pragmatische Evidenz gemeint und die Wahrheit in (III) durch den Konsens der Forschergemeinschaft legitimiert, liegt pragmatisches Wissen vor. Dabei bleibt offen, ob die Forschergemeinschaft realistisch oder antirealistisch eingestellt ist.

Unsere ursprüngliche Frage lautet nun in der neuen Terminologie: Inwiefern hat pragmatisches Wissen prinzipielle Grenzen, die eine totale Naturalisierung des Wissens ausschließen? Etwas zu einfach macht man es sich, wenn man auf die Unmöglichkeit von Gewißheiten verweist und damit schon die Grenzen aufgezeigt zu haben glaubt. Denn es ist festzuhalten, daß auch in einer pragmatischen Konzeption von Gewißheit gesprochen werden kann, wobei dieser Begriff allerdings seinen absoluten Charakter verliert. Wir orientieren uns auch hier an Chisholms Definition[10]:

Eine Proposition, *daß p* ist absolut gewiß genau dann, wenn

(G1) *daß p* jenseits eines vernünftigen Zweifels liegt und
(G2) keine andere Proposition vorliegt, die zu akzeptieren sinnvoller wäre, als die Proposition *daß p* zu akzeptieren.

Bei Chisholm werden die Begriffe „akzeptieren" und „jenseits eines vernünftigen Zweifels" weiter untersucht und auf pragmatische Verhaltens- und Redeweisen der Forschergemeinschaft zurückgeführt[11]. Wichtig ist für uns, daß im Vorgang des Akzeptierens die Wissensbedingungen (I) und (II) erfüllt sind. Wenn auch noch die Bedingung (III), daß p wahr ist, im Sinne einer pragmatischen Absicherung erfüllt ist, nennen wir die Proposition pragmatisch gewiß oder durch pragmatische Vernunft gerechtfertigt.

Worauf es uns hier ankommt, ist der Gedanke, daß die pragmatische Gewißheit relativ zu vorgegebenen Alternativen verstanden werden soll. Diese Einsicht hat Wittgenstein in seinen letzten Aufzeichnungen, die in „Über Gewißheit" publiziert worden sind[12], überzeugend dargelegt. In seiner Charakterisierung von „Weltbildern" zeigt er, daß unser Wissen auf dem Fundament eines Gebäudes von Überzeugungen auf-

[10] Siehe D 1.4 in „Erkenntnistheorie", München 1979.
[11] A. a. O. Abschnitt II und IV.
[12] Werkausgabe, Band 8.

baut, das wie eine Mythologie weder durch Verifikationen von Hypothesen[13] abgesichert, noch durch Falsifikationen, etwa mittels Widersprüche zur Empirie, widerlegt wird. Diese Gesamtheit ist der Rahmen, in dem sich alle Evidenzen unseres Wissens bewähren: „Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide." Es ist dies zugleich der Fels, an dem alle Zweifel zerschellen.

(G1) und (G2) drücken diese Unmöglichkeit einer weiteren Rückfrage aus. Damit ist der radikalen Skepsis ein Riegel vorgeschoben, der aus der Unmöglichkeit der Letztbegründung einer Proposition das Recht zum Zweifel an dieser ableitet. Ein legitimer Zweifel liegt nur dann vor, wenn eine alternative Evidenz angegeben werden kann, die auf eine vernünftigere Antwort abzielt, die aber wieder innerhalb dieses Rahmens formuliert werden muß. Die Grenzen des pragmatischen Wissens können also nicht durch den Hinweis auf die fehlende Letztbegründung verständlich gemacht werden. Pragmatisches Wissen setzt ja voraus, daß Letztbegründungen utopisch sind. Eine Wissensgrenze liegt also immer nur dann vor, wenn es prinzipiell unmöglich ist, vernünftige Alternativen zu gewußten Propositionen anzugeben. Solche Grenzen lassen sich vor allem in zwei Bereichen finden, nämlich im Bereich *transzendentaler* und *existenzieller* Reflexionen.

Wir haben in der Einleitung schon die transzendentalen Ideen Kants erwähnt. Der Gedanke der Transzendentalität läßt sich nun auch auf die pragmatische Situation beziehen. Unsere Analyse hat gezeigt, daß jedes Wissen mit Wahrheit zusammenhängt und Wahrheit nur pragmatisch gerechtfertigt werden kann. Das bedeutet, daß in jedem Fall die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der jeweiligen Erkenntnissituation gestellt, aber letztlich nie beantwortet werden kann, da sich der Fragende nicht außerhalb der kontingenten Kommunikationsgemeinschaft stellen kann. Wir wissen, daß wir uns in einer bestimmten geschichtlichen Situation befinden, in der wir spezielle kulturelle Vorgaben berücksichtigen müssen, die wir im Ganzen nicht beeinflussen können und mit denen wir uns abzufinden haben[14]. In Kants „Bewußtsein überhaupt" wird diese Geschichtlichkeit vergessen, aber der durchaus berechtigte Gedanke eines geschichtlichen transzendentalen Bewußtseins kann nur zu Ergebnissen führen, wenn man den spekulativen Optimismus Hegels voraussetzt, der glaubt, die Gesamtentwicklung durchschauen zu können.

Diese Unmöglichkeit bedeutet ein Wissen von einer prinzipiellen Grenze für das wissenschaftliche und alltägliche gegenstandsbezogene Sprechen. Es handelt sich um dieselbe Grenze, auf die Wittgenstein in seinem Traktat (6.45) durch das *Gefühl* reagiert und dabei auf das Mystische verweist. Wittgenstein fordert für das Jenseits der Grenze bezüglich sinnvoller wissenschaftlicher Aussagen das Schweigen, läßt aber zugleich die Möglichkeit offen, sich auf das Gefühl und auf das menschliche Handeln einzulassen. Diese enge Auffassung hat Wittgenstein in seiner Spätphilosophie bekanntlich überwunden. Man wird in seinem Sinn allgemein sagen können, daß für das Sprechen über die Grenze und über das Jenseits der Grenze als Alternative zur wissenschaftlichen Aussage der Bezug auf das Sprachspiel der Metaphern und poetischen Gleichnisse bleibt; für den Bereich der Handlungen besteht die Möglichkeit des Vertrauens und der Öffnung für das ganz Andere, das häufig durch die Metapher der Offenbarung ausgedrückt wird und die zahlreichen Möglichkeiten altruistischen Verhaltens eröffnet.

Für naturalistische Glaubensbekenntnisse ist es charakteristisch, daß die Bedingungen für die naturwissenschaftlichen Methoden und Existenzannahmen unbefragt bleiben und jede transzendentale Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit generell als

[13] ÜG 94, Werkausgabe Band 5, 139.

[14] *Lübbe* nennt solche Phänomene absolute Kontingenzen (Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, 156).

sinnlos abqualifiziert und nicht als notwendige Grenze betrachtet wird. Es ist kein Zufall, daß der Antipode von Wittgenstein, Rudolf Carnap, den Traktat von allem mystischen Blütenstaub befreite, – wie es Patzig so treffend ausgedrückt hat[15] – und sich von den Grenzfragen unbeeindruckt zeigte.

Der zweite Gesichtspunkt, der auf den Grenzcharakter des Wissens verweist und oben durch den Begriff des Existenziellen angedeutet wurde, geht davon aus, daß pragmatisches Wissen nicht rein theoretisch ist. Dadurch, daß der Wissende S zugleich zur Legitimationsinstanz für pragmatische Evidenz gehört, kann es Propositionen geben, die sich unmittelbar auf S beziehen und ihn deshalb existenziell betreffen. Eine ganze Reihe solcher Fälle ist zugleich noch selbstbezüglich. Gerade solche Propositionen stehen heute im Mittelpunkt der Diskussion der Philosophy of Mind. Einige Beispiele:

(1) S weiß, daß S denkt (vgl. Descartes)
(2) S weiß, daß sich S irgendwie fühlt (vgl. Thomas Nagel)
(3) S weiß, daß S Schmerzen hat (vgl. Wittgenstein)
(4) S weiß, daß S über ein Bewußtsein von freien Entscheidungen verfügt (vgl. Sartre)[16].

Falls die Proposition *daß p* S explizit enthält, wollen wir solch eine Proposition existenziell nennen und mit „*daß* p(S)" abkürzen, sofern der Satz p(S) im Kontext des Wissens von S auftritt. .

Welche Rolle spielen nun solche existentiellen Sätze in den Wissenschaften? Deren Aufgabe besteht im allgemeinen darin, einzelne Fakten durch Subsumtion unter Gesetzmäßigkeiten als naturgesetzliche Notwendigkeiten zu bestimmen. Lautet z. B. der Kontext des Satzes von p (S): „S weiß, daß S sterben muß", so verschwindet der Bezug auf S durch den Verweis auf den nicht-existenziellen Satz: „S weiß, daß gilt ‚Alle Menschen sind sterblich'", der eine allgemeine biologische Tatsache ausdrückt. Die zunächst als kontingent erscheinende Einzeltatsache wird zum Sonderfall der allgemeinen naturgesetzlichen Notwendigkeit. Alle Zufälligkeit und Kontingenz ist beseitigt; alles ist wissenschaftlich klar. In diesem Sinne hat Spinoza in seinem ontologischen Gesamtsystem[17] keinerlei Kontingenzen geduldet und alles unter die Herrschaft der Notwendigkeit gebracht, die er mit dem Wesen eines pantheistischen Gottes identifizierte. Auf gleiche Weise verkünden die Naturalisten ihre Einsichten: alles ist in einem evolutionären Prozeß von naturgesetzlicher Notwendigkeit bestimmt.

Aber läßt sich diese Betrachtungsweise auch auf die reflexiv-existentiellen Beispiele anwenden, die in der Philosophy of Mind diskutiert werden? Die Bedingung (III) ist für diese Fälle wegen der epistemologischen Asymmetrie, wonach der Innenaspekt zwar den Außenaspekt, nicht aber der Außenaspekt den Innenaspekt bestätigen kann, nicht mehr sinnvoll aus den Annahmen der Kommunikationsgemeinschaft zu rechtfertigen. Das heißt, die Berufung auf Evidenz reduziert sich in diesen Fällen auf das Vertrauen in die Person S selbst. Die Akzeptanz durch die dritte Person beruht ebenfalls auf Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der ersten Person. In den genannten Beispielen gibt es keine Evidenzen durch andere, sondern nur durch S selbst[18]. Verallgemeinert heißt das, daß wir auch im pragmatischen Wissen auf Fälle stoßen, die nicht allgemein durch die Kommunikationsgemeinschaft abgesichert sind, sondern nur durch das Vertrauen auf bestimmte Einzelpersonen konstituiert werden. Wenn also bei der folgenden Analyse der Heilsge-

---

[15] Nachwort zu *R. Carnap*, Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt am Main 1966, 104.

[16] Zu Descartes siehe die zweite Meditation, zu *Nagel* den Aufsatz „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?" (in: *P. Bieri* (Hrsg.), Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim 1993, 261–175), zu *Wittgenstein* die „Philosophischen Untersuchungen", Werkausgabe, Bd. 1, und zu *J. P. Sartre* „Das Sein und das Nichts", Hamburg 1962.

[17] Ethik, 1.Teil, Lehrsatz 29.

[18] Kritik an dieser Folgerung wäre nur dann angebracht, wenn man in der Lage wäre, den Innenaspekt umkehrbar eindeutig neuronalen Vorgängen zuzuschreiben und zugleich den „explanatory gap" (siehe Metzinger, 253) argumentativ zu schließen. Deshalb ist die Berufung auf Scheinprobleme nicht stichhaltig.

wißheit dieses Vertrauen in andere Personen als wichtiges Merkmal erscheinen wird, handelt es sich dort um keine Besonderheit, sondern es bedeutet, daß auch in alltäglichen und wissenschaftlichen Zusammenhängen Vertrauensakte von Bedeutung sind.

Aber betrachten wir vorher noch die naturalistische Alternative zu den vier angegebenen reflexiven existenziellen Sätzen. Der Naturalist behauptet:

(N) „S weiß, daß die Bewußtseinsinhalte von S, insbesondere sein Denken, Wissen, Wollen und Fühlen, illusionäre Projektionen neuronaler Prozesse sind."

Das heißt genauer, daß das Gewußte nicht wahr ist in dem Sinne, in dem Fakten der Naturwissenschaft wahr sind. Also ist auch die Einsicht in den illusionären Charakter des Bewußtseins selbst illusionär, d. h. solches Wissen hebt sich selbst auf. Wer den paradoxalen Charakter der Aussage (N) nicht beachtet und ihren Inhalt trotzdem als Wahrheit verkündet, – und das geschieht bei den Naturalisten – muß sich in diesem Fall auf einen metatheoretischen Standpunkt zurückziehen, der aber in seinen sonstigen Vorstellungen als metaphysischer keine Rolle spielen darf. Er verkündet letztlich ein Glaubensbekenntnis und keine durch pragmatische Evidenz abgesicherte Erkenntnis. Zusammenfassend läßt sich behaupten: Die Idee des pragmatischen Wissens führt zur Einsicht, daß sie sowohl im transzendentalen Bewußtsein als auch in zahlreichen reflexiven existenziellen Sätzen ihre Grenzen hat. Die Rückbezüglichkeit der Wahrheit von Sätzen über Menschen auf die Evidenz, die ihrerseits von den gleichen Menschen als Legitimation verwendet wird, zeigt eine strukturelle Grenze naturalistischer Gedankensysteme.

2.

Wenden wir uns nun dem Begriff der *Heilsgewißheit* zu. Dieser gehört der Sphäre des religiösen Glaubens an. Häufig werden der epistemische Glaube und der religiöse Glaube durch die Formeln „glauben, daß..." und „glauben an (vertrauen auf) die Person..." gegenübergestellt. Wir schlagen daher folgende Äquivalenz vor: „Eine Person S hat die Heilsgewißheit, daß p'(S)" ist gleichbedeutend mit

(I') „S glaubt (vertraut) einer Person D, die nicht zur gegenwärtigen Forscher- und Kommunikationsgemeinschaft gehört"
(II') „S hat adäquate Evidenzen für das Vertrauen in D"
(III') „Die Person D behauptet die Sinnhaftigkeit des das Heil von S betreffenden Ausdrucks p'(S)"
(IV') „p'(S) ist sinnvoll".

Man beachte, daß die adäquaten Evidenzen für ein Vertrauen nicht hypothetisch sind wie im Falle der Bedingung (II) der Wissensanalyse. Wenn man Vertrauen schenkt, so darf dies nicht auf Bedingungen eingeschränkt sein. Vertrauen kann man zwar wieder entziehen, d. h. ein Mensch kann zeitweise in schwere Glaubenszweifel fallen, in welchen das ursprüngliche Vertrauen verschwunden ist. Aber die Glaubensgewißheit ist unbedingt. Gewißheit muß allerdings immer neu realisiert, bestätigt oder erworben werden. Vertrauen hat den Kierkegaardschen Charakter des Entweder-Oder. Wie bei Chisholm läßt auch im religiösen Kontext der Begriff der Gewißheit keine bessere Alternative zu anderen Evidenzen zu. In unserer Äquivalenz für Heilsgewißheit treten auch propositionale Elemente auf. Es ist nicht zweckmäßig, religiösen Glauben nur als ein Verhältnis von S zu Personen zu verstehen; denn dann ist es unmöglich, im religiösen Glauben auch inhaltliche Elemente zu bewahren, die ja auf irgendeine Weise den Heilscharakter-Bezug zu S herstellen sollen. Um diese letzte Eigenschaft zu erfassen, scheint es zweckmäßiger zu sein, uns auf die existenziellen Sätze p(S) zu beziehen.

Dieser Hinweis ist wichtig. Denn funktionalistischen Religionsphilosophien, wie den Konzeptionen von Lübbe oder Luhmann, wirft man vor, durch die Funktionalisierung jeglichen kognitiven Inhalt beseitigt und damit die Frage nach der Wahrheit eliminiert zu haben[19]. Hier dagegen wird betont, daß genuin religiöse Phänomene stets Heils-

[19] Siehe z. B. *M. Jung*, Tendenzen der Religionsphilosophie, in: Merkur 46 (1992), 1126–1131.

charaktere enthalten und diese weisen allemal eine propositonale Struktur auf, die allerdings im Vergleich zum pragmatischen Fall einer Modifikation unterworfen werden muß. Diese Modifikation des Propositionsbegriffs ist nun zu erläutern und soll die neue Schreibweise p' (S) erklären. Der Begriff der Sinnhaftigkeit in (III') und (IV') setzt voraus, daß einerseits die Evidenzen und andererseits die von D vertretenen Inhalte mit den Wahrheitsbedingungen der Kommunikationsgemeinschaft verträglich sind. Damit ist eine wichtige Aufgabe jeder Religionsphilosophie angesprochen. Diese hat nämlich v. a. die Aufgabe, diejenigen religiösen Phänomene hervorzuheben, die diese Forderung der Kohärenz erfüllen.

Ein Vergleich mit Chisholms Analyse zeigt, daß die Legitimation der Evidenzen von dieser Gemeinschaft auf eine einzelne Person übertragen wird. Zugleich folgt aus (III') und (I'), daß die Wahrheit der propositionalen Komponenten von der Garantie einer Person außerhalb der Gemeinschaft abhängt. Das gibt dieser neuen Instanz nicht nur ein großes Gewicht, sondern ermöglicht auch eine Erweiterung des Propositionsbegriffs. p(S) kann auch Formen von Metaphern, Analogien und mystischen Andeutungen enthalten. Wir schreiben deshalb p'(S). Diese zusätzlichen Ausdrücke werden in der Form eines Sprachspiels im Sinne Wittgensteins eingeführt, das festlegt, auf welche Weise diese Ausdrücke auch Propositionen und Sachverhalte in einem weiteren Sinne bezeichnen. Für die Betroffenen, d. h. für die Teilnehmer am Sprachspiel, insbesondere für S und D, bedeutet dies eine Erweiterung des Wirklichkeitsbereichs. Insofern handelt es sich hier um keinen reinen Funktionalismus. Der Ausdruck p'(S) läßt sich nicht mehr als Ausdruck für allgemein zugängliche Tatsachen verstehen, sondern muß als Ausdruck eines Zugs im Sprachspiel gedeutet werden, der für S existenziellen Charakter besitzt. Die Sinnhaftigkeit wird also durch die pragmatisch verträglichen Regeln eines religiösen Sprachspiels mitbestimmt. Dabei kann die Kognitivität im Sinne einer negativen Theologie stark eingeschränkt werden[20]. Die Offenheit des Sinnbegriffs ermöglicht es, auch praktische Verhältnisse mit diesem Begriff zu verknüpfen. Bei Wittgenstein geschieht dies mit dem lapidaren Imperativ des „Sei gut!" Aber hier können natürlich auch Metaphern zum Tragen kommen, wie die Achtung vor dem Antlitz des Anderen im Sinne von Lévinas oder die biblische Gottebenbildlichkeit als Erfahrung Gottes im Verhalten zum Nächsten.

3.

Wir haben im ersten Teil unserer Überlegungen gesehen, daß jeder Mensch – ob religiös oder naturalistisch eingestellt – in seinem Wissen auf eine prinzipielle Grenze stößt. Dann stellt sich auch jedem Menschen die Frage, wie er sich zum Wissen von dieser Grenze und zu dem, was jenseits des Wissens liegen kann, verhalten soll. Nicht nur die positive, sondern auch die negative Interpretation der Metaphern, Analogien und mystischen Verweise hat den Charakter einer bekennerhaften Gewißheit; denn auch diese negative Interpretation beruft sich nicht auf allgemeines pragmatisches Wissen, sondern auf einen speziellen Vertrauensakt. Nur handelt es sich beim Naturalisten nicht um ein Vertrauen in eine andere Person D, sondern um ein Vertrauen in die eigene autonome Selbstmacht. Durch die Berufung des S auf S, d. h. auf ein Mitglied der pragmatischen Kommunikationsgemeinschaft, wird eine Kontinuität mit dem sonstigen pragmatischen vernünftigen Wissen vorgetäuscht. In Wirklichkeit folgt aber die Legitimation allein aus der einzelnen Person S. Durch den im naturalistischen Glaubensakt vollzogenen Sprung wird einerseits die Bedeutsamkeit des Subjekts abgeschnitten – das Bewußtsein ist ja ge-

[20] So notierte Wittgenstein in seinen Tagebüchern (Juni 1916): "An einen Gott glauben heißt, die Frage nach den Sinn des Lebens verstehen... Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen... Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen. Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens." Aufgrund seiner Traktat-Philosophie gibt Wittgenstein keinerlei Hinweise, wie der Sinn des Lebens zu verstehen ist. Aber trotzdem ist nicht aller kognitiver Inhalt verschwunden. Denn im „Verstehen des Sinns" schwingt eine positive Kontingenzanerkennung des Gegebenen mit.

mäß (N) eine Illusion – andrerseits wird aber die Gewißheit von der Bedeutungslosigkeit aus der Autonomie eben dieses Subjekts abgeleitet. Dies bedeutet einen wenig beachteten inneren Widerspruch, der die naturalistische Position in einem recht zweifelhaften Licht erscheinen läßt. Das naturalisierte Subjekt, also eine Projektion oder Chimäre der Natur, von dieser zum Überleben der Art erfunden, agiert zugleich als epistemologischer Kronzeuge. Es tritt an die Stelle der sich gegenseitig korrigierenden Kommunikationsgemeinschaft und beansprucht uneingeschränkte Autonomie[21].

Bisher war die Rede von der positiven Einstellung des religiösen Menschen und von der negativen Einstellung z. B. des Naturalisten. Kann man sich der Notwendigkeit des Entweder-Oder durch agnostizistisches oder skeptisches Verhalten entziehen, indem man betont, daß man nicht weiß, welche der umstrittenen Alternativen vorliegt? Aber darin drückt sich nur die Grenze des pragmatischen Wissens aus; denn in der Tat weiß man das nicht. Aber es geht nicht mehr um das Wissen, sondern das Entweder-Oder bezieht sich auf das Vertrauen. Es gibt Situationen, wie etwa in Jaspers' Grenzsituationen, in denen im geistigen Wachzustand die Reflexionen über das Wissen hinauszielen und auf ein Nichts führen, – ob man will oder nicht. In solchen Situationen bricht entweder Hoffnung auf oder es macht sich Verzweiflung breit; denn genau in solchen Phänomenen zeigt sich das Entweder-Oder. Nachträglich kann die Kontingenzerfahrung gewiß wieder in den allgemeinen Wissenskosmos hineingezwängt werden, der alles Existentielle eliminiert. Aber diese Flucht in das Allgemeine verdeckt nur die ursprüngliche bedrohliche Erfahrung.

Es wurde eingangs darauf hingewiesen, daß sich die Religion gegenüber naturalistischen Totalitätsansprüchen nicht zu verteidigen braucht. Sie könnte die Rechtfertigungsrichtung genauso gut umkehren; denn auch die naturalistische Gesamtschau legitimiert sich nicht aus einer universellen Vernunft, sondern durch rein persönliche Evidenzen. Aber hier sind letztlich alle Apologien unangebracht.

> Es ist wieder Wittgenstein, der deutlich gesehen hat, daß der religiöse Glaube keiner Begründung bedarf. Ihm war es immer ein Greuel, religiöse Gewißheit durch Argumente in Bezug auf die letzten Rahmenbedingungen rechtfertigen zu wollen. So schreibt er: „Die Religion sagt: Tu dies! – Denk so! – aber sie kann es nicht begründen, und versucht sie es auch nur, so stößt sie ab."[22] Und für den naturalistischen Glauben gilt das Gleiche. Auch die Berufung auf Wahrscheinlichkeitsargumente ist in diesem Zusammenhang nicht sinnvoll. Weder Pascals Wette noch Swinburnes oder Mackies[23] Wahrscheinlichkeitserwägungen sind hilfreich. Für den Glaubenden sind Beweise dieser Art nur Selbstbestätigungen, die von großen subjektiven Wahrscheinlichkeitsgewichtungen ausgehen, die der Opponent gar nicht akzeptiert. Die allen Glaubensaussagen zugrundeliegenden Vertrauensprozesse werden durch theoretische Wahrscheinlichkeitsbegriffe überlagert und kommen in jenen ungerechtfertigten subjektiven Gewichtungen zum Vorschein. Das wirklich Entscheidende ist die unmittelbare Glaubenswürdigkeit, die sich Bewertungsvergleichen entzieht.

Sowohl religiöse als auch naturalistische Glaubensbekenntnisse sind mögliche Antworten auf die Sinndefizite, die durch die Grenzen unserer pragmatischen Vernunft gegeben sind. Der Mensch antwortet auf diese Grenzerfahrungen entweder durch eine auf ein ganz Anderes vertrauende Kontingenzanerkennung oder durch eine auf die eigene Autonomie vertrauende Kontingenzbewältigung. Keine der beiden Antworten läßt sich durch pragmatisches Wissen legitimieren. Und genau darin zeigt sich die Endlichkeit des Menschen, die sowohl Begrenzung als auch Offenheit für das Jenseits der Grenze bedeutet. Theologisch schlägt sich diese Unverfügbarkeit über die letzte Möglichkeit im

---

[21] Hier ist es notwendig, darauf hinzuweisen, daß neben dem „naturalistischen Glaubensbekenntnis" noch ein säkular-humanistisches erwähnt und analysiert werden müßte. Dies geschieht in *K. Wuchterl*, Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bern 1997, 4.5.

[22] Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe 8, 491.

[23] Siehe dazu den Exkurs „Die Swinburne-Mackie-Kontroverse" in Wuchterl, 237ff.

Gnadenbegriff nieder. Der Mensch ist ein Wesen zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Daß die Option für die eine oder andere Möglichkeit auf keiner reinen Dezision beruht, sondern eng mit der jeweiligen Biographie und kulturgeschichtlichen Tradition zusammenhängt, ist ein anderes weites Thema, auf das hier nicht mehr eingegangen werden kann[24].

[24] Siehe dazu *K. Wuchterl*, Vernunft und Religion, Bern 1982, 3.3a,c, sowie *K. Wuchterl*, Analyse und Kritik der religiösen Vernunft, Bern 1989, 10.1b.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Böhler, Dieter, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (Orbis Biblicus et Orientalis, 158), Freiburg (CH): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. XIII/435 S.

Mit seiner Promotionsarbeit von 1997 an der Universität Freiburg (Schweiz) liefert D. Böhler (B.) einen äußerst interessanten und die (seit K. F. Pohlmanns deutscher Übersetzung und Einleitung in JSHRZ 15, 1980) stagnierende Forschung am 3. Esrabuch belebenden Beitrag zu den Fragen seiner literarischen Eigenständigkeit und Geschlossenheit sowie des immer wieder umstrittenen ursprünglichen Zusammenhangs der Bücher Esra-Nehemia im Kanon. – Die akribisch an den Texten und der Textüberlieferung ausgerichtete Untersuchung geht der alten Alternativfrage zum 3. Esrabuch nach, ob dieses ein älteres Stadium in der literarischen Entwicklung spiegelt oder eine sekundäre Kompilation des Stoffes Esra-Nehemia darstellt, d. h., ob es die sog. Nehemia-Memoiren ausgelassen oder aber eine ältere Textfolge Esra 7–10 + Nehemia 8 bewahrt hat. Hinzu kommt die Frage, wo der ursprüngliche Ort der sog. Artaxerxes-Korrespondenz zu suchen ist. – Der Verf. arbeitet im ersten Hauptteil in einem minutiösen Vergleich der Texte der vorauszusetzenden hebr.-arm. Vorlage des 3. Esrabuchs und des kanonischen Esrabuchs eine Fülle von Textvarianten heraus, die von der Textüberlieferung her das 3. Esrabuch als eine Fassung der Tempelbau-Esra-Erzählung signifikant machen, welche die Nehemia-Memoiren noch nicht enthalten hat. Er untersucht zum anderen Lesearten im kanonischen Esra-Nehemia-Buch, die sich für ihn als textkritisch sekundäre Anpassungen bei einer späteren Interpolation der Nehemia-Memoiren und einer Umstellung der Artaxerxes-Korrespondenz im Esrabuch nahelegen. Diesen Befund der Textüberlieferung denkt er mit den heute weithin anerkannten Ergebnissen der Literar- und Redaktionskritik zusammen, daß die Esraerzählung Esr 7–10 und Neh 8 einerseits und die Nehemia-Memoiren Neh 1–7, 13 andererseits erst getrennt existierten und sekundär zu einem Ganzen zusammengefügt wurden. Er macht die bereits ältere Vermutung wahrscheinlicher, daß der ursprachliche Verfasser des 3. Esra eine ältere Version des Esrabuchs kannte, die zwar schon mit den beiden Chronikbüchern verbunden war, aber die Nehemia-Memoiren noch nicht kannte.

Im zweiten Teil vergleicht Böhler die von ihm erarbeitete Gesamtdarstellung beider Versionen 3. Esra und Esra-Nehemia in den Abschnitten, in denen sie textlich und inhaltlich parallel laufen: Tempelbauerzählung und Esrageschichte. Ihn interessiert in einem detaillierten Textvergleich verbunden mit einer Gegenüberstellung der beiden literarischen Gesamtkonzeptionen die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses beider voneinander, d. h. inwieweit die beiden Fassungen, sofern sie literarisch auf verschiedenen Stufen stehen, mit der Aufnahme der Nehemiaerzählung in Esra-Nehemia und deren Fehlen im 3. Esrabuch zusammenhängen. Dieselbe Frage wird gestellt für die unterschiedlichen Positionen der sog. Artaxerxes-Korrespondenz in den beiden Versionen. In einem ersten Schritt macht B. an allen Textvarianten in der Frage des Wiederaufbaues Jerusalems im Rahmen der jeweiligen Gesamtkonzeption deutlich, daß die Tempelbau- und Esrageschichte neben dem 3. Esrabuch den Wiederaufbau und die Besiedlung Jerusalems nicht thematisiert, sondern eigentlich nach Scheschbazzars Aktion die Wiederherstellung der Stadt und ihrer Tore und Mauern zumindest auf dem Tempelareal und in den Hauptgeschäftsstraßen und mit Serubbabels Rückführung der Heimkehrer auch ihre Besiedlung schon voraussetzt. Dagegen wird im kanonischen Esra-Nehemia-Buch Jerusalem als „ein mehr oder weniger unbewohnter Trümmerhaufen bis zum Auftritt Nehemias" und seiner entscheidenden Wiederbesiedlung gesehen. Nach dem 3. Esrabuch ruht das Fundament des neuen Israels in Jerusalem auf den drei Säulen Rückkehr ins Land, Wiederaufbau des Tempels durch Serubbabel und Tora durch Esras Vermittlung. Hingegen kennt das kanonische Esra-Nehemia-Buch als vierte Säule den späten

und endlichen Wiederaufbau der Stadt Jerusalem, ihre Befestigung und Besiedlung durch Nehemia. Für diese fundamentale Aktion ist im 3. Esrabuch „kein Platz". Nehemia erscheint hier dem Geschichtsbild des 3. Esrabuchs mit der Vordatierung des Stadtbaus entsprechend als prominentes Mitglied der Serubbabelgola (3. Esr 5,8.40; vgl. Esr 2,2), ohne daß ihm ausdrücklich der Aufbau Jerusalems und die Wiederbesiedlung der Stadt zugeschrieben wird. – Diesem Geschichtsbild entsprechen auch Funktion und Position der Artaxerxes-Korrespondenz 3 Esr 2,15–25. Während in der Parallele Esr 4,6–24 die Verse 12.21.22a von der Unterbrechung des Wiederaufbaues der Stadt Jerusalem handeln, die dann auf Nehemias spätere Sendung zur Vollendung des Stadtbaues im kanonischen Esra-Nehemia-Buch ausgerichtet sind, die Korrespondenz der Gegner also gegen Jerusalem vorgeht (Esr 4,8) und sekundär erst das vorläufige Ende des Tempelbaues bewirkt (Esr 4,24), unterbricht nach 3 Esr 2,17.24f die königliche Anweisung nur den Wiederaufbau des Tempels durch Scheschbazzar, so wie auch die Korrespondenz der Beschwerdeführer die Tempelbaumaßnahmen der Judäer und Jerusalemer bekämpft (3. Esr 2,15). Hier ist also im Zusammenhang des 3. Esrabuchs die Artaxerxes-Korrespondenz auf Serubbabels Rückkehr 3 Esr 5,7–70 und Vollendung des Tempelbaues 3. Esr 6,1–7,9 ausgerichtet. – Die Fülle der Stellen im 3. Esrabuch zum Thema des Wiederaufbaues der Stadt, macht nach B. deutlich, daß wir es hier „mit einer rezensiellen Differenz zwischen den beiden Versionen zu tun haben" (78). Die hebr. Vorlage des 3. Esrabuchs ist, anders als das kanonische Esrabuch, „nicht auf die Nehemiaerzählung" vorbereitet (119). Nach Text und Anlage des 3. Esrabuchs kann überhaupt keine Nehemiaerzählung folgen (141). Die auch vor B.s Untersuchung in der Forschung schon herausgearbeiteten Textdifferenzen zwischen 3. Esra und dem kanonischen Esra-Nehemia-Buch können nach Böhlers Analyse nicht mehr als „isolierte Einzelfälle" betrachtet werden, sondern gehören in einen Zusammenhang, der folgern läßt, daß wir in der zu postulierenden hebräischen Vorlage des 3. Esra und in dem kanonischen Esra-Nehemia-Buch „zwei in sich kohärente Rezensionen" der nachexilischen Restaurationserzählung vor uns haben (142).

Im dritten Teil macht B. sozusagen die Gegenprobe und geht der Frage der Priorität unter den beiden Rezensionen in ihrer „konzeptionellen Differenz" (143) nach. Diese Frage ist bisher in der Forschung beantwortet worden mit Überlegungen zum historisch Möglichen und Sinnvollen, mit Beobachtungen zu einzelnen Textstellen und aufgrund anderer Zeugen. Dazu gehören der allgemeine Eindruck, daß Neh 1–7 den Zusammenhang zwischen Esr 10 und Neh 8 unterbricht, die Behauptung, daß 3. Esr 9,37 auf die Kenntnis des Verf.s von Esra-Nehemia hinweise, und das Zeugnis des Josephus, der in den Antiquitates einerseits das 3. Esrabuch und andererseits die Nehemia-Memoiren als selbständige Quellen zu kennen scheint. – B. versucht nun innovativ, die Frage nach der ursprünglichen Überlieferung in Textumfang und Anordnung aus einem Vergleich der Texte selbst mit ihren rezensionellen Unterschieden und in ihrer kohärenten Überarbeitung zu beantworten. Für ihn erscheint der Text des 3. Esrabuchs an den Stellen, die von einer bereits erbauten Stadt Jerusalem ausgehen, gegenüber dem Text von Esra-Nehemia ursprünglicher. Damit kommt für ihn aber auch in der Thematik des Stadtbaues der Gesamtkonzeption von 3. Esra gegenüber der von Esra-Nehemia Priorität zu. Der kanonische Esratext sei sekundär auf die anzuschließende Nehemiaerzählung hin rezensiert worden, während im 3. Esrabuch hingegen jene Serubbabel-Esra-Erzählung erhalten sei, „die noch nicht für die Einschaltung der Nehemiamemoiren präpariert ist" (144). Böhler erarbeitet diesen Befund in einer detaillierten Analyse syntaktisch und inhaltlich unausgewogener Parallelstellen im Esra-Nehemiabuch, welche die Kommentatoren bisher zu Konjekturen unter Annahme mechanischer Textausfälle und zu literarkritischen Eliminierungsoperationen im kanonischen Esra-Nehemiabuch veranlaßten, unter dem Gesichtspunkt der ihnen internen Logik. Für ihn erklären sich die Eigentümlichkeiten der Texte im Esra-Nehemia-Buch als eine absichtliche Veränderung der Stellen des hebr. 3. Esrabuchs, die nach dem Einbau der Nehemiamemoiren nicht mehr in die Gesamtlage passen. B. folgert daraus, daß das hebr. 3. Esrabuch jene Erzählung vom Tempelbau und Esras Reform bewahrt, die noch nicht mit der Nehemiaerzählung vereint war. Dagegen stelle Esr 1–10 + Neh 8 eine Tempelbau-Esra-Erzählung dar, die sekundär für die Verbindung mit der Nehemiaerzählung präpariert und

so nehemiakompatibel gemacht wurde. – Auch die Artaxerxes-Korrespondenz muß dann logischerweise von einem ursprünglichen Wiederaufbau des Tempels auf den Wiederaufbau allein Jerusalems mit primär umgekehrter Textfolge Esr 4,6–24 und 2,1–4,5 umgedeutet worden sein unter Fusion der Gestalten Scheschbazzar und Serubbabel, wie B. an Textvarianten gegenüber 3. Esr 2,15–25 zu zeigen versucht. Die umgestellte Artaxerxes-Korrespondenz hat nun in der kanonischen Gesamterzählung die Funktion, den Wiederaufbau Jerusalems bis zu Nehemias Erscheinen hin zu unterbrechen. Am Ende des dritten Teils steht für B. fest, daß die ältere Tempelbau-Esra-Erzählung in der hebr. Vorlage von 3. Esra erhalten ist. Das Buch Esra-Nehemia bleibt für ihn folglich eine Neubearbeitung, um die Geschichte von Nehemias Stadtbau in den Bericht von der nachexilischen Restauration mit Serubbabels Tempelbau und Esras Reform als abschließenden Höhepunkt aufzunehmen.

Im vierten Teil geht B. der Interpolation der Nehemiamemoiren nach. In der Bestimmung des Umfangs schließt er sich im wesentlichen der Meinung der Kommentatoren und des Rez. in seinem Nehemiabuch von 1967 an. Der Interpolator der Nehemiaquelle hat nach B.s Ansicht einen zusammenhängenden Redaktionsblock Neh 7,5–13,3 (außer 12,1–26 von einem späteren Interpolator) eingefügt, um eine Gleichzeitigkeit von Esra und Nehemia zu konstruieren. Er griff dabei für Neh 7 auf Esr 2, für Neh 8,1–12 auf die alte Tempelbau- und Esrageschichte und auf die Listen Neh 11,3–20.25–36 zurück. Durch diese interpolierende Redaktion wird nach B. als Höhepunkt und Zusammenfassung des ganzen späteren kanonischen Esra-Nehemia-Buchs die Konstitution des Gottesvolkes im Rahmen einer Provinz, im Schutz der Mauer und auf der Grundlage der Tora angezeigt. Mit der Mauerweihe unter Esra-Nehemia beginnt für den Redaktor eine Schalom-Zeit Israels. Neh 13,4–31 aus der Nehemiaquelle hat dann die Funktion zu zeigen, daß das toragemäße Leben des fortwährenden Schutzes „durch die politische oder polizeiliche Gewalt" bedarf. „Die politische Organisation Israels muß den Idealzustand der Reinheit des Volkes und der Kultorganisation beständig gegen Gefährdungen schützen" (368f.). „Tempel und Tora allein genügen nicht, um Israel wiederherzustellen" (381). Die Forderung nach politischer Souveränität mußte den Konstitutiva Tempel und Tora des nachexilischen Israels als unabdingbar für ein jüdisches Staatswesen mit der Heiligen Stadt als Mittelpunkt hinzugefügt werden. Die so erfolgte Endredaktion des kanonischen Nehemiabuchs setzt B. in der Makkabäer-Hasmonäer-Zeit als eine Rezension im Dienste der Makkabäerkämpfe an. In einer Zeit, in der Fremdherrschaft als Bedrohung für die Toratreue erfahren wurde, mußte sich das Anliegen Nehemias mit der Forderung nach politischer Unabhängigkeit aktualisieren. – Der Rez., der sich seit seiner eigenen Arbeit zu den Nehemia-Memoiren 1967 mit der Materie nicht mehr beschäftigt hat, legt nach der Lektüre dieses Opus mit großem Respekt aus der Hand in der Erkenntnis, sehr viel gelernt zu haben. Er ist zugleich erstaunt, daß nach 30 Jahren Forschung immer noch einiges aus seiner eigenen Dissertation akzeptabel bleibt. Ausdrücklich begrüßt er die Herausarbeitung einer Theologie der Rezension in der Makkabäerzeit. In der Antwort auf die reaktionsgeschichtliche Frage der Entstehung der kanonischen Bücher Chronik-Esra-Nehemia wird es dem Rez. und anderen nun schwieriger gemacht, im Lager M. Noths zu bleiben und nicht auf die auch zuletzt von K. F. Pohlmann vertretene klassische, andere Position überzuwechseln. – Die Bedenken, die der Rez. hat, sind grundsätzlicher Art. Die redaktionsgeschichtlichen Folgerungen B.s bauen sich (nur) auf minutiösen textkritischen und Lesarten vergleichenden Beobachtungen auf. Das 3. Esrabuch bleibt aber eine Übersetzung, die in hohem Maß den „griechischen Sprach- und Stilgesetzen ... Rechnung" trägt (K. F. Pohlmann) und dabei in ihrer Wiedergabe auf Plausibilität und innere Logik achtet. Ob sie immer einen besseren, doch nur hypothetisch anzusetzenden hebr. Text voraussetzt, wie man nach den Untersuchungen B.s den Eindruck haben muß, erscheint ihm doch fraglich. Das historisch Wahrscheinliche und das sachlich Plausible kann ja nun eben auch auf die korrigierende Ansicht des Übersetzers zurückgehen. Es darf bei der souveränen Handhabung des text- und literarkritischen Instrumentariums durch B. die Frage erlaubt sein, ob dieser nicht auch fähig gewesen wäre, das Gegenteil wahrscheinlich zu machen. Um eine solche Frage bei allem Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung des Verf. auszuschließen, hätte es wohl einer stärkeren historischen Absi-

cherung seiner Ergebnisse in einem weiteren Beweisgang bedurft. Die Thematik des Stadtbaus erscheint dem Rez. in der Optik nicht scharf genug und eignet sich schwer zur Differenzierung. Es entsteht schnell der Eindruck, als ob der Wiederaufbau Jerusalems unmittelbar im Zusammenhang mit der Vollendung des Tempels durch Serubbabel vorläufig abgeschlossen wäre und die Nehemia-Memoiren an diesem Punkt aus apologetischen Gründen maßlos übertrieben. Stellt man die wenigen Notizen zur Wiederaufbaugeschichte Jerusalems im Esrabuch und auch die ausführlichen in den Nehemia-Memoiren vergleichend in den Kontext mancher Tritojesajatexte und nachexilischer Psalmen, so muß man den geschichtlichen Eindruck gewinnen, daß in Esra-Nehemia einschließlich des supponierten hebr. 3. Esra in diesem Punkt viele Aussagen zur Ehre der Helden übertrieben sind. Die trotz mancher Aufbauversuche bestehenden Trümmer Jerusalems müssen bis zur hellenistischen Zeit auf das Bewußtsein der Bevölkerung geradezu traumatisch gewirkt haben. – Für B. müßte sich folglich unter dem Thema des Stadtbaues auch die Frage nach dem geschichtlichen Quellenwert der Nehemia-Memoiren stellen. Durch seine Favorisierung des 3. Esrabuches als Quelle geraten die unübersehbaren und auch von ihm nicht wegzudiskutierenden Parallelisierungen und Überbietungen in den Darstellungen Esras einerseits und Nehemias in den Nehemia-Memoiren andererseits umgekehrt nun in den Verdacht, sich an der hebräischen Vorlage des 3. Esrabuchs „aufgeheizt" zu haben. Daß Nehemia in seinen Memoiren dieses gekannt haben sollte und Esra in seiner Eigeneinschätzung nun fast ebenbürtig sein wollte, erscheint aber schwer vorstellbar. Die Nehemiaquelle und ihre Einarbeitung in ein wie auch immer im Umfang geartetes „Chronistisches Geschichtswerk", ordnet sich in ihren Einzelaussagen nach Ansicht des Rez.en dem gegenwärtigen Bild nachexilischer Geschichte Judas und Jerusalems im großen und ganzen plausibler ein. Nach B.s Ergebnis wäre diese in wichtigen Details neu zu schreiben. Die historisch wahrscheinlichen Aussagen der Nehemiaquelle aber in der Serubbabelzeit zu verorten, wie es ja Texten späterer Sicht entspricht, und damit auch die Bedeutung Nehemias für die nachexilische Zeit nach der Primärsicht des 3. Esra total zu minimieren, dürfte sich unter dem Gedanken der historischen Wahrscheinlichkeit und der kausalen Verknüpfung der Ereignisse als sehr schwierig erweisen. Was B. im vierten Teil seiner Untersuchung hinsichtlich des dauerhaften Bestandes der Theokratie als späte Erkenntnis der Makkabäerzeit herausarbeitet, könnten auch schon der Verfasser des „Chronistischen Werkes" oder Nehemia selbst erkannt haben. – Schließlich hält es der Rezensent für bedenklich, das erste Kapitel von Josias Reformen und Judas Untergang im 3. Esrabuch bei einer so grundlegenden und revolutionären Untersuchung auszulassen. Denn gerade dieses Kapitel, wenn es den Abbruch der Texte des 3. Esrabuchs aus einem größeren Zusammenhang verraten sollte, bestimmt u.U. die Tendenz der nachfolgenden Texte insbesondere der Artaxerxes-Korrespondenz (in der Sicht B.s) in der Betonung der Wichtigkeit des Tempels und des Kultus für die Existenz des Gottesvolkes nicht unwesentlich.

Die Lektüre des Buches erweist sich durch die vielen Detailuntersuchungen und Exkurse als sehr schwierig. Der Verf. hätte sich wohl auch die vielen Wiederholungen von Arbeitsergebnissen, welche die Faktizität des in Thesen und Hypothesen Erarbeiteten ja nicht verstärken, sparen können. Wichtig bleiben freilich bei der breiten Anlage der Untersuchungen die Zusammenfassungen am Ende größerer Abschnitte. Sie helfen, sich am Duktus des Buches zu orientieren. – Solche grundsätzlichen allgemeinen kritischen Erwägungen wollen den hohen Wert der Untersuchung B.s aber nicht schmälern. Ob sich die vielen Details neuer Erkenntnisse an einzelnen Textstellen halten, wird die Weiterarbeit nach B. zeigen müssen. Keiner, der im Esra-Nehemia-Buch arbeitet, kann die Analysen B.s übergehen, auch wenn er seiner Gesamtkonzeption nicht unbedingt zustimmt. Diese reizt zum Widerspruch und nötigt so zum Überdenken der eigenen Position, wenn man „im anderen Lager steht": So stimmig wie es bei Böhler erscheint, kann eigentlich nicht alles sein. Die starke Infragestellung des Bisherigen und der große Wurf, der sich aus der umfänglichen Detailarbeit ergibt, macht die Bedeutung des Buchs für die weitere Forschungsgeschichte aus. U. Kellermann

Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift Martin Hengel zum 70. Geburtstag. I. Judentum, II. Griechische und Römische Religion, III. Frühes Christentum. Hrsg. *Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer.* Tübingen: Mohr Siebeck 1996. 610/413/790 S.

Wenn die vorliegende Festschrift um einiges den üblichen Rahmen sprengt, dann hat dies nicht zuletzt etwas mit der Person des Geehrten zu tun. Martin Hengel (= H.) ist – wie weiland Goethe oder Alexander von Humboldt – eine Art von uomo universale, wie sie nicht selten das Ende einer Epoche charakterisieren. Nicht, als ob es nach ihm keine Experten in biblischer Exegese, klassischer Philologie, griechisch-römischer Religionsgeschichte oder Judaistik mehr geben wird. Die Frage ist nur, ob es in dem vor uns liegenden Jahrhundert noch Menschen geben wird, die alle diese Sachgebiete gemeinsam auch nur halbwegs überblicken. Hier sind Zweifel erlaubt, und so macht sich der Leser und der Rezensent denn auch mit einer gewissen Wehmut an die Lektüre. – Die Breite der Interessen und der Kompetenzen H.s finden sich in dem vorgelegten dreibändigen Werk deutlich widergespiegelt. Der erste Band ist „Judentum" überschrieben, was etwas in die Irre führt, da es sich hier, vor allem in den ersten Beiträgen, eher um Studien zur Bibel oder zur Schrift Israels handelt, die Juden und Christen gemeinsam lesen. So verweist etwa *J. H. Charlesworth* auf die Bedeutung archäologischer Ergebnisse für die biblische Exegese. In einem schönen Artikel untersucht *H.-J. Hermisson* die Frage, wieweit im Jesajabuch selbst der Gottesknecht individuell oder kollektiv verstanden wird – eine für den jüdisch-christlichen Dialog eminent wichtige Fragestellung. Drei weitere Beiträge behandeln biblische Themen der Schrift Israels (des „Alten Testaments"), bevor sich der Band dann jüdischen Themen im engeren Sinne zuwendet, die z. T. auch von jüdischen Autoren bearbeitet sind. Hinzu kommt die Behandlung christlicher Themen durch jüdische Autoren (wie *D. Flusser* zu den Gesetzeswerken in Qumran und bei Paulus oder *D. Mendels* zur Darstellung der Mission des Paulus in der Apostelgeschichte).

Weitgespannt ist auch der Bogen in Bd. II „Griechische und Römische Religion". Nicht zuletzt Martin Hegel hat aufgezeigt, daß „Judentum und Hellenismus" (so seine berühmte Habilitationsschrift) keine Gegensätze, sondern komplementäre Größen sind, die sich vielfach durchdringen. So finden sich denn auch bereits eine Reihe von Beiträgen zum hellenistischen Judentum in Bd. I, namentlich zu Fl. Josephus. Sie haben ihren Platz verdient dort gefunden, da sich der II. Bd. auf die Religion der Griechen und Römer beschränkt. Neben die Darstellung von Kulten und Überzeugungen tritt hier die „Antike Reflexion auf Religion" als gleichgewichtiger Hauptteil. Den Abschluß bilden in Bd. II zwei Beiträge zu „Tradition und Wissenschaftsgeschichte" (*Th. Mommsen* und *Carl Schmitt).* – Unmittelbarer für den Neutestamentler relevant sind die Beiträge in Bd. III „Frühes Christentum". Sie decken den ganzen Bereich neutestamentlicher Exegese ab, mit einem Schwerpunkt bei denjenigen Schriften, denen sich H. in seiner Forschung besonders zugewandt hat: den Synoptikern, Paulus und den Johanneischen Schriften. Auch hier steht nicht selten die Verwurzelung der Schriften und ihrer Traditionen in ihrem religionsgeschichtlichen Umfeld im Vordergrund des Interesses (so taucht gleich zu Beginn bei O. Betz Jes 53 wieder auf). Die Überzeugung H.s, das Neue Testament sei nicht nur Glaubenszeugnis, sondern auch Geschichtsquelle, findet in mehreren Beiträgen ihren Niederschlag. So steht die Frage nach Jesus oft im Zentrum des Interesses, nicht nur diejenige nach Texten, die von ihm künden (O. Betz „Jesus und Jesaja 53", P. Pokorný, „Antigone und Jesus", M. de Jonge „Jesus' Rôle in the Final Breakthrough of God's Kingdom" oder J. I. Collins „Jesus and the Messiahs of Israel"). Der Bogen spannt sich bis zum Beginn der Alten Kirche und erneut einigen forschungsgeschichtlichen Beiträgen. – Durch das Erscheinen an der Jahrhundert- und Jahrtausendwende erhält die vorliegende Festschrift so etwas wie den Charakter eines Rückblicks oder einer Summe. Es muß befürchtet werden, daß es immer weniger Menschen geben wird, welche die hier dokumentierten Wissensgebiete noch kompetent überschauen werden. So steht dieser Sammelband auch an der Schwelle zu einer neuen Interdisziplinarität, in der man sich als Bibelwissenschaftler auf die Forschungsergebnisse von Vertretern anderer Wissenschaften wird verlassen müssen. Das sich hier abzeich-

nende Gespräch führt dabei nicht nur über Konfessionsgrenzen hinweg, wie das dreibändige Werk und im engeren Sinne noch einmal Bd. III eindrucksvoll belegt, sondern auch über die Grenzen, die Religions- und Glaubensgemeinschaften voneinander trennen. Auch dies mag als Gewinn erscheinen, zumal für das christliche-jüdische Gespräch, das uns in Deutschland besonders nottut und dem H. unschätzbare Dienste gleistet hat. Johannes Beutler SJ

Krämer, Michael, *Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien.* Das Matthäusevangelium (Deutsche Hochschulschriften, 1127). Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1997. XV/156 S.

Die drei ersten Evangelien (das Matthäus-, Markus-, und Lukasevangelium) nennt man synoptische Evangelien, weil sie in der Auswahl und Anordnung des Stoffes sowie im Wortlaut ihrer Paralleltexte in einem so engen Verwandtschaftsverhältnis miteinander stehen, daß es nötig ist, ihre Texte spaltenweise nebeneinander zu stellen, um durch die dadurch gewonnene Zusammenschau (= Synopse) ihr wirkliches Verhältnis erst deutlich zu machen. Ihren Übereinstimmungen stehen andererseits ebenso auffallende Verschiedenheiten im Wortlaut bzw. im Stoff und in der Anordnung des Stoffes gegenüber. Dieses Nebeneinander von Übereinstimmungen und Verschiedenheiten bildet das synoptische Problem. Was den Stoff anbelangt, so finden sich von den 661 Versen des Mk über 600 auch bei Mt und über 350 auch bei Lk. Darüber hinaus haben Mt und Lk etwa 240 Verse gemeinsam. Was die Anordnung des Stoffes anbelangt, so ist der Aufriß des öffentlichen Wirkens Jesu in den drei Evangelien im ganzen der nämliche: auf eine längere galiläische Wirksamkeit von unbestimmter Dauer mit Kapharnaum als Mittelpunkt, die nach der Gefangennahme des Täufers beginnt, folgt eine Reise nach Jerusalem zum jüdischen Passahfest sowie ein nur wenige Tage dauernder Aufenthalt in der Stadt, der mit der Verhaftung und Verurteilung Jesu zum Kreuzestod endet. Das synoptische Problem hat im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Lösungsversuche gefunden. Heute dürfte die Zweiquellentheorie vorherrschen. Diese stammt von *Ch. H. Weiße* und *Ch. G. Wilke.* Beide haben 1838 voneinander unabhängig bewiesen, daß Mt und Lk nur über Mk, aber nicht unmittelbar miteinander verwandt sind. Ferner wurde der gemeinsame (bei Mk fehlende) Redenstoff des Mt und Lk auf eine von beiden benützte Logiensammlung (Q) zurückgeführt. Mk und Q sind danach also die beiden Quellen für Mt und Lk. Gegen diese Zweiquellentheorie schreibt M. Krämer (= K.) (von 1960 bis 1991 Professor in Benediktbeuern). „Die ganze Welt der Theologen scheint sich damit abgefunden zu haben, daß die Zwei-Quellen-Hypothese die Frage der Entstehung der synoptischen Evangelien sachlich richtig und wissenschaftlich unwiderlegbar erklärt. Nur einige Wirr- und Querköpfe wollen sich damit nicht zufrieden geben und stochern in den Problemstellen herum. Mit den Ergebnissen solcher steriler Bemühungen sich auseinanderzusetzen, halten die überzeugten Zwei-Quellen-Jünger anscheinend für vergeudete Zeit und Kraft" (XIV). K. stellt zwei Thesen auf: 1. Nicht das Mk-Ev., sondern ein judenchristliches Urevangelium (Ur-Ev.) steht am Anfang der Entwicklung. 2. Dieses Ur-Ev. ist (aufgrund neuer Situationen) dadurch gewachsen, daß es (als Antwort auf neue Situationen und Probleme) mit vorhandenem Traditionsgut angereichert wurde. Gemäß diesen zwei Thesen beschreibt K. die Entwicklung des heutigen Matthäusevangeliums in mehreren Schritten (vgl. 7): Am Anfang stand das judenchristliche Urevangelium (U); danach kam ein apologetisch-polemisch-paränetisch erweitertes Urevangelium (Japp); auf dieses folgte ein torarigoristisch angereichertes judenchristliches Evangelium (Jt); am Ende stand ein paränetisch angereichertes, torarigoristisch entschärftes, auf die Großkirche ausgerichtetes Evangelium, eben das heutige Matthäusevangelium (Mt). Bei der Entwicklung dieses Matthäusevangeliums gab es (nach K.) sieben Leitlinien bzw. formale Aspekte: 1. Die treibenden Kräfte, die diesem Evangelium seine Gestalt gaben, sind die aktuellen Anliegen der Glaubensgemeinde. Neue und veränderte Situationen mußten (anhand der authentischen Traditionen von Worten und Taten Jesu) bewältigt werden. 2. Mit dem Text des Evangeliums, in das man neue Texte aus der Überlieferung aufnahm, wird respektvoll umgegangen. Bereits vorgegebene Texteinheiten werden von den Textgestaltern nicht auseinandergerissen; vorhandenes Mate-

rial wird nicht getilgt. 3. Von einer Absicht, mit den Veränderungen am Text irgendwelche persönliche Theologie zu betreiben, ist nichts zu beobachten. Gegenüber den ungläubig gebliebenen Juden wird der Glaube an Jesus apologetisch und polemisch verteidigt. 4. Mit den von Entwicklungsstufe zu Entwicklungsstufe des Evangeliums im Text immer zahlreicher werdenden Paränesen ist man bemüht, die gesunde Praxis des Glaubenslebens der schnell wachsenden Gemeinden situationsgerecht zu fördern. 5. Die in der Überlieferung weitergetragenen Worte und Taten Jesu werden nicht musealisch behandelt. Sie werden vielmehr auf die neue Situation so angewendet, daß sie das Problem der neuen Situation auch textlich ansprechen. 6. Es läßt sich sichtbar machen, daß das Matthäusevangelium kein Schreibtischerzeugnis gewesen ist, sondern die Frucht des christlichen Lebens zwischen der Himmelfahrt Jesu und der Entstehung der Großkirche nach dem jüdisch-römischen Krieg. 7. Es ist verständlich, daß man dieses Evangelium von seiner Urgestalt bis zu seiner Endgestalt in der Tradition als das Matthäusevangelium gekannt und bezeichnet hat. „Obwohl seine jetzige Endgestalt, mit den vielen auf eine späte Situation in den Glaubensgemeinden hinweisenden Texten, offensichtlich nicht als die früheste Evangeliumschrift bezeichnet werden könnte, hat die Tradition doch Recht, wenn sie es als das erste Evangelium bezeugt. Seine Urform ist auf jeden Fall ursprünglicher und älter als das Markusevangelium" (156). – Es ist nicht ganz leicht, das vorliegende Buch zu bewerten. Auf der einen Seite kann K. darauf hinweisen, daß er ganz auf dem Boden der Tradition steht und daß die Zweiquellentheorie nie unangefochten war. Bedeutende Exegeten (wie z. B. Th. Zahn und A. Schlatter) haben sie abgelehnt. Auf der anderen Seite ist die Zweiquellentheorie heute doch so weitgehend akzeptiert, daß man nicht sieht, wie die Gegengründe von K. diese Theorie erschüttern können. R. Sebott S. J.

2. Historische Theologie

Evagre le Pontique, *Sur les pensées.* Edition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par *Paul Géhin, Claire Guillaumont* et *Antoine Guillaumont.* (Sources Chrétiennes, 438). Paris: du Cerf 1998. 349 S.

Die hier vorliegende erste vollständige kritische Edition von *De diversis malignis cogitationibus* des bedeutenden Mönchsvaters und geistlichen Schriftstellers Evagrius Ponticus, die auch von der ersten Übersetzung des gesamten Textes in eine moderne Sprache begleitet ist, hat 81 griechische und etwa 20 syrische bzw. arabische Handschriften zur Grundlage. Die Rekonstruktion der handschriftlichen Überlieferung erwies sich als äußerst schwierig, denn es existiert nicht nur eine längere und eine kürzere Fassung des Textes, die wiederum nicht einfach zwei Überlieferungsstränge darstellen – der Text ist vielmehr auch unter zwei verschiedenen Namen, dem des Evagrius und dem des Nilus von Ankyra überliefert; Überlieferungen, die wiederum nicht sauber voneinander geschieden sind. Mit diesen Fragen der komplexen Textüberlieferung befaßt sich das 2. Kap. der Einleitung (34–136). Das 1. Kap. informiert über das genus literarium des Textes, resümiert den Inhalt, nennt die Quellen, aus denen Evagrius schöpft, und stellt die Zuschreibung an Evagrius sicher. Was die äußere Form angeht, so besteht der Text aus 43 ‚Kaphalaia'. Das sind keine Kapitel im modernen Sinn des Wortes; denn sie gliedern den Text nicht in logische Abschnitte, sondern sind selbständige literarische Einheiten ohne erkennbare Ordnung oder Plan. Zweitens befaßt sich das 1. Kap. mit dem näheren Inhalt dieser Kephalaia. Es geht im wesentlichen um die logismoi, d. h. die (bösen) Gedanken, die dem ‚Gnostikos', d. h. dem schon zur Stufe der ‚Unempfindlichkeit' gelangten Mönch bzw. Einsiedler zusetzen. Die Hauptquelle für die Ausführungen des Evagrius über die ‚logismoi' ist natürlich die Beobachtung der entsprechenden Phänomene an anderen und an sich selbst. Aber es geht dem geistlichen Schriftsteller natürlich nicht um bloße Beschreibung, sondern auch um Erklärung in therapeutischer Absicht. Der Leser soll den Mechanismus solcher ‚böser Gedanken' erkennen, um sich ihrer leichter zu erwehren. Evagrius beschreibt und erklärt die beobachteten Phänomene in

Begriffen, die ihm sein kultureller Kontext, d. h. vor allem die Stoa und Aristoteles, zur Verfügung stellen. Was schließlich die Zuschreibung des Textes an Evagrius angeht, so verweist der bekannte Evagrius-Spezialist A. Guillaumont (= A. G.) zunächst auf die grundlegende Arbeit von J. Muyldermans (1932) und die wichtige Bestätigung durch I. Hausherr (193 f.), fügt dann aber noch als eigenes zusätzliches Argument die zahlreichen, in den Anmerkungen zum Text kenntlich gemachten Parallelen von *De diversis malignis cogitationibus* in anderen, sicher echten Werken des Evagrius an. – Das Vorwort spezifiziert die Anteile am Gesamtwerk des Bd.s: Sammlung, Kollation und Klassifizierung der Handschriften geht insbesondere auf Claire Guillaumont und Paul Géhin zurück. Letzterer hat auch die syrischen und arabischen Versionen untersucht und das 2. Kap. der Einführung, die Überlieferungsgeschichte des Textes verfaßt. Die inhaltliche Analyse, d. h. das 1. Kap. der Einführung stammt aus der Feder von A. G. Übersetzung und Anmerkungen haben die Genannten gemeinsam erstellt. – Wegen der früheren stückweisen Veröffentlichung des Textes an verschiedenen Orten ist die beigegebene Konkordanz besonders zu begrüßen; sie erlaubt schnelle Orientierung über die älteren Editionen. Sehr zu loben ist auch das 26seitige Verzeichnis der griechischen Termini. Es enthält alle Substantive und, mit nur wenigen Ausnahmen, alle Verben, ferner die wichtigeren Adjektive. – Bleibt nur noch zu bemerken, daß der weiter unten von uns rezensierte geistliche Schriftsteller Barsanuph von Unruhen im Kreis der Mönche berichtet, die durch die von origenistischem Gedankengut beeinflußten Werke des Evagrius hervorgerufen wurden. Der Mönchsvater rät deswegen, nur solche Werke des Pontikers zu lesen, die frei sind vom Einfluß des Alexandriners. Zu welcher Kategorie die vorliegende Schrift gehört, sagt Barsanuph leider nicht. H.-J. Sieben S. J.

Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, Centons homériques (Homerocentra). Introduction, texte critique, traduction, notes et index par *André-Louis Rey* (Sources Chrétiennes, 437). Paris: du Cerf 1998. 545 S.

In den letzten 50 Jahren hat sich ein deutlicher Wandel in der Einschätzung des vorliegenden Werkes vollzogen. Sah ein so renommierter Patrologe wie Bardenhewer 1924 in den Homercentonen, d. h. dem aus Homerversen ‚zusammengeflickten' Evangeliengedicht, noch das „Denkmal einer traurigen Geschmacksverwirrung" und gab damit die damals gängige Meinung über dieses Gedicht und die ganze Gattung der ‚Flickgedichte' wieder, so trifft man heute vermehrt auf Forscher, die dieses Spielen mit Versen nicht mehr vom absoluten Standpunkt der klassizistischen Ästhetik aus beurteilen, sondern es als spezielle Form der spätantiken Homerrezeption betrachten. Diese neue Sicht macht die Centonen über das Leben Jesu zu einem lohnenden Gegenstand nicht nur für den Philologen, sondern auch für den Theologen. Welche Entdeckungen philologischer Art zu machen sind, zeigte vor einigen Jahren Kurt Smolak (JÖB 28) mit der Interpretation einiger ausgewählter Passagen des Werkes (Verkündigung Mariens und Geburt Christi). Vor allem italienische Forscher sind zur Zeit dabei, die theologische Ernte einzubringen, die das Gedicht bereithält. Da der Grundbestand sicher auf die Zeit des Ephesinums und des Chalcedonense zurückgeht, ist es in der Tat alles andere als abwegig, die Titel und Bezeichnungen Christi auch unter der Rücksicht der damaligen christologischen Streitigkeiten zu untersuchen, ja, insofern der Text von der Kaiserin Eudokia, Gemahlin Theodosius II., verfaßt ist, zu prüfen, ob sie nicht die christologische Position der Kaiserin zum Ausdruck bringen. Voraussetzung solcher genaueren Auswertung des Textes ist freilich die Existenz einer zuverlässigen kritischen Edition. Sie liegt jetzt vor. – Die Evangelien-Homercentonen sind in stark von einander abweichenden Traditionen überliefert. Neben sehr kurzen Versionen von nur einigen hundert Versen gibt es zwei Langformen, eine von 2343 Versen in 53 Kapiteln, eine andere von 1950 Versen in 50 Kapiteln. Die erstere ist von der Hälfte der insgesamt etwa 30 Handschriften bezeugt, wurde schon in der Renaissance herausgegeben (H. Etienne) und von L. H. Teucher 1793 wieder abgedruckt. Von der letzteren, nur in einer einzigen Pariser Handschrift (Parisinus suppl.gr. 388) enthaltenen, wurden 1897 die Kap. 1–13 und 50 in der Bibliotheca Taubneriana veröffentlicht. Der vorliegende Bd. enthält nun die Edition aller Kapitel der genannten Pariser Handschrift. – Der Herausgeber hat keine Mühe gescheut, dem Leser

den Zugang zum Text zu erleichtern. Als erstes ist hier die Einleitung zu nennen. Sie arbeitet zunächst vor dem Hintergrund der mehrgestaltigen Gesamtüberlieferung die Eigenart der von der Pariser Handschrift bezeugten Centonen heraus. Es lassen sich deutliche stilistische Unterschiede innerhalb der Centonen ausmachen, auch variiert die Arbeitsweise des Zentonisten nicht unerheblich. Ferner kann man verschiedene Stadien der Bearbeitung unterscheiden. Alles dies deutet darauf hin, daß wir es nicht mit einem Werk aus einem Guß zu tun haben, sondern mit einer Kompilation aus verschiedenen Kollektionen. Zweitens befaßt sich die Einleitung mit den von der Handschrift genannten vier Autoren (Patricius, Eudokia, Optimus und Cosmas von Jerusalem), ohne freilich, wie der Editor selber bekennt, in der dornigen Frage der näheren Zuschreibung einen entscheidenden Schritt weiter zu kommen. Sieht man einfach in Eudokia die Autorin, wie es meistens geschieht, geht man das Risiko ein, Teile der Centonen einer Zeit zuzuschreiben, der die betreffenden Teile tatsächlich nicht entstammen. Mehr Licht in der Frage der Autorschaft wird, so der Herausgeber, vielleicht die Edition der kürzeren Centonenversionen bringen. Besonders hilfreich ist der 3. Teil der Einführung, in dem das genus literarium der Centonen und die Arbeitsweise des Zentonisten beleuchtet wird. Der Idealfall besteht in der unveränderten Übernahme ganzer Verse aus Homer, daneben aber ist eine große Bandbreite von kleineren oder größeren Überarbeitungen des übernommenen Wortmaterials zu beobachten. Der Herausgeber unterscheidet hier bis zu 15 verschiedene Kategorien. Die Einleitung schließt mit einer Beschreibung des Manuskripts und der Charakterisierung der vorliegenden Edition. – Das Evangeliengedicht besteht, wie schon gesagt, aus 50 jeweils mit einer Überschrift versehenen Kapiteln. Das erste hat den Dialog zwischen Vater und Sohn vor der Menschwerdung zum Inhalt, das letzte die Thronbesteigung des Sohnes nach der Himmelfahrt. Die Edition selber ist nun so angelegt, daß den einzelnen Kapiteln eine eigene Einleitung vorausgeht, in der jeweils über den biblischen Hintergrund, die Parallelen in den übrigen Centonentraditionen, den Aufbau und die Eigenart, die theologisch bedeutsamen Aussagen, bemerkenswerte Aspekte und die Komposition des Kapitels informiert wird. Mit dieser Vorschaltung einer Einleitung zu jedem Kapitel wird die Text- und Übersetzungsseite entscheidend entlastet. Auf der Textseite selber befinden sich sodann drei Apparate: 1. die Textvarianten, 2. das Verzeichnis der verwendeten Homerverse, 3. gegebenenfalls ein Kommentar zu einzelnen Versen. Am inneren Rand des Textes geben Zeichen u. a. an, ob die betreffende Zeile ganz oder zu Teilen aus Homerversen besteht. Drei Indices erleichtern die Benutzung dieser vorzüglichen Edition, die zugleich auch die erste Übersetzung der Homercentonen in eine moderne Sprache bietet: Ein Verzeichnis, in dem vom Erstvorkommen eines Homerverses auf Wiederholungen, ein solches, in dem von Wiederholungen auf das Erstvorkommen verwiesen wird, und ein Verzeichnis der Eigennamen. – Die vorliegende Edition stellt eine echte Bereicherung unserer Kenntnisse über einen interessanten Aspekt der Alten Kirche, nämlich ihr Verhältnis zur antiken Kultur, dar. Die Homercentonen gehören zu den vor allem seit dem Schuledikt Julians immer wieder unternommenen Versuchen, den Christen, vor allem auch der Schuljugend, christliche Stoffe im Gewand der klassischen Dichtung an die Hand zu geben. Den Evangeliencentonen der Eudokia und ihrer ‚Koautoren' gebührt durchaus ein Platz neben der Johannesmetaphrase des Nonnos, der unter dem Namen des Apollinaris überlieferten Psalmenparaphrase und den z. T. schon früheren westlichen Versuchen dieser Art (Juvencus, Arator, Sedulius, Avitus usw.). H. J. Sieben S. J.

Théodoret de Cyr, Correspondance IV (Collection conciliaire). Texte critique de *E. Schwartz*. Introduction, traduction, notes et index par *Yvan Azéma*. (Sources Chrétiennes, 429). Paris: du Cerf 1998. 375 S.

Zwar ist erst das zweite Ephesinum (449) als ‚Räubersynode' in die Geschichte eingegangen, aber auch auf dem ersten (431) wurde schon mit bemerkenswert harten Bandagen gekämpft. Höchst bedenklich waren vor allem die Methoden, mit denen Cyrill von Alexandrien seine Christologie auf der von ihm beherrschten Synode durchzusetzen suchte. Die nachkonziliare kirchliche Landschaft war entsprechend ein einziges Trümmerfeld. So erscheint es fast wie ein Wunder, daß die über den rechten Glauben an Chri-

stus verfeindeten Parteien schon 433 zu einer Union zusammenfanden, die den kirchlichen Frieden wenigstens vorläufig wiederherstellte. Zu den Wortführern sowohl der auf dem Konzil gegeneinander prallenden theologischen Auffassungen als auch der Union und Versöhnung von 433, gehört Theodoret von Cyrus, einer der bedeutendsten Theologen und Kirchenpolitiker seines Jahrhunderts. Der hier vorliegende Teil seines Briefcorpus, die sog. *Collectio conciliaris*, dokumentiert genau die angedeutete Zeitspanne, d. h. die Jahre von 431 bis 435. – Unmittelbar im Anschluß an das Konzil, das Nestorius, den Freund, für den er bereit ist, sich „beide Hände abhacken" zu lassen (Brief 23a), verurteilt hatte, kommt zwar die Erbitterung über den Gegenspieler Cyrill, von dem er sich nicht scheut zu sagen, daß er ihn haßt (ebd.), und den er immer wieder als den „Ägypter" apostrophiert, zum Ausdruck; aber sobald der Alexandriner mit seinem Brief *Laetentur caeli* Friedensbereitschaft signalisiert, sind in den Briefen auch versöhnliche Töne zu hören, wirbt Theodoret bei den Intransigenten schließlich aktiv darum, dem „Ägypter" die Hände zu reichen. Er bittet sogar Nestorius, zu dem er treu steht, obwohl ihm das Sympathien kostet, in diesem Sinne auf den Erzfeind Cyrills, den greisen Bischof Alexander von Hierapolis, einzuwirken; denn der besteht nach wie vor auf dem Widerruf der Anathematismen Cyrills gegen Nestorius. Wer zur Versöhnung bereit ist, wird in den Augen der eigenen Leute zum Verräter. Theodoret teilt dieses Schicksal und verteidigt in einer Reihe von Briefen an Freunde seine Annäherung an Cyrill. Die Briefe enthalten zwar auch Theologie und theologische Formeln, vor allem aber dokumentieren sie die ganz persönlichen Gedanken und Gefühle einer der Schlüsselfiguren dieser für den Glauben der Kirche so entscheidenden Jahre. – Y. Azéma schließt mit diesen 36 aus Konzilsakten stammenden Briefen des Theodoret seine Edition des heute noch insgesamt 232 Briefe umfassenden corpus ab, nachdem er 1955 in Bd. I (SC 98) die *Collectio Patmensis*, 1964 und 1965 in den Bd.en II und III (SC 98 und 111) die *Collectio Sirmondiana* herausgegeben hat. Die Einführung informiert über den historischen und theologischen Kontext der Briefe, die 14 Adressaten (darunter v.a. Alexander von Hierapolis, an den 12 der insgesamt 36 Briefe gerichtet sind, Johannes von Antiochien und Nestorius), den theologischen Ertrag (aus der Feder des jüngst verstorbenen G. M. de Durand op), schließlich die Handschriften und Editionen. Unter den verschiedenen Indices begrüßt man vor allem das Verzeichnis der griechischen und lateinischen Begriffe (32 Briefe sind nur auf lateinisch überliefert!), eine Konkordanz der vorliegenden, von E. Schwartz übernommenen, mit früheren Editionen, einen geographischen Index nebst entsprechenden Karten und schließlich ein Verzeichnis der *Errata* der vorausgegangenen Bde. Die den Text begleitenden Anmerkungen führen eher ältere als neuere Literatur an, bieten aber durchaus die gerade für den kirchengeschichtlichen Laien notwendigen Verständnishilfen. H. J. Sieben S. J.

Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, volume I: Aux solitaires, tome I, Lettres 1–71; tome II, Lettres 72–223. Introduction, texte critique et notes par *François Neyte, o.s.b., Paula de Anglis Noah.* Traduction par *L. Regnault, o.s.b.* (Sources Chrétiennes, 426.427). Paris: du Cerf 1997/1998. 716 S.

Der große Kenner und Erforscher der Spiritualität des christlichen Ostens Irénée Hausherr bezeichnete 1937 die 850 Briefe des Barsanuphe und Johannes' des Propheten, beide Reklusen eines Mönchsklosters in der Nähe von Gaza in Palästina im 6. Jh., als einen ‚recueil infiniment précieux' und die ihm damals vorliegende Ausgabe dieser Briefe des Nikodemos Hagiorites (Venedig 1816) als „völlig ungenügend". Man möge doch bald, so lautete der Wunsch des Jesuiten, eine kritische Edition und eine gute Übersetzung erstellen. Eine kritische Edition von 124 Briefen zusammen mit einer englischen Übersetzung legte D. J. Chitty 1966 in der Patrologia orientalis vor. Das Gesamtcorpus der Briefe übersetzte L. Regnault und Ph. Lemaire 1971 ins Französische. Versionen eines Teils oder aller Briefe in andere moderne Sprachen waren der französischen Übersetzung vorausgegangen oder folgten ihr. Hier erscheint nun der erste Bd. der kritischen Gesamtausgabe, d. h. grosso modo die an Einsiedler gerichteten Briefe 1–223. Für den 2. Teil, die Korrespondenz mit Zönobiten (Briefe 224–616), und den 3., Briefe an Bischöfe und Laien, sind 3 weitere Bde. vorgesehen. Die die Edition begleitende französi-

sche Übersetzung ist die von L. Regnault. Sie ist nur an den Stellen verbessert, wo es der jetzt kritisch edierte Text notwendig macht. Die 144 Seiten Einleitung informieren über das palästinensische Mönchtum zur Zeit der Abfassung der Briefe (1. Kap.), über den Umfang, das genus literarium, den Stil und die Sprache (2. Kap.), über den Inhalt, d. h. die Adressaten und Aspekte wie Auslegung der Hl. Schrift, Themen der geistlichen Lehre des Barsanuph usw. (3. Kap.) und schließlich über die der vorliegenden Edition vorausgehende Überlieferungsgeschichte (4. Kap.). – Die Briefe sind von überraschender Authentizität, sie sind alles andere als die üblichen Traktate oder Episteln über geistliche Themen. Sie geben Einblick in den Alltag dieser das Evangelium in schockierender Radikalität lebenden Christen, mehr noch in ihr Herz und ihr Gewissen. Welche Zweifel und Konflikte plagen Menschen, die z. B. die Aufforderung, den alten Menschen auszuziehen, tatsächlich zu verwirklichen suchen? Welche Antworten finden sie bei den beiden ‚großen Alten', an die sich wenden? Barsanuphe und sein Freund Johannes sind entschiedene Gegner einer von Origenes inspirierten spekulativen Frömmigkeit. Ihre Ratschläge zielen deswegen unentwegt auf die Praxis handfester Mönchs- und z. T. auch allgemein christlicher Tugenden. Mitten zwischen den ganz konkreten Ratschlägen, z. B. wie weit man im äußersten Verzicht auf Speise und Trank gehen kann, dann wieder Sätze, die das eigentliche Ziel aller Anstrengung und Kasteiung aufleuchten lassen: „Deinetwegen wurde der Sohn Gottes Mensch, werde Du durch ihn Gott!" (630,32). Dem Leser tut sich beim Lesen dieser Briefe eine heute völlig fremd gewordene Welt auf, die das historische Christentum indes zutiefst geprägt hat. Die Briefe, einzigartige Zeugnisse über konkrete Seelenführung, sind natürlich eine reiche Fundgrube für spezifische Begriffe der östlichen Spiritualität; leider ist den beiden Bd.en kein Verzeichnis der griechischen Begriffe beigegeben, das ein schnelles Auffinden dieser Termini erlaubt. Der ‚Index des principaux thèmes et des mots importants' ist kein Ersatz für ein solches Verzeichnis. Man erwartet mit Spannung das Erscheinen der nächsten Bde!

H.J. Sieben S. J.

Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois, tome III (III,18-IV,78). Introduction, texte, traduction et notes par *Adalbert de Vogüé* (Sources Chrétiennes, 432). Paris: du Cerf 1998. 466 S.

In den beiden vorausgegangenen Bd.en des Kommentars über 1 Kön (SC 351 und 391) war dem Namen des Autors, nämlich Gregor dem Gr., kein zweiter in Klammer hinzugefügt worden. Das dem vorliegenden Bd. vorausgeschickte ‚Avertissement' nennt den Grund für den Wechsel: Nach Fertigstellung des Bd.s hat sein Bearbeiter bei Gelegenheit einer zufälligen Lektüre eine Entdeckung gemacht, die ihn dazu zwang, dem großen Papst aus dem 6. Jh. den Kommentar ab- und ihn einem Autor des 12. zuzuschreiben, eben Petrus von Cava, der als Petrus II. dem süditalienischen monasterium Venosa vorstand und ehedem Mönch des Klosters Cava war. Der Fund selber, der zur Neuzuschreibung führte, ist die knappe Notiz der Chronik der Abtei Venosa, daß einer ihrer Äbte, eben Petrus II. (1141–1156), einen „sehr gelehrten Kommentar über das erste Buch der Könige bis zur Salbung Davids zum König geschrieben habe". Da genau an dieser Stelle der bisher dem Papst zugeschriebene Kommentar abbricht, stellt sich sofort die Frage, ob hier nicht von ein und demselben Werk die Rede ist. Nimmt man die Tatsache hinzu, daß das einzige bekannte Manuskript dieses Kommentars ein Codex des 12. Jh.s aus dem Kloster Cava ist, so läßt sich der Schluß in der Tat kaum vermeiden, daß man in Petrus von Cava fortan den Autor des vorliegenden Kommentars zu sehen hat. Mit dieser Neuzuschreibung ist nun auch für die von den Spezialisten immer schon beobachtete stilistische Differenz zwischen den sicher echten Schriften Gregors d. Gr. und dem vorliegenden Kommentar eine Erklärung gefunden, die noch befriedigender ist als die bisher von den Befürwortern der Autorschaft Gregors gegebene, nämlich der Kommentar stelle die Überarbeitung der *reportata* des Papstes durch den Redaktor Claudius von Ravenna dar. – Die Präsentation des vorliegenden Bd.s bleibt von der nach seiner Fertigstellung erfolgten Entdeckung unberührt, die noch folgenden 3 Bd.e werden ihrer natürlich Rechnung tragen. – Inzwischen hat Dom de Vogüé die Gründe im Detail dargelegt, die ihn, den ehemaligen Verfechter der Zuschreibung des Kommentars an Papst

Gregor, bewogen haben, seine Meinung zu ändern (L'auteur du commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?, in: Revue Bénédictine 106 [1996] 319–331). Daß in Sonderheit die für die Zuschreibung an den Papst bisher bemühte Stelle aus der *Glossa ordinaria* der Neuzuschreibung nicht im Wege steht, zeigt Dom de Vogüé in einer der folgenden Nummern der genannten Zeitschrift (La *Glossa ordinaria* et le commentaire des Rois attribué à Grégoire le Grand, ebd. 108 [1998] 58–60). Sein früherer Kontrahent in der Frage der Zuschreibung an Gregor, Francis Clark, zieht übrigens in der selben Nummer (ebd. 61–79) nicht ganz die gleiche Konsequenz aus dem überraschenden Fund. Er hält es nicht für unbedingt notwendig, den Papst vollständig aus der Autorschaft des Kommentars zu entlassen, wie Dom de Vogüé das jetzt tut, sondern schließt die Möglichkeit nicht aus, daß der mittelalterliche Autor irgendwie in den Besitz der *reportata* des Claudius von Ravenna gekommen ist und dem Werk die Gestalt gab, die es heute besitzt. Wie dem auch sei, das letzte Wort über den Autor des Kommentars scheint noch nicht gesprochen zu sein! H. J. Sieben S. J.

Sieben, Hermann-Josef, *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist.* Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus übersetzt und eingeleitet (Sophia, 30). Trier: Paulinus 1998. 254 S.

Es gibt im deutschen Sprachraum heute nur ganz wenige Bücher, die einer breiteren Leserschaft einen ebenso repräsentativen wie attraktiven Zugang zur geistlichen Welt der Kirchenväter eröffnen wie der vorliegende Band des Patrologen der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen. Der Titel nennt das Motto der Auswahl, ein bei den altkirchlichen Theologen wie in Mönchskreisen beliebtes Zitat aus Phil 3,13. Die eigens neu, teilweise erstmals ins Deutsche übersetzten Texte stammen alle von Vätern des Ostens und wurden unter verschiedensten Rücksichten ausgewählt. Sie haben meistens eine intensive Wirkungsgeschichte in der christlichen Tradition gehabt, die heute freilich abzureißen droht. Das Buch bietet einen patristischen Querschnitt zu fundamentalen spirituellen Themen, deren Reichtum nicht zuletzt die vier Seiten „Register geistlicher Grundbegriffe" (247–250) beweisen. – Die sechs relativ umfangreichen Ausschnitte sind immer literarische Einheiten, teilweise sogar ungekürzte Schriften. Sie nehmen lieber manche Länge in Kauf als dem Originalton und seiner Stimmung einen modischen Zuschnitt zu verpassen. Dabei mischen sich verschiedene literarischen Gattungen – Briefe wie zunächst mündlich vorgetragene geistliche Konferenzen, ein Dialog ebenso wie eine Art spiritueller „Summe". Die Texte sind chronologisch ihrer Entstehung nach geordnet. Sie beginnen mit der 27. Homilie zum Buch Numeri, in der Origenes, der große Lehrmeister der folgenden Jahrhunderte, das geistliche Leben als Wanderung mit immer wieder neuen Erfahrungen darstellt. Dann lehrt Basilius der Große, die Führergestalt des frühen Mönchtums, in seiner Schrift „Über die Taufe" die beiden Sakramente Taufe und Eucharistie als Frucht wie als Voraussetzung von spiritueller Praxis zu sehen. Der anschließende Brief Gregors von Nyssa an Olympus über die Vollkommenheit enthält bereits eine Theologie der Nachfolge Christi, die bei uns erst im hohen Mittelalter ihre klassische Gestalt gewonnen hat. Für das Leben aus der Heiligen Schrift, konkret für das Nachvollziehen der Psalmenworte in Gebet und Gesang, unverzichtbar ist der höchst originelle Brief des Athanasius von Alexandrien an Marcellinus, der sogar als einziger nichtkanonischer Text in den Codex Alexandrinus der Hl. Schrift aufgenommen wurde. P. Sieben hat ihn schon früher in einem oft zitierten wissenschaftlichen Beitrag analysiert und jetzt zur Gänze deutsch vorgelegt. Natürlich darf auch das „Buch über die Askese" von Maximus Confessor, diesem ebenso prominenten Theologen wie geistlichen Schriftsteller, nicht fehlen. Den passenden Abschluß der Textsammlung bilden die letzten drei Stufen der „Paradiesesleiter" des Johannes Climacus, einer Synthese frühchristlicher Literatur über das geistliche Leben. – Den qualitätsvollen modernen Übersetzungen sind Verständnishilfen beigegeben, wie sie nur ein großer Kenner der Texte und der zahlreichen Sekundärliteratur bieten kann: hervorragende, prägnante Einführungen vor allem in Leben, Werk, Methode und Theologie der Autoren sowie in die Bedeutung des ausgewählten Textes; ferner Anmerkungen, die stets das Notwendige zum Verständnis beisteuern, sich aber nicht zu Kurzkommentaren verselbständigen; schließlich noch

Hinweise auf weiterführende Literatur am Buchende. Die in den Text eingetragenen Schriftstellen, die im Anhang nochmals geordnet verzeichnet sind, illustrieren eindrücklich die enge Bindung der patristischen Spiritualität an die Schrift. – Trotz wissenschaftlich hoher Kompetenz ist das Buch zugleich ganz auf die Pragmatik eines – freilich nicht anspruchslosen – geistlichen Lesebuchs im besten Sinn abgestimmt. Zu kritisieren ist nur sein für ein Taschenbuch horrender Preis, der die so wünschenswerte Verbreitung wahrscheinlich empfindlich einschränken wird. Trotzdem verdient dieser patristische „Reader" von allen um spirituellen Tiefgang Bemühten gelesen zu werden.

G. Braulik O.S.B.

Stickelbroeck, Michael, *Mysterium venerandum.* Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. NF 41). Münster: Aschendorff 1994. X+366 S.

Dem Werk Bernhards von Clairvaux wird seit einigen Jahren, gerade von jüngeren Theologen, wieder neues Interesse zuteil. Sicherlich, die facettenreiche Persönlichkeit dieses Predigers, Reformators, Politikers und Beters hat immer attraktiv gewirkt. Doch vielleicht wirken seine Schriften, die ja nun im übrigen vollständig ins Deutsche übertragen worden sind, neuerdings deswegen anziehen, weil die Rahmenbedingungen auf der Rezipientenseite offener geworden sind. Die zu besprechende Arbeit zeugt von diesem erneuerten, in diesem Fall dogmatischen Interesse an frühmittelalterlicher Theologie. Allerdings weist schon der Titel der Abhandlung auf die durchgängige sachliche Schwierigkeit hin: Bernhard von Clairvaux hat keine ausformulierte Trinitätslehre hinterlassen, genausowenig wie sein Zeitgenosse Hugo von Sankt Viktor. Der A. beläßt es dabei, diese Wahrnehmung immer wieder im Ton des Bedauerns zu formulieren; leider nimmt er sie nicht zum Anlaß, über ihre systematische Bedeutung für Bernhards Theologie nachzudenken. – Nach der Einleitung, die charakteristische Grundzüge von Bernhards Theologie herausarbeiten will, insbesondere ihre Verwurzelung in der monastischen Theologie des Frühmittelalters (1–20), gliedert sich die Untersuchung in drei Teile: I. Das Geheimnis Gottes als Trinitas increata (21–120); II. Trinitas creata: Die Abspiegelung der Trinität im geschaffenen Bereich (121–198); III. Das Geheimnis der Selbsteröffnung Gottes in den missiones (199–335). Eine „Abschließende Würdigung" will den Ertrag zusammenfassen (335–339). Die üblichen wissenschaftlich-handwerklichen Beigaben (Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachverzeichnis) beschließen den Band (340–366). – Die einführende Darstellung einiger Grundkonstanten bernhardischer Theologie stellt ein Referat eines Konzeptes dar, das wesentlich von Jean Leclercq in den fünfziger Jahren entwickelt wurde und bis heute, jüngst sogar wieder verstärkt, rezipiert wird. Für dieses Konzept einer das 12. Jahrhundert prägenden „monastischen", im Unterschied zu einer „scholastischen", Theologie führt der A. bedauerlicherweise kaum Belege aus Bernhards Werken selbst an. Insofern bleibt der Leser nach der Einführung mit seinem Interesse an einer Verortung Bernhards im Kontext seiner Zeit allein zurück. Anschließend werden in Teil I zunächst Bernhards Konflikte mit seinen Opponenten – Peter Abaelard und Gilbert Porreta – ausführlich und angemessen dargestellt, so daß M. Stickelbroeck (= S.) dann Bernhards eigene trinitarische Problemlösung thematisieren kann, nämlich dessen appropriative Bestimmungen der göttlichen Personen. Im zweiten Teil der Abhandlung bietet S. eine detaillierte Textanalyse, die sich am Abstieg/Aufstieg-Schema orientiert. Vor allem im 3. Kapitel wünschte man sich, neben den offensichtlichen augustinischen Einflüssen (wäre hier nicht die Studie von Johannes Arnold, Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' De Trinitate, in: Recherches augustiniennes 25 [1991] 3–69, hilfreich gewesen?) würden eventuelle Verbindungslinien zum Pseudo-Dionysius gezogen. Im dritten Teil kulminiert die Darstellung in der Theologie der Sendungen, der des Sohnes und der des Heiligen Geistes. Ohne daß dies von S. ausdrücklich gemacht würde, kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, im Grunde erkenne der A. in den „missiones" die, gemäß Bernhard von Clairvaux, entscheidenden Appropriationen der göttlichen Personen. – Zu S. 144, Anm. 139 sei verwiesen auf die Studie Albert Verwilghens, Christologie et spiritualité selon saint Augustin. „L'hymne aux Philippins", Paris 1982. Wenn S. auf den

S. 158f. die Stellung der „ratio" bei Bernhard betont, so könnte dies als ein Widerspruch zu dessen behaupteter monastischer Theologie erscheinen. – Insgesamt handelt es sich bei dieser Studie um eine im wesentlichen immanente Interpretation der Lehre Bernhards von Clairvaux, die sorgfältig aus seinen Werken erhoben worden ist. Es ist bedauerlich, daß vor allem Hugo von Sankt Viktor als bevorzugter Gesprächspartner Bernhards nicht berücksichtigt wird. Denn interessanterweise hat ja auch Hugo keine explizite Trinitätslehre hinterlassen. Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage, welche unterschiedlichen theologischen Denkmodelle in dem Gespräch Bernhard und Hugo einerseits mit Peter Abaelard und Gilbert andererseits aufscheinen? Besteht die Opposition vielleicht gar nicht zwischen monastischer und scholastischer, sondern vielmehr zwischen einer heilsgeschichtlich-sakramentalen und einer trinitarisch-ontologischen Theologie? Alles in allem handelt es sich um eine nützliche Darstellung eines Herzstückes bernhardischer Theologie. R. Berndt S. J.

Weigand, Rudolf, *Glossatoren des Dekrets Gratians* (Bibliotheca eruditorum, Internationale Bibliothek der Wissenschaften, 18). Goldbach: Keip 1997. XIII/453 S.

Bereits 1993 veröffentlichte der (im Jahr 1998 viel zu früh verstorbene) Würzburger Kanonist Rudolf Weigand (= W.) in der Bibliotheca eruditorum, deren Mitbegründer er gewesen war, einen Band mit 16 Beiträgen aus den Jahren 1967–1990 über das Thema „Liebe und Ehe im Mittelalter"; vgl. dazu meine Rez. in: ThPh 70 (1995) 289f. In derselben Reihe sind nun 14 Artikel aus den Jahren 1970–1994 über Glossatoren des Dekrets Gratians (als Buch zusammengefaßt) erschienen. Die Aufsätze werden in der Reihenfolge geboten, wie die behandelten Autoren oder Glossenkompositionen historisch einzuordnen sind, also von Paucapalea, dem vermutlich ersten Schüler Gratians, bis zu Huguccio. Im 14. (also letzten) Aufsatz wird dann noch ein Überblick über die frühen Kanonisten und ihre Karriere in der Kirche geboten. In dem ersten Beitrag (Paucapalea und die frühe Kanonistik, 1–21) geht es um eine These von J. T. Noonan, die so lautet: Das Werk des Paucapalea ist nicht die von J. F. v. Schulte herausgegebene Summe, sondern die erst kürzlich in einer einzigen Handschrift (Florenz) aufgefundene Summe „Sicut vetus testamentum" (vgl. 3). Diese Hypothese lehnt W. (mit Gründen, die hier nicht wiedergegeben werden können, weil sie zu sehr ins Detail führen würden) ab. Die zweite Untersuchung (Romanisierungstendenzen im frühen kanonischen Recht, 23–72) läßt sich gut an den Glossen des Guibert de Bornado exemplifizieren. Guibert war der erste Wissenschaftler, welcher sich sowohl mit dem römischen als auch mit dem kanonischen Recht (ex professo) beschäftigt hat. In seinen Glossen wird immer wieder versucht, die Aussagen des Gratian mit jenen des römischen Rechts in Einklang zu bringen. War Magister Rolandus der spätere Papst Alexander III.? Bisher war man dieser Meinung. W. (Magister Rolandus und Papst Alexander III., 73–114; Glossen des Magister Rolandus zum Dekret Gratians, 115–147) lehnt aber diese Auffassung (nach einer Diskussion en détail) ab. „Alle diese Elemente ergeben in ihrer Zusammenschau einen ziemlich deutlichen, wenn auch mehr indirekten Beweis, daß die bisher Alexander III. zugeschriebene Summe zum Dekret Gratians und die Sentenzen nicht von ihm stammen, sondern von dem (anderen) Magister Rolandus" (114). In dem Beitrag „Die Glossen des Cardinalis – Raimundus de (H)arenis – zu C. 16" (149–165) kann W. den Nachweis liefern, daß die Glossen des sogenannten Kardinals von Raymond des Arènes stammen. Die frühe Kanonistik ist weithin noch ein Bereich mit vielen weißen (unerforschten) Flecken. Das gilt sogar für einen Mann wie Stephan von Tournai (Studien zum kanonistischen Werk Stephans von Tournai, 167–179), dessen Summe (wenigstens in einer Teilausgabe) durch v. Schulte vor fast 100 Jahren ediert wurde. Immerhin wissen wir, daß Stephan auch nach der Abfassung seiner Summe sich weiter auf kanonistischem Gebiet literarisch betätigt hat. Weil die meisten seiner Glossen überwiegend in Handschriften der Bologneser Schule tradiert werden, ist daraus zu schließen, daß er eine enge Verbindung mit der Schule von Bologna behalten hat und sich auch von dort beeinflussen ließ. Wer ist der Magister „G" (Gandulphusglossen zum Dekret Gratians, 181–214), von dem viele Glossen stammen? W. gelingt es, den Autor mit dem Siegel G ein wenig näher zu beschreiben; freilich bleibt noch viel Dunkel, weil es auch andere Autoren gibt,

deren Name mit dem Buchstaben G beginnt. Johannes Faventinus hat um 1171 eine Summe zum Dekret Gratians kompiliert, die sehr große Verbreitung fand, wie auch seine in den folgenden Jahren geschriebenen Glossen (Die Glossen des Johannes Faventinus zur Causa 1 des Dekrets und ihr Vorkommen in späteren Glossenapparaten, 215–249). Wer ist dieser „Faventinus"? W. möchte den Faventinus (den Bischof von Faenza) mit dem bekannten Kanonisten Johannes Faventinus identifizieren. In der Untersuchung „Die Glossen des Simon von Bisignano" (251–284) stellt W. folgendes Faktum fest: Von den 120 Randglossen des Simon zum Dekret des Gratian stehen nur 65 in seiner Summe (vgl. 281). Damit stellt sich die (noch nicht gelöste) folgende Frage: Hat Simon viele seiner Glossen später nicht in seine Summe aufgenommen oder hat er parallel zur Arbeit an seiner Summe oder erst später noch weitere Glossen geschrieben? Der Dekretist Bazianus ist vor allem durch J. F. v. Schulte bekannt gemacht worden (Bazianus und B.-Glossen zum Dekret Gratians, 285–325). Die Untersuchung verschiedenster Handschriften mit Bazianusglossen läßt den Schluß zu, daß es keinen formellen „Apparat" des Bazianus gegeben hat, da in keiner einzigen Handschrift auch nur annähernd alle seine Glossen (zu einem Apparat zusammengefaßt) enthalten sind (vgl. 285). Auch der folgende Artikel ist Bazianus gewidmet (Bazianus und sein Werk, 327–345). W. möchte (im Gegensatz zu anderen Forschern) den Nachweis liefern, daß der Kanonist Bazianus von dem Legisten Johannes Bassianus verschieden ist. Der entscheidende Beweis für die Verschiedenheit ist „in der zeitgenössischen Siglengebung zu sehen, die für Bazianus zwar zwischen Bar. bas(i). baz. ba. und b. oder B. schwanken kann, jedoch nie ein Jo. voraussetzt, während für den Legisten die Siglen Jo.ba. oder Job. oder auch Jo.cre. (nach seinem Geburtsort Cremona) verwendet werden" (329). „Welcher Glossenapparat zum Dekret ist der erste?" (347–369). W. ist der Meinung, der Apparat „Ordinaturus Magister" sei der erste, läßt aber zugleich erkennen, daß auf diesem Feld noch manches zu klären bleibt. Dem hier anstehenden Problem ist auch der folgende Beitrag gewidmet (Huguccio und der Glossenapparat „Ordinaturus Magister", 371–401). Hat Huguccio den Glossenapparat „Ordinaturus Magister" geschrieben? Die Antwort von W.: Das Ergebnis der Untersuchungen „ist am ehesten so zu deuten, daß Huguccio *und* andere diesen Apparat kompiliert haben, wobei der Anteil Huguccios bei einzelnen Stellen durchaus unterschiedlich stark sein mag" (400). Der letzte Aufsatz des vorliegenden Buches hat folgenden Titel: „Frühe Kanonisten und ihre Karriere in der Kirche" (403–423). Unter den frühen Kanonisten werden hier die Autoren verstanden, die von Gratian bis zum Erscheinen des Liber Extra Gregors IX. gelehrt haben, also in dem knappen Jahrhundert von 1140 bis 1234. Weil in dieser Zeit nicht wenige Kanonisten zu bischöflichen Würden aufstiegen, wurde sogar in schulmäßig ausgetragenen Disputationen die (unsinnige?) Frage erörtert, ob eher Kanonisten oder Theologen Bischöfe werden sollten. – Addenda et corrigenda (425–432), Nachweise (433f.), Register der Autoren, Glossenkompositionen und -apparate (435–437), Register der glossierten Dekretstellen (438–447) und ein Handschriftenverzeichnis (448–453) schließen dieses hervorragende Buch ab. Wenn man die vorliegenden 14 Artikel überblickt, fällt auf (was die Fachleute natürlich immer schon wußten), daß die wissenschaftliche Arbeit (bezüglich der Periode des Decretum Gratiani und der Dekretisten) weithin auf Handschriftenforschung angewiesen ist. Die Editionsarbeit ist noch immer nicht entscheidend vorangekommen. Auf der anderen Seite haben Forscher wie Weigand, v. Schulte, Gillmann, Kuttner und Landau (um nur einige deutschsprachige Gelehrte zu nennen) das Feld bereitet, auf dem nun neue Editionen (in größerer Zahl und rascherer Folge) entstehen können. Utinam! R. Sebott S. J.

Buc, Philippe, *L'ambiquïté du Livre.* Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au moyen âge (Théologie Historique, 95). Paris: Beauchesne 1994. XVI+427 S.

Die vorliegende Monographie des französischen, inzwischen in den Vereinigten Staaten lehrenden Mediävisten, behandelt die vielfältigen Verbindungen zwischen mittelalterlicher Bibelauslegung und politischer Theorie. Er untersucht die Funktion der Bibel („le Livre") bei der Ausbalancierung des Verhältnisses zwischen Regierenden und Re-

gierten, so wie es sich im Spiegel der exegetischen Quellen darstellt. Nach der Bibliographie (1–21) und den „Conventions et abbréviations" (23) beginnt der Autor in der Einleitung (25–69) damit, die grundlegenden Wechselbeziehungen zwischen der Gesellschaft einerseits und der Welt der Schulen und der Universität andererseits zu analysieren. Er kann vier Konstanten in diesem Verhältnis ausmachen: 1. zwischen ungefähr 1100 und dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts ist die Beziehung zwischen Gesellschaft und Exegese dynamisch (33–39); 2. die Grammatik der Exegese achtet immer darauf, ausgewogen zu sein, um im Bereich politischer Theorie konzeptualisierbar zu bleiben (40–49); 3. der Autor definiert drei zentrale Konzepte: *regnum sacerdotale, regale sacerdotium, populus acquisitionis et gens sancta* (49–57); 4. er skizziert die Exegeten vor dem Hintergrund ihres Herkunftsmilieus (57–66). Des weiteren gliedert sich die Untersuchung in drei Teile mit jeweils zwei Kapiteln: I. Alpha und Omega: Herrschaft am Anfang und am Ende der Zeiten (69–170); II. Wissen und Gewalt (173–231); III. Der König und das Volk (235–398). – Unter der Überschrift „Politique dans le Jardin d'Eden" stellt der Verf. im 1. Kapitel die Auseinandersetzung der *Glossa ordinaria,* in ihren verschiedenen Stadien, mit dem Buch Genesis dar. Ursprung und Konzeption von politischer Machtentfaltung setzen die mittelalterlichen Exegeten demnach jeweils in Bezug zur Urgeschichte des Menschengeschlechtes, d. h. zum Paradieszustand und seinem peccaminösen Ende. Demgegenüber geht es im 2. Kapitel um die Frage eines möglichen Endes von Herrschaft am Ende der Zeiten. Als neutestamentliche Referenz dieser Problematik fungierte seit den Kirchenvätern insbesondere Augustin, 1 Kor 15,24, ausgehend von der Frage, ob die Differenzierung der Engelchöre in der Ewigkeit gänzlich nivelliert würde. Als Beleg dieses Verständnisses diente natürlich die von den Kirchenvätern (seit Tertullian und besonders von Hilarius) formulierte Definition „angelus nomen est officii non nature". Im Kern kündigt sich hiermit, Buc (= B.) zufolge, in den Pauluskommentaren und der *Glossa* des 12. Jahrhunderts die bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts bei den Pariser *magistri* anwachsende Grundspannung zwischen *regnum* und *sacerdotium* an. Welcher *dominatio* gebührt die größere *dignitas,* dem *regnum* oder dem *sacerdotium?* Ist das *regnum* jedoch nicht lediglich ein *ministerium,* so daß, beginnend in der Geschichte, am Ende der Zeiten eine vollständige *translatio imperii* zugunsten des *sacerdotium* stattfinden wird, dessen Haupt der Hohepriester Christus ist? – Unter dem Oberthema des II. Teils, der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Gewalt, diskutiert B. im 3. Kapitel (*„Leo rex quasi bos": capacité et incapacité princière au pouvoir)* die Rahmenbedingungen von Herrschaft: Welche Anforderungen werden an den Herrscher gestellt? Im Hintergrund erscheint dabei natürlich König Salomon als das Vorbild des guten Königs schlechthin. Welche besonderen *virtutes* kennzeichnen demnach den König, der seines Amtes würdig ist, bzw. belegen die Fähigkeit eines Prinzen zur Ausübung von Herrschaft? Der Autor kann zeigen, daß sich strukturell das *sacerdotium* zu Beginn des 12. Jahrhunderts hinsichtlich der Wissenstheorie und der Wissenschaftspraxis noch im Vorteil gegenüber dem *regnum* befindet, was einmal mehr die damalige horizontale Spannung zwischen beiden *dominationes* verstehen läßt. Unter dem Titel „Manducation et domination: analyse d'une métaphore" interpretiert B. anschließend im 4. Kap. das organologische Bild vom Staat als *corpus* in seinem Bezug zu seinen alttestamentlichen Grundlagen, nämlich Gen 1,24–30 und 9,2–4. Während die Kirche mit ihrer Eucharistielehre die positive Bedeutung der *manducatio* besetzt, bleibt dem Staat und seinen Theoretikern nichts weiter übrig, als sich mit ihrer negativen Bedeutung auseinanderzusetzen. Aus dem Antagonismus zwischen den Guten und den Bösen folgt der Kampf zwischen dem *corpus mysticum* und seinen Wiedersachern. Ausgehend von Genesis entfalteten die Exegeten Theorien zur Eindämmung und Kontrolle staatlicher Gewalt. – Das Thema des III. Teils besteht in der Analyse der exegetischen Grundlegung königlicher Gewalt. Maßgeblich waren den Auslegern des 12. und 13. Jahrhunderts dafür drei Passagen aus dem Alten Testament: Gen 4,17 (der Bau der ersten Stadt durch Kain), Gen 10–11 (Turmbau zu Babel) und 1 Kön 8 (Ablehnung der Herrschaft der Richter durch das Volk). Die ersten beiden Episoden berichten den Ursprung von Regierung und Privateigentum infolge von Gewalt, die dritte Episode präfiguriert die Ablehnung Christi durch die Juden. Entsprechend behandelt Kap. 8 das Verhältnis zwischen Macht und Sünde anhand der politischen Begriffe *tributum, necessitas, peccatum.* Das letzte Kap.

thematisiert schließlich die alte politische Erfahrung, daß die Auseinandersetzung zweier Gegner einen dritten Partner erstarken oder sogar erst entstehen läßt. Im Kampf zwischen *regnum* und *sacerdotium* war dies, im Rahmen mittelalterlicher Theorie, der *populus*. Die Exegeten haben die Funktion des *populus* in bezug auf Herrschaft reflektiert, ausgehend zunächst von den Vorbildern David und Salomon, dann aber vor allem von Christus selbst. – In seiner „Conclusion" zieht der Autor vor allem drei Folgerungen aus seinen Forschungen: 1. Der Widerstreit zwischen der egalitären und der hierarchischen Tendenz bei der exegetischen Ausarbeitung politischer Theorie ist ein bedeutender Faktor für das Gleichgewicht der mittelalterlichen Institutionen. 2. Unser Wissen darum, daß die mittelalterlichen Autoren Ausübung von Herrschaft für sich selbst als legitim betrachteten und ihre allgemeine Wertschätzung der hierarchischen Ordnung durch das Faktum schlechter Regenten nicht tangiert wurde, darf nicht überbewertet werden. 3. Wie könnte man noch weiterhin die Religion für Opium für das Volk halten angesichts der vielfältigen Beziehungen zwischen Klerus und Volk und den Krisen der *potestas* im untersuchten Zeitraum? – Die Untersuchung stellt einen Beitrag aus erster Hand dar, weil B., zum einen, zahlreiche unedierte Bibelkommentare verarbeitet und, zum anderen, in genuiner Weise die politische Theorie des Mittelalters auf ihre Quellen hin befragt. In dieser Studie wird modellhaft Ideengeschichte als Exegesegeschichte betrieben. Als weiterführende Anfragen an das Werk sei es gestattet, auf die Verbindung politischer Theoriebildung mit der Rechtsgeschichte zu verweisen sowie auf die Rezeption von Konzilsentscheidungen, zwei Aspekte, die in der vorliegenden Arbeit, wenn überhaupt, eher am Rande berücksichtigt werden. Angeregt durch den Autor, könnte man sich darüber hinaus eine Geschichte der politischen Theorie im Mittelalter gemäß Lebenskontexten vorstellen. Welche politischen Modelle haben etwa Benediktiner im Unterschied zu den Zisterziensern oder den Regularkanonikern, beispielsweise den Viktorinern, entworfen? Entstehen im Raum der Universitäten, dem Ort des Konflikts zwischen Weltklerikern und den Bettelorden, später ganz neue Modelle? In welchen anderen, von den vorgenannten verschiedenen Lebenskontexten sind im Mittelalter vielleicht noch Staatstheorien entstanden? Mit Interesse erwartet man weitere Untersuchungen des Autors, der mit dieser Arbeit einen originellen Beitrag geleistet hat.

R. Berndt S. J.

Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 septembre 1993), édités par *J. Hamesse* (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études médiévales – Textes, Études, Congrès, 16). Louvain-la-Neuve 1994. XXII + 477 S., 15 Tafeln.

In der „Introduction" (VII-XXII) zeichnet die Herausgeberin die 25jährige Forschungsgeschichte seit 1968, dem Gründungsjahr des Leuvener mediävistischen Instituts, auf dem vom Titel des Tagungsbandes angekündigten Feld nach. Der interessante Tagungsband umfaßt folgende Beiträge: Bei *P. Riché*, Manuels et programme de cours dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge (1–7), handelt es sich um einen Beitrag, der die Linie der übrigen Arbeiten des Autors weiterführt. *M. Colish*, From the Sentence Collection to the „Sentence" Commentary and the „Summa": Parisian Scholastic Theology, 1130–1215 (9–29), legt hier eine weitere, ihrer magistralen Studie über den Lombarden vorausgehende Arbeit vor, die die Entwicklung der literarischen Produktion im genannten Zeitraum zu verstehen sucht. *J. Verger*, L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique? (31–56), stellt insbesondere die Arbeitsmethoden der universitären Schriftauslegung dar, weniger hingegen die konzeptionellen und inhaltlichen Grundlagen des Bibelunterrichts. Die interdisziplinär führende Kennerin mittelalterlicher Unterrichtsmethoden und -techniken untersucht einen Typ universitärer Quaestio: *O. Weijers*, L'enseignemant du „trivium" à la Faculté des arts de Paris: la „quaestio" (57–74). *C. Flüeler*, Die verschiedenen literarischen Gattungen der Aristoteleskommentare: zur Terminologie der Überschriften und Kolophone (75–116), unterscheidet grundlegend zwischen zwei Gattungen von Aristoteles-Kommentierung, nämlich der *lectio* und *questio*, bevor er detailliert handschriftlich überlieferte Kolophone und Titel ordnet

und interpretiert. *A. Allard,* L'enseignement du calcul arithmétique à partir des XII^e et XIII^e siècles: l'exemple de la multiplication (117–135), *G. F. Vescovini,* La classification des mathématiques d'après le Proloque de l'Expositio super Theorica planetarum" de l'averroïste Thaddée de Parme (Bologne, 1318) (137–182). *A. Gouron,* L'enseignement du droit civil au XII^e siècle: de la coutume à la règle (183–199), bietet einen differenzierten Überblick über die Praxis verschiedener Universitäten. Hingegen beschränkt sich *A. García y García,* La enseñanza universitaria del derecho canónico en la universidad medieval (201–234), auf die Universitäten der Iberischen Halbinsel, Südfrankreichs und einiger anderer; der dritte rechtsgeschichtliche Beitrag von *G. O. Dolezalek,* Les gloses des manuscrits de droit: reflet des méthodes d'enseignement (235–255), basiert auf der Analyse glossierter Handschriften. *D. Jacquart,* L'œuvre de Jean de Saint-Amand et les méthodes d'enseignement à la Faculté de médecine de Paris à la fin du XIII^e siècle (257–275). *M. Mulchahey,* The Dominican „Studium" System and the Universities of Europe in the thirteenth Century (277–325), nähert sich dem historischen Befund der dominikanischen Studienhäuser zunächst dadurch, daß sie die terminologische Breite darstellt sowie die Studienordnung von 1259 untersucht, und kommt zu dem einleuchtenden Schluß, daß die „studia" keineswegs identisch waren mit den Universitäten. *W. J. Courtenay,* Programs of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the fourteenth Century (325–350), beschränkt sich exemplarisch auf Paris und Oxford und systematisiert die schriftliche Produktion auf drei Gattungen: Bibelkommentare, Sentenzenkommentare, disputationes. *J. Ashworth,* Les manuels de logique à l'Université d'Oxford aux XIV^e et XV^e siècles (351–370); *J. Fletcher,* Some unusual Aspects of The English Medieval Universities and the Relation of this to certain Materials used in the Faculty of Arts (371–383); *L. Gargan,* Le note „conduxit" – Libri di maestri e studenti nelle Università italiane del Tre e Quattrocento (385–400); *A d'Haenens,* Que faisaient les étudiants, à partir du XV^e siècle, des textes qu'on leur imposait à l'université? Le nontextuel dans les manuels des étudiants de l'université de Louvain (401–412 und Abb.); *L. E. Boyle,* Conclusions (443–445). Die drei Register, antike und mittelalterliche Autoren, moderne Autoren und Handschriften (447–477), erlauben eine bequeme Handhabung des informativen Bandes. R. Berndt S. J.

Diálogo filosófico–religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23–26 juin 1991 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par *H. Santiago-Otero* (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Rencontres de Philosophie Médiévale, 3). Louvain-la-Neuve 1994. XII + 507 S.

Der vorzustellende Band umfaßt die Vorträge eines Kolloquiums, das seines aktuellen Themas wegen eine die Mediävistik überschreitende, breitere Aufmerksamkeit auf sich ziehen könnte. *R. Barkai,* Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas (1–27), legt einen informativen literaturgeschichtlichen Abriß der Bemühungen um Begegnung zwischen den Religionen vor. *M. de Epalza,* Sobre el orígen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el Cristianismo latino (29–52), unterscheidet bei seiner Darstellung der adoptionistischen Krise des 8. Jahrhunderts zwischen den spezifisch islamischen, den jüdischen und den christlichen Komponenten des Konflikts und gelangt abschließend zu der spannenden Frage, ob sich das Christentum nicht immer wieder einmal mit untergründigen islamischen Einflüssen auseinandergesetzt habe. *M. Fierro,* El Islam andalusí del s. V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo (53–97), hebt ab auf die gegen Juden und Christen gerichtete Polemik von Ibn Ḥazm. *J. M. Sato Rábanos,* La ignorancia del pueblo cristiano llano, un obstáculo para el diálogo interreligioso (99–116), studiert die Unkenntnis des christlichen Volkes, bzw. die hochmittelalterlichen Bemühungen zu deren Überwindung, in bezug auf die Grundlagen seiner eigenen Religion, geschweige denn die des Islams und des Judentums. *Ch. Lohr,* Ramon Lull and thirteenth-century religious dialogue (117–129), präsentiert die *ars lulliana* und die intellektuellen Voraussetzungen ihrer Dialogfähigkeit. *A. Sidarus,* Le „Livro da Corte Enperial" entre l'apologétique lullienne et l'expansion catalane

au XIV^e siècle (131–172), geht der Frage eines Religionsgesprächs im mittelalterlichen Portugal nach. Die folgenden Beiträge von *J. R. Díez Antoñanzas-J. I. Saranyana,* Un caso de diálogo interconfesional en la Península Ibérica: la „Disputatio Abutalib" (siglo XI) (173–189), sowie von *K. Reinhardt,* Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo (191–212), analysieren die aus einer jüdisch-islamischen Disputation hervorgegangene Schrift. *A. Zimmermann,* Remarques et questions relatives à l'œuvre de Ferrand d'Espagne (213–228), beschäftigt sich mit der Metaphysik eines im übrigen kaum bekannten *magister* der Pariser Universität. *E. Colomer,* La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí (229–257), legt eine umfassende literatur- und ideengeschichtliche Studie vor. *M. C. Monteiro Pacheco,* Le sens de la paix dans la tradition et dans le témoignage de la génération d'Avis (259–275), geht der Idee der Begegnung zwischen den Kulturen im Rahmen der iberischen politischen Philosophie nach. *L. Suárez Fernández,* Interrelaciones culturales entre Judaísmo y Cristianismo (277–287) zeichnet in großen Strichen den jüdisch-christlichen Austausch nach, so wie er sich im literarischen Erbe darstellt. *G. Dahan,* L'usage de la „ratio" dans la polémique contre les juifs, XII^e–XIV^e siècles (289–308) zeigt, daß sich die dialogfähige Position Anselms von Canterbury im Mittelalter nicht allgemein durchgesetzt hat, sondern daß im Gegenteil den Polemikern der Rekurs auf „ratio" und „dialectica" sehr dienlich war; abschließend stellt Dahan anhand dreier Autoren (Petrus Alphonsi, Raymund Martin, Bernhard Oliver) drei Typen antijüdischer philosophischer Argumentation vor. *A. Viñayo González,* Polémica cristiano-judía en la ciudad de León durante el siglo XII (309–322), untersucht das Werk Martins von León. *S. Fellous-Rozenblat,* Castille 1422–1430, un juif traduit la Bible pour les chrétiens. Le langage codé de la „Biblia de Alba" (323–351), analysiert eine Vulgata-Handschrift des 15. Jahrhunderts. *R. Ramón Guerrero,* Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval (353–370), macht den islamischen Einfluß auf die abendländische Latinität fest: ausgehend vom *quadrivium* sowie einigen *artes mechanice* sei er festzustellen in der Religion und schließlich in der Philosophie. *J. Lomba Fuentes,* El papel de la frontera superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa (371–397); *M. A. de Buenes Ibarra,* La evolución de la pólemica anti-islámica en los teólogos españoles del primer renacimiento (399–418); *C. Adang,* Éléments karaïtes dans la polémique antijudaïque d'Ibn Ḥazm (419–441), kann auf erhebliche Parallelen zwischen der rabbinischen Kritik seitens der jüdischen Sekte der Karaiten und dem islamischen Polemiker Ibn Ḥazm hinweisen, ohne jedoch eine direkte Verbindung anzunehmen. *A. Nader,* Traces des épîtres des Frères de la Pureté dans l'œuvre „La disputation de l'âne" d'Anselme de Turmeda (443–459); *F. da Gama Caeiro,* El Lulismo medieval portugés como ejemplo de diálogo filosófico-religioso (461–475); *M. Conde,* España, lugar de encuentro de las tres culturas (477–484). Die nützlichen Autorenregister (485–507) erleichtern die Benutzung des sehr anregenden und informativen Bandes. R. Berndt S. J.

Bonaventura, Quaestiones disputatae de scientia Christi – Vom Wissen Christi. Übersetzt, kommentiert und mit Einleitung herausgegeben von *A. Speer.* Lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner 1992. LXIII + 252 S.

Die vorliegende Werkausgabe macht einen der bedeutendsten Texte mittelalterlichen Denkens einem größeren Publikum zugänglich, dies aber nicht nur aufgrund der Zweisprachigkeit des Bandes, sondern besonders wegen der vorzüglichen Einführung durch den Hg. Neben einer ausführlichen und hilfreichen Bibliographie (LV-LXII) bietet die Einführung (XI-L) zunächst den biographischen Rahmen dar, sodann den zeitgenössischen philosophischen Zusammenhang. Vor allem aber führt der Hg. behutsam in einige grundlegende Begriffe bonaventurianischen Denkens ein und erklärt deren rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge. – Die Anmerkungen zur deutschen Übersetzung sind am Ende des Bandes zusammengefaßt und beschränken sich wohltuend auf Quellenverweise. Soweit die Übersetzung verifiziert werden konnte, erscheint sie als sehr verläßlich und brauchbar für den akademischen Unterricht. Tatsächlich ist es Speer (Sp.) gelungen, sein in der Einleitung angekündigtes Vorhaben, eine Übersetzung aus dem

Mitdenken zu erstellen, statt einer Wort für Wort-Übertragung, einzulösen. Daraus ergeben sich dann allerdings auch die nahezu unumgänglichen Rückfragen. Nach dem Dafürhalten des Rez.en dürfte „similitudo" auf keinen Fall mit „Idee" übersetzt werden, wie dies hier ja häufiger geschieht. Rein sprachlich gesehen, handelt es sich bei dem einen wie dem anderen Wort ja sowieso um Fremdwörter des Deutschen. Genausowenig dürften sich „exemplar" bzw. „exemplum" mit „Idee" wiedergeben lassen. Philosophisch handelt es sich, zugegebenermaßen, bei „similitudo" und „exemplar" zwar um äußerst strapazierte Begriffe. Doch dürfte sich das sprachliche Tasten lohnen. Wäre nicht „similitudo" mit „Verwandtschaft" einigermaßen getroffen? und „exemplar" mit „Muster"? Ein weiteres Bedenken sei verbalisiert in bezug auf die Übersetzung des Gregor-Zitats S. 200 oben: „animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura": „Für die den Schöpfer schauende Seele ist jedes Geschöpf gering". „angustus" drückt keine hierarchische, weder metaphysische noch psychologische Ordnung aus. In Verbindung mit dem folgenden Gedankengang tritt vielmehr die räumliche Bedeutung von „angustus" im Sinne von „klein, eng" hervor. Tritt der Schöpfer in die Welt des Menschen ein, so wird es diesem in seiner inneren, seelischen Welt (zu) eng. Sp. sei gedankt für seine Sorgfalt bei der Präsentation des Werkes und seine textliche Nähe bei der Übertragung.

R. Berndt S. J.

Jenkins, John I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press 1997. 267 S.

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht der Wissenschaftsbegriff von Thomas von Aquin. Durch die Analyse des fundamentalen epistemischen Begriffs der *scientia* möchte Jenkins (J.) zu einem besseren Verständnis der Intention und Struktur der *Summa Theologiae* (ST) gelangen. Er behauptet: „Aquinas's distinctive notion of *scientia* shaped his thought and writing in ways which have not been fully appreciated in literature" (3). So ist es angemessen, daß er zunächst auf die Herkunft des Wissenschaftsbegriffs eingeht, nämlich auf die zweiten Analytiken des Aristoteles, und zwar wie Thomas sie verstanden hat. J. analysiert hauptsächlich die Bedingungen, die die obersten Prinzipien eines Wissenschaftsbereichs erfüllen müssen, besonders die Bedingung, daß Prinzipien besser bekannt sein müssen als die Schlüsse, und zwar nicht nur *simpliciter*, sondern auch für den, der einen Syllogismus aufstellt. Volle Einsicht in die Prinzipien sei erfordert. Dies setze eine Lernphase voraus, in der man durch Sinneswahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Erziehung, Warum-Beweise zur Einsicht in die Prinzipien gelangt. In einer zweiten Phase komme es dann zur Umkehrung der noetischen Struktur einer Person: Die Wirkungen würden nun aufgrund der Einsicht in die Ursachen erkannt; die Einsicht in die Prinzipien verursache die Erkenntnis der Folgerungen („doxastic causality condition", 44). – Im zweiten Kapitel geht J. der Frage nach, ob die Glaubensartikel des christlichen Credo die strengen Bedingungen von Prinzipien erfüllen. Gegen Marie-Dominique Chenu vertritt er die These, daß Thomas Theologie als *scientia* (und nicht bloß als *quasi-scientia)* verstanden haben wollte. Es handle sich dabei zwar nicht um einen Wissenschaftsbegriff, der in allem die Bedingungen der zweiten Analytiken erfülle. Denn die zweite Analytiken hätten bloß menschliches Wissen im Auge; die Theologie sei aber Wissen von Gott und habe daher einen gemischten Charakter. Aber die fundamentalsten Bedingungen einer *scientia* im Sinn der zweiten Analytiken seien erfüllt: nämlich erstens, daß die Wirkungen durch die Ursache erkannt werden, zweitens, daß das Erkannte sich nicht anders verhalten kann. Das Wissen Gottes erfülle diese Bedingungen, und da Theologen an diesem höheren Wissen Gottes und der Heiligen teilhaben, sei *sacra doctrina* nicht weniger eine subalterne Wissenschaft wie die Optik. – Unter Rückgriff auf Alasdair MacIntyre zieht J. im dritten Kapitel erste Folgen für das Verständnis der ST: Wie der Erlangung der natürlichen *scientiae* eine lange Schulung unter der Leitung eines Meisters vorausgehe, so setze auch die ST voraus, daß man das philosophische und theologische Einmaleins bereits beherrsche. J. wendet sich gegen die übliche Interpretation, derzufolge die ST als Einführung für Studienanfänger gedacht gewesen sei. Sie sei für fortgeschrittene und hochtalentierte Studenten konzipiert. Es werde in ihr „second-level pedagogy" betrieben, „and its purpose was to instill in the

student a habit of thought, so that his reasoning in the field would move easily, by second nature, from the fundamental causes to their effects" (92–93). – Im zweiten Teil (Kapitel 4–6) des Buches sowie im Schlußkapitel entfaltet J. seine Thomasinterpretation, indem er zu einer Reihe von Einwänden Stellung nimmt. Besonderes Gewicht kommt der Frage nach dem epistemischen Status der Zustimmung zu den Glaubensartikeln in Kapitel 6 zu. Die Fragen, an denen sich die Geister scheiden, lauten: Welchen Stellenwert haben bei der Annahme der Glaubensartikel Argumente inne? Wodurch ist jemand berechtigt, diesen Glaubensartikeln zuzustimmen und nicht anderen? Was garantiert, daß es sich bei der Annahme dieser Artikel um Wissen handelt? Welche Funktion kommt dem Willen zu? J. setzt sich bei der Beantwortung dieser Fragen von naturalistischen (Terence Penelhum, Alvin Plantinga) und voluntaristischen (James Ross, Eleonore Stump) Thomasinterpretationen ab. Argumente seien für die Zustimmung zu den Glaubensartikeln nicht hinreichend. Hauptursache für den Glauben sei vielmehr Gott selbst, der innerlich durch Gnade bewegt. Also: Gott selbst verursacht in den Gläubigen den Glauben, nachdem sie die Glaubensinhalte gehört haben. Argumente haben nur die Rolle, den Willen zu disponieren. Die Frage der Berechtigung beantwortet J. im Sinn des erkenntnistheoretischen *Foundationalism*, einer Sicht, die die noetische Struktur einer Person in Grundüberzeugungen und Folgeüberzeugungen einteilt. Folgeüberzeugungen sind berechtigt durch andere Überzeugungen. Grundüberzeugungen haben ihre Berechtigung nicht durch andere Überzeugungen. Nach J. gehören die Prinzipien einer *scientia* – und damit auch die Glaubensartikel – zu den Grundüberzeugungen. Dies ist aber nicht hinreichend für Wissen. Jemand kann berechtigt sein, p zu glauben und p kann dennoch falsch sein. In der Frage, was Glaubensüberzeugungen den Status von Wissen verleiht, vertritt J. die Interpretation eines „supernatural externalism". Das heißt: (i) die kognitiven Fähigkeiten der Gläubigen werden von Gott erhöht, so daß sie die Wahrheit über göttliche Offenbarungen entdecken können; (ii) die Zustimmung zu den Glaubensartikeln ist erzeugt und erhalten durch diese kognitiven Fähigkeiten, wenn sie richtig funktionieren. Diese Interpretation ist externalistisch, weil nicht verlangt wird, daß die Gläubigen wissen müssen, ob ihre kognitiven Fähigkeiten diese Bestimmung haben und ob sie rechtmäßig funktionieren. Sie ist übernatürlich, weil diese kognitiven Fähigkeiten nicht Teil der Natur sind, sondern Gnade Gottes. Nun bleibt für J. noch die Frage, welche Rolle in der Zustimmung zu den Glaubensartikeln dem Willen zukommt. Die Zustimmung zu den Glaubensartikeln müsse frei sein und setze einen guten Willen voraus. Im Gegensatz zur heute dominierenden synchronen Sicht des freien Willens, wonach P frei ist zum Zeitpunkt der Wahl X zu wählen, wenn P auch anders hätte handeln können, vertrete Thomas eine diachrone Sicht: Ob ein Ziel einer Person als gut oder schlecht erscheine, hänge von ihrem Charakter ab. Und dieser Charakter habe sich im Lauf der Zeit herausgebildet; eine Person habe Tugenden und Laster erworben. Viele vergangene Entscheidungen haben jemanden zu der Person gemacht, die sie ist und beeinflussen die gegenwärtige Wahl. J. bringt das Beispiel des starken Rauchers Winston: Er kennt die Behauptung, daß Rauchen der Gesundheit schadet. Für die Wahrscheinlichkeit, daß diese Behauptung wahr ist, gibt es viele Belege. Aufgrund seiner ungeordneten Neigung zum Rauchen bleibt Winston aber skeptisch: die Untersuchungen seien problematisch und nicht vollständig. Aufgrund dieser ungeordneten Neigung sieht er die Ergebnisse der Untersuchungen mit voreingenommenen Blick. Nicht-Raucher könnten zugeben, daß die Untersuchungen einige Schwächen haben, sie aber dennoch ganz anders auswerten und zur Überzeugung kommen, daß Rauchen schädlich ist. Eine Person, die dem Laster des Stolzes verfallen ist, wird ähnlich wie Winston alle möglichen Probleme bezüglich Gott aufwerfen: Er könne nicht einer und drei sein, Gott würde sich nicht in seiner Schöpfung inkarnieren, jemand könne nicht von den Toten auferstehen etc. Zustimmung zum Glauben setze also einen guten Willen voraus, der es erlaube, klar und unparteiisch zu sehen, daß die Wahrheiten, die jenseits unseres Verstehens sind, von Gott geoffenbart seien und geglaubt werden sollen. Hier weist J. auf einen interessanten Zusammenhang zwischen den moralischen Tugenden und Lastern und den epistemischen Tugenden und Lastern hin. Aquinas „seems to imply that moral virtues and vices, which enable us to act well or poorly in nonepistemic matters, also enable one to act well or poorly in attaining the epistemic goal of believing truths and dis-

believing falsehoods. In other words, for Aquinas the *moral* virtues and vices are at the same time *epistemic* virtues and vices. Consequently, as with moral evaluation, the epistemic evaluation of a belief depends upon whether one has the appropriate virtues" (209). – Ein Streitpunkt bleibt, ob die von J. vertretene Position der „second-level pedagogy" in allem der Struktur der ST gerecht werden kann. Haben die Gottesbeweise in der *prima pars* und die Argumente für das letzte Ziel des Menschen in der *prima secundae* wirklich nur die Funktion der Rekapitulation der ersten Lernphase und der Bestimmung des Verständnisses der Prinzipien? Oder möchte Thomas nicht doch zunächst zeigen, daß der Gegenstand der Untersuchung auch existiert?

J. schreibt und argumentiert klar. Seine Absicht ist es, die Position von Thomas darzustellen, sie besser zu verstehen, und nicht, sie auszuwerten oder für die zeitgenössische Religionsphilosophie relevant zu machen. Trotzdem: Durch die Verwendung eines modernen begrifflichen Instrumentariums werden Brücken zur heutigen erkenntnistheoretischen Diskussion geschlagen. Deshalb dürfte dieses Buch nicht nur für Thomas-Forscher interessant sein, sondern für alle, die sich mit zeitgenössischen religionsphilosophischen Fragen und Problemen der religiösen bzw. christlichen Erkenntnistheorie beschäftigen. Das Buch kann auch als Einführung in die gesamte ST empfohlen werden. Ein Fehler befindet sich auf S. 149, Zeile 1: „His" muß sich hier wohl auf das rationale Geschöpf und nicht auf Gott beziehen und deshalb klein geschrieben, oder, entsprechend dem lateinischen Text, weggelassen werden. B. Niederbacher S. J.

Société et Église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif. Actes du Colloque international de Cracovie 14–16 juin 1993 organisé par la Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par *Sophie Włodek* (Rencontres de Philosophie Médiéval, 4). Louvain-la-Neuve: Brepols 1995. VIII + 221 S.

Dieser Tagungsband umfaßt folgende Beiträge: *St. Swieżawski,* Conséquences morales et politiques du conciliarisme médiéval (1–20), kann nicht mehr als recht undifferenziert die angekündigten Konsequenzen darstellen, wobei er im wesentlichen auf eigene Arbeiten verweist, jedoch keine neuere westliche Literatur anführt; *J. Wohlmuth,* Zur Ekklesiologie des Basler Konzils (1431–1449) im Streit um Reform und Autorität (21–39) mit einer bibliographischen Beilage zum Thema (40–43); *D. E. Luscombe,* Denis the Pseudo-Areopagite and Central Europe in the Later Middle Ages (45–64), behandelt sein Thema literaturgeschichtlich in gewohnt meisterlicher Weise; *St. Simonetta,* John Wyclif between Utopia and Plan (65–76), zeigt die verschiedenen, theoretischen und politischen, Umstände auf, die Wyclif, unter Beibehaltung seiner Grundidee einer „ecclesia/convocatio predestinatorum", seine weltlich-kirchliche Utopie mehrfach haben modifizieren lassen; *V. Herold,* Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson. Eine spätmittelalterliche Diskussion mit tragischen Folgen (77–89), kann anhand dieses lokalen Disputs interessante ideengeschichtliche europäische Verbindungslinien aufzeigen; *P. Spunar,* The Literary Legacy of Prague Dominicans and the University in Prague (91–100), bietet einen guten Überblick über die Aktivitäten der Dominikaner; *F. Cheneval,* Jean Falkenberg et Paul Vladimri (sic!): critiques de Dante (101–115), kann nachweisen, daß Dantes 3. Redaktion seines „De monarchia mundi" in Krakau ab dem Beginn des 15. Jahrhunderts bekannt war, so daß dieses Werk eine erhebliche Polemik auslösen konnte; *J. Drabina,* Konziliarismus an der Krakauer Universität in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts (117–131), legt eine Studie aus erster Hand vor; redaktionell hätte dieser Beitrag eine erheblich sorgfältigere Bearbeitung verdient; *J. Wyrozumski,* L'idée de tolérance à l'Université de Cracovie dans la première moitié du X^{e} (sic!) siècle (133–143), studiert am Beispiel zweier Rechtsgelehrter der Krakauer Universität, Stanislas de Skalbmierz und Paul Vladimiri, die Fähigkeit der polnischen Intellektuellen des XV. Jahrhunderts, sich auf die veränderte, religiöse Toleranz einfordernde, politische Lage einzustellen; *J. B. Korolec,* Les vertus de la vie publique (145–152), ergänzt das gegenwärtige Spektrum der mediävistischen Tugend-Diskussionen um eine spätmittelalterliche Variante; *M. Markowski,* Die sozialökonomischen Anschauungen des Nicolaus Copernicus (153–176), steuert, wie gewohnt, einen weiterfüh-

renden philosophiegeschichtlichen Beitrag bei; *J. Domański,* La république des lettres érasmienne (177–191), scheint doch eher nur mühsam seine These von der „respublica litteraria" belegen zu können, deswegen sei schon jetzt auf eine im Druck befindliche Studie von Josef Lössl verwiesen, die vergleichsweise einfach mit besagter Republik Erasmus' bekannt macht; *St.F. Brown,* Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent: Individuation and the Condemnations of 1277 (193–207), trägt eine für sich selbst anregende Frage vor, doch fragt sich der geneigte Leser nach der Verbindung mit dem Thema. Die üblichen Register: alte und mittelalterliche Autoren, moderne Autoren, Handschriften (209–221). Leider stolpert der Leser immer wieder einmal über entstellende Druckfehler; auch hätten einige Beiträge größere redaktionelle Sorgfalt verdient, um die sprachlichen Unebenheiten der überwiegend nicht muttersprachlichen Autoren zu glätten. Der Band belegt einmal mehr, wie intensiv Mediävistik gegenwärtig in Osteuropa betrieben wird. R. Berndt S. J.

Arnold, Matthieu, *Les femmes dans la correspondance de Luther.* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 78). Paris: Presses Universitaires de France 1998. 128 S.

Von Martin Luther sind 2650 Briefe erhalten; davon sind 83 an insgesamt etwa 40 Frauen gerichtet. Nur 9 Briefe, die von Frauen an Luther gerichtet wurden, sind aufbewahrt worden; von seiner Frau Katharina ist kein einziger Brief an ihn mehr vorhanden. Die vorliegende Untersuchung möchte aus einem begrenzten Textbereich erheben, wie Luther sich gegenüber Frauen verhalten hat und wie er ihre Stellung in Familie und Gesellschaft verstanden hat. Ein erstes Kapitel betrachtet seine Ratschläge für Mann und Frau in Ehefragen; hier wird sehr deutlich, daß seine Ehemoral die gleiche für Männer und Frauen ist (15); in der Bigamie-Affäre von Philipp von Hessen hat Luther allerdings erst spät auch an die Frage gedacht, wie es dabei den beiden Frauen erging (28). – Sodann werden die Briefe an Katharina zusammen mit Briefen an Ehefrauen von Freunden untersucht. An die Frau seines Freundes Jonas schreibt Luther, sie möge doch ihren Gatten von seinen ständigen Drohbriefen abbringen, oder er solle endlich seine Drohungen wahrmachen (sie bestanden darin, bald ausführlicher schreiben zu wollen). Seine eigene Frau redet Luther mit vielen Abwechslungen an, gelegentlich mit „mein Herr Käte" oder mit „Eure Heiligkeit" oder er schreibt der „Tiefglereten frawen Katherin Lütherin"; in einem Brief an den bereits genannten Justus Jonas heißt es: „Salutat te mea Dominus Ketha, quae vectat, colit agros, pascit et emit pecora, braxat etc. Inter haec et Bibliam legere est aggressa sub pollicitatione 50 fl., si ante Pascha finierit; ist großer Ernst da. Iam librum quintum Moisi attingit." (41) – Des weiteren werden die Briefe Luthers an Herrscherinnen oder adlige Damen untersucht und an ehemalige Nonnen und Witwen; am Schluß werden seine brieflichen Bemerkungen über sog. „Hexen", Besessene und Prostituierte behandelt. Luther konnte bereits in seinem Traktat über die Ehe von 1522 Männer verspotten, die sich zu gut dafür seien, auch einmal Windeln zu waschen (98). Insgesamt geben seine Briefe an Frauen nicht nur einen sehr lebendigen Eindruck von seiner Persönlichkeit und von seinem Humor, sondern auch von den zeitgenössischen Verhältnissen. Im Vergleich zu vielen anderen zeitgenössischen Texten sind sie auch beachtliche Zeugnisse der Anerkennung einer fundamentalen Gleichberechtigung. Im Anhang des Werkes werden die behandelten Briefe nach zeitlicher Reihenfolge und der alphabetischen Reihenfolge der Adressatinnen aufgelistet. Es folgt eine zehnseitige Auswahlbiographie. P. Knauer S. J.

Herzog, Markwart, *„Descensus ad inferos".* Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert (Frankfurter Theologische Studien, 53). Frankfurt/M.: Josef Knecht 1997. XII/510 S.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, welche die überarbeitete Fassung einer 1995 von der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München angenommenen Dissertation darstellt, sind die vielfältigen Ausprägungen, die der christliche Glaube an den Abstieg Christi in das Reich des Todes im Lauf der Jahrhunderte erfahren hat. Dabei

konzentriert sich Herzog auf die Literatur, die seit dem 16. Jahrhundert bis etwa zum Ende des 19. Jahrhunderts zu diesem Thema verfaßt wurde, zieht aber auch andere literarische und nichtliterarische Quellen heran. Sein Material bearbeitet er mit einer von ihm als „religionsphänomenologisch" bezeichneten Methode, worunter er die Beschreibung und Systematisierung von Motiven versteht. Dabei unterscheidet H., ausgehend von der Grundbestimmung des Descensus (Desc.) Christi als eines Geschehens zwischen Karfreitag und Ostern, zwei Hauptformen der Deutung: Desc. Christi als triumphaler Unterweltkrieg und Desc. Christi als passives Strafleiden; ergänzend bestimmt er Neben- und Sonderformen. Auf eine Darstellung historischer Entwicklungslinien und auf eine Einordnung der Motive und Auffassungen in das Lehrgebäude des jeweiligen Autors wird bewußt verzichtet. Das Ziel der Arbeit ist ein dreifaches: H. will 1. die „religionsphilosophischen Gemeinsamkeiten" in den unterschiedlichen Ausprägungen des Glaubens an den Desc. Christi erheben und eine Einheit des Themas gewinnen (8); er will 2. die Fülle von Ausprägungen dieses Glaubens vor dem Leser ausbreiten (8); und er erwartet 3. auch einen „allgemeinen Ertrag des Descensusglaubens für eine Erkenntnis des Wesens der Religion" (31). Die Untersuchung ist in 12 Kapitel und einen Exkurs (nach dem 11. Kapitel) gegliedert; das ausführliche Literaturverzeichnis (458–499), das als 13. Kapitel gezählt wird, ist in Primärliteratur (Autoren, die sich zum Desc. Christi geäußert haben) und Sekundärliteratur (alle anderen) unterteilt. Nach der Klärung von Vorfragen (Methode, Materialbasis, vorausgesetzter Religions- und Gottesbegriff) (Kap. 1) stellt H. zunächst biblische Belege für verschiedene mit dem Thema des Desc. Christi verbundene Motive vor (Kap. 2); dann untersucht er das grundlegende Motiv der Fahrt (Kap. 3); hernach analysiert er die beiden Haupttypen: die Auffassung vom Desc. Christi als Unterweltkrieg (Kap. 4) und Gericht (Kap. 5) einerseits und als Erleiden der – als Strafe aufgefaßten – Höllenqualen (Kap. 6). – H. spricht von „satisfaktorischem Strafleiden" (166 u.ö.) – andererseits; sodann wird im Blick auf das Ziel des Desc. Christi, die Rettung aus dem Todesgeschick, der Todesbegriff (Kap. 7) und der Kreis der Geretteten (Kap. 8) besprochen; darauf folgt eine Erörterung der anthropologischen Dimensionen (Kap. 9), theologischen Perspektiven (Kap. 10) und geschichtsphilosophischen Elemente (Kap. 11) des Desc.-Glaubens; nach einem Exkurs über die sprachrechtsphilosophisch fundierte Deutung des Desc. Christi durch den Hegelianer C. F. Göschel, dem H. sich nach eigenem Bekunden auch methodisch verpflichtet fühlt (vgl. 452), betrachtet H. abschließend den Desc.-Glauben aus religionsphilosophischer Sicht (Kap. 12). Er sieht in den verschiedenen Ausprägungen dieses Glaubens eine Bestätigung dafür, daß Religion sich nicht darin erschöpft, den Menschen einen Heilsweg zu bieten, sondern daß zu Religion auch das dankbare Anerkennen der zweckfreien Zuwendung Gottes zu den Menschen gehört (444; 449). Die Einheit in den mannigfaltigen Ausprägungen des Desc.-Glaubens findet H. in drei Elementen: im Bezug Christi zu den Toten, im Lobpreis der selbstlosen Güte Gottes angesichts der Rettung der Toten und in der Ausweitung des begrenzten irdischen Wirkens Christi auf Menschen anderer Generationen (452–455). Als Grundlagen, welche das Erkennen der Einheit des Themas erst ermöglichen, setzt H. erstens einen „generischen Descensusbegriff" (83) voraus, der nicht nur die Fahrt in die Unterwelt und den Aufenthalt in ihr sowie die dabei ausgeübten Tätigkeiten umfaßt, sondern auch noch die Ausfahrt aus der Unterwelt einschließt, wobei das Schwergewicht freilich auf Unterweltsfahrt und Unterweltsaufenthalt liegt (84–86; 434), und zweitens einen „komplexen Begriff des Todes" (248), der neben dem biologischen Tod auch verschiedene Weisen des sozialen und des religiösen Todes – d. h. des Abbruchs der religiösen Beziehung, der Beziehung zwischen Mensch und Gott – umgreift (223–231; 234–236; 454).

Die den Gang der Untersuchung tragende Idee, das Material zuerst nach Motiven und Elementen zu systematisieren und danach aus verschiedenen Perspektiven zu reflektieren, leuchtet ein. Weniger überzeugen kann die von H. entwickelte Typologie der Desc.-Deutungen. Sie krankt nicht nur daran, daß H. in der Bestimmung des zweiten Haupttyps Passivität, Bestrafung und Genugtuung zusammenfallen läßt, sondern mehr noch daran, daß es für die Abgrenzung der Neben- und Sonderformen kein erkennbares Prinzip gibt. Die „Leitidee", der Desc. Christi könne als Geschehen zwischen Karfreitag und Ostern entweder dem österlichen Triumph oder der karfreitäglichen Er-

niedrigung zugerechnet werden (5; 218–220), erweist sich als unzureichend für die Strukturierung der bunten Vielfalt von Motiven. Dies hat zur Folge, daß die Motive, welche nicht zu den beiden Haupttypen gehören, nach unterschiedlichen und nicht immer nachvollziehbaren Kriterien im Rahmen verschiedener Themenkreise erörtert werden. Die über die Arbeit verstreuten Reflexionen zur Begriffsbildung ergeben ebenfalls kein einheitliches Bild. Oder soll man glauben, daß H. das Auffinden von „Familienähnlichkeiten" und das Erstellen eines „generischen Begriffs" für gleichbedeutend hält? Und wie verhalten sich ein „generischer Begriff" (Desc.) und ein „komplexer Begriff" (Tod) zueinander? Hinzu kommt, daß H. seine Absicht, durch eine systematisierende Sichtung der überlieferten Deutungen die Einheit des Themas zu finden, verquickt mit dem Anliegen, die Angemessenheit strafrechtlicher Vorstellungen und Kategorien zur Beschreibung der Beziehung zwischen Mensch und Gott gegen deren – aus Unverständnis, wie H. zu unterstellen scheint, erfolgende – Ablehnung in moderner Theologie und Religionsphilosophie zu verteidigen. Die systematischen Schwächen der Arbeit führen nicht nur zu Wiederholungen, die durch H.s Neigung, Beschreibungen und Behauptungen (zur Bekräftigung?) mehrfach zu bringen, noch vermehrt werden und die Arbeit aufblähen, sondern bewirken auch, daß H. nur einen Teil der selbstgesteckten Ziele wirklich erreichen kann. Gut gelungen ist es H., eine Vorstellung von der Fülle von Motiven und der Vielfalt von Ausprägungen des Glaubens an den Desc. Christi zu vermitteln. Bewundernswert ist die Breite des herangezogenen Materials, wobei hervorzuheben ist, daß H. auch Quellen verarbeitet, die bisher kaum oder überhaupt nicht wissenschaftlich behandelt wurden. Dagegen bleibt bei H.s Ausführungen zur Einheit des Themas die Frage offen, ob bzw. wie das H. zufolge diese Einheit mitbegründende Element des Lobpreises der Güte Gottes auch in der „strafleidenstheoretischen" Deutung des Desc. Christi verwirklicht ist, die er doch trotz ihrer insgesamt schwachen Bezeugung als zweiten Haupttyp ansetzt, welcher „der Sache nach mindestens ebenso wichtig" (5) sei wie der erste Haupttyp. Offen bleibt auch, was die Betrachtung des Glaubens an den Desc. Christi zur Klärung der Frage nach dem Wesen der Religion beitragen kann. Denn H.s Material bestätigt nicht die gewiß richtige Einsicht, daß Religion mehr ist als ein Heilsweg oder eine Institution zur Erleichterung der Daseinsbewältigung, daß zur Religion vielmehr auch das Motiv des Erscheinens der Herrlichkeit Gottes und der Antwort darauf in dankbarer Anbetung gehört – wofür H. sich auf J. Splett berufen kann –, sondern zeigt: „der religiöse Elementargedanke einer Rettung aus verschiedenen Formen des Todes, durch die der menschliche Daseinsvollzug beschädigt ist, zieht sich wie ein roter Faden durch die mannigfaltigen Varianten der Descensusvorstellung" (456). Dabei fällt auf, daß H. in seinen Überlegungen zur religiösen Struktur des Glaubens an den Desc. Christi die strafrechtlichen Motive in der Gottesvorstellung und in der Deutung des Desc. Christi, deren religiöse Bedeutsamkeit er zuvor wiederholt hervorhebt, praktisch mit Schweigen übergeht. Zu fragen ist auch, ob H.s Ansatz bei einer einzelnen Glaubensvorstellung und seine Methode der Untersuchung von Motiven unter Absehung von ihrer Einbettung in größere systematische Zusammenhänge überhaupt tragfähige Aussagen über das Wesen der Religion insgesamt erlauben. Zeigen kann H. lediglich, daß die verschiedenen Ausprägungen des Glaubens an den Desc. Christi in ein Verständnis von Religion, wie es etwa J. Splett vorgelegt hat, eingeordnet werden können.

Wertvoll ist H.s Studie trotz allem zum einen als Hinweis auf den derzeit wenig beachteten Glaubenssatz vom Desc. Christi, der mit seinen reichen Implikationen, die H. aufzeigt, mehr theologische Aufmerksamkeit verdiente, und zum anderen als Aufarbeitung von teilweise entlegenem Material zu den Ausprägungen des Glaubens an diesen Desc. Dabei sind insbesondere die Hinweise auf strafrechtliche Überzeugungen, Praktiken der Strafrechtspflege und strafrechtsphilosophische Überlegungen bedeutsam, welche den Hintergrund der in der christlichen Theologie im Zusammenhang mit Themen wie Sünde, Buße, Fegfeuer und Hölle verbreiteten Rede von Strafe bilden. Zur Erschließung der zahlreichen Einzelmotive und der Zusammenhänge, die H. aufzeigt, wäre ein Sachregister hilfreich. Die Aufnahme der Ergebnisse der Studie hätte zudem durch größere sprachliche Genauigkeit – so manche Formulierung ist sprachlich fehlerhaft oder gar unverständlich – und argumentative Klarheit erleichtert werden können. Zu unter-

streichen ist H.s Anregung, die „Theologie der drei Tage" H. U. von Balthasars, die H. bewußt ausklammert, gezielt unter Berücksichtigung des in dieser Arbeit ausgeleuchteten ideengeschichtlichen Hintergrundes zu untersuchen. Darüber hinaus regt die Arbeit mit ihrer Betonung der strafrechtlichen Motive in den Vorstellungen früherer Zeiten vom Desc. Christi, denen H. „das moderne Christentum als Religion der Gottes- und Nächstenliebe" (9) gegenüberzustellen scheint, dazu an, erneut über den Sinn christlicher Rede von Gottes Liebe und über das Verhältnis dieser im christlichen Glauben aufgrund von Gottes Offenbarung ausgesagten Liebe Gottes zu menschlichen Vorstellungen von Liebe und Gerechtigkeit nachzudenken. I. Vorner S. A.

Voderholzer, Rudolf, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn.* Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Horizonte. NF 31). Freiburg: Johannes 1998. 564 Seiten.

Paulus spricht davon, daß Jesus Christus gestorben, begraben worden und auferweckt worden ist „gemäß der Schrift" (1 Kor 15,3f.). Im Credo beten wir Christen: „... am dritten Tage auferstanden nach der Schrift ...". Was ist aber „die Schrift"? Was macht ihre „Einheit" aus? Und wie kann man (man denke nur an Markion) das genaue Zueinander von AT und NT bestimmen? – Henri de Lubac (= H.d.L.) hat sich im Laufe seines theologischen Schaffens diesem Themenkomplex sowohl von historischer als auch von systematischer Warte aus zugewandt. R. Voderholzer (= V.) hat es sich zur Aufgabe gestellt, „den so vielfach gerühmten, aber kaum einmal irgendwo näher beschriebenen Beitrag H.d.L.s zur Geschichte und Systematik der christlichen Bibelhermeneutik aufgrund der gedruckten Schriften möglichst umfassend zu sichten, zu benennen und darzustellen, sowie ihn mit zeitgenössischen Entwürfen gesamtbiblischer Hermeneutik zu konfrontieren" (16). – V. gliedert seine Arbeit in drei Teile: Der erste Teil umfaßt drei Kapitel. In einem ersten Schritt (= I. Kap.) stellt V. zunächst H.d.L.s exegesegeschichtlichen Arbeiten vor, benennt dann die These seiner Arbeit („Die Einheit der Schrift *ist* ihr geistiger Sinn") und läßt sodann die bereits vorliegenden Forschungen zu H.d.L.s exegesegeschichtlichen Studien Revue passieren. In einem zweiten Schritt (= II. Kap.) gibt der Verf. einen guten historischen Überblick über die Auseinandersetzungen zum Thema „Einheit der Schrift", ausgehend von Markion († ca. 160), über die neuzeitliche Theologie (es fallen Namen wie Pascal, Möhler, Drey, Newman und Scheeben), bis hin zu Exegeten der Gegenwart wie H. Gese, B. S. Childs und J. Becker. In einem dritten Schritt schließlich (= III. Kap.) analysiert der Verf. lehramtliche Dokumente zur Einheit der Schrift in Leben und Lehre der Kirche, die – so das Ergebnis der Analyse – eine Diskrepanz zwischen der diesbezüglichen „praxis" und „theoria", zwischen der „oratio" und der „theologia" offenbar werden lassen, weil „die katholische Kirche ein gesamtbiblisches Verständnis voraussetzt und lehrt, das in der gegenwärtigen Theologie kaum eingeholt ist" (17). – Der zweite Teil der vorliegenden Studie ist ihr Hauptteil. In ihr stellt der Verf. in vier Schritten die Hauptaussagen H.d.L.s zur Einheit der Schrift in ihren Begründungszusammenhängen dar. Zunächst stellt er mit d.L. (systematisch-begriffsgeschichtlich) das spezifisch christliche Verständnis von Allegorie/Allegorese im Unterschied zur heidnischen Allegorese heraus (= I. Kap.) und wendet sich dann dem NT zu, weil der zur Debatte stehende Begriff zum einen als Hapaxlegomenon bei Paulus vorkommt (Gal 4,24) und zum anderen in der Theologiegeschichte von je her zur Beschreibung einer spezifisch ntl.n Hermeneutik gedient hat (= II. Kap.). Nach diesem Kapitel, das im Hinblick auf H.d.L.s exegesegeschichtliche Arbeiten eher als Exkurs anzusehen ist, stellt der Verf. die Schwerpunkte der Origenes-Deutung d.L.s vor (= III. Kap.). Anhand von Einzelcharakterisierungen ausgewählter Theologen schließlich, die in H.d.L.s immensem Werk eine Rolle spielen, verfolgt der Verf. das Geschick der Lehre vom geistigen Schriftsinn und dem Zueinander von AT und NT in der Geschichte der westlichen Theologie in der Sicht H.d.L.s: Sei es, daß diese Lehre kontinuierlich tradiert wird und sich das Verhältnis von AT und NT als christologisch vermittelte Einheit erweist (wie z. B. bei Augustinus, Gregor dem Großen, Pico della Mirandola u. a.), sei es, daß die überlieferte Lehre vom geistigen Schriftsinn eine Diskontinuität erfährt und insofern auch die nur christologisch vermittelbare Einheit von

AT und NT nicht mehr plausibel gemacht werden kann (wie z. B. bei Joachim von Fiore, Nikolaus von Lyra, Pierre-Joseph Proudhon) (= IV. Kap.). – Der dritte und abschließende Teil der Arbeit ist in vier Kapitel gegliedert: Zunächst wird die o.g. These der Arbeit unter Rückgriff auf bei H.d.L. herausgearbeitete Prinzipien zusammenfassend begründet: Das Christusereignis ist analogielos; Christus ist Quelle und Inhalt der Offenbarung; die Einheit der Schrift kann nur christologisch und pneumatologisch vermittelt werden (= I. Kap.). Sodann wird die von d.L. her erarbeitete Relevanz der Lehre vom geistigen Schriftsinn für eine gesamtbiblische Hermeneutik mit den im ersten Teil der Arbeit dargestellten Einwänden anderer Theologen konfrontiert (= II. Kap.), um in einem abschließenden Schritt einige Ansätze zu einer Aktualisierung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn aufzuzeigen (= III. Kap.). Ein eigener, der Mystik gewidmeter Abschnitt (= IV. Kap.) deutet die Relevanz der Lehre vom geistigem Schriftsinn für H.d.L. an: Er hat ein „mystisches Grundverständnis vom Christentum" (486), weil für ihn Jesus Christus Quelle und Wurzel, Inhalt und Interpret aller Offenbarung Gottes ist. Eine mit Bedacht ausgewählte und gut systematisierte Bibliographie sowie ein Namenregister machen es leicht, das vorliegende Buch mit Gewinn zu lesen oder auch nur punktuell zu konsultieren.

Soweit zu Aufbau, Gliederung und Gedankengang der Studie V.s. Worin liegt nun der Ertrag der Arbeit? Zu Beginn des zweiten Teiles seiner Untersuchung stellt der Verf. fest: „Mit der exakten Bestimmung von ‚Allegorie' steht und fällt der Zugang zum Wesen der christlichen Bibelhermeneutik. (...) Bei kaum einem anderen Begriff herrscht nach d.L.s Erfahrung sogar unter Fachleuten eine vergleichbare große Verwirrung hinsichtlich der wahren Bedeutung" (177). Darum gibt V., bevor er weiterfährt, eine Definition dieser schillernden Bezeichnung: „Der Begriff ‚Allegorie' sollte als Bezeichnung einer literarischen Form der Objektseite vorbehalten bleiben. Von ‚Allegorese' spricht man, wenn ein bestimmter Auslegungsvorgang bezeichnet wird" (177 f.). Hier liegt auch d.L.s zentrales Anliegen (vgl. 177, 194, 212): heidnische und christliche Allegorese sauber voneinander zu trennen (209) und die christliche Allegorese in ihrer Spezifizität richtig zu verstehen (178). „Die Verwandlung vom Buchstaben zum Geist kraft der Allegorese ist *die* Verwandlung schlechthin. Sie bestimmt alles. Sie ist das Spezifikum christlich-theologischer Schriftauslegung. Wer sich ihr entzieht, verabschiedet sich auch von wahrhaft christlicher Exegese" (227). Im Rückblick auf den langen zweiten Teil faßt der Verf. zusammen: „Ein Hauptziel der exegesegeschichtlichen Studien d.L.s. war der Aufweis der Kontinuität zwischen Väterexegese und mittelalterlicher Bibelhermeneutik" (443). – Worauf es dem Verf. hingegen im Rahmen seiner gesamten Arbeit (im Gefolge H.d.L.s) ankommt und was er in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben herausstellen will, ist die „... Lehre vom vierfachen Schriftsinn, wie sie im NT grundgelegt ist und von Origenes systematisiert wurde. Es kommt alles darauf an, gerade die Originalität der christlichen Exegese zu erkennen, die nur als Antwort auf das unvergleichliche Christusereignis verstanden werden kann, dem sie umgekehrt seine sprachliche Form gab, insofern das NT weitgehend geistige Deutung des AT ist" (478). V. hat zweifellos eine gründliche Arbeit vorgelegt: sowohl in systematisch-historischer Hinsicht, als auch was H.d.L.s diesbezügliche Schriften angeht. Einige Anfragen aber bleiben: V. ist nicht der erste Forscher, der d.L.s Studien zum geistigen Sinn der Schrift darstellt. So führt er in seiner Bibliographie die unveröffentlichte Arbeit A. Gracias' an (The Spiritual Sense of Scripture according to Henri de Lubac, Roma [PUG] 1975) und räumt auch gleich zu Beginn seiner Studie ein: „Die nun hier vorliegende Arbeit berührt sich in vielen Teilen mit Gracias Dissertation ..." (63). Zwar kann er in diesem Fall plausibel machen, inwiefern seine eigene Arbeit „einerseits mehr, andererseits weniger als Gracias" will, doch bleiben dem Rez. Zweifel, ob V. dies auch gekonnt hätte, wenn er von einer weiteren Arbeit zum selben Thema Kenntnis gehabt hätte (Marcellino G. D'Ambrosio, Henri de Lubac and the Recovery of the Traditional Hermeneutic, Washington D. C. 1991, insbes. Kap. 3–5, pp. 79–300). Angesichts der Tatsache, daß der Name H.d.L. auf lange Strecken nur „en passant" auftaucht, drängt sich die Frage auf, ob der Titel des Buches den Gegenstand der Arbeit präzise genug angibt. Die vom Verf. vorgebrachten Gründe gegen die theologischen Positionen eines E. Zenger und R. Rendtorff („Erstes Testament" statt „AT") sind bisweilen polemisch und irritieren

aus formalen wie auch aus inhaltlichen Gründen. Schließlich wird nicht verständlich, welche Rolle im Schlußteil der Studie das eigenständige Kapitel „Mystik" (drei Seiten lang) im Unterschied zum unmittelbar vorausgehenden Kapitel „geistlich-eschatologische Gesamtdeutung der Schrift" spielt. – Der Vorzug der vorliegenden Studie dürfte somit darin liegen (eine Formulierung V.s aufgreifend), den im deutschen Sprachraum nicht näher beschriebenen Beitrag H.d.L.s zur Geschichte und Systematik der christlichen Bibelhermeneutik verläßlich dargestellt und ihn mit einigen zeitgenössischen Entwürfen gesamtbiblischer Hermeneutik konfrontiert zu haben. D. Hercsik S. J.

3. Systematische Theologie

Verweyen, Hansjürgen, *Botschaft eines Toten?* Den Glauben rational verantworten. Regensburg: Pustet 1997. 196 S.

Seit dem Erscheinen von Hansjürgen Verweyens (V.) Grundriß der Fundamentaltheologie „Gottes letztes Wort" (GLW) 1991 ist die Diskussion um diese Veröffentlichung nicht abgerissen (vgl. u. a.: G. Larcher, K. Müller, T. Pröpper [Hg.], Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996). V. versuchte in GLW eine erstphilosophische Begründung der Möglichkeit einer letztgültigen Offenbarung und der Letztgültigkeit des christlichen Glaubens, um damit sowohl der Skylla eines relativistischen Pluralismus als auch der Charybdis des fideistischen Fundamentalismus zu entgehen. Bei dem hier zu besprechenden Buch „Botschaft eines Toten?" (BT) handelt es sich zum einen um eine Art „Volksausgabe" von GLW, zum anderen aber auch um eine Antwort auf dessen Kritiker/-innen. V.s Ansatz in GLW und BT hat zwei Präsuppositionen: erstens die Annahme, daß „eine philosophische Letztbegründung im Rahmen einer christlichen ‚Hoffnung, die Gründe nennt' ... notwendig" ist (106) und zweitens, daß eine solche „Letztbegründung nur über eine energische Subjektreflexion *möglich* ist" (106). Allerdings ist auf das genaue Argumentationsziel von V.s Letztbegründung zu achten: V.s transzendentale Letztbegründung dient allein dazu, „Kriterien dafür zu entwickeln, inwieweit ein von mir für wahr gehaltenes Sein oder ein mich beanspruchendes Sollen *als gültig* betrachtet werden darf. Im Rahmen der Fundamentaltheologie dient sie besonders dazu, im Rückgang auf die eigene Autonomie zu entscheiden, ob – und gegebenenfalls welche Art von – Offenbarung (also ein ‚Heteronomes') als für meine Freiheit verbindlich bejaht werden kann" (116). – Im ersten Kapitel (9–27) fragt V. nach dem bleibenden Ertrag der Gottesbeweise, was für ihn v.a. heißt, nach der spezifischen Erfahrung zu fragen, die den klassischen Gottesbeweisen zugrunde liegt. Der kosmologische Gottesbeweis thematisiere eine Erfahrung, die auch heute noch auf eine besondere, „transzendente" Wirklichkeit verweise: das Staunen aufgrund der Erfahrung einer besonderen Wirklichkeit. Ein zweiter Grundtypus von Gottesbeweisen, den V. als subjektlogisch charakterisiert, setzt bei der Selbstgewißheit des „Ich denke" an. V. gelangt zu einer inhaltlichen Füllung der inhaltlich leeren Selbstgewißheit, indem er auf die Erkenntnis der Vernunft verweist, daß sie über Sinneswahrnehmungen und den inneren Sinn erhaben ist. V. fragt weiter nach einer unwandelbaren Wahrheit, der auch die Vernunft noch einmal untersteht und gelangt so schließlich zu dem anselmischen Begriff desjenigen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. In diesem Begriff zeige sich die „unvollendbare Unendlichkeit" der Vernunft, die über alle Objekte hinaus denke (19). Die Vernunft sei durch die Idee einer reinen Einfachheit geprägt, „die in ihrer richterlichen Funktion sich als unbestechlich und als von nichts abhängig oder bedingt erweist" (20). Die Frage nach dem Woher dieser Prägung der Vernunft führe zu der Einsicht, daß wir „auf der Erde nicht ganz zu Hause sind". Allerdings gerate man mit dieser Fragestellung nicht nur zu Gott als dem Grund dieser Prägung, sondern auch an den Kern des Theodizeeproblems: Unser Denken erscheint als Ausdruck des Absurden, da es von einer Sehnsucht nach letzter Einfachheit und Einheit geprägt ist, die aufgrund der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt nie erfüllt werden kann. V. ver-

sucht im Anschluß an Kants „moralischen Gottesbeweis" eine philosophische Antwort auf das Theodizeeproblem zu geben. Der Protest gegen das Leid und einen angeblichen allmächtigen Schöpfer entspringe der Idee der Solidarität mit den Leidenden. Aber diese Solidarität führe selbst zur Postulierung Gottes, da angesichts des Blicks des Sterbenden der mit dem Leidenden Solidarische vor der Entscheidung stehe, entweder dieses Leiden als absolut sinnlos anzusehen und dann notwendigerweise irgendwann den Sterbenden mit sich allein zu lassen oder auch zu versuchen, den letzten Schritt des Sterbenden mitzugehen. Aber ein solcher Schritt impliziere eine, wenn auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn. Diese Antwort auf das Theodizeeproblem bewegt sich allerdings im Bereich der praktischen Vernunft, die sich der Evidenz der sittlichen Verpflichtung stellt. Nach V. ist keine „theoretische" Lösung des Problems möglich. – Im zweiten Kapitel „Warten lernen: Wege zu einem fremdartigen Glück" (28–51) verfolgt V. am Leitfaden literarischer Texte weiter sein Projekt einer erstphilosophischen Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von unbedingtem Sinn. V. bestimmt folgende dreigliedrige Elementarstruktur menschlichen Daseins: erstens das Subjekt, dem niemand die Würde seines „Ich denke" abnehmen kann, zweitens die Welt des Subjekts und drittens die Idee des Unbedingten, die das Ich begleitet und ihm die begrenzte Welt zum ständigen Problem macht. Alles menschliche Bewußtsein sei vom Absurden gezeichnet. Notwendige Bedingung der Auflösung der absurden Situation ist die Möglichkeit, eine letzte Einheit von Ich und Nicht-Ich zu denken. V. versucht mit Hilfe von Anselms und Fichtes Bildbegriff zu zeigen, daß diese Einheit denkbar ist: das vollkommene Bild bringe etwas zu Wort, das gänzlich vom Bild unterschieden sei, gehe aber ganz im reinen Ausdruck dieses anderen auf. Wenn sich jemand zum Bild des anderen mache, ohne an seinem Ich festzuhalten, sei das ideale Bild verwirklicht, und wenn alle Menschen sich in Freiheit zum Bild voneinander machen, erscheine Einheit in Pluralität möglich, und es müsse sich nur noch die materielle Welt als Medium des Zum-Bild-Werdens verstehen lassen. V. kommt zu dem Ergebnis, daß der „Begriff einer letzten Entschiedenheit, vorbehaltlos Wort und Bild für den anderen zu werden" (42), die einzige Möglichkeit der Lösung des Problems der absurden Grundsituation des Menschen ist. Doch solche Entschiedenheit sei nur sinnvoll, wenn der andere, zu dessen Bild man werde, wenigstens einen Funken Unbedingtheit in sich habe, was wiederum die Frage nach dem Woher dieses Funkens aufwirft. Wenn die Frage nach Gott als dem Woher dieses Funkens von Unbedingtheit für obsolet erklärt werde, beraube man damit die unbedingte Entschiedenheit für den anderen und somit die Hoffnung auf Sinn jeder Möglichkeit einer vernünftigen Legitimation. D.h. V. behauptet, daß der seiner Meinung nach einzige konsistente Entwurf sinnvollen menschlichen Daseins die Sinnhaftigkeit der Frage nach Gott voraussetzt. Das Wesen des unbedingten Wohers des Funkens von Unbedingtheit wird als Wartenkönnen bestimmt. Durch dieses Konzept von Wartenkönnen glaubt V. einen Zugang zu modernen Konzeptionen eines leidenden Gottes zu erhalten, ohne in einen Atheismus „ad maiorem Dei gloriam" zu verfallen. – In Kapitel 3 (52–95) setzt sich V. unter der Überschrift „Der Grund christlicher Hoffnung" mit der These auseinander, daß die Ostererscheinungen notwendige Legitimation der Botschaft und des Wirkens Jesu sind. V. wendet grundsätzlich gegen sie ein, daß „je mehr man die Notwendigkeit einer nachträglichen Legitimation Jesu durch Gott betont ... das Gewicht von Jesu Leben und Werk [mindert]" (57). Er argumentiert für seine bekannte Position, daß das irdische Leben Jesu bereits genügt, um seine Einheit mit Gott zu zeigen. V. erläutert und rechtfertigt zwei seiner drei kontroversen Osterthesen aus GLW: I. ‚Auferstehung' kann kein Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung sein, wenn Gott erst nach dem Tod Jesu seine Selbstmitteilung in Jesus offenbart. Vielmehr sind schon Leben und Sterben Jesu hinreichende Evidenz für die Rechtfertigung des Glaubens an die Identität Gottes mit Jesus. V. bestreitet nicht, daß faktisch der Glaube der Jünger aufgrund der Ostererscheinungen entstanden ist, sondern nur, daß der Osterglaube erst durch die Erscheinungen *möglich* geworden ist. In BT ergibt sich V.s wesentliches Argument für seine erste „Osterthese" aus der Theodizeeproblematik: „Eine nachträgliche Aktion Gottes zur Rettung oder gar Legitimation der unschuldig zu Tode Gequälten ... vermag deren Leiden nicht zu rechtfertigen" (65). II. Die These, daß Gott erst nach dem Tod Jesu den entscheidenden Offenbarungsakt setzt, unterhöhlt den Inkarnationsglauben. V. betont, daß

bereits der irdische Jesus „Gottes Leben so in sich trug, daß der Tod keine Macht über ihn hatte." (60). Das Thema seiner dritten These, daß wenn die postmortalen Erscheinungen Jesu entscheidender epistemischer Grund des Osterglaubens sind, das Problem der Jüngerschaft erster und zweiter Hand unlösbar ist, ist Gegenstand des fünften Kapitels von BT. – Im vierten Kapitel behandelt V. das Verhältnis von „Theologie und Philosophie" (96–119) und gibt in diesem Zusammenhang u. a. einen interessanten Rückblick auf die Entwicklung seines Denkens, der den Eindruck relativiert, er sei ein geborener „Fichteaner". Zu Beginn des Kapitels erläutert V. noch einmal das Motiv für seine Suche nach einer Letztbegründung: Ein unbedingter Anspruch muß zumindest prinzipiell mit der Vernunft als unhinterfragbar gültig erkannt werden können. Solange es noch „unausgeleuchtete Winkel" in einem gebe, bleibe der Absolutheitsanspruch in der Schwebe. Neben einer Antwort auf K. Müllers Vorwurf des Sollensrigorismus in GLW bietet V. in diesem Kapitel eine kurze Zusammenfassung des grundlegenden Argumentes des ersten Teils von GLW. – Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Fundamentaltheologie und kritischer Geschichtsschreibung, insonderheit mit dem Problem der historischen Grundlage unbedingter Überzeugungen. V. versucht v.a. anhand des Begriffes des Zeugnisses zu einer Lösung des Problems zu kommen. Im Gegensatz z. B. zum Bericht hätten im Zeugnis die pragmatischen Aspekte ein deutliches Übergewicht über die im Zeugnis enthaltenen Propositionen: eine bezeugte Wirklichkeit werde nur in dem Maß vermittelt, in dem der Zeuge sich von ihr durchdringen lasse und es ihm gelinge, den Adressaten des Zeugnisses in dessen vertrautem Verstehenshorizont anzusprechen. Ein Zeugnis, in dem die bezeugende Person ihr eigenes Leben gegenüber dem, was sie unbedingt beansprucht, als völlig irrelevant betrachtet, sei der einzige Ort, an dem in geschichtlicher Kontingenz Unbedingtes erkannt werden könne. Aus diesen Überlegungen zum Zeugnis folgt, daß für V. eine Rekonstruktion des „historischen Jesus" hinter die neutestamentlichen Zeugnisse von Jesus hinweg für die fundamentaltheologische Frage nach der Erkennbarkeit eines geschichtlich vermittelten unbedingten Anspruchs irrelevant ist. Trotzdem bleibe das Instrumentarium historischer Kritik unverzichtbar für die Fundamentaltheologie. BT schließt mit einem Überblick über die wichtigsten Themen und Wortmeldungen in der Diskussion um V.s fundamentaltheologischen Ansatz.

BT kann als „Landkarte" all denen einen guten Dienst leisten, die auf dem Weg durch V.s opus magnum die Orientierung verloren haben, und v.a. in Bezug auf das Ziel von V.s transzendentaler Letztbegründung einige Unklarheiten beseitigen und möglichen Mißverständnissen vorbeugen. Insofern ist die vorliegende Publikation eine gute Hilfe für alle, die sich mit V.s Fundamentaltheologie auseinandersetzen wollen. Darüber hinaus ist es zu begrüßen, daß ein namhafter Theologe versucht, auch denjenigen einen Zugang zu einer rationalen Verantwortung des Glaubens ermöglichen, die „weder Zeit noch Lust haben, dafür zunächst einmal Sprachkurse in theologischem Parteichinesisch zu belegen" (5). – Trotz aller Bewunderung für V.s Entschlossenheit zu einer rationalen erstphilosophischen Verantwortung der christlichen Hoffnung, möchte ich abschließend einige Fragen an ihn stellen. V. weist völlig zu Recht darauf hin, daß gegenüber den Gefahren eines relativistischen Pluralismus und eines antiintellektuellen Fundamentalismus die Theologie sich stärker mit Möglichkeit und Methoden der rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens beschäftigen muß. Allerdings glaube ich weder, daß die Rationalität des christlichen Glaubens eine Letztbegründung voraussetzt, noch daß eine solche voraussetzungslose Begründung möglich ist. Ich kann an dieser Stelle nicht näher auf diese komplizierten Fragen eingehen, sondern weise nur darauf hin, daß V. keinen Grund für seine Überzeugung gibt, daß man nur mit einer Letztbegründung dem Relativismus entkommen kann, zumindest wenn man unter Relativismus eine Position versteht, die behauptet, daß es prinzipiell keine rationalen Gründe geben kann, irgendeine Überzeugung einer damit unvereinbaren Überzeugung vorzuziehen. Dabei verstehe ich unter einer Letztbegründung den Versuch, eine Überzeugung als notwendige Bedingung der Möglichkeit für etwas unhintergehbar Notwendiges zu beweisen. M. E. gelingt eine solche Begründung immer nur relativ auf bestimmte Annahmen oder eine bestimmte Praxis hin, d. h. man kann nur zeigen, daß z. B. eine bestimmte Überzeugung bestimmte Implikationen hat, d. h. daß wer B sagt, damit auch verpflichtet ist, A zu sa-

gen. Jetzt läßt sich aber wiederum fragen, warum man denn überhaupt B sagen soll, worauf sich antworten läßt, daß wer C sagt, notwendig auch B sagen muß etc. Dieses Begründungsspiel kann nun unendlich weitergehen, so daß die ursprünglich intendierte Letztbegründung von A mit Hilfe des Nachweises, daß B A impliziert, letztendlich auf einer willkürlichen Setzung beruht oder auf der unausgesprochenen Anerkennung, daß uns bestimmte Praktiken oder Überzeugungen *faktisch* unverzichtbar sind. Damit hat man aber den Bereich logischer Notwendigkeit verlassen, und die Letztbegründung beruht letztlich auf einer Annahme, die nicht als unhintergehbare *logische* Notwendigkeit bewiesen werden kann. Die einzige Antwortmöglichkeit auf eine solche Kritik an der Möglichkeit einer Letztbegründung besteht m. E. in der Postulierung evidenter Überzeugungen, die am Ende einer Begründungskette stehen (ich verstehe unter evidenten Überzeugungen solche, die man nicht zugleich verstehen und rational für falsch/ungerechtfertigt halten kann). Aber auch dieser scheinbare Ausweg erweist sich als Sackgasse, denn bei jeder Überzeugung, die wir für evident halten, kann man fragen, ob sie auch tatsächlich evident ist oder sie nur evident scheint. So kann man z. B. auch bei analytisch wahren Sätzen noch einmal fragen, ob sie wirklich analytisch wahr/falsch *sind* oder wir sie nur für analytisch wahr/falsch *halten.*

Im Gegensatz zu V. bin ich der Meinung, daß es keine Möglichkeit einer rationalen/philosophischen Begründung gibt, die den linguistic turn umgeht, d.g. die unabhängig von der Sprache funktioniert. Wenn ich eine Überzeugung ihres propositionalen Gehaltes entleere, ist zwar diese Überzeugung selbst nicht mehr begründungsbedürftig, und insofern kommt hier Begründung wirklich zu einem endgültigen Abschluß, allerdings kann die betreffende Überzeugung auch nicht mehr andere Überzeugungen oder Rechtfertigungsketten rechtfertigen bzw. stützen. So kann z. B. ein mentaler Zustand wie das Staunen nur andere Überzeugungen rechtfertigen, wenn dieser Zustand selbst einen propositionalen Gehalt hat, der allerdings wiederum selbst die Rechtfertigungsfrage aufwirft. In Bezug auf das Staunen läßt sich noch auf eine zweite Weise für die Unhintergehbarkeit der Sprache und gegen V.s Letztbegründungsprogramm argumentieren: Staunen impliziert immer ein Moment der Überraschung. Wenn mir die Wahrheit des Satzes „Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet" (Angelus Silesius und V.s Beispiel für Staunen) aufgeht oder ich über die Rose staune, setzt dies voraus, daß ich nicht erwarte, daß etwas „ohn warum" ist. D.h. der „Akt des Staunens" setzt bestimmte Überzeugungen mit einem propositionalen Gehalt voraus, nämlich daß nichts ohne ein Warum ist. Dann ist aber V.s These, daß „Frage und Urteil ... abkünftig vom Akt des Staunens" sind (103), falsch und das Staunen setzt Urteile voraus. Wenn V. schreibt, daß im Akt des Staunens „sich der Seinsgrund selbst im Seienden so zur Geltung bringt, daß er alle vorgefertigten kategorialen Entwürfe und vorgefaßten Sprachregelungen sprengt" (103), scheint er indirekt zuzugeben, daß „kategoriale Entwürfe und Sprachregelungen" im Begriff des Staunens vorausgesetzt werden. Auch wenn man stärker den Aspekt der Bewunderung im Staunen anstatt den der Überraschung hervorhebt, wird deutlich, daß Staunen bereits andere Überzeugungen voraussetzt, d. h. sekundär zu Urteilen ist, da Bewunderung Begriffe wie Schönheit etc. und bestimmte Überzeugungen voraussetzt, z. B. daß der Begriff der Schönheit in einem bestimmten Kunstwerk mustergültig (besser als in anderen Kunstwerken) instantiiert ist. – Auch das Problem des Übels spricht gegen den Erfolg von V.s erstphilosophischem Begründungsprojekt. V. behauptet mehr oder weniger apodiktisch, daß es keine theoretische Lösung des Theodizeeproblems gibt. Aber mir scheint das Theodizeeproblem auch einen theoretischen Aspekt zu haben: die Aussagen, daß Gott vollkommen gut und allmächtig ist und daß es Übel gibt, widersprechen sich gegenseitig, bzw. die Überzeugung von der Existenz von Übeln macht die Wahrheit der Überzeugung, daß ein allmächtiger und moralisch vollkommener Gott existiert, unwahrscheinlich. V. hat in BT bestenfalls gezeigt, daß wirkliche Solidarität im Angesicht des Todes nicht auf das Postulat eines absoluten Sinns verzichten kann, und damit gezeigt, daß die Leugnung Gottes aufgrund des Leids, die durch Solidarität mit den Leidenden motiviert ist, notwendigerweise Sinn denken muß, der auch mit dem Tod nicht aufhört. Was hat V. aber damit fundamentaltheologisch gewonnen? M. E. nicht allzuviel, denn erstens hat er mit dem Postulat eines Sinns, der über den Tod hinausgeht, noch nicht den Begriff von Gott als eines persönlichen, allmächti-

gen und moralisch vollkommenen Wesens erreicht (V. wechselt in BT auf Seite 25 von der Notwendigkeit der Hoffnung auf Sinn angesichts des Todes ohne eine ausdrückliche Begründung zur Rede von jenem, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann) und zweitens hätte V. bestenfalls gezeigt, daß wer aus Solidarität mit den Leidenden gegen die Übel der Welt und einen angeblich allmächtigen und moralisch vollkommenen Gott protestiert, Gott postulieren muß und insofern dieser Protest in einer Aporie endet. Sein Argument trägt aber nichts aus gegen das logische bzw. evidentielle Problem des Übels, d. h. V. kann nicht zeigen, wie ich zugleich behaupten kann, daß Gott existiert und Übel existiert, ohne mir zu widersprechen bzw. ohne daß die Behauptung der Existenz des Übels die Wahrheit des Satzes „Gott existiert" unwahrscheinlich und damit die Überzeugung, daß Gott existiert ungerechtfertigt macht. Die Lösung dieser Probleme ist jedoch nur innerhalb der theoretischen Vernunft möglich, und besonders in der englischsprachigen Philosophie und Theologie wurden in den letzten Jahren wichtige Schritte auf eine Lösung hin getan. Allerdings lassen sich zumindest die Ansätze zur Lösung des evidentiellen Problems des Übels wohl nur schwer in ein Letztbegründungsprogramm integrieren (sie enthalten Aussagen a posteriori, die nur wahrscheinlich, aber nicht notwendig wahr sind), so daß ich glaube, daß das Problem des Übels gegen den Erfolg von V.s Projekt einer erstphilosophischen Begründung der Rationalität des christlichen Glaubens spricht. Wenn meine bisher vorgetragenen Überlegungen stimmen, ist eine Letztbegründung – zumindest entlang V.s Linie – nicht möglich. Verfällt man damit aber notwendigerweise dem Relativismus oder Fundamentalismus, wie V. behauptet? Die Überzeugungskraft der These V.s von der Notwendigkeit einer Letztbegründung beruht v.a. auf seiner vergröbernden Gegenüberstellung der Alternativen Letztbegründung oder des Relativismus'/Fundamentalismus'. Mir scheint aber nichts gegen die Möglichkeit einer nichtrelativistischen und rationalen, aber trotzdem prinzipiell „fallibillistischen" Begründungstheorie zu sprechen. In diesem Fall kann man zwar nie sicher sein, daß eine gutbegründete Meinung nicht doch falsch oder eine scheinbar gut begründete Meinung nicht gut begründet ist, dies heißt aber nicht, daß man nicht gute von schlechten Gründen und gerechtfertigte von willkürlichen Überzeugungen unterscheiden und sich so mit guten Gründen für oder gegen bestimmte Überzeugungen entscheiden kann. Daß wir nie vollständige epistemische Sicherheit erlangen, spricht aber nicht gegen die Rationalität und wahrscheinliche Wahrheit unserer gerechtfertigten Überzeugungen oder gegen die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung von Überzeugungen, die unser ganzes Leben prägen.

O. J. Wiertz

Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse.* Philosophical Reflections on the claim that God speaks. Cambridge: Cambridge University Press 1995, X/326 S.

In einer deutschsprachigen katholischen Eucharistiefeier ist es üblich, daß den Lesungen der Ruf „Wort des lebendigen Gottes" angefügt wird. Heißt dies, daß Gott zu uns etwas sagt? Mit der Frage, ob bzw. in welchem Sinn es möglich ist zu sagen, daß Gott spricht, setzt sich Nicholas Wolterstorff (W.) in „Divine Discourse" (DD) auseinander. DD hat drei Hauptteile: Im ersten Teil untersucht W., was es heißt etwas zu sagen und unterscheidet verschiedene Arten etwas zu sagen. Mit Hilfe dieser Überlegungen kann er zeigen, daß die Annahme, daß Gott etwas sagt, nicht inkonsistent ist. Im zweiten Teil wendet er sich Interpretationsfragen zu und verteidigt gegen Einwände v.a. der zeitgenössischen hermeneutischen und postmodernen Philosophie, daß einen Text zu verstehen bedeutet, zu erkennen was der Autor sagt, d. h. welche Sprechakte er setzt. DD schließt mit Überlegungen zu der epistemologischen Frage nach Kriterien zur Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott spricht/gesprochen hat und der Frage nach der Möglichkeit einer Begründung der These, daß die Bibel ein Medium göttlichen Sprechens ist. W. nennt zwei Gründe dafür, daß das Sprechen Gottes bisher kaum in Theologie oder Philosophie behandelt wurde. Der erste Grund ist der Einwand, Gott als nichtkörperliches Wesen könne nicht sprechen, da Sprache und Sprechen notwendig einen Körper voraussetzen. W. kann allerdings unter Rekurs auf die Sprechakttheorie zeigen, daß dieser Einwand nicht trifft, wenn man „Gott spricht" so versteht, daß Gott illokutionäre

(Sprech-)Handlungen setzt und dabei vorerst offenläßt, wie er diese Handlungen vollzieht. Der zweite Grund ist, daß der Ausdruck „Gott spricht" meistens als metaphorischer Ausdruck dafür verstanden wird, daß Gott sich offenbart. Allerdings argumentiert W. im zweiten Kapitel von DD, daß Gottes Sprechen nicht unter den Offenbarungsbegriff subsumiert werden kann. W. begründet diese These folgendermaßen: Oft wird Offenbarung als eine Form der Kommunikation verstanden. Aber paradigmatische Fälle illokutionärer Sprechhandlungen sind nicht Kommunikation, denn Kommunikation ist kein illokutionärer, sondern ein perlokutionärer Akt. Aber auch wenn man Offenbarung nicht als Kommunikation versteht, sondern als Ausdruck (im Gegensatz zur erfolgreichen Vermittlung) von Wissen etc., ist Gottes Sprechen nicht mit Gottes Offenbarung zu identifizieren. Wenn Gott zu Augustinus sagt „Tolle, lege" heißt das nicht, daß er Augustinus offenbart, daß er gleich das Buch nehmen wird. Zwar sind in Gottes Akt der Aufforderung an Augustinus und der entsprechenden Offenbarung der lokutionäre Gehalt identisch: Augustinus wird gleich das Buch nehmen. Es ist aber ein Unterschied, ob Gott die Wahrheit dieses Satzes, seinen Wunsch, daß Augustinus das Buch nehmen soll, offenbart, oder er Augustinus zu einer Handlung auffordert, die diesen lokutionären Gehalt wahr macht. Gott kann Augustinus offenbaren, daß Gott Augustinus aufgefordert hat, das Buch zu nehmen, aber der Akt der Aufforderung ist dann Inhalt der Offenbarung und nicht die Offenbarung selbst. Wenn ich A sage, daß er das Buch nehmen soll, ist dies nicht identisch mit dem Ausdruck meines Wunsches, daß A das Buch nehmen soll, denn u.U. will ich gar nicht, daß A das Buch nimmt, sondern will ihn nur auf die Probe stellen. Etwas zu sagen besteht nicht in der Kommunikation oder dem Ausdruck von etwas, sondern darin, einen *normativen* Standpunkt im öffentlichen Bereich einzunehmen. Wenn ich unter den geeigneten Umständen den Satz „Ich verspreche, dir zu helfen" äußere, habe ich nicht einen Entschluß zum Helfen beschrieben, sondern aufgrund sozialer Festsetzungen bestimmte Pflichten (daß ich auch wirklich helfe) und Rechte (daß mein Versprechen ernstgenommen wird) übernommen und damit den illokutionären Akt des Versprechens vollzogen, d. h. etwas gesagt. Gleiches gilt für konstative Sprechakte; wenn ich den Satz „Es regnet" unter entsprechenden Umständen äußere, stehe ich in der Pflicht, daß ich glaube, daß dieser Satz wahr ist und ich habe das Recht, daß andere meine Aussage ernst nehmen. Damit habe ich durch die Äußerung von „Es regnet" den illokutionären Akt des Feststellens vollzogen. – Im dritten Teil behandelt W. verschiedene Weisen, wie man etwas sagen kann. Dabei zeigt sich, daß A etwas mit Worten sagen kann, die er selbst nicht ausspricht oder aufschreibt („double agency"), z. B. indem A B beauftragt in As Namen zu sprechen (u.U. ohne B den Wortlaut seiner Rede vorzugeben) oder indem A nachträglich sich Bs Sprechen „aneignet" und als Medium des eigenen Sprechens benutzt (z. B. wenn ein Bundestagsabgeordneter sagt, daß er sich dem Antrag seiner Vorrednerin anschließt). W. interpretiert das Reden Gottes durch die Heilige Schrift v.a. als Aneignung. – Wie wird aber durch den Vollzug der Handlung, einen Satz zu äußern, z. B. „Öffne mir bitte die Tür!" eine bestimmte illokutionäre Handlung, z. B. die Handlung des Bittens vollzogen, d. h. was heißt es, daß der Vollzug einer Handlung als Vollzug einer Handlung zählt? Zur Beantwortung dieser Frage genüge nicht der Hinweis auf den konventionellen oder institutionellen Charakter des Sprechens, sondern entscheidend ist, daß der Vollzug einer Sprechhandlung die normative Zuschreibung eines bestimmten normativen Standes ist. Insofern mit einer Äußerung Sprecher und Hörer bestimmte Rechte und Pflichten erhalten, ist die Äußerung Vollzug eines bestimmten illokutionären Aktes. Sprecher und Hörer sind verpflichtet, die Äußerung als Vollzug einer bestimmten Handlung zu zählen, die mit bestimmten Rechten und Pflichten verbunden ist, die den jeweiligen illokutionären Status bestimmen.

In bezug auf W.s Thema ergeben sich aus seinen Analysen zwei Probleme: Wenn etwas zu sagen, d. h. der Vollzug eines illokutionären Aktes, bedeutet, daß man Pflichten unterworfen wird, stellt sich die Frage, ob Gott Träger von Pflichten sein kann. Gegenüber verschiedenen Einwänden zeigt W., daß nichts dagegen spricht, daß Gott Träger von Pflichten sein kann. Auf das Bedenken, dies schränke Gottes Souveränität ein, antwortet W., daß es bestimmte Handlungen gibt, die Gott aufgrund seiner Natur vollziehen „muß". Diese „verpflichtenden" Handlungen sind aber nicht von außen Gott auf-

erlegt, sondern ein Aspekt der göttlichen Natur, d. h. die Notwendigkeit dieser Handlungen ergibt sich allein aus der Natur Gottes. Das zweite Problem besteht darin, daß Gott zwar illokutionäre Handlungen vollziehen kann, indem er sich illokutionäre Handlungen (oder deren lokutionären Gehalt) von Menschen aneignet, er sie dazu aber als göttliche Sprechakte autorisieren muß, was wiederum ein Sprechakt ist. Gott muß an irgendeiner Stelle selbst handeln, z. B. mitteilen, daß er sich einen bestimmten Sprechakt aneignet, d. h. Ereignisse kausal hervorbringen, die Grundlage des göttlichen Sprechaktes sind. W. argumentiert, daß die Naturwissenschaften einen guten Grund darstellen, zu bezweifeln, daß Gott kausal in der Geschichte wirken kann und kommt zu dem Ergebnis, daß nichts gegen die Möglichkeit spricht, daß Gott Sprechakte vollziehen, d. h. zu Menschen etwas sagen kann. Allerdings stellt sich nun die Frage, wie Gottes Rede (hier vor allem die Bibel) zu interpretieren ist. W. vertritt die Position einer „authorial-discourse interpretation", d. h. Ziel einer Interpretation ist, herauszufinden, was der Autor gesagt hat. Das heißt aber nicht, daß man bei einer Interpretation sich in die Psyche des Autors/der Autorin versetzen muß, sondern es geht darum, herauszufinden, welche Äußerungen als welche Sprechhandlungen zu zählen sind. Entscheidend ist, was eine Person gesagt *hat* und nicht, was sie sagen *wollte* (allerdings ist die Kenntnis der Intentionen für die Bestimmung des Gesagten wichtig, da etwas zu sagen eine intentionale Handlung ist). Als Grundlage seiner Interpretationspraxis wählt W. die „traditionelle" Auffassung, bei Interpretationen einzelner Bibelstellen darauf zu achten, daß sie nicht nur mit der betreffenden Perikope, sondern der Bibel als Ganzer vereinbar ist. Bei der Auslegung desjenigen, was Gott gesagt hat, unterscheidet W. zwei Stufen: erstens die Interpretation des vermittelnden menschlichen Textes und zweitens die Auslegung der vermittelten göttlichen Rede. Auf beide Stufen ist solange wie möglich anzunehmen, daß sprachliche Äußerungen wörtlich zu nehmen sind und bei der Entscheidung über eine nichtliterale Interpretation des Gesagten ist diejenige Interpretation zu wählen, die dem entspricht, von dem aufgrund unseres Wissens über die Umstände der Sprechhandlung, den Autor usw. wahrscheinlich angenommen werden kann, daß der menschliche bzw. göttliche „Autor" es sagen wollte. W. nennt einige Muster: Im Verhältnis von der angeeigneten menschlichen zur göttlichen Rede müsse der tropische Status der menschlichen und göttlichen Rede nicht identisch sein (W. nennt als Beispiel den berüchtigten Schluß von Psalm 137 und argumentiert, daß obwohl in der menschlichen Rede die Schlußsätze des Psalmes literal gebraucht werden, sie in der göttlichen Aneignung metaphorisch zu interpretieren sind). Dies führt allerdings in bezug auf die Interpretation göttlicher Äußerungen zu einem Problem, das u. a. Locke als das Problem der „wax-nose" bezeichnet hat: Wird nicht die Interpretation von Gottes Rede zu sehr abhängig von unseren eigenen Überzeugungen, Vorurteilen etc., so daß wenn uns etwas nicht paßt oder nicht mit unserem Gottesbild übereinstimmt, wir es einfach nichtliteral interpretieren? W. zeigt, daß dieses Problem nicht umgangen werden kann und nennt einige Strategien zur „Risikominimierung". DD schließt mit einem Kapitel, in dem W. einige interessante Hinweise darauf gibt, wie die Überzeugung, daß Gott gesprochen hat, begründet werden kann. Besonders aufschlußreich ist hier W.s angedeutete Strategie zur Verteidigung einer epistemologisch-deontischen Beurteilung von Überzeugungen anhand des Konzeptes einer doxastischen Praxis (das nicht mit Alstons Konzeption einer doxastischen Praxis identisch ist). W. behauptet, daß die Frage nach der Rechtfertigung der Überzeugung, daß Gott gesprochen hat, nur im konkreten Fall zu entscheiden ist, und zeigt anhand des Falles einer Frau, die glaubt, daß Gott in einem quasimystischen Erlebnis zu ihr gesprochen hat, wie solche Behauptungen zu beurteilen sind, und daß es prinzipiell möglich ist, sie zu rechtfertigen.

Es handelt sich bei DD um eine wichtige Veröffentlichung, die viele neue Perspektiven nicht nur in bezug auf das Thema des Sprechens Gottes bzw. der Offenbarung Gottes eröffnet. W. kann mit *sprachphilosophischen* Mitteln zeigen, daß man nicht allein die Heilige Schrift als letzte Basis des Wissens von Gott akzeptieren kann, sondern die Interpretation der Heiligen Schrift bereits gewisse Überzeugungen über Gott voraussetzt. Dies hat m. E. wiederum Konsequenzen für die Beurteilung der Notwendigkeit und Aufgabenstellung der sog. „natürlichen Theologie" und macht zudem deutlich, daß auch die Überzeugung, daß Gott sein „letztes Wort" gesprochen hat, uns nicht von epi-

stemischer Ungewißheit befreit und wir diese Situation wohl oder übel akzeptieren müssen. Eher indirekt hat DD auch Konsequenzen für die Konzeption der Transzendenz Gottes in Offenbarungsreligionen: Wenn man eine epistemologisch verstandene Transzendenz Gottes (d. h. Gott ist so, daß wir nicht erkennen können, wer/wie Gott ist) überbetont, kann man nicht mehr behaupten, daß Gott sich uns offenbart und uns so Kenntnis von sich gibt; denn wir können die Heilige Schrift oder auch Jesus Christus nur als Wort Gottes an uns verstehen, wenn wir einige rational begründbare Überzeugungen über Gottes Natur haben. Ganz allgemein gesagt: wer Gottes Transzendenz überbetont, macht das Verständnis irgendeiner Form von „Wort Gottes" unmöglich. – Interessant sind auch mögliche Konsequenzen von DD für Überlegungen zur Interpretation von Konzilstexten: W. weist darauf hin, daß der tropische Status göttlicher und menschlicher Texte nicht identisch sein muß. Wenn man davon ausgeht, daß Gott in irgendeiner Form durch die Texte der offiziellen Konzilien zu uns spricht und es das Ziel der Interpretation von Konzilstexten ist, herauszufinden, was Gott gesagt hat, bedeutet dies, daß nicht notwendigerweise die Interpretation von Konzilsdokumenten als Äußerung Gottes ihnen den gleichen tropologischen Status zusprechen muß, wie er ihnen als Dokumente rein menschlicher Rede zukommt, d. h. es ist u.U. möglich bzw. notwendig, auch gegen die Intention der Verfasser eines Konzilstextes z. B. eine bestimmte Passage nichtliteral zu interpretieren, um herauszufinden, was *Gott* mit dem Konzilstext sagen will. Allerdings ist zu beachten, daß W.s grundlegendes Prinzip der zweiten Stufe der Auslegung des von Gott Gesagten lautet, daß solange anzunehmen ist, daß Gott das sagt, was der menschliche Autor, mit dessen Hilfe Gott spricht, sagt, solange keine guten Gründe gegen eine solche Interpretation sprechen; d. h. W. stellt keinen Freibrief für willkürliche Interpretationen aus. O. J. Wiertz

Heute von Gott reden. Hrsg. *Johannes Beutler/Erhard Kunz* (Religion in der Moderne, 5). Würzburg: Echter 1998. 141 S.

Das Buch dokumentiert eine Ringvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M. von 1995/96. (7): „Gleich zu Beginn fast überschriftartig die These von der Glaubensrechenschaft als ‚theologia negativa'". *Hans-Joachim Höhn*, Abschied von Gott?, wendet sich gegen restaurative Theologien, die die moderne Erfahrung des Gottesentzugs nicht als religiöse Erfahrung erkennen; sich ihr auszusetzen verlangt die Anstrengung des Begriffs: „Daß Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, daß er sich nur finden läßt, wo nicht gedacht wird" (14, Dalferth). Dabei liege die neue Herausforderung an Theologie und Mystik darin, „Gott nicht ohne die Welt zu erfassen und zu denken, deren Verfassung es notwendig macht, die Welt ohne Gott zu denken" (16). In den Dunkelkammern des Lebens entwickle sich so ein authentisches Gottesbild – im nächtlichen Kampf mit und gegen Gott (19); metaphys(ik-theoret)isch gewendet: im Widerstreit zwischen Sein und Nichts (siehe u. a. B. Welte). Auch *Richard Schaeffler* plädiert für „lieber fünf Worte mit Verstand als zehntausend mit Zungenreden" (35). Der Selbstgefährdung der Vernunft vor Welt und Geschichte durch monologische Selbstbehauptung oder Flucht in Paradox und Absurdität hält er sein Konzept der Erfahrung als Dialog entgegen; der darin begegnenden Kollision von Erfahrungswelten einen postulatorischen Gottesglauben, der diese Vielfalt als die von Gegenwartsweisen einer Wirklichkeit liest, der Vernunft sich anvertrauen kann. *Ingolf U. Dalferth* bezieht sich auf die Devise der „Cafeteria-Religion": „Was Gott ist, bestimme ich". Vom Individualismus über den Kommunitarismus hinaus führen weder Vormoderne noch Moderne noch die Postmoderne, sondern nur begründete Glaubens-„Einstellung" (68 f.), sich in der ersten Person (Singular wie Plural) aussprechend. Gegen den Trend zu mystischer Hermetik ist auf öffentlicher Hermeneutik christlichen Glaubens zu bestehen. *Susanne Heine* handelt vom Theismus als Ärgernis der Aufklärungskultur: Gott – das sperrige Du. Gehör findet heute die Gott-Rede nur, wenn sich heraushören lasse, es handle sich „um den Großemanzipator der Menschen oder um ein selbsttätig wirkendes Naturprinzip", beides indes ähnlich fragwürdig wie die „Annahme eines faktisch wirkenden Gottes im Sinne schlechter Metaphysik" (86 f.). Demgegenüber ist Grenzbewußtsein angesagt, Wahrung eines letzten

Rätsels, konkret im Ansprechen seiner, in der Namengebung. Zum Schluß ein Notat v. Hofmannsthals (95, wohl doch mit Komma nach den Infinitiven zu lesen, obwohl er sie nicht setzt): „Das Fremde zu schauen hindert die Fremdheit, das Vertraute zu erkennen verwehrt die Vertrautheit." In das christliche Zentrum führt *Hans Kesslers* Beitrag zur Hermeneutik trinitarischer Rede, am Leitfaden dreier Grunderfahrungen/-aspekte des Göttlichen: Urgrund/Transzendenz, Person/Bezug, Mystik/Immanenz. Schließlich *Albert Biesinger:* Kinder nicht um Gott betrügen (im Extrakt seines bekannten Buchs). Man darf ihnen Gott nicht verschweigen; doch stärker betont der Religionspädagoge, daß man ihn nicht unüberlegt, gar manipulativ verkünden dürfe (was dann zum ersten führt, wenn die Opfer solcher Erziehung nach mühsamer Selbstbefreiung die eigenen Kinder vor derlei bewahren wollen).

Aus einem „weiten Feld" eine vertretbar Auswahl. So möchte der Rez. seine Anmerkungen auch nicht als Noten, sondern als Ergänzungs-Hinweise gelesen wissen (nicht zum letzten insofern, als das „Heute" zugleich nach zeit- wie unzeitgemäßen Antworten ruft). Wäre in diesem Sinne nicht gleich die „Enteignung überkommener Gottesschablonen" und die Aufwertung persönlicher Erfahrung (10 – inwieweit ihrerseits Mitursache des beklagten „Gottesfehls"?) durch Traditionsgedächtnis und Glaube zu balancieren? Und wenn zum Lob „negativer Theologie" auch auf v. Balthasar verwiesen wird (18^{25}), sollte man dem Leser vielleicht doch nicht unterschlagen, daß für ihn negative Theologie zuerst „die stärkste Bastion gegen das Christentum" bildet, ihre verwandelnde Aufnahme aber zur Anbetung führen muß. Wann hätte die Verfassung der Welt es – seit Abel – nicht nahegelegt, sie ohne Gott zu denken, und wann hätte dies sich dem Glauben(den) nicht verboten? Uns stört früheres Schablonen-Gerede vom Kreuz, wie aber steht es jetzt mit dem „Vermissen Gottes" (oft genug weniger „mystisch" als schlicht Frucht eines Vermissen-lassens von Glaube und Liebe)? Wird sodann Vernunft von ihrer Selbstgefährdung dazu genötigt, Gott zu postulieren, oder drängt sie nicht ihr Gewissen(skern – und zwar gerade in der Erfahrung seiner als solchen) dazu, Gott die Ehre zu geben? Und natürlich hätte der Schöpfer die Welt anders gestalten können (80f.); nur nicht in jener nominalistischen Willkür, die man meinethalben als „schlecht metaphysisch" kennzeichnen mag (87 – womit der Ausdruck doch kein Hendiadyoin wäre). Was aber die Möglichkeit wiederholter Inkarnationen betrifft (116), so wäre nicht bloß die Meinung des Aquinaten über eine mögliche Inkarnation des Vaters zu diskutieren, sondern sein Verständnis von Geist, Freiheit, Geschichte überhaupt (etwa zur Unfehlbarkeit der Engel in einer Schöpfungsordnung der natura pura); zu Sth III 3, 7 selbst indes schon ad 2: auch bei Annahme mehrerer Naturen spräche Thomas von nur einem Menschen; und gerade für das geisterwirkte „omnia in omnibus" ist auf das christliche Proprium des „ἐν Χριστῷ" bzw. „Χριστὸς ἐν ὑμῖν" zu verweisen. (Das – 120f. – Wilhelm v. Auxerre zugeschriebene Wort stammt übrigens von Augustin: PL 42 enthält dessen De Trinitate.) Schließlich zur Pädagogik: Fraglos ist Widerstand geboten gegen „Religionsverlust durch religiöse Erziehung" und „Gottesvergiftung" durch „dämonische Gottesbilder"; aber was an Jesu Botschaft unterschlagen (132) „positive Gottesbilder"? Und mit welchen Folgen? (Als gäbe es zu „Autorität" nur das Adjektiv „autoritär"! Man könnte auch an frühere Diskussionen um die „grausamen" Märchen erinnern.)

Die Hrsg. haben den Titel ohne Satzzeichen formuliert – ein stilles Contra zum weithin gesetzten Fragezeichen. Dies steht hier dafür nach dem (auch nicht eigens gedruckten) Wie. Darauf aber sei jedenfalls – mit Ausrufezeichen – erklärt: Es kann nicht ein Reden nach unserer Maßgabe sein. „Um wahr sein zu können, muß das, was von Gott gesagt wird, von der Wirklichkeit Gottes her korrigierbar bleiben" (75, Dalferth). Korrigieren indes läßt sich nicht, was der Sprecher „nicht gesagt haben will". Er muß sich „festzulegen" wagen, und dies zwar persönlich, doch nicht bloß privat – geheimniswahrend, doch keineswegs pythisch (Symbol und Metapher wollen statt vernebeln treffen): assertorisch. So allerletzt zu der eingangs zitierten Vorwort-Feststellung ein Zwischenruf H. de Lubacs. Dieser Theologe der Unnennbarkeit Gottes gibt zu bedenken (1989/96), daß „die ungebührliche Inflation einer ‚negativen Theologie' nicht nur dem Agnostizismus, sondern dem Atheismus die Wege zu bahnen droht". J. Splett

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag. Hg. *Hans-Ludwig Ollig SJ* und *Oliver J. Wiertz*. Egelsbach/Frankfurt a. M./München: Hänsel-Hohenhausen 1999. 268 S.

Aus seinem internationalen Schülerkreis dem Frankfurter Dogmatiker gewidmet, sind die Beiträge zu fünf Teilen geordnet. Im grundsätzlichen Teil I liest *H.-L. Ollig* die Aufsatzsammlung „Christentum ohne Gott" (1969) auf heutige Diskussionspunkte hin: die Unverzichtbarkeit von Transzendenz, den Gotteszugang in Praxis und Erfahrung, die Verortung des Redens von Gott im Reden zu ihm. *H.-J. Höhn* plädiert – gegen modische Irrationalismen – für rationale Glaubensreflexion, da „für das Jasagen das Fehlen von Gründen zum Neinsagen" [37] in der Tat nicht genügt. *J. Schuster* (Braucht Moral den Glauben?) weist den theologischen Positivismus ab, mit hilfreichen terminologischen Klärungen 1. zum Begriff ‚absolut', der hier ‚unbedingt'besagt, 2. zu letzterem, das beim sittlich Guten schlechthin gilt, beim sittlich Richtigen unter Könnens-Bedingungen, wobei „bedingt" jedoch deutlich von „hypothetisch" abzuheben ist. Ist es nicht schon analytisch, daß ein Moralprinzip, daß sich begründen ließe, nicht (mehr) unbedingt wäre? – Teil II gilt theologischer Methodenlehre. *G. J. Zarazaga SJ* wendet sich der lateinamerikanischen Volksreligiosität als locus theologicus zu – nicht, „weil sie etwa die Offenbarung mit besonderer Reinheit ... bewahrte [sie bedarf auch der Kritik], sondern weil sie lebt und inspiriert ist aus der spontanen und unreflektierten Erfahrung des immer neuen ... göttlichen Tuns" (77). Etwas in Spannung dazu der Folgebeitrag von *A. Gonzales SJ:* Nach der Befreiungstheologie (im Doppelsinn des „nach"). Er kritisiert eine gewisse Klerikalisierung der klassischen Befreiungstheologie, vor allem die Unterstellung, das Volk dort sei schon christlich (was wohl ähnlich für das „Abendland" zu sagen wäre), und votiert für eine entschiedene Evangelisierung der Theologie in Theorie und Praxis. *O. J. Wiertz* stellt. G. A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie vor und empfiehlt ihn – gegen die Kritik M. Knapps – in einer benigna interpretatio als mögliches neues Theologie-Paradigma. – Teil III bilden zwei Beiträge zur Trinitätstheologie. *J. A. Martinez Camino SJ* behandelt W. Pannenbergs trinitarischen Kernbegriff der „gegenseitigen Selbstunterscheidung" der Personen. *V. Wodtke-Werner* bringt die feministische Perspektive ein. Nicht ohne Kritik an radikalfeministischen Positionen hebt sie auf die sexistischen Implikationen der griechischen Metaphysik ab (im Rückgriff auf F. K. Mayr) und möchte das eher weiblich konnotierte ἄπειρον (darum bewußt ἀπείρων wie auch: μὴ ων?) stark machen. – Thematik IV: die Kontextualität von Theologie. *M. Lenk,* in der Dominikanischen Republik tätig, konfrontiert hiesige Eschatologie mit dem dortigen Verhältnis zum Tod und den Toten. (192: statt „mit physikalischen Mitteln erklärt": mit natürlichen Mitteln erreicht.) *J. Sobrino* bemängelt die Abwesenheit der Märtyrer in der Theologie (in den Texten des Papstes fände er sie). Wichtig gerade in hiesige Diskussionen hinein, daß statt Theologie „nach Auschwitz" ihre Möglichkeit „in [dem fortdauernden] Auschwitz" zur Frage stehe – womit zudem sich eine erste Antwort anzeigt, nämlich die eben dort gesprochenen Gebete. Nicht ganz so konkret, doch ähnlich apostolisch der Folgebeitrag, in dem *P. F. Momose SJ* über Christus-Verkündigung in Japan nachdenkt. Seine Grundthese: „Das Evangelium wird vom Menschen nur dann angenommen, wenn es eine Antwort auf die Heilsfrage bietet" (218). Neu der Gedanke, daß in der „Idee der Wiedergeburt" das „Verlangen nach einem Leben über den Tod hinaus zum Ausdruck" komme (226 – was sonst als westliches Mißverständnis des östlichen Wunsches nach Erlösung vom Ich gilt). – Teil V schließlich nimmt Fragen der Spiritualität auf. *F. J. Ruiz Pérez SJ* skizziert Ignatius' Theologie des Weges. *F. Taborda SJ* diskutiert den Platz des Ordenspriesters. Statt am ortsgebundenen Modell des Presbyteriums (Königsamt) oder dem charismatischen Wanderprediger (prophetisches Amt) möchte er beim (priesteramtlichen) Märtyrermodell anknüpfen. – Vor dem Autorenverzeichnis findet sich die Bibliographie des Geehrten (mit nachträglicher Korrektur einiger Schönheitsfehler). Der Rez. hätte – erst recht nach dem Fächer der referierten Beiträge – gewünscht, daß sie um eine Liste der von E. Kunz betreuten Arbeiten erweitert worden wäre, um die schon so erkennbare Wirkungsbreite des theologischen Lehrers konkret zu dokumentieren.

Eine Arbeitspublikation – statt bloßer Hommage – stellt ja dies Buch selbst dar. So bringt auch der Rez. sich in den Disput ein, nicht als arbiter, sondern mit Fragen an die Kollegen. An Höhn: muß man fordern, daß der Glaube „sich an der Vernunft orientiert" (32 – statt sich vor ihr zu verantworten)? Daß er „unter die Vormundschaft rationalen Denkens" (40) gerät? Daß er nur behaupten dürfe, was er (ebd.) zu begründen vermag? Meint Glaube nicht gerade ein Wissen ohne Kenntnis des Warum (nicht seiner selbst als fides qua, doch des Geglaubten), weshalb selbst Thomas ihn vom Wissen unterscheidet (trotz 2 Tim 1,12), weil er bei Wissen (= scientia) aristotelisch an Gründe-Wissen, scire cur = Wissenschaft denkt. – Oder an J. Schuster: Muß das „principium executionis" der Moral die Glückseligkeit sein (64) – statt der erfahrenen Liebe Gottes? Kommt Kant mit seinem Gottespostulat nicht zu spät, insofern Gott sich – vor seiner Indienstnahme für die Vermittlung von Glückswürdigkeit und Glück – bereits im Liebesgebot als solchem offenbat? (Es verpflichtet – fraglos – nicht, weil Gott gebietet; doch anderseits erklärt sein kategorisches Geboten-sein sich nicht allein aus seiner Werthaftigkeit.) Verstellt sodann das Genderproblem nicht die Grundbotschaft gönnender Freiheit der Schöpfung? Der werden weder mythische Konzepte noch die Prozeßtheologie gerecht – mit Konsequenzen für die Göttlichkeit Gottes wie die Personwürde des Menschen. (Zum Panentheismus [Anm. 61] führt nicht bloß „männliche Identitätslogik" – so bei Hegel –, sondern auch weibliche Naturalisierung.) Und zur Befreiungstheologie: Wäre Jesus – aufständisch – für die Armen und Zu-kurz-Kommenden gestorben? Was wird aus dem Märtyrer-Titel, wenn er einfach alle Unterdrückten schmücken soll (so sehr – Mt 25 – in ihnen Christus leidet)? Ein Grundpunkt – im Gespräch wohl auch mit dem Geehrten selbst – dürfte die Akzentuierung von Christologie und Soteriologie sein bzw. von Heilsfrage und Ehre Gottes, Anbetung des Heiligen. Daß beides untrennbar zusammengehört, ist hier keine Frage (anders als bei P. Knitter, für den das Absolute nicht mehr Christus ist, „noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung"). Doch wie beides gewichten? Dogmatisch grundsätzlich wie auch kerygmatisch? (Zum Heil genügt ja „anonymes Christentum" – weshalb auch die Vertreter relativistischer Religionstheologie stets aus der Heils-Perspektive argumentieren.) Man sieht, wie keine Grenzen kennt das Reflexionsgespräch des Glaubens keinen Abschluß. J. Splett

Sandherr, Susanne, *Die heimliche Geburt des Subjekts.* Das Subjekt und sein Werden im Denken. Emmanuel Lévinas' (Praktische Theologie heute, 34). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1998. 247 S.

Ausgangspunkt der Bonner Dissertation ist (Kap. 1) die „subjektgenerative Spannung" zwischen Mündigkeit und Gebürtigkeit (wobei Geburt mitsage, „daß das Subjekt nicht immer war und nicht immer sein wird" [18 – wäre ausgemacht, daß wir dem Nichts nicht nur entstammen, sondern auch entgegengehen?]). Dies im Horizont theologischer Frage (Kap. 2) nach dem Subjekt zwischen Prämoderne (wozu an K. Rahner erinnert wird) und Postmoderne (H. Luther, N. Mette), unter den Stichworten Solidarität und Fragment. Einstiegs-Thema zu Lévinas (L.) selbst (Kap. 3) ist sein Plädoyer für eine Erwachsenen-Religion (unter dem leeren Kinderhimmel nach der Shoa). Der Not des Anderen ist nur ein Erwachsener gewachsen, ein solcher freilich, der in seiner Stärke zugleich verletzlich und „schwach" ist. Eigens geht S. – nach Abweis von Einwänden christlicherseits – auf die Religionskritik Freuds ein, in der sie das bisher unbeachtete eigentliche Gegenüber von L.s Konzept sieht. Gleichsam freudianisch ist auch der Titel der Untersuchung zu lesen: „naissance latente du sujet" (AE 178), so wesentlich verborgen, daß sie sich auch späterer (sokratischer) Anamnese entzieht. Eben darin aber besagt sie dessen „ursprüngliche" Öffnung für den Anderen. – Der „gordische Knoten des Leibes" (Kap. 4): „Inkarnation" (oft als Verleiblichung wiederzugeben, da im Französischen die Unterscheidungsmöglichkeit ‚Körper' – ‚Leib' fehlt). Natürlich weist L. das christliche Inkarnationsdenken zurück. Nietzsche, Merleau-Ponty, Marcel sind hier zu nennen. Entscheidend wird die ethische Tiefendimension, bei L. aber bewußt im Ausgang vom egozentrischen Genuß, aus dem sich im Umschlag von Bedürfnis in Begehren das Erwachen der Aufmerksamkeit für den Nächsten und die Verletzlichkeit durch ihn

ergibt. – Das konkretisiert sich in einem Doppelgeschehen, einmal dem der „Transsubstantiation" (Kap. 5) des virilen Ich vor dem weiblich Anderen, sodann in der Verweiblichung seiner selbst: „Substitution" (Kap. 6). (Dabei sind zu Sicht und Wertung von „Erfahrung" Klärungen nötig [ähnlich wie etwa bei Buber, jedoch in Gegenrichtung], wohl wegen der größeren Experiment-Nähe [138] des französischen Ausdrucks.) Verwandelt sich das (männliche) Ich bereits in der erotischen Begegnung und kommt es entscheidend über sich hinaus in bezug auf den Sohn (TI), so wird im zweiten Hauptwerk schließlich die ethische Situation unübersehbar als „maternité" gedacht, als Schwangerschaft und Mutterschaft [wovon ich gewünscht hätte einmal etwas in der unseligen „Schein-Diskussion" zu lesen]. Dies auch mit der ganzen „Partikularität" und „Privatheit" der Bevorzugung des „zu-fälligen" Gegenübers vor allen anderen. Erst im Blick auf „den Anderen des Anderen", den Dritten, kommt die Gerechtigkeit ins Spiel. Wichtig, daß „in klarer Absage an Vertragstheoretiker wie Thomas Hobbes", L. „das Gemeinwesen aus einer Begrenzung der Liebe und nicht aus der Begrenzung der Gewalt entstehen" sieht (184). – Damit läßt sich die Summe ziehen: 7. Die heimliche Geburt des Subjekts. Da ist zunächst L.s Denken der Spur nach früheren Anklängen eigens zu thematisieren: als Trauma, Schöpfungsspur. Die Auseinadersetzung mit Kierkegaard wird aufgegriffen (indes allein mit Climacus geführt, also mitnichten im Zentrum). Schön die Formel (218), das „dezentrierte Lévinassche Subjekt" sei „ethisch konzentriert". Zum Schluß statuiert die Verfasserin Subjektwerdung als Leitfrage einer praktischen Theologie nach Auschwitz. – Eine eindrucksvolle Untersuchung, deren Einläßlichkeit und Umsicht bzgl. der Primär- wie Sekundärliteratur das knappe Referat nicht einmal andeuten konnte. Sie genügt selber auf überzeugende Weise dem (82) an die Theologie gerichteten Anspruch, „jenen langen und gewaltlosen Blick auf den Gegenstand" einzuüben, „an den alle Fruchtbarkeit von Rede und Gegenrede gebunden bleibt" (82). Eben letztere aber vermißt der Rez. nun auch bei dieser theologischen Arbeit. Darf man sagen, daß sie ihrerseits ausgesprochen und anrührend mütterlich wirkt? Nicht zuletzt darin, wie jeder Kritiker ihres Autors sein Fett abbekommt; denn der scheint allem Einspruch überhoben. Höchstens dort, wo er sich auf seinem Denkweg selbst korrigiert, gesteht S. frühere Akzentuierungen und gewisse Einseitigkeiten zu. Selbst bei Ricœur klingt es so, als habe er L. nicht zu Ende gelesen. (Bei den Anfragen des Rez.en wird gar nicht bemerkt, wo sie Peperzak gelten statt Levinas.)

Wäre es aber 1. nicht gerade in L.s Sinn, zwar nicht uns selber natürlich, aber der christlichen Botschaft Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? Gerade wider uns Christen; aber nicht minder auch, wo geboten, gegen L. selbst? Wäre also seine Erwachsenenreligion tatsächlich die Antwort auf „die durchschlagende Wirkungslosigkeit der christlichen Religion" (60), sollte man dann nicht von einer theologischen Arbeit Gedanken zur Frage von Erfolg und Erfolglosigkeit bereits Jesu und dann seiner Sendung in der Geschichte erwarten? Dazu, inwiefern überhaupt Praxis als Wahrheits-Kriterium gelten könne (statt umgekehrt die Botschaft als Urteils-Instanz bzgl. der Praxis)? Wäre das Christentum mit den deutschen Christen identisch zu setzen, dann hätte Hitler noch im nachhinein triumphiert. Und wenn abschließend Adorno berufen wird: „Barbarei dauere an, solange die Bedingungen, die jenen Absturz (in das mit ‚Auschwitz' Benannte) ermöglichten, weiter bestehen blieben" (221), dann wüßte ich gern, welche Religionspädagogik diese Bedingungen wegschaffen solle, im Licht einer realistisch-christlichen Anthropologie (um nur Joh 2,24 f. zu nennen, und 1 Joh 3,15: „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder"), die – schon im Blick auf die Opfer seit Abel – eine „Engführung" auf Auschwitz verbietet. Wo bleibt des weiteren außer dem – in Adornos „kategorischem Inperativ" aufbewahrten – Gedächtnis der Opfer die Hoffnung für sie? Und wo erst Hoffnung für die Henker? Wenn nicht Christen davon reden, wer dann? Und welche Zukunft wäre zu erwarten, gäbe es hier keine Hoffnung (gäbe es einzig Imperative – 63 –, nicht die Bergpredigt-Indikative)? Diese Hoffnung, welche Christen zu bezeugen hätten, gilt selbstverständlich nicht bloß für sie (auch wenn sie anderseits – gegen W. Benjamin – ihnen nicht „nur um der Hoffnungslosen willen" geschenkt ist). – 2. und vor allem geht es um L. und sein Denken selbst. Warum begegnet an keiner Stelle die Überlegung, daß die Wunde dieses Denkens auch es selbst massiv beschädigt haben nicht nur könnte, sondern müßte – analog zur seelischen Beeinträchtigung der Überle-

benden (und ihrer Kinder)? (Davon bloß für sich Gewinn zu haben, ohne wenigstens den Versuch, sich dieser Entstellung als solcher zu stellen, hielte ich in der Tat für nicht bloß anrüchig, sondern ruchlos). Das wäre schon etwa für das Zimzum zu erwägen, das ja – statt biblisch – eine Reaktion auf das Trauma der Vertreibung von der iberischen Halbinsel darstellt. Und das „Die Thora mehr lieben als Gott" (wenn man nur einen Moment daran denkt, als wen sein Sohn uns ihn anzusprechen gelehrt hat)? Es geht dabei auch um den Menschen: Wo bleibt bei leerem Himmel die Möglichkeit von Vergebung? Und wenn einzig Menschen Menschen retten könnten: Wer rettet dann Kain (um eine ganze Ordnung zerstörter als Abel)? Doch geht es vor allem, im Sinn des unbegrenzten ersten Hauptgebots, um Ihn. – Dazu kämen Fragen von geringerer Dramatik, doch auch nicht ohne Gewicht: Genügt die Gesellschaft zur Entlastung der überfordernden Dyade (66)? Bringt erst der Dritte das Thema Gerechtigkeit ein, wäre die Mutter zu ihr nicht schon ihrem Kind als solchem verpflichtet (gerade weil sie nicht Gott ist)? Ich erlaube mir – wohl gegen alle *political correctness* – Anfragen solcher Art, weil gerade diese Arbeit, wie anklang, von überzeugender Lauterkeit ist. Hier fehlt jeglicher Hauch jener fatalen Selbstgerechtigkeit, mit der Nachgeborene wohlfeil Schuldbekenntnisse liefern, die konkret nur die Vorgänger treffen. Selbstgerechtigkeit aber verdürbe nicht bloß die praktische Theologie und ihre Vertreter, sondern vor allem deren Adressaten. Wie freilich die vermeiden? Vermutlich genügt es dafür nicht schon, im Adieu von sich zum Anderen hinauszugehen; wie, wenn man mit ihm, wenn wir gemeinsam über uns hinausgehen sollten und dürften – zu Ihm? J. Splett

Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie. Hrsg. *Josef Wohlmuth*. Paderborn: Schöningh 1998. 248 S.

„Levinas (= L.) erwartet von christlicher Theologie nicht, daß sie sich um seiner Philosophie willen selbst aufgibt. Er ermutigt die christliche Theologie eher, einmal zu prüfen, ob das von ihm angezettelte Denken der Transzendenz auch ein Angebot darstellt, um unser eigenes vertieft zu denken ... (*Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe, Paderborn 1996, 61). Im Blick auf theologische L.-Rezeption beherzigenswerte Worte; in ihrem Licht möchte der Rez. auch das Wort „Herausforderung" in der vorliegenden Dokumentation eines Bonner Kolloquiums vom Januar 1997 lesen – und darum teils als Anfrage daran. – Die Beiträge sind in vier Gruppen gefaßt: I. Ästhetik und Sprache. *R. Esterbauer*, Das Bild als Antlitz? Während L. früher der Kunst Verantwortungs-, Sprach- und Weltlosigkeit attestiert hatte, hebt er am Ende auf oblitération und blessure in modernen Werken ab, wodurch sie Antlitzhaftigkeit gewinnen. Damit will E. L.s Theologiekritik, die Kunst und Theologie parallelisiert, abweisen; aber hätte man ein Christusbild nur darum als Ikone zu akzeptieren, weil ihm das Vergilben droht (22)? Warum eine Ethisierung der Balthasarschen „Herrlichkeit" verzagt ins Auge fassen anstatt sie entschieden abzuweisen? (Ethisch genug wird's in der Dramatik.) *H. H. Henrix* untersucht die Bedeutung der Metapher: in Emphase und Übertreibung zerreißt sie den Text (29), auf der Schwelle vom Gesagten zum Sagen (35). Eigens wird die „Schlüsselmetapher Spur" behandelt, „widerständig" wegen der Uneinholbarkeit der Vergangenheit. Doch wieder: sagt Schöpfung nur Transzendenz, nicht auch Immanenz Gottes? Ist Er nur im Nächsten da und nicht in Brot und Wein? Gewiß nicht die Schwerkraft des Daseins, doch ebensowenig (gar unsere) Gerechtigkeit „gewährleistet" (42) unsere Zukunft, sondern nur Er und seine Gnade. – II. Schöpfung aus dem Nichts (besser: aus nichts). *W. N. Krewani* befaßt sich philosophisch mit Diachronie und Schöpfung. L. will den Vorrang der Erscheinung brechen (52), Freiheit als Angewiesensein denken, zunächst als Befreiung vom Sein im Übergang zum (anderen) Seienden (59), zuletzt aus unvordenklichem In-Dienst-Gerufensein. *I. Broy* sucht bei L. wie Simone Weil Anregungen für christliche Schöpfungstheologie. Beide sprechen von einer Selbstbeschränkung Gottes, wobei B. weder diesen Gedanken (was für ein [stoffliches?] Seins- und Gottesverständnis setzt er voraus?) noch den der Theogenese problematisiert. Inwiefern wäre (70) Begehren nur jenseits formaler Logik zu denken? Und was ist „*die* philosophische Anthropologie", für die Endlichkeit das Wesentliche wäre (71)? Daß aber „die Schöpfungstheologie [nicht!] in Konkurrenz zur kosmologischen Evolutionstheorie"

steht, sollte B. aus Handbüchern bekannt sein (z. B. Koltermann 1994, 1997). – III. Der Mensch als Subjekt. *Th. Freyer* bedenkt den Menschen als „Bild Gottes". Da Bild fraglos als Ab- und Ebenbild gefaßt wird, meldet sich die Problematik „Ähnlichkeit". Doch ist F. statt dessen ganz auf „Ontologie"-Kritik konzentriert, samt zeitgemäß anthropozentrischer Vorordnung des Christo-Soterischen vor der Christologie (94 f.) – die nicht bloß v. Balthasar oder K. Rahner keineswegs als „Charakteristikum christlicher Anthropologie" gelten ließen. *S. Sandherr* blickt auf L.s Weg von der „Erwachsenen-Religion" zum inkarnierten Subjekt: zeitlich, leiblich, weiblich. (Wie „evangelisiert" [100] war/ist Europa? Und dient Zucht [104 – Adorno/Horkheimer] zuerst der Macht statt liebevoller Selbstrücknahme?) Den biblischen Wurzeln eines Denkens der Freiheit als Verantwortlichkeit geht *M. Jedraszewski* nach: Berufung zur Verantwortung gegen Kains Leugnung und „ontologische" Freiheit als Einsamkeit. Einen Dialog zwischen Spinoza und L. inszeniert *M. Hundeck*. Nach denkenswerten Ausführungen zu „conatus" und Inkarnation leider wieder ein verunglücktes Fazit (141): Selbstbehauptung und Selbsthingabe als „eigentliche[s] Gegeneinander von Philosophie und Religion". Das Stichwort „weiblich" nimmt *S. Sandherr* auf, um differenziert S. de Beauvoirs Kritik an L. zurückzuweisen. Ihr Vorschlag (160), hier statt von Androzentrik von Androperspektivik zu sprechen, sei (samt Gegenstück) auf das ja nie „neutrale" Denken zu sex und gender überhaupt ausgeweitet. *E. Dirscherl* fragt nach Konsequenzen von L.s Inspirations-Konzept: „Affektion durch das Ganz-Andere", im Bruch „mit dem Intellektualismus des Wissens" (168 f.), für Pneumatologie und Inspirationslehre. In der Tat meint Begeistung das Gegenteil von naturaler Geistigkeit, in „zur Intentionalität gegenläufige[r] Bewegung" (171 – ob das allein freilich [und gar allein das] Feuerbachs Projektionsverdacht ausräumt?). – IV. Messianismus und Christologie. Zuerst legt *V. Jakobs* messianische Texte L.s vor und aus, in der Spannung von messianischem Zeitalter und künftiger Welt, von Bedingtheit und Unbedingtheit der messianischen Ankunft, von Furcht und Hoffnung, Geschichte und Jenseits, Individualität und Universalität. Vor diesem Hintergrund bringt dann *M. Poorthuis* für die Christologie die L.s Denken kennzeichnende Asymmetrie zwischen Ich und dem/den Anderen ein. Ich bin Messias als für die ganze Welt verantwortlich; der Andere ist Messias als jener, der meine Hilfe braucht (Mt 25), bzw. der mein Lehrer ist. Dem Philipperhymnus geht der oft übersehene Satz „Seid so gesinnt ..." voraus; und vorher (2, 3 f.): „In Demut schätze jeder den anderen höher als sich ..." Schließlich erhält sogar Iwan Karamasoff eine Antwort: Ein Kinderleiden für das Heil der Welt? „Ja, – wenn ich dieses Kind sein darf" (213). Zur derart herausgeforderten Christologie stehen am Ende – in Aufnahme des Eingangstextes – Erwägungen des *Hrsg.s:* Chalkedonensische Hermeneutik? „Hypostatische Union", Gnadentheologie, anknüpfend besonders an K. Rahner und im Gegenüber vor allem zu „Un Dieu Homme?".

Im Anhang die kostbare Dokumentation eines Besuchs des Oberseminars bei L.- im Juli 1992. Sodann Literaturverzeichnis, Verzeichnis der Autorinnen und Autoren sowie ein Namensindex. Ein Buch voller Denkanstöße für Theologen und Christen überhaupt. Anfragen wurden schon ins Referat eingefügt, alle im Sinn der Eingangsbemerkung. Nicht bloß, daß man einen solchen Denker und Menschen gerade dadurch ehrt, daß man ihm anders antwortet als zumeist dem Sokrates dessen Mitunterredner; hier verlangt obendrein dies besondere Denken just die Selbstmitteilung des Herausgeforderten. Und von der gebotenen Antwort dispensiert am wenigsten christliche Deutsche deren belastet belastende Situation. Die Kernfrage ist in der Tat die Christologie. Weder die Bergpredigt noch Mt 25 (nicht an Christen gerichtet, sondern an die „Völker", denen der Name des Heiligen und seines Sohnes unbekannt ist) bilden die Mitte unseres Glaubens, sondern Jesus Christus; und das Bekenntnis zu ihm als dem Herrn macht den Christen – so sehr ein schlechter Christ ist, wer „Herr, Herr" nur sagt. (So meint ja auch das „europäische Gute" (136) nicht das Gut-sein der Europäer, sondern das dort erkannte Prinzip – zu umso schärferem Urteil.) Darum befremdet mich auch der Satz, die „hypostatische Union [sei] nicht das Privileg Jesu" (229), so sehr wieder gilt (nur statt „sondern"): (eben) sie sei die „Eröffnung unserer eigenen innigsten Gottesbeziehung ‚in unitate spiritus sancti'". J. Splett

Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput. Hrsg. *Sigurd Martin Daecke, Carsten Bresch.* Stuttgart: S. Hirzel. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1995. 157 S.

Die meisten Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf Vorträge eines Symposions, das die Stiftung „Theologie und Natur" (Köln) in Freiburg i. Br. unter dem Titel „Gut und Böse in der biologischen und kulturellen Evolution" veranstaltet hat. Es geht darum zu klären, welche Rolle „die biologische Evolution der Natur und die kulturelle Evolution der Menschheit sowie unser Bewußtsein vom evolutionären Charakter unserer Wirklichkeit für unser Verständnis von Gut und Böse, von ethischen Werten und moralischen Normen" hat. So fassen die Hrsg. die Zielsetzung dieses Buches zusammen (5). Kann es in einer Welt, in der alles im Werden und im Wandel ist, noch feste Normen und bleibende Werte geben? Damit ist schon zu Beginn eine doppelte Fragestellung vorhanden. Die eine betrifft den Problemkreis der sogenannten „Evolutionären Ethik" (EE), die andere, ob es innerhalb der Ethik feste Normen gibt oder nicht. Dementsprechend gliedert sich das Buch, neben der ausführlichen Einleitung (9–17), in der schon auf die anstehenden Fragen und Probleme hingewiesen wird, in drei Teile: 1. Ethik in der Evolution, 2. Das Gute in der Evolution und 3. Das Böse in der Evolution. Zum 1. Teil gehören drei Referate. *Carsten Bresch*, „Wertwenden – gestern und heute. Eine phasengebundene Ethik der Evolution" (19–34). Der Verf. diskutiert die Frage, „inwieweit es möglich ist, die heutige Kenntnis vom Evolutionsprozeß als Grundlage einer Aufstellung von Normen für menschliches Verhalten zu benutzen" (20). Dabei taucht natürlich sofort die Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses auf und, was der Verf. weniger im Blick hat, die des genetischen Fehlschlusses, daß man nämlich vom Werden eines Verhaltens auf sein Sollen schließt. Nach Bresch ist in der Evolution eine Richtung erkennbar, nämlich die „einer konsekutiven Vernetzung von Teilelementen zu immer größeren Ganzheiten". Daraus schließt der Verf.: „Man kann in der Richtung der Evolution einen allgemeinen gültigen Maßstab für menschliches Handeln sehen – ja vielleicht den allgemeinsten überhaupt" (21). Hier muß der Ethiker natürlich Bedenken äußern wegen des naturalistischen und genetischen Fehlschlusses. Der dritte Gedankenschritt: „An wichtigen Punkten der Evolution treten ‚Wertwenden' auf, d. h., das bis dahin Entwicklungsförderliche wird entwicklungsschädlich – aus bisher Positivem wird dann Negatives" (22). Hier wird natürlich das, was für einen naturalen Prozess gut ist, verwechselt mit dem, was sittlich gut ist. Auf diese Fragen ist differenzierend in der anschließenden Diskussion eingegangen. Der zweite Beitrag ist von *Jürgen Schnakenberg*, einem theoretischen Physiker: „Beobachtungen und Gedanken zur Evolution einer naturwissenschaftlichen Ethik" (34–54). Wie *Gerhard Vollmer* in der anschließenden Diskussion richtig bemerkt, werden hier zwei Themen zusammengelegt, die normalerweise zu trennen sind: nämlich die Ethik der Naturwissenschaften (der Forschung, der Bekanntgabe von Ergebnissen, der Anwendung), eine typische Bereichsethik einerseits und die Entwicklung einer globalen Ethik für die Zukunft andererseits. Wenn es im zweiten Teil um Ethik als Gegenstand der Naturwissenschaft geht, so gehört diese gerade nicht zu den Naturwissenschaften, sondern die Naturwissenschaft als solche kann nur eine Beschreibung und Erklärung des Werdens sozialen, altruistischen, moralischen Verhaltens geben. Daraus aber Bewertungen abzuleiten sogar als Werkzeuge für die Zukunft, ist ein Kategorienfehler, eine Überforderung der naturwissenschaftlichen Methode. Im dritten Beitrag des ersten Teils stellt *Arne Stahl* die Frage: „Hat Gaia Krebs? (Der Konflikt zwischen dem Prinzip Wachstum und dem Prinzip Verantwortung)" (55–68). Es ist eine ethische Herausforderung der Gegenwart, daß die Menschen mit der Einsicht fertig werden müssen, „daß sie für ihr eigenes Fortbestehen Verantwortung" tragen. Hans Jonas hat das in seinem Werk „Das Prinzip Verantwortung" als ersten Imperativ formuliert: „daß eine Menschheit sei" (55). Der Verf. will dieses Postulat zusammenbringen mit „Ideen und Erkenntnissen über Evolution, die im wesentlichen aus der Naturwissenschaft entlehnt sind" (55). Verschiedene Parameter werden vorgelegt (atmosphärische CO_2-Konzentration, Zeitskalen für verschiedene Prozesse im Kosmos, Zunahme der Menschen, Nutzung der Flächen, Artensterben). Trotz dieser bedrohlichen Ausblicke für die Zukunft verneint der Verf. die eingangs gestellte Frage, ob Gaia Krebs

habe. „Gaias Immunsystem ist stark genug, um durch den Menschen nicht ernsthaft gefährdet zu werden." Aber es bestünde eine lebensbedrohende Krise für den Menschen. Den 2. Teil bilden wieder drei Referate. Im ersten „Wollen – Können – Dürfen" (69–83) skizziert *Gerhard Vollmer* die schon an vielen Stellen veröffentlichte „Evolutionäre Ethik" (= EE). Sehr zur Klärung tragen die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen (explikativ, deskriptiv, explanativ, evaluativ, normativ, pragmatisch) in diesem ganzen Fragenkomplex bei. G. Vollmer will ein naturalistisches Programm entwerfen in dem Sinne, daß „nicht auf außernatürliche, transzendente, religiöse Instanzen zurückgegriffen werden soll" (83). Diese Unterscheidung ist ja schon lange bekannt zwischen der philosophischen und theologischen Ethik. Unterscheidung aber muß nicht Gegensatz bedeuten zur christlichen Ethik, wie Daecke in der Diskussion richtig anmerkt. Ob die EE aber überhaupt eine Ethik im Sinne von Normenbegründung ist, das ist unter den philosophischen Ethikern sehr umstritten. Mit dem Problem der Begründung von Sollen aus der Natur befaßt sich *Günther Patzig:* „Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein?" (85–98). Der Verf. geht in drei Schritten vor: Erstens zeigt er, daß die verschiedenen, auf populäre Zustimmung stoßenden Versuche, die Natur zur Basis von Regeln zu machen, aus prinzipiellen Erwägungen nicht möglich sind (Sein-Sollens-Schranke). Zweitens zeigt er den Kategorienfehler der soziobiologischen Ansprüche auf, wissenschaftliche Begründung moralischer Verhaltensnormen zu sein. Drittens werden Wege aufgezeigt und Verfahrensweisen, „mit denen moralische Normen in der Tat einer gewissen rationalen Begründung unterzogen werden können" (86). Es ist die, allerdings fehlbare, menschliche Vernunft, die als Quelle moralischer Normen anzusehen ist. Wobei nach dem Verf. das Prinzip Rationalität nicht wieder rational begründet werden kann. Damit hält Patzig eine Letztbegründung der Ethik für unmöglich. Aber wenn es klar ist, daß ich moralisch handeln soll, dann können wir auch rational begründen, wie wir moralisch handeln sollen. Im dritten Beitrag des zweiten Teils diskutiert *Sigurd Martin Daecke* „Evolutionäre contra christliche Ethik? (Die Frage nach Gut und Böse in einer sich wandelnden Welt)". Nach G. Vollmer kennt die EE keine universellen Standards, keine verbindlichen Normen, keine unwandelbaren Gesetze. Es gibt in ihr nur hypothetische Imperative, nur relative Begründungen, nur bedingte Anweisungen. Müssen diese Positionen nicht in Konflikt kommen mit der christlichen Ethik, wonach die Gebote Gottes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch, nicht relativ, sondern absolut, nicht bedingt, sondern unbedingt, nicht variabel sondern invariabel sind? Daecke versucht einerseits die Defizite der EE aufzuzeigen, andererseits aber auch eine Evolution in der christlichen Ethik nachzuweisen. So ist nicht alles sittlich gut, was der Evolution dient. Die Natur ist kein Vorbild in der Normenfindung. Aber die EE gibt nach Daecke eine Erklärung für die Überzeugung des Paulus: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich." Sowohl Vollmer als auch Daecke (mit Berufung auf Luther) lehnen die Willensfreiheit ab. Ob eine solche Gemeinsamkeit zwischen EE und christlicher Ethik aber schon ausreicht, um den statuierten Gegensatz zwischen beiden ethischen Ansätzen völlig zu entschärfen, sei doch stark angezweifelt. In einer Kritik an der EE schreibt der Verf., daß die EE nur das Böse, nicht aber das Gute erklärt. Was versteht er unter erklären? Eine ethische Begründung? Außerdem sei die EE anthropozentrisch begrenzt. Einem theologischen Problem widmet *Helmut Riedlinger* seinen Beitrag: „Zur Herkunft des Bösen in der evolutionären Welt des guten Gottes" (121–138). Nach dem Verf. ist vor allem zu klären, „ob in einer weitgehend vom Paradigma der Evolution bestimmten Gesamtdeutung des Wirklichen die Erkenntnis des Guten und des Bösen noch immer auf die Erkenntnis des Göttlichen und des Widergöttlichen angewiesen ist oder ob sie davon abgetrennt werden muß." In zwei Ansätzen gibt der Verf. darauf eine Antwort: in der thomistischen Sicht Bernhard Weltes und in der evolutionären Sicht Pierre Teilhard de Chardins. Riedlinger zieht die Sicht Teilhards vor als diejenige, die mehr dem heutigen evolutionären Weltbild entspricht. Den Schluß dieses inhaltsreichen Bandes bildet das Referat von *Günther Schiwy* „Der ohnmächtige Gott" (139–152). Auf die Frage, was für ein Gott „Auschwitz" geschehen lassen konnte, hat Hans Jonas geantwortet: ein gütiger Gott zwar, aber nicht (mehr) ein allmächtiger Gott. Auch für das Christentum läßt sich nach Schiwy zeigen, daß nicht die Allmacht Gottes, sondern die Selbstentäußerung Gottes in die Schöpfung hinein bis

zum Kreuzestod die alles beherrschende Eigenschaft Gottes ist. Nach dem Verf. schafft Gott, um selbst Geschöpf zu werden. Gott vermag das Böse nicht mit göttlicher Allmacht zu verhindern, sondern nur in Solidarität mit den Geschöpfen mitleidend sie vom Bösen zu erlösen. Natürlich darf Auschwitz nicht Gott angelastet werden (Theodizee), sondern der Mensch ist dafür verantwortlich (Anthropodizee). Diese in der modernen Theologie nicht mehr ungewöhnlichen Gedankengänge werden von dem Verf. allerdings fast ausschließlich aus evangelischer Literatur belegt. Insgesamt liegt hier eine Zusammenstellung heutiger Autoren zu dem im Titel angeführten Problemkreis vor. Die Diskussionsbeiträge nach jedem Referat zeigen, daß keineswegs, was wohl auch nicht zu erwarten ist, Übereinstimmung besteht. Wer eine schnelle Information über die Thematik wünscht, sollte zunächst zu diesem Buch greifen. Weiteres kritisches Nachdenken ist ihm dadurch aber nicht erspart. R. Koltermann S. J.

Boeglin, Jean-Georges, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris: Les éditions du Verd 1998. 472 S.

Zwei Instanzen gerieten in der Philosophie (und Theologie) der Aufklärung in grundsätzlichen Verdacht: die Autorität und die Tradition. Man traute nur noch der autonomen Vernunft einen unverzerrten Zugang zu Wirklichkeit und Wahrheit zu. Inzwischen sind Autorität und Tradition als unverzichtbare Erkenntniswege rehabilitiert – durch die hermeneutische Philosophie (und Theologie). Diese Rehabilitation bedeutet freilich nicht eine Rückkehr in die Situation einer naiven Inanspruchnahme von Autorität und Tradition. Sie geht vielmehr stets mit einer kritischen Vergewisserung über die Möglichkeiten dieser Instanzen einher. In der katholischen Kirche und ihrer Theologie spielen Autorität und Tradition als „loci theologici" eine wichtige Rolle. Deswegen ist es für sie lebenswichtig, sich auf den Prozeß der nach-aufgeklärten Reflexion über Autorität und Tradition einzulassen. Für den Bereich „Tradition" versteht sich Boeglins (= B.) Buch, das aus einer bei der Theologischen Fakultät Straßburg eingereichten Doktoratsthese hervorgegangen ist, als Beitrag dazu. – Der Vf. sieht in der Dogmatischen Konstitution „Dei verbum" des II. Vatikanums das wichtigste Dokument einer Neubestimmung des katholischen Traditionsbegriffs. Dort wurde erstens die überlieferte „Zwei-Quellen-Theorie", der zufolge die kirchliche Tradition als eigenständige Quelle der Erkenntnis der göttlichen Offenbarung neben der Heiligen Schrift fungiert, überwunden. Zweitens wurde der Traditionsbegriff aus seiner Einengung auf die Lehre befreit. Auch die Liturgie und die anderen Weisen des Lebens der Kirche gehören zu ihrer Tradition. Drittens wurde die Tradition in ihrem dynamischen Charakter entdeckt. Diese Sicht erwies sich auf dem Boden einer erneuerten Pneumatologie als möglich. Über die konziliaren Beratungen und Entscheidungen, die in „Dei verbum" und auch in anderen Konzilsdokumenten ihren Niederschlag fanden, handelt der Vf. im zweiten Teil seiner Arbeit. Er stellt sie in aller Ausführlichkeit dar. In den zweiten Teil der Arbeit hat er auch die Erwähnung einiger Parallelbemühungen aus dem Bereich der Ökumene aufgenommen. Besonders wichtig war die Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die 1963 in Montreal ein Dokument über „die Tradition und die Traditionen" veröffentlichte. Dieses Dokument weist viele Berührungspunkte mit „Dei verbum" auf. In bilateralen Dialogen, an denen aus begreiflichen Gründen vor allem orthodoxe und anglikanische Kirchen beteiligt waren, ging es mehrfach ebenfalls um das Verständnis von Tradition. Im ganzen zeichnen sich konvergierende Neuorientierungen ab.

Im ersten Teil seiner Arbeit beschreibt B. die schließlich auf das II. Vatikanum zulaufende Geschichte des Bemühens um ein tragfähiges katholisches Traditionsverständnis. Er beginnt mit der Problematisierung des Traditionsbegriffs durch die reformatorische Theologie im 16. Jahrhundert und mit seiner darauf antwortenden Präzisierung durch das Konzil von Trient, dessen Impulse nicht zuletzt durch die entsprechenden Passagen in Melchior Canos „de locis theologicis" geschichtliche Wirksamkeit entfalten sollten. Im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es dann mannigfache Versuche, den theologischen Traditionsbegriff zu vertiefen oder auch zu verändern, sei es unter Anknüpfung an die tridentinischen Vorgaben oder in Absetzung von ihnen.

Die Tübinger Schule versuchte, neue Wege zu beschreiten, auch der sog. Modernismus wollte dies tun. Die Römische Schule dagegen verteidigte die tridentinischen Entscheidungen. Der Vf. erinnert an die Beiträge vieler Theologen zu diesen Prozessen: J. A. Möhler, J. H. Newman, G. Perrone, J. B. Franzelin, M. Blondel, L. Billot, J. R. Geiselmann, H. Lennerz, P. Lengsfeld, J. Ratzinger, A. Liégé, I. H. Dalmais, schließlich Y. Congar. In entsprechender Weise bemühten sich evangelische und orthodoxe Theologen um eine Erneuerung des Traditionsverständnisses. Auf diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund erscheint das II. Vatikanum als Zusammenfassung und Bestätigung vieler Einsichten, die sich im Hin und Her der Diskussionen eingestellt hatten. – Das II. Vatikanum hat viele neue Bewegungen in Gang gesetzt, in denen sich implizit auch sein erneuertes Traditionsverständnis auswirkte. Der Vf. skizziert im dritten Teil seiner Arbeit in exemplarischer Weise drei Bereiche, in denen dies der Fall ist. Der erste Bereich betrifft das Verständnis und den Vollzug der Theologie. Sie hat Auslegung der Bibel zu sein und die dogmatische Tradition in diesem Vorgang zum Zug kommen zu lassen. Der zweite Bereich ist der der Liturgie der Kirche, in der die kirchliche Tradition in eigener Weise hervortritt und zugleich fortentwickelt wird. Der dritte Bereich schließlich ist der der christlichen und kirchlichen Praxis, die in besonders profilierter Form als lateinamerikanische Befreiungspraxis bekannt geworden ist. Aber auch alle derzeitigen Anstrengungen um eine Inkulturation der christlichen Kirche und ihrer Botschaft gehören hierher. Auf all diesen Feldern zeigt sich, daß Tradition eine innovative Kraft in sich birgt, die sich, wie die christliche Kirche bekennt, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes ausbreitet.

Das vorliegende Buch hat seinen Sinn und seine Grenze darin, daß es einen ein halbes Jahrtausend umfassenden Prozeß, bei dem es um die Vergewisserung über das der Kirche eigene Traditionsverständnis ging, in seinen wesentlichen Linien dokumentiert. Dies ist mit aller Sorgfalt durchgeführt. Ein darüber hinausgehendes Anliegen, etwa systematischer Art, ist nicht erkennbar. In diesem Sinn hat das Buch den Charakter einer informativen theologischen (Zwischen-)Bilanz. W. Löser S. J.

Fédou, Michel, *Regards asiatiques sur le Christ* (Jésus et Jésus-Christ, 77). Paris: Desclée 1998. 297 S.

Es ist allerorts an der Tagesordnung, die Notwendigkeit des interreligiösen und interkulturellen Dialogs zu betonen. In unseren Breiten kann man sich ihm dennoch einstweilen noch ziemlich leicht entziehen. Er ist ja auch nicht einfach, wenn er sich den zentralen theologischen Themen wie der Christologie zuwendet. Die Christen in den außereuropäischen und außer(nord)amerikanischen Kontinenten erleben die Unausweichlichkeit des interreligiösen Dialogs dagegen in erheblich stärkerem Maße. Was sie auf diesem Gebiet schon unternommen haben, ist uns in der Regel nicht oder nur bruchstückhaft bekannt. Wie man leicht versteht, gehört das Gespräch über Jesus von Nazareth, also die christologische Reflexion, in die Mitte des Dialogs, den Christen mit Menschen, die anderen Religionen zugehören, führen. Mit diesen Menschen teilen sie im übrigen viele kulturelle, oft in langen Geschichten wurzelnde Erfahrungen. Vor diesem Horizont haben in den letzten Jahren viele christliche Theologen kontextuell bestimmte Christologien entworfen. Dies gilt in erstaunlichem Maße für Asien. Davon berichtet Michel Fédou in seinem Buch. – Der Vf. nimmt den Leser mit auf eine Reise durch alle asiatischen Länder, in denen die christlichen Kirchen schon Fuß gefaßt und in denen christliche Theologen ihr Verständnis Jesu von Nazareth schon neu zu formulieren versucht haben. Seine Absicht geht, sosehr seine Darstellung lediglich eine Zwischenbilanz zu sein beanspruchen kann, auf annähernde Vollständigkeit. Das Panorama der in Asien entstandenen christologischen Entwürfe, mit denen der Vf. bekannt macht, kann den Leser nur überraschen und beeindrucken. Daß er bei der Lektüre des Buches auf bisweilen ungewohnte, hier und da auch auf noch nicht ausgereifte Konzepte stößt, ist auf diesem Themenfeld nicht verwunderlich. Der Vf. selbst ist in seiner Darstellung und dann auch Bewertung solcher Konzepte bei aller Offenheit für Neues und Fremdes und bei allem Verständnis für das manchmal noch Unfertige letztlich doch klar und eindeutig. Er steht auf dem Boden der biblischen und konziliaren Christologie und gewinnt daraus

auch seine Beurteilungskriterien. – Das erste Land, dessen christologische Erträge F. darstellt, ist Indien. Er widmet ihnen drei von insgesamt sechs Kapiteln und bringt schon so zum Ausdruck, daß die indischen Bemühungen von besonderem Gewicht sind. In dem ersten dieser Kapitel – „Christologies indiennes: le contexte des religions" (17–61) – geht es um die Christologien, die aus dem Dialog mit den indischen Religionen hervorgegangen sind. Es verwundert nicht, daß dabei die Frage nach der nicht nur relativen, sondern absoluten Einmaligkeit Jesu von Nazareth besonders häufig erörtert wird. Im zweiten der Indien gehörenden Kapitel – „Christologies indiennes: le contexte de l'injustice" (63–96) – stellt F. die Christologien vor, die so etwas wie eine indische Variante der Befreiungstheologie sind und vor allem an der Relevanz der Christusbotschaft für die Befreiung der Armen in Indien interessiert sind. Mit den Leitperspektiven dieser beiden ersten Indien-Kapitel sind auch schon die beiden Grundorientierungen aller asiatischen Christologien benannt. Entweder geht es um Christologien, deren Eigenart aus dem Dialog mit den jeweiligen religiösen Partnern stammt, oder es geht um Christologien, die eine Antwort auf die oft schwierige soziale Situation der Menschen sein wollen. Das dritte Indien-Kapitel zeichnet das Christusverständnis des in Sri Lanka wirkenden Jesuiten Aloysius Pieris nach (97–122). Das Besondere seines Beitrags besteht darin, daß er die beiden skizzierten Wege indischer (und asiatischer) Christologie ineinanderfügt. – Die Kapitel 4 bis 6 bieten die Darstellungen der neuen Christologien, die in den anderen Regionen Asiens entstanden sind. Das Kapitel 4 ist überschrieben „Christologies aux Philippines et en Corée" (123–155). In Kapitel 5 geht es um die „Christologies en monde chinois" (157–200). Das 6. und letzte Kapitel informiert über die „Christologies japonnais" (201–248). In einer Schlußreflexion faßt der Vf. die wichtigsten Ergebnisse seiner Sichtung und Darstellung der asiatischen Christologien zusammen (249–276). – Alle Kapitel und Abschnitte sind im wesentlichen in derselben Weise strukturiert. Der Vf. weist zunächst in Kürze auf die Geschichte und die Lage der christlichen Kirche(n) in der jeweiligen Region hin. Danach führt er den Verfasser des christologischen Werkes ein, das dann in seinen Anliegen und Argumentationsweisen eingehend vorgestellt wird. Die Ausführungen münden in sein Urteil über das Werk ein. – Das Buch verdient die Beachtung aller, die am weltweiten interkulturellen und interreligiösen Dialog, sofern er über zentrale theologische Fragen geführt wird, interessiert sind. Es informiert umfassend und beeindruckt durch die Klarheit der Darlegungen und durch die Vornehmheit im Umgang mit dem Anderen. W. Löser S. J.

O'Callaghan, Paul, *Fides Christi.* The Justification Debate, Dublin: Four Courts Press 1997. 285 S.

Seit einiger Zeit und noch immer wird in den lutherischen Kirchen und in der römisch-katholischen Kirche heftig über die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade gesprochen und auch gestritten. Können beide Seiten heute ein gemeinsames Verständnis dieser Lehre vertreten, nachdem sie es lange Zeit hindurch nicht meinten tun zu können und auch nicht getan haben? In der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", deren beiderseitige Unterzeichnung erwartet wird, ist dies im wesentlichen vorausgesetzt. An die Bemühungen um diese „Gemeinsame Erklärung" erinnert Günter Gassmann in einem dem vorliegenden Band beigegebenen Vorwurf. Er tut es mit Recht, denn, was der Vf. des vorliegenden Buches ausführt, hat einen unmittelbaren Bezug zu den in dieser „Gemeinsamen Erklärung" erörterten Fragen. Doch bewegt sich dieses Buch selbst nur im Vorfeld oder im Umfeld dieser Erklärung und der Gespräche, die zu ihr geführt haben. Sie kommen darin als solche nicht ausdrücklich zur Sprache. Und doch ist das Buch für das Verständnis auch der in der „Gemeinsamen Erklärung" behandelten Themen hilfreich. – Der Autor, ein katholischer Theologe, bekennt im Vorwort zu seinem Buch, daß ihm niemand mehr geholfen habe, die Einsichten Martin Luthers über Gottes in Christus uns geschenkte Barmherzigkeit zu verstehen, als der Gründer des „Opus Dei", Josemaría Escrivá. Gleichzeitig habe er von ihm gelernt, daß Gott nicht nur dem Sünder Vergebung gewährt habe, sondern daß er den Menschen in die Gotteskindschaft berufen habe. Damit sind schon die beiden Linien, die miteinander den Duktus der Darstellung und der Bewertung der Debatte über

die Rechtfertigung kennzeichnen, benannt. Einerseits werden die lutherischen Positionen mit Verständnis, ja mit Wohlwollen vorgestellt, andererseits spricht O'Callaghan (= C.) immer wieder von ihrer Ergänzungsfähigkeit und -bedürftigkeit. Dabei denkt er vor allem an die Überwindung der individualistischen und aktualistischen Engführungen, denen das Rechtfertigungsverständnis auf lutherischer Seite häufig unterliegt. – Das Buch hat zwei umfangreiche Teile. Im ersten Teil – „Elements of the history of the doctrine of justification" (19–145) informiert C. über die Geschichte des Nachsinnens über das Rechtfertigungsgeschehen. Zunächst geht es um das 16. Jahrhundert, d. h. um Martin Luther und die frühe lutherische Theologie, für die vor allem Melanchthon steht, und um das tridentinische Konzil mit seinen Dekreten über die Erbsünde und über die Rechtfertigung. Sodann macht der Vf. einen Sprung ins 20. Jahrhundert, das auch dadurch gekennzeichnet war, daß die Rechtfertigungslehre in vielen ökumenischen Dialogen neu erörtert wurde. Für den Bereich der katholisch-lutherischen Dialoge erinnert C. mit Recht an „Justification by faith" (USA, 1984), „Die Rechtfertigung des Sünders" (Deutschland, 1986), „Kirche und Rechtfertigung" (Luth. Weltbund/Vatik. Einheitsrat, 1993). Sie sind die bedeutendsten und für den Fortgang des ökumenischen Gesprächs folgenreichsten. Der zweite Teil ist überschrieben „New perspectives on the doctrine of justification" (149–249). In diesem Teil kommt der eigene theologische Ansatz des Vf.s deutlicher zum Tragen. Er ist der Auffassung, daß zwischen der „Rechtfertigungsbotschaft" (message) und der „Rechtfertigungslehre" (doctrine) zu unterscheiden ist. Die Rechtfertigungsbotschaft meint die ursprüngliche und noch unentfaltete christliche Verkündigung von Gottes Barmherzigkeit uns sündigen Menschen gegenüber. Sie ist Thema der fundamentaltheologischen Reflexion. Im Blick auf sie kommt es noch nicht zu Unterscheidungen zwischen den Kirchen und Konfessionen. Die Rechtfertigungslehre geht über die Rechtfertigungsbotschaft hinaus. Sie ist durch weiterreichende Reflexion und Präzision gekennzeichnet. Sie gehört zum Bereich der dogmatischen Besinnung. Die entfaltete Lehre trägt konfessionelle Akzente und gibt zu den Distanzierungen Anlaß, die es zwischen den Kirchen und Konfessionen gibt. C. hält den Weg, es bei der ursprünglichen Rechtfertigungsbotschaft zu belassen und die entfaltete Rechtfertigungslehre auf sich beruhen zu lassen, für nicht gangbar – womit er recht hat. Botschaft und Lehre sind zwar voneinander unterschieden, gehören aber dennoch zueinander. Nachdem der Vf. eine Reihe von neuen Anregungen zur Bestimmung der ursprünglichen Rechtfertigungsbotschaft vorgestellt hat – in Abschnitt 5: „New perspectives on justification" (149–208) –, wobei ihm der Vergleich zwischen Paulus und Luther besonders gut gelungen ist (169–185), wendet er sich für den Bereich der Rechtfertigungslehre den dogmatischen Kontroversfragen zu – in Abschnitt 6: „The doctrine of justification" 209–249. Es sind die bekannten Streitfragen: Der Mensch vor Gott und seine Unfähigkeit zur Mitwirkung mit Gottes Wirken; Konkupiszens und Sünde; Sündenvergebung und Heiligung; Gesetz und Evangelium; Heilsgewißheit. C. geht so voran: Er stellt die Diskussionslage dar, wobei er die überlieferten Verständnisunterschiede benennt. Er bringt die traditionellen Fronten in Bewegung, wobei er sich in der Regel durch die Einsichten, die in frühere ökumenische Dialogdokumente eingegangen sind, anregen läßt. So baut er Brücken zwischen den Lagern. Gleichzeitig läßt er keinen Zweifel daran, daß er die Überwindung einer individualistischen und aktualistischen Rechtfertigungsauffassung durch eine Betonung des Sakramentalen und Ekklesiologischen für unabdingbar hält.

Das Buch ist eine Fundgrube an Informationen zur Geschichte und zur gegenwärtigen Lage der Rechtfertigungsdebatte. Der Vf. hat eine Fülle von Literatur angeführt und selbst verarbeitet. Er geht in gutem ökumenischem Geist auf die lutherische Kirche und ihre Theologie zu, vermag aber doch auch die Eigenanliegen der katholischen Kirche in unaufdringlicher und zugleich klarer Form ins Spiel zu bringen. So kann dieses Buch eine echte Hilfe für diejenigen sein, die sich im Zusammenhang mit den laufenden Bemühungen um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" mit historischem und theologischem Hintergrundwissen versorgen möchten. W. Löser S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke.* Band 8: Der Mensch in der Schöpfung. Bearbeitet von *K.-H. Neufeld.* Zürich: Benziger; Freiburg i. Br.: Herder 1998. 548 S.

K. Rahners Lehrtätigkeit vollzog sich die längste Zeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Hier hielt er von 1948/49 bis 1964 Vorlesungen und Übungen, leitete Seminare und Privatissima. In einem dreijährigen Zyklus hatte Rahner (innerhalb von Dogmatik und Dogmengeschichte) über die drei folgenden Themen jeweils die Hauptvorlesung zu halten: „Bußlehre", „Gnadenlehre", „Schöpfung und Urstand". Aus der Vorlesung über die Schöpfung ist das vorliegende Buch entstanden. Der veröffentlichte Text wurde nicht als Manuskript für eine Publikation verfaßt. Die vervielfältigten (lateinischen) Aufzeichnungen (die sogenannten Codices) liegen (im Archiv in Innsbruck) in zwei verschiedenen Fassungen vor, von denen die eine gut 200, die andere knapp 300 Seiten zählt. Die längere Fassung ist der vorliegenden Ausgabe zugrundegelegt. Dem Traktat über die Schöpfung sind die beiden Aufsätze „Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz" (3–32) und „Erbsünde und Geschlechtlichkeit" (33–37) vorangestellt. Die Aufsätze geben in ihrer Thematik und Schwerpunktsetzung einen wichtigen Hinweis auf sachliche Interessen und Schwierigkeiten, die Rahners Denken in der Frage nach Schöpfung, Urstand und Sünde schon früh beschäftigten und eine gewisse Vorbereitung auf die zusammenhängende Behandlung in der Vorlesung von seiner Seite dokumentieren. Beide Texte sind älter als der Codex. Der Traktat (39–511) enthält 21 Thesen. Einige wenige von ihnen möchte ich hier kurz darstellen. These 1: „Quidquid praeter Deum existit, a Deo solo creatum est." Der Satz behauptet, was (zusammen mit den weiteren Aussagen) unser grundlegendes Verhältnis zu Gott ausmacht: die Geschöpflichkeit, die allem Seienden außer Gott zukommt. Die Klärung der Offenbarungswahrheit von der Schöpfung erfolgt in vier Schritten, mit denen wir schließlich zum vollständigen Begriff der Schöpfung kommen: 1. Welt ist ihrer ganzen Substanz nach verursacht, so daß die Welt einerseits gleichsam innerlich von Gott durchdrungen ist und anderseits Gott nicht nur der letzte innerweltliche Grund ist, dessen eigener Sinn darin aufginge, der Welt Sein zu schenken, sondern zugleich über allem, was außer ihm sein und erfaßt werden kann, unsagbar erhoben ist. 2. Ein solcher Schöpfungsakt ist ausschließlich Gott eigentümlich im Gegensatz zu jedem Akt irgendeines anderen Handelnden und Schaffenden, der sich selbst mit seinem Akt eine weitere Vollkommenheit erwirbt. 3. Aus diesem Grund ist ein solcher Schöpferakt absolut frei. 4. Es kommt hinzu, daß die Welt (wie uns wenigstens aus der Offenbarung bekannt ist) zeitlich ist bzw. einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende besitzt. These 2: „Solus Deus creare potest." Diese These will besagen, daß die Schöpfermacht Gott so ausschließlich zukommt, daß er sie keinem Geschöpf mitteilen kann und daß kein Geschöpf Hauptursache eines neuen Geschöpfes sein kann. Die theologische Bedeutung dieser Aussage liegt darin, daß so die absolute Einzigkeit Gottes nicht nur in ihm selbst, sondern auch im Blick auf die Seienden, die außer ihm existieren, deutlicher hervortritt. Geschöpfe haben als solche eine so einmalige und nicht kommunizierbare Beziehung zu Gott, daß sie diese Beziehung zu einem anderen Sein weder haben noch haben können. Und umgekehrt: Geschöpfe sind so sehr Geschöpfe, daß sie die Schöpfermacht (und damit die Macht, Gott nachzuahmen) nicht besitzen und nicht besitzen können. These 8: „Primi homines immediata Dei operatione conditi sunt." Dieser Satz handelt vom Entstehen der ersten Menschen. Von diesem Menschen wird gesagt, er sei durch ein besonderes Wirken Gottes begründet. Der Mensch muß wenigstens insoweit durch ein (erstes) besonderes und unmittelbares Wirken Gottes entstanden sein, als das Formalprinzip des ganzen Menschen (= die Geistseele) nur durch ein solches Wirken entstehen kann. Der Mensch entsteht auch durch ein zweites Wirken Gottes bezüglich seines Leibes, insofern diese Verbindung der Seele mit der Materie eine bestimmte und spezifisch menschliche Gestalt des Leibes bewirkt. Rahner fügt dem noch hinzu: „Diese Aussage scheint uns vereinbar zu sein mit der wissenschaftlichen Hypothese, daß die Materialursache dieses göttlichen Wirkens irgendeine organische Materie gewesen ist" (148). These 11: „Singulae animae a Deo creantur, quando cum corpore uniendae sunt." In dieser These ist eine doppelte Frage zu beantworten: wie die Seele entsteht und wann. Rahner vertritt in dieser These

(im Gegensatz zum Emanatismus und Traduzianismus) einen modifizierten Kreatianismus. „Wenn wir die (erste) Schöpfung der Seele im strengen Sinn verteidigen, nämlich aus dem Nichts ihrer selbst und eines Subjektes allein durch Gott, dann leugnen wir nicht, daß diese Schöpfung doch sui generis ist" (256). Diese Schöpfung ist gleichsam ein natürliches und normales Ereignis; und die Eltern sind (als Zweitursachen) im strengen Sinn Erzeuger des Menschen schlechthin und nicht nur Ursache für den Körper. These 12: „Primus homo creatus est in gratia sanctificante." Es wird in dieser These der Mensch betrachtet, wie er konkret ursprünglich von Gott geschaffen wurde und dementsprechend sein sollte. Die Erhebung in die übernatürliche Ordnung ist gewissermaßen die letzte Form im Menschen, seine innere geschichtliche Natur, sein konkretes Verhältnis zu Gott, seine konkrete Zielrichtung. In der Kenntnis dieser Erhebung können wir dann auch abschätzen, was die Ursünde Adams ist und was die Wiederherstellung der Gnade durch Jesus Christus. These 16: „Protoparantes gravi peccato commisso iustitiam originalem perdiderunt." Wenn der Mensch nach sich selber fragt, muß er sich auch nach seinem Ursprung in Adam fragen und danach, wie Adam sich durch seinen freien Willen bestimmt hat. Dieser Akt, in dem Adam zuerst auf unsere Geschichte Einfluß ausübte, war ein moralisch schlechter Akt, der sich in dreifacher Hinsicht beschreiben läßt: 1. Es gab ein göttliches Gebot, das die Ureltern schwer verpflichtete; 2. als die dieses Gebot übertraten, begingen sie eine schwere aktuelle Sünde; 3. und so verloren sie die ursprüngliche Gerechtigkeit. These 17: „Peccatum Adae in omnes posteros eius transiit." Wegen der Sünde der Ureltern haben die Menschen etwas, was jedem eigen ist und was in einem wahren und eigentlichen Sinn Sünde genannt werden muß. Mit anderen Worten: Die Nachkommen Adams erben nicht nur von den Stammeltern ein physisches Übel, das in einem übertragenen Sinn Sünde genannt werden kann, weil es aus der Sünde ist und zur Sünde führt, sondern sie haben etwas Erbliches, was *in sich selbst* (moralische) Sünde ist. These 18: „Peccatum originale generatione naturali traducitur." Der Grund, dessentwegen die Ursünde weitergeht, ist die natürliche Zeugung, sofern dadurch die einzelnen Menschen mittelbar aus Adam ihren Ursprung haben oder sofern es dadurch geschieht, daß wir die Natur empfangen, die in Adam der heiligmachenden Gnade beraubt ist, und zwar kraft der Tendenz der Vervielfältigung und Vermehrung der adamitischen Natur, der die natürliche Zeugungspotenz als solche zukommt. – Soweit der Traktat. Auf ihn folgen (im vorliegenden Buch) noch Rezensionen (513–533), die sich mit dem Thema von Schöpfung und Erlösung beschäftigen und ein Anhang (535–548), der Nachweise zum Textmaterial, ein Namen- und ein Stichwortregister enthält. – Als ich im WS 1966/67 und im SS 1967 als Student in St. Georgen (Ffm.) bei P. Alois Stenzel S.J. den Traktat „De Deo creante et elevante, necnon de peccato originali" hörte und studierte, hatte P. Stenzel als Codex für die Vorlesung den entsprechenden Traktat von K. Rahner zugrunde gelegt, eben den Traktat, der jetzt im vorliegenden Buch enthalten ist. Damals befreite mich die Lektüre von manchem theologischen Ballast, den ich bis dahin unnötigerweise mitgeschleppt hatte. M.a.W. mich beeindruckte vor allem das Neue, das der Codex enthielt. Heute (bei der relecture) empfinde ich den Traktat eher als ein gutes „Graubrot", das zeigt, wie sehr Rahner in der Tradition verwurzelt war und durch diese geprägt wurde. Von daher versteht es sich, daß Rahner bisweilen als „Neuscholastiker" (vgl. XIX) apostrophiert wurde. Freilich muß man bedenken, daß Rahner zwar meist die (neuscholastischen) Thesen übernimmt, in der Ausarbeitung dieser Thesen dann aber eigene gedankliche Wege geht, auf denen die ursprünglichen Thesen merklich verändert werden. – Die Bearbeitung des vorliegenden Buches durch Karl-Heinz Neufeld ist mustergültig. Die Hauptarbeit lag wohl in der Übersetzung des von Rahner lateinisch verfaßten Traktats ins Deutsche.

R. Sebott S. J.

Zsifkovits, Valentin, *Die Kirche, eine Demokratie eigener Art?* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 37). Münster: Lit 1997. 141 S.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Frage, ob die Kirche eine Demokratie werden könne, leidenschaftlich diskutiert. Wenn ich recht sehe, ist diese Diskussion heute in ein ruhigeres und sachlicheres Fahrwasser gekommen. Man anerkennt,

daß die Kirche eine in der christlichen Offenbarung begründete Gemeinschaft (communio) ist. Die Kirche hat ihren Grund und ihr Ordnungsprinzip nicht im Willen der Gläubigen, sondern in der Stiftung durch Jesus Christus. Daher hat die Kirche *hierarchische* Strukturen, die ihrerseits eine heilsvermittelnde Funktion haben. Demokratische Organisationsprinzipien sind daher nicht (einfachhin) auf die Kirche übertragbar. Freilich dürfen und sollen die Christgläubigen an den kirchlichen Lebensvollzügen beteiligt werden. Hier ist noch vieles möglich, was in der gegenwärtigen Kirchenverfassung nicht vorgesehen ist. An diesem Punkt setzt das vorliegende Buch ein. Es hat zwei Teile. Im ersten (14–63) stellt Z. das Subsidiaritätsprinzip dar, das auch in der Kirche gelten sollte, und zieht daraus Konsequenzen. In diesem Teil stützt sich Z. vor allem auf O. von Nell-Breuning. Aus dem Axiom „omne agens agendo perficitur" folgt, daß der umfassendere Verband dem kleineren Lebenskreis bzw. dem Einzelnen nicht helfen, sondern im Gegenteil schaden würde, wenn er ihnen abnähme, was sie aus eigener Initiative ebensogut oder gar besser leisten können. Der Lehrgehalt dieses Prinzips ist uralt; als Subsidiaritätsprinzip proklamiert, findet es sich erstmals im päpstlichen Weltrundschreiben „Quadragesimo anno" (1931). Z. (der im Umkreis des österreichischen Kirchenvolksbegehrens von 1995 argumentiert) wendet das Subsidiaritätsprinzip u. a. auf die Bischofsbestellungen an und zitiert dabei ein Wort von R. Schnackenburg: „Der jetzige Modus eines Geheimverfahrens, bei dem das Presbyterium und das Kirchenvolk einer Diözese nicht mitberaten, sondern nur raten dürfen, wer ihr künftiger Bischof sein wird, war in der Urkirche unvorstellbar ... Nach Jahrhunderten autoritärer Kirchenführung, die für unsere Zeit überholt ist und der Kirche nur Schaden bringen kann, wird es notwendig, dem mündigen Kirchenvolk wieder eine größere Mitsprache einzuräumen und es die Verantwortung in der Kirche mittragen zu lassen" (62f.). Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Mehr Selbst- und Mitbestimmung in der Kirche durch weitere Übertragung demokratischer Elemente aus dem weltlichen Bereich, 64–131) geht Z. auf Detailfragen ein und benennt seine Vorstellungen in den folgenden (unterschiedlich wichtigen) 12 Punkten: 1. Die hierarchischen Ämter des Papstes, des Bischofs und des Pfarrers dürfen nicht in einer Weise ausgeübt werden, daß die Verwurzelung im Volk Gottes und die Hinordnung auf dasselbe aus dem Blickfeld geraten. 2. Ein subsidiärer Aufbau der Kirche wäre besonders geeignet, den Dienstcharakter kirchlicher Ämter zum Tragen zu bringen. 3. Die hierarchischen Ämter sind an sich kein Hindernis, die Kirche als demokratisches Gebilde eigener Prägung zu betrachten. 4. Worauf es im Sinne der so verstandenen Demokratie ankommt, ist die Notwendigkeit, bei der Besetzung dieser Ämter eine breitere Mitwirkung zu schaffen, diese Ämter einer entsprechenden zeitlichen Begrenzung zu unterwerfen und auch angemessene Möglichkeiten der Kontrolle dieser Ämter einzurichten. 5. Eine subsidiäre Begrenzung der päpstlichen Macht könnte z. B. durch die Errichtung von „Kontinentalpatriarchaten" geschehen. 6. Konzilien und Synoden sind weitere Demokratisierungseinrichtungen der Kirche, deren Tradition bis in die Urkirche zurückreicht. 7. Die Räte auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens sind ebenfalls wichtige Organe einer demokratisierten Kirche. 8. Verschiedene Formen des Plebiszits sind als Instrumente einer mitbestimmenden Kirche zumindest einer ernsten Überlegung wert. 9. Zu denken ist (in diesem Zusammenhang) auch an den Ausbau von Grundrechten. 10. Auch eine Pluralität der Meinungen (z. B. in der Theologie) gehört in diesen Rahmen. 11. Eine vom Glaubenssinn geleitete innerkirchliche öffentliche Meinung sollte eine Selbstverständlichkeit in der Kirche sein. 12. Nicht zuletzt ist die Wichtigkeit eines ehrlichen, vom echten Geist der Toleranz getragenen Dialogs für eine geschwisterliche Kirche zu betonen. – Drei Register (132–141) schließen diese Arbeit ab. Daß der eine oder andere Vorschlag, den Z. in seinem Buch macht, noch weiterer Diskussion und Klärung bedarf, muß der Rezensent nicht lange erläutern. Die Schrift von Z. versteht sich wohl nur als ein Diskussionsvorschlag; darauf deutet schon das Fragezeichen hinter dem Buchtitel hin.

R. Sebott S. J.

Nethöfl, Wolfgang/Tiedemann, Paul, *Internet für Theologen.* Eine praxisorientierte Einführung. Darmstadt: Primus Verlag 1999. XIX + 154 S.

In bezug auf das Internet entstehen an den Universitäten oft „umgekehrte Lernhierarchien" (XII). Nicht selten müssen Professoren bei den Studierenden in die Lehre gehen. Damit man sich nicht gar zu sehr blamiere, können die Bücher dieser Reihe den Professoren, aber auch denjenigen Studierenden, die ihren Professoren noch nicht voraus sind, eine gute Hilfe sein. Die Reihe „Internet für ..." umfaßt von Paul Tiedemann allein verfaßte Ausgaben für Juristen und für Philosophen, und jeweils zusammen mit einem Gebietsfachmann verfaßte für Theologen, für Althistoriker und Altphilologen, für Historiker und für Geographen. „Internet für Theologen" bietet in seinem ersten Teil eine Einführung ins Internet und seine Dienste (1–42), sodann für Theologen wichtige Internetadressen, die auch kommentiert werden (43–115), und im abschließenden Teil eine sehr übersichtliche Einführung in das Publizieren im Internet (117–135). Hier werden die grundlegenden Begriffe der Internetprogrammiersprache HTML (Hyper Text Markup Language) bis hin zur Erstellung von Frames (Aufteilungen des Bildschirms in einzelne Felder) erläutert. Am Schluß finden sich eine Liste weiterführender Literatur, ein „elektronischer Anhang", der für Aktualisierungen auf die Homepage des Gebietsautors verweist, und ein Glossar. – Die Adressen des zweiten Teils, der der umfangreichste ist, beziehen sich auf Webseiten mit Sammlungen theologisch relevanter Links (Verknüpfungen) sowie unmittelbar auf theologische Quellen und Literatur; ferner geht es um spezielle Adressen für die einzelnen innertheologischen Fachgebiete und um Kontakte zu Kirchen und anderen theologisch Interessierten; auch in die Benutzung von Suchmaschinen wird eingewiesen. Mit dem Smiley ;–) könnte man die Bemerkung versehen, daß sich hinter dem didaktisch wohlgemeinten Versuch einer bestimmten Webseite, zu erklären, wie man überhaupt in das Netz hineinkommt, ein fundamentaltheologisches Problem verberge (53). Nachdenkenswert ist wohl auch, daß sog. theologisch konservative Gruppen schneller und teilweise auch besser als andere in den neuen Medien präsent sind (54): Es handele sich um ein „technizistisch-fundamentalistisches Syndrom" (XII). Im Unterschied dazu: „Liberal-progressive Institutionen und Personen sind skeptisch, dann langsam und schließlich einfach schlechter als alle anderen" (ebd.). Der Rezensent möchte sich dem Bedauern darüber anschließen, daß die Weimarer Ausgabe der Luthertexte noch nicht im Netz verfügbar ist (85). Es gibt bisher nur in Boston ein in Vorbereitung befindliches Projekt dieser Art für die Jahre 1516–1525 (*Martin Luther Index verborum*), an dem man sich allerdings in Deutschland ein Beispiel nehmen könnte: ‹http://www.bc.edu/bc_org/avp/cas/ger/luther.html›.

Das Buch bringt auch für bereits im Internet Versierte nützliche Information und zeichnet sich durch Allgemeinverständlichkeit aus. Peter Knauer S. J.

4. Praktische Theologie

Baumann, Klaus, *Das Unbewußte in der Freiheit.* Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch. Rom: Editrice Pontifica Università Gregoriana 1996.

Die Dissertation von Klaus Baumann im Bereich der moraltheologischen Grundlagenforschung vermittelt tiefenpsychologisches Gedankengut und die Handlungstheorie des Thomas von Aquin. Moraltheologie gibt Richtlinien für menschliches Handeln. Für dessen Deutung ist jedoch das zugrundeliegende Menschenbild entscheidend. Christliche Anthropologie bestimmt Freiheit als ein Wesensmerkmal des Menschen, tiefenpsychologische Ansätze jedoch gehen davon aus, daß menschliche Handlung immer auch durch unbewußte Strebungen mitbestimmt ist. Baumann vertritt nun die These, daß auch Thomas von Aquin das Mitwirken von Unbewußtem in der Freiheit thematisiert und darum so zwischen den widersprechenden Theorien eine Vermittlung möglich ist. – Zunächst stellt Baumann die Handlungstheorie der Tiefenpsychologie vor, wobei ihm die Schwierigkeit begegnet, die divergierenden tiefenpsychologischen Ansätze auf einen

gemeinsamen Nenner bringen zu müssen. Diesen erblickt Baumann im Phänomen der Verdrängung, deren wissenschaftliche Absicherung jedoch umstritten ist. Um sein Votum zu untermauern, führt Baumann empirische Nachweise an, die seiner Einschätzung nach das Phänomen „Verdrängung" „zweifelsfrei" (57) belegen. Ob die angeführten Experimente einer qualitativen Evaluierung allerdings standhalten, darf bezweifelt werden. Dennoch wahrt Baumann grundsätzlich den kritischen Blick der Tiefenpsychologie gegenüber, wenn er die „biologistische Reduktion" (63) des Triebbegriffs anmahnt. „Geistig-rationale Phänomene, einschließlich der Freiheitserfahrung des Menschen, können darin strenggenommen nur Epiphänomene im Dienste biologistischer Bedürfnisse und unbewußter Motive darstellen" (63/64). Entsprechend verkommt das „Ich" zwischen „Über-Ich" und „Es" zur „Kompromißbildung" (66) und verliert seine Bedeutung als Instanz der Freiheit. Dem hält die thomasische Handlungstheorie die grundsätzliche Freiheit des Ich entgegen, ohne jedoch die unbewußten Motive zu leugnen, die das Ich bestimmen können. Baumann setzt sich nun mit dem Versuch des Vergleichs beider Ansätze der Schwierigkeit aus, zwischen einer rein empirischen Wissenschaft und einer Geisteswissenschaft vermitteln zu müssen. Dazu zieht er die Bemühungen akademischer Psychologie heran, das sittliche Verhalten der Menschen zu erklären, stößt aber auch hier auf das Problem, daß die Psychologie streng genommen keine Aussage zur sittlichen Relevanz menschlichen Tuns machen kann, weil sie die Kategorien „gut" und „böse" nicht kennt. Darum kann sie „in keiner Weise selbst normativ oder moralisch beurteilen. Es fehlen ihr dazu schlechterdings die erkenntnistheoretischen Mittel" (89). Auch der Kohlbergsche Versuch, die Verallgemeinerbarkeit des Wertes als Wertmaßstab aufzustellen, reicht nach Baumann nicht aus. Werthaltungen beruhen auf Willensentscheidungen. Solche sollen nun in einer empirischen Studie über religiöse Berufungen aufgezeigt werden. Untersucht werden soll der „mitbestimmende Einfluß des affektiven Unterbewußten auf das sittliche Leben" (121), der nach Baumann moraltheologisch relevant ist. Problematisch bei dieser Untersuchung ist jedoch, daß die Kategorie „Berufung" vorausgesetzt wird, eine Kategorie, die freilich durch die empirische Psychologie nicht erfaßbar ist, die aber die eigentliche Wertausrichtung beinhaltet.

Baumann wagt nun den Schritt in die theologischen Überlegungen. Die Wahl der Handlungsauffassung von Thomas von Aquin begründet Baumann damit, daß diese die christliche Tradition bestimmt habe. Damit beugt er dem möglichen Einwand vor, eine vorgestrige Antwort auf heutige Fragen zu suchen. Er korreliert sodann die Aussagen des Thomas von Aquin mit modernen Handlungstheorien, die voraussetzen, daß der Mensch bewußt und frei handelt – eine Voraussetzung, die nach Baumann unabdingbare Prämisse für ethisches Handeln ist. Die entscheidende Frage ist nun, ob, wer frei handelt, auch wirklich Herr seines Handeln ist oder ob er durch unbewußte Motive bewegt wird.

Thomas von Aquin sieht den Menschen „ad imaginem Dei", von Gott her und auf sein Bild hin. Der Mensch kann sich selbst willentlich und darum frei auf dieses Ziel hin verfügen. Freiheit als Wesensfreiheit vollzieht sich nach Thomas in der Wahlfreiheit, der „Selbstbestimmung zur Erlangung eines Zieles" (158). Das angestrebte Gut wird nun auf doppelte Weise bewußt: in der Wahrnehmung (via aestimativa) und in der Einschätzung derselben (via cognitiva), wobei dieser zweite Schritt durch Gefühle beeinflußbar ist. Das wiederum bestimmt das Wissen, das sich auf das Wollen auswirkt. So können Informationen „motiviert unbewußt" bleiben, ein Vorgang, der jedoch nicht vorschnell mit Verdrängung gleichzusetzen ist, zumal – anders als bei Verdrängung – freies Handeln möglich bleibt. „Unbewußte defensive Bedeutungen" (240) jedoch können den Menschen zu ungewollten Handlungen veranlassen. Hier zeigt sich nun nach Baumann eine Möglichkeit, das Konzept der „Verdrängung" aufzunehmen, wobei m. E. eine etwas vorschnelle Gleichsetzung von „unbewußten defensiven Bedeutungen" und „Verdrängung" geschieht. – Im nächsten Schritt versucht Baumann nun eine Integration der tiefenpsychologischen Erwägungen. Das theologische Freiheitsverständnis ist durch die Tiefenpsychologie in Frage gestellt worden. Baumann sieht darum die Notwendigkeit, die „rationalistische Engführung" (266) der Thomasinterpretation aufzusprengen. Thomas habe eine umfassende „Innenperspektive" der Person (275), worin auch dynamisch Unbewußtes einen Raum habe. – Aus der Grundbestimmung des Menschen, Ebenbild

Gottes zu sein und darum frei, gut und vernünftig zu handeln, ergibt sich nach Baumann eine philosophische (allerdings, wie ich kritisch anmerken möchte, eine christlich-philosophische) Ethik. Der Mensch ist aufgefordert, sein Handeln an der göttlichen Offenbarung auszurichten. Aus dem Streben nach Heil, dem Gehorsam Gott gegenüber und der Gegenwart Gottes im eigenen Leben ergibt sich für den begrenzten Menschen eine konfliktreiche Dynamik, in der sich der hindernde Einfluß von „determinierendem Unterbewußtsein" (332) auf das konkrete Handeln zeigt. Menschliches Handeln erweist sich also als komplexer, als eine rationale Theorie bisher angenommen hat. Die Klarheit über die Motive vergrößert jedoch die Freiheit wiederum. – Den Unterschied zwischen Tiefenpsychologie und thomasischer Sicht sieht Baumann darin, daß die Tiefenpsychologie die objektive (psychisch bestehende) Freiheit des Menschen aufzeigt, wohingegen Thomas die subjektiv wahrgenommene Freiheit sieht. Wie frei aber ist der Mensch? Und wie hoch oder niedrig ist auf diesem Hintergrund seine Möglichkeit einzuschätzen, Verantwortung für sein eigenes Handeln zu übernehmen? Eine gültige moralische Einschätzung des Menschen müßte diese Frage beantworten. Das Problem liegt nun darin, daß der Moraltheologe keine Kompetenz besitzt, die unbewußten Motive zu klären. In diesem Fall ist der Therapeut gefragt. Doch liegt auch bei jedem Einzelnen die Verantwortung, „mit dem konfligierenden Einfluß des Unbewußten in sich selbst im konkreten Handeln und in den eigenen Zielvorstellungen zu rechnen, d. h. mit der Fehlbarkeit der eigenen praktischen Vernunft" (346). Damit wird die rein rationalistische Sichtweise in der Moraltheologie ausgeweitet, und es wird – jetzt tiefenpsychologisch untermauert – angemahnt, was auch die geistlichen Erzieher (Ignatius von Loyola wird als Beispiel zitiert) bereits sahen: daß das Affektive wie das Unbewußte in der Formung des Menschen mitzubedenken ist. Aus dem Erläuterten erwächst nach Baumann eine „Moraltheologie als tiefenpsychologisch informierte theologische Handlungstheorie" (350ff.), die der Komplexität des Motivationsgeschehens in der Person Rechnung trägt. Die freie Handlung eines Menschen kann nunmehr als Ausfluß seiner Freiheits- oder Unfreiheitsgeschichte verstanden werden.

Das Verdienst der Studie Baumanns liegt darin, daß sie die Spannung zwischen dem tiefenpsychologischen und theologischen Ansatz hält, ohne den einen auf den anderen zurückzuführen, wobei jedoch – wie angedeutet – bisweilen Inkompatibilitäten übersprungen werden. Baumann bietet eine vertiefte Thomasinterpretation, die die „einseitig kognitive Sichtweise" (68) überwindet und damit eine differenziertere Diskussion des Freiheitsphänomens im theologischen Kontext ermöglicht. C. M. Wulf

Sinnsuche und Lebenswenden. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman. Hrsg. *Günter Biemer/Lothar Kuld/Roman Siebenrock.* (Internationale Cardinal-Newman-Studien, XVI. Folge). Frankfurt/M.: P. Lang 1998. 293 S.

Sein Wort vom Toast auf das Gewissen ist in aller Munde, weniger – aus der selben Schrift – seine Feststellung, inzwischen sei es – eigentlich der ursprüngliche Statthalter Christi – zum Recht auf Eigenwillen geworden (7). Der Band bietet vor allem Referate zweier Tagungen von 1995/1996. Auf eine Nachdichtung (eher als „Neuübertragung") von „Lead kindly Light" durch *R. Feiter* folgt die erste Gruppe zu „Autobiographie und Bekehrung" (1845 ist N. konvertiert). *H. P. Siller* erörtert an N. als ausgeprägt autobiographischem Menschen die Pragmatik solchen Handelns. *Kuld* stellt erst das unveröffentlichte Mskr. „On Conversion" vor; später behandelt er die Apologia unter der Rücksicht der Kontinuität. Dazwischen exemplifiziert *V. F. Blehl* N.s Bestimmung von Konversion als lebenslangem Prozeß an seiner eigenen Suche nach Heiligkeit und Wahrheit, während *B. Trocholepczy* sich für die conversio continua eigens dem Gewissen zuwendet. Eine zweite Gruppe bilden „Biographien im Gespräch mit N.": Döllinger *(V. Conzemius)* und Theodor Haecker *(G. Biemer)* rahmen einen Überblick ein: *G. Sheridan,* N. and the Convert Mind, gefolgt von zwei autobiographischen Bekenntnissen: *H. Fries* und *N. Theis* (mit Biemers Laudatio auf ihn zur Freiburger Ehrenpromotion, die wohl besser voranginge). III. „Bekehrung und Erneuerung der Kirchen": Bishop *G. Rowell* bietet Anglican Perspektives on Ns. „Conversion"; *Biemer* befragt N. zu Autonomie und Kirchenbindung; zwei Aufsätze stammen von *Siebenrock:* zur Konversion

der Kirche bei N. und K. Rahner sowie zum Christsein im Zeitalter der Beliebigkeit „nach" N. Den Schluß machen zwei „Beiträge zur Reform der Praktischen Theologie": *Siller* liest die Grammer als Monitum für eine theologische Handlungstheorie; *Biemer* arbeitet Common Structures in the Ecclesiology of J. A. Möhler und N. heraus.

Auf Sigel- und Autorenverzeichnis folgt Teil XVI der Newman-Bibliographie, den die Leser *Siebenrock* verdanken. Darf der Rez. (mitverantwortlich für die zweite der genannten Tagungen [als Nr. XV des Projektes „Große Gestalten der Geistesgeschichte", seit 1982]) dazu noch Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht) in: Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, nennen (überarb. Neudruck des in Teil XV verzeichneten Beitrags zum vergriffenen Sammelband von A. Gläßer)? Stellenweise (51–64 und 213–226) sind irritierend viele Satzfehler stehen geblieben; doch sei von den Corrigenda nur der falsche Dativ nach „als" (9 u. 57) angeführt. Im Blick auf die Person wie (nicht bloß) ihre Sache darf man der Reihe auch im neuen Verlag einen guten und kontinuierlichen Fortgang wünschen. J. Splett

Zimmermann-Acklin, Markus, *Euthanasie.* Eine theologisch-ethische Untersuchung (Studien zur theologischen Ethik, 79). Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag und Freiburg i. Br.: Herder 1997, 489 S.

Wenn es im neusten Buch des Oxforder Moralphilosophen James Griffin, Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Richard M. Hare und Bernard Williams, heißt: „Nützlichkeiten stehen im Mittelpunkt des Problems der Euthanasie, und Euthanasie ist eine der Stellen, wo die Common-Sense-Ethik dringend der Veränderung bedarf" (Value Judgements. Improving our Ethical Beliefs, Oxford 1996, 120), so wird deutlich, daß dieses geschichtlich belastete und die Grundlagen unserer Gesellschaft berührende Thema kein Tabu mehr ist, sondern inzwischen zu den Standardthemen der akademischen Moralphilosophie zählt. Das Zitat aus Griffin erweckt den Eindruck, hier werde ein moralphilosophischer Reformstau gemeldet, der dringend, und zwar mit Hilfe utilitaristischer Prinzipien, zu beheben sei. Eine der christlichen Tradition verpflichtete Moralphilosophie steht vor der Herausforderung, wie sie in einer säkularisierten Gesellschaft zu diesem Thema überzeugend argumentieren soll. – Die vorliegende theologische Dissertation (Fribourg) umfaßt drei Teile. Der erste bringt eine mit der Antike beginnende Begriffs- und Ideengeschichte, in der ausführlich auf die NS-Zeit und die sie vorbereitenden Entwicklungen eingegangen wird; Ergebnis dieses Teils ist eine in der Auseinandersetzung mit anderen Vorschlägen entwickelte Definition. Philosophisch-theologischer Schwerpunkt der Arbeit ist der zweite Teil, der die erforderlichen handlungstheoretischen Unterscheidungen und die Argumente Für und Wider entwickelt. Ein nur wenige Seiten umfassender dritter Teil fragt nach dem Sinn des Lebens angesichts des Leidens. – „Unter Euthanasie", so Zimmermann-Acklins (Z.-A.) Definition, „wird grundsätzlich ein Akt des Tötens bzw. Sterbenlassens eines schwer Leidenden oder Sterbenden durch einen anderen Menschen verstanden. Diese Handlung bezweckt stets das Wohl des Sterbenden." Die freiwillige Euthanasie entspricht dem ausdrücklichen Wunsch des Patienten; bei der nicht-freiwilligen Euthanasie liegt keine Willensäußerung des Patienten vor; die unfreiwillige Euthanasie geschieht gegen den ausdrücklichen Wunsch des leidenden Menschen (153). Das moralphilosophische Problem ist die freiwillige Euthanasie, und nur um sie geht es in diesem Buch. Wie auf alle anderen Rechte, so das Argument der Befürworter, kann der Mensch auch auf sein Recht auf Leben verzichten. Wer einen Menschen, der auf sein Recht auf Leben verzichtet und darum bittet, getötet zu werden, tötet, verletzt kein Lebensrecht (und handelt folglich nicht sittlich falsch) (vgl. z. B. N. Hoerster, Sterbehilfe im säkularen Staat, Frankfurt a. M. 1998, 13 f.). – Ein mögliches Gegenargument wäre die „Heiligkeit", d. h. die ausnahmslose Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Kap. 3); sie würde es verbieten, dem Euthanasiewunsch des Leidenden zu entsprechen. Dagegen wendet Z.-A. mit Recht ein, das menschliche Leben sei zwar stets ein fundamentales, jedoch nie ein absolutes Gut. Es könne grundsätzlich mit anderen Gütern in Konflikt geraten, so daß eine Abwägung im Sinne der traditionellen Ausnahmen vom Tötungsverbot (z. B. Todesstrafe, Töten im Krieg und der Selbstverteidigung) notwendig werde (438). – Kap. 4 und 5 fragen nach

der moralischen Bedeutung handlungstheoretischer Unterscheidungen. Unter handlungstheoretischer Rücksicht unterscheidet Z.-A. vier Arten von Tötungshandlungen (vgl. die Tabelle, 285). Direkte aktive Tötung: Eine Tötung mit der klaren Absicht (ob als Mittel oder Ziel), das Leben eines Menschen zu beenden. Indirekte aktive Tötung: Eine nicht beabsichtigte Tötung eines Menschen, die als bloße Nebenwirkung (z. B. einer Schmerzbehandlung) in Kauf genommen wird. Direkte passive Tötung (Sterbenlassen): Das Abbrechen oder Unterlassen einer Behandlung mit der klaren Absicht (ob als Mittel oder Ziel), das Leben eines Menschen zu beenden. Indirekte passive Tötung (Sterbenlassen): Das Abbrechen oder Unterlassen einer Behandlung unter Inkaufnahme eines nicht beabsichtigten früher einsetzenden Sterbeprozesses.

In der Frage, ob die Aktiv-Passiv-Unterscheidung, d. h. die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen, moralisch relevant ist, stehen sich zwei Positionen gegenüber. Die Äquivalenzthese behauptet, der Unterschied sei als solcher moralisch irrelevant, die Signifikanzthese dagegen, er sei *als solcher* und folglich unter allen Umständen moralisch relevant. Z.-A. vertritt eine modifizierte Signifikanzthese: Daß die Unterscheidung als solche moralisch relevant sei, lasse sich kaum begründen. Erst der Einbezug moralisch-pragmatischer und -psychologischer Aspekte mache die Begründung einer modifizierten Signifikanzthese plausibel. Wie stark diese Differenz gewichtet werde, hänge allerdings entscheidend von der Beurteilung möglicher Ausweitungs- und Mißbrauchsgefahren ab. – Dieser These ist nur dann zuzustimmen, wenn man sie, was Z.-A. offensichtlich voraussetzt, auf den Fall der freiwilligen Euthanasie beschränkt. Es kann durchaus moralisch relevant sein, ob eine nicht mehr sinnvolle Hilfe eingestellt oder ein Lebensrecht durch ein Tun verletzt wird. Aber auch in diesem Fall wäre nicht die handlungstheoretische Unterscheidung als solche, sondern die Unterscheidung zwischen positiven und negativen Pflichten moralisch relevant. Freilich ist damit die schwierige Frage, nach welchen Kriterien zwischen einer noch sinnvollen und einer sinnlosen Behandlung unterschieden werden soll, noch nicht beantwortet.

Bei der Unterscheidung Direkt-Indirekt, d. h. zwischen beabsichtigten und in Kauf genommenen Folgen, ist zu fragen, ob sie für die freiwillige Euthanasie überhaupt von Bedeutung ist. In der freiwilligen Euthanasie entspricht der Arzt dem Wunsch des Patienten; er hat also die Absicht, den Wunsch des Patienten, getötet zu werden, zu erfüllen, so daß es sich hier in jedem Fall um eine direkte Tötung handelt. Bei dem Streit um diese Unterscheidung geht es um das Wesen der menschlichen Handlung: Ist eine Handlung lediglich ein Mittel, um Wirkungen in der Welt zu produzieren, und wird sie folglich ausschließlich anhand dieser Wirkungen bewertet, oder ist sie ein Seinsvollzug des Menschen – in der Terminologie der Tugendethik: eine Weise des human flourishing? Entscheidet man sich für die zweite Möglichkeit, so kann die menschliche Handlung nicht unabhängig von der Absicht bewertet werden. – Z.-A. gibt eine eher pragmatische Antwort. Er sieht den Vorteil der Unterscheidung in einer Entlastung der Ärzte. Die Folgenverantwortung für die bloß zugelassene lebensverkürzende Wirkung einer Schmerztherapie oder eines Therapieverzichts gehöre zu den beruflichen Pflichten des Arztes, nicht dagegen die Verantwortung für die beabsichtigte Tötung eines Menschen. – Bei der indirekten passiven Tötung, so sehe ich es, geht es um eine Pflicht zur Hilfeleistung, also eine positive Pflicht. Hier ist zu klären, ob eine lebensverlängernde Maßnahme noch eine Hilfe für den Patienten ist. Ebenso handelt es sich bei der indirekten aktiven Tötung um eine positive Pflicht. Die Ärztin hat die Pflicht, die Schmerzen des Patienten zu lindern. Für die sittliche Richtigkeit der Handlung ist eine Entsprechung zwischen Wirkung und Nebenwirkung gefordert. Sie wäre gegeben, wenn extreme, unerträgliche Schmerzen eines Sterbenden nur um den Preis einer erheblichen Lebensverkürzung gelindert werden könnten. – Den Nachteil der Unterscheidung sieht Z.-A. in der „unangemessenen Arztzentriertheit". Andere Kriterien, vor allem die Patientenautonomie und Überlegungen zur Lebensqualität des Sterbenden, blieben unbeachtet (344). Das überzeugt nicht. Sobald die Patientenautonomie ins Spiel kommt, d. h. sobald es um freiwillige Euthanasie geht, ist die Unterscheidung, wie bereits gesagt, ohne Bedeutung, denn in diesem Fall *kann* es sich nur um direkte Euthanasie handeln. Fragen der Lebensqualität können bei der Abwägung zwischen der intendierten Schmerzlinderung und der in Kauf genommenen Lebensverkürzung durchaus eine Rolle spielen.

Entschieden wird das Für und Wider durch die Slippery Slope-Argumente (Kap. 6). Hier sind vor allem die differenzierten und hervorragend dokumentierten Analysen über die Entwicklung in den Niederlanden von Bedeutung. Ich nenne nur drei Punkte: 1. Eine klare Trennung zwischen freiwilliger und nicht-freiwilliger aktiver Euthanasie ist in der medizinischen Praxis nicht möglich. 2. Wie soll der Arzt sich gegenüber psychisch Kranken verhalten? Soll er den Suizid verhindern, oder soll er Beihilfe zum Suizid leisten? 3. Der Einfluß der näheren und weiteren Umgebung auf die Entscheidung: Dient die Euthanasie dem Wohl der Betroffenen oder dem Wohl der Angehörigen oder dem ökonomischen Nutzen der Gesellschaft? – Z.-A. kommt zu dem Schluß, „daß die freiwillige aktive Euthanasie mit Hinweis auf die drohenden Ausweitungsgefahren – zugunsten der weniger durchsetzungsfähigen und benachteiligten Mitglieder der Gesellschaft – als anerkannte medizinische Praxis nicht eingeführt werden sollte". Er betont mit Recht, daß auch die passive Euthanasie „zum Eingangstor für Mißbräuche und Desolidarisierungseffekte werden kann" (442).

Wie aber steht es dann mit der Entscheidung im Einzelfall? Der Hinweis auf eine gesetzliche Regelung ist noch keine Antwort auf die moralische Frage. Hier läßt Z.-A. den Leser mehr oder weniger im Stich. „Aufgrund der bloß schwachen normativen Argumente auf der individuellen Handlungsebene kann hingegen im Einzelfall ein moralisches Urteil erst aufgrund der Prüfung der näheren Umstände gefällt werden" (442). Also ein Plädoyer für ein strafrechtliches Verbot, wobei es im einzelnen Fall der Entscheidung des Arztes überlassen sein soll, ob er sich an die strafrechtliche Norm hält oder nicht? Das scheint mir keine konsistente moralphilosophische Argumentation zu sein; sie erinnert fast an die scholastische Lehre von der lex mere poenalis. Die bloße strafrechtliche Regelung ist für den Schutz des fundamentalen Gutes des menschlichen Lebens nicht ausreichend. Z.-A.s Hinweis auf den äußerst schwachen und konfusen Begriff einer „strebensethischen Tradition" hilft hier ebensowenig weiter wie der auf „menschliche Extremsituationen, die sich letztlich jeder Normierung entziehen" (442). Eine Lösung ist nur durch den Schritt von der Legalität, der anerkannten Praxis, zur Moralität möglich, d. h. daß der Arzt sich die Zielsetzung des Gesetzes bzw. den Sinn der allgemein anerkannten Praxis, den höchstmöglichen Schutz des fundamentalen Gutes des Lebens, zu eigen macht. Er steht dann in der einzelnen Entscheidung vor folgendem Konflikt: Soll er in diesem Fall dem Sterbenden helfen um den Preis, daß der Akt des Tötens zu einem Mittel wird, um menschliche Notlagen zu beenden? Es ist der Konflikt zwischen einer individuellen Notlage und einem zu schützenden allgemeinen Gut.

Die Arbeit informiert umfassend über den Stand der moraltheologischen und -philosophischen Argumentation, über rechtliche Fragen und gesellschaftliche Entwicklungen. Sie zeichnet sich aus durch eine große Offenheit, Differenziertheit und Fairneß der Diskussion. Für jeden, der sich ernsthaft mit dem Thema Euthanasie beschäftigt, ist dieses Buch unentbehrlich. F. Ricken S. J.

Höppler, Gerhard, *Nichteheliche Lebensgemeinschaften als Problem für das staatliche und kirchliche Recht* (Europäische Hochschulschriften, 663). Frankfurt a. M.: Peter Lang 1999. 402 S.

Auf dem Gebiet der früheren Bundesrepublik Deutschland ist die Anzahl nichtehelicher Lebensgemeinschaften von 137.000 im Jahr 1972 auf 1.408.000 im Jahr 1996 angestiegen. In diesem Anstieg verbirgt sich ein Problem, mit dem sich u. a. auch die Rechtswissenschaft beschäftigen muß. Aus diesem Grund war es sinnvoll und nützlich, daß H. dieses Thema zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat.

Die vorliegende Arbeit hat 3 Teile. Der erste Teil (Nichteheliche Lebensgemeinschaften in rechtsgeschichtlicher Perspektive, 14–99) hat wiederum 2 Kapitel. Im ersten Kapitel (Die Auseinandersetzung mit dem Konkubinat bis zum 20. Jahrhundert) wird ein geschichtlicher Abriß des Problems gegeben, das dann später systematisch behandelt werden soll. Die Römer kannten in der klassischen Zeit des Rechts (27. v. C. bis 285 n. C.) vier Formen einer dauerhaften Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Frau: das iustum matrimonium, das iniustum matrimonium, das contubernium und den concubinatus. Zentrale Voraussetzung für die Anerkennung einer Ver-

bindung als iustum matrimonium waren das conubium und der consensus. Freilich war der Unterschied zwischen den 4 Formen einer Lebensgemeinschaft in der Praxis oft nicht groß. Wie stellte sich die christliche Kirche zum Konkubinat? Im Osten kam das Ende des Konkubinates mit den Kaisern Basilius (867–886) und Leon VI. (886–911). Basilius verbot den Konkubinat unter Androhung körperlicher Züchtigung mit dem Hinweis, daß er sich wenig oder gar nicht von der Unzucht unterscheide. Ferner verlangte er für die Erklärung des Ehekonsenses eine ausdrückliche Form, betrachtete aber die Segnung der Brautleute noch nicht als konstitutives Element des ehelichen Bandes. Dies geschah dann durch eine Bestimmung von Leon VI. Danach war ohne den kirchlichen Segen das Zusammenleben eines Paares zu keinem Zeitpunkt als Ehe anzusehen und brachte nicht die Wirkungen der Ehe hervor. Soweit die Kirche des Ostens. Etwas anders verlief dagegen die Entwicklung im Westen. Hier kannte die Kirche bis ins 16. Jahrhundert keine eigene rechtsverbindliche Eheschließungsform und mußte sich daher nach dem Zerfall des Römischen Reiches und im Zuge der Ausbreitung des Christentums ständig mit weltlichem Eherecht auseinandersetzen. Dabei war die Haltung der Kirche zunächst noch recht moderat. So heißt es auf dem Konzil von Toledo (400) im Kanon 17: „Wenn ein Gläubiger, der eine rechtmäßige Ehefrau hat, eine Konkubine hat, kann er die Kommunion nicht empfangen. Wenn aber jemand, der keine rechtmäßige Ehefrau hat, an Stelle der Ehefrau eine Konkubine hat, soll er von der Kommunion nicht zurückgewiesen werden." Auf neue Probleme stieß die Vermittlung der christlichen Ehevorstellung bei der Missionierung der germanischen Eroberer des römischen Reiches, da bei diesen Völkern nicht an das Ideal der monogamen und unauflöslichen Ehe angeknüpft werden konnte. Ab dem 11. Jahrhundert wurde im Zuge der Kirchenreform der Versuch unternommen, den gesamten Bereich von Ehe und Sexualität der kirchlichen Zuständigkeit zu unterwerfen. Die Theologen begannen, systematisch über die Ehe zu reflektieren. Das Verhältnis des Konkubinates zur Ehe blieb dabei aber weiterhin ungeklärt. Endgültig wurde der Konkubinat dann durch das Konzil von Trient im 8. Kapitel des Dekretes „Tametsi" in Zusammenhang mit der Einführung der formpflichtigen Eheschließung (1563) verboten. Im zweiten Kapitel (Die Stellung des Konkubinates im staatlichen Recht des 20. Jahrhunderts bis zur Etablierung der „nichtehelichen Lebensgemeinschaft") des ersten Teils behandelt H. en passant vor allem die Strafbarkeit des Konkubinates im staatlichen Recht des 20. Jahrhunderts. Hier nur das Fazit: Spätestens nach dem 4. Strafrechtsreformgesetz vom 23.11.1973 war es nicht mehr möglich, den Geschlechtsverkehr zwischen Verlobten als unzüchtig im rechtserheblichen Sinne einzustufen bzw. Personen, die dazu Gelegenheit gaben, wegen Kuppelei zu bestrafen. Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit (Nichteheliche Lebensgemeinschaften als Problem gegenwärtigen Rechts, 100–225) hat wiederum 2 Kapitel. Im ersten Kapitel (Der aktuelle soziale Tatbestand der nichtehelichen Lebensgemeinschaften) versucht H. des näheren zu umschreiben, was man unter „nichtehelichen Lebensgemeinschaften" zu verstehen hat, wie stabil sie sind und welche Bedeutung die Religion bei ihnen hat. Im zweiten Kapitel (Die rechtliche Auseinandersetzung mit nichtehelichen Lebensgemeinschaften) des zweiten Teils gibt H. einen Überblick über die entsprechenden rechtlichen Verhältnisse in der Welt. In Deutschland bestimmt das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in Artikel 6 Absatz 1: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung." Aus dieser Bestimmung zieht H. den folgenden Schluß: Nichteheliche Lebensgemeinschaften werden vom Begriff der Ehe im Sinne des Art. 6 Abs. 1 GG nicht umfaßt und fallen deshalb auch nicht in den Schutzbereich des Art. 6 Abs. 1 GG. Der dritte Teil der vorliegenden Arbeit (Nichteheliche Lebensgemeinschaften als Problem für das kirchliche Recht, 226–320) hat wiederum 2 Kapitel. Im ersten Kapitel (Lehramtliche Beurteilungsgrundlagen) läßt H. die entsprechenden kirchlichen Dokumente Revue passieren. Es werden diskutiert (wenn man nur die Aussagen *nach* dem Zweiten Vatikanischen Konzil heranzieht): „Humanae vitae", „Persona humana", „Familiaris consortio", der „Brief an die Familien", der Katechismus der Katholischen Kirche und einige Stellungnahmen der deutschen Ortskirche. Im zweiten Kapitel (Nichteheliche Lebensgemeinschaften in kirchenrechtlicher Sicht) des dritten Teiles geht H. nun auf die kanonistischen Probleme unseres Themas ein. Es werden von H. hier 4 Bereiche erwähnt bzw. behandelt: 1. Zu-

nächst geht es um die Sanktionen gegen die nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Hier sind wieder zwei Felder zu unterscheiden. Auf dem ersten werden die Sanktionen im Bereich kirchlicher Ämter und Dienste erwähnt. Auf dem zweiten Feld geht es um den Ausschluß vom Empfang der Sakramente. Von Bedeutung ist hier can. 915: „Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden ... die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren." Nach dem Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14.9.1993 wird man auch die nichtehelichen Lebensgemeinschaften unter den can. 915 subsumieren müssen. 2. Im zweiten Bereich behandelt H. die eherechtliche Bedeutung des Konkubinats. Hingewiesen sei hier vor allem auf das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit, das im can. 1093 folgendermaßen normiert wird: „Das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit entsteht aus einer ungültigen Ehe nach Aufnahme des gemeinsamen Lebens oder aus einem offenkundigen oder öffentlichen Konkubinat." Hier stellen sich vor allem 2 Fragen: Ist eine nichteheliche Lebensgemeinschaft ein Konkubinat im Sinne des can. 1093? Und: Wie wird man die reine Zivilehe bewerten müssen? Bis in die jüngste Zeit hinein wurde darüber diskutiert, ob und inwiefern die Zivilehe formpflichtiger Personen vom Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit betroffen ist. Diese Diskussion war und ist (über dieses Hindernis hinaus) vor allem deswegen interessant, weil hier die verschiedenen kirchenrechtlichen Bewertungen der Zivilehe Formpflichtiger auf ihre Schlüssigkeit und Logik geprüft werden können. 3. Im dritten Bereich behandelt H. die kirchlichen Äußerungen zur staatlichen Regelung nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Trotz der entschiedenen Ablehnung der obligatorischen Zivilehe zeigte die Kirche gleichwohl immer ein lebhaftes Interesse am Komplex des staatlichen Familienrechts. Nachdem die Änderungen des Ehescheidungsrechts auch in traditionell katholisch geprägten Ländern nicht aufgehalten werden konnten, hat sich mit der rechtlichen Regelung nichtehelicher Lebensgemeinschaften bzw. der Diskussion darüber ein neues Problem ergeben. 4. Im vierten Bereich behandelt H. das Problem der sog. Rentenkonkubinate. Darauf soll jetzt hier nicht mehr eingegangen werden. – Eine Zusammenfassung (321–329), ein Abkürzungsverzeichnis (330–336) und ein Literaturverzeichnis (337–402) schließen das vorliegende Buch ab. Die Arbeit führt in ein Problem ein, das uns (in Kirche und Staat) wahrscheinlich noch lange beschäftigen wird. R. Sebott S. J.

Schmidt, Georg, *Kirche und Öffentlichkeit.* Der Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vaticanums und dem Codex Iuris Canonici (Frankfurter Theologische Studien, 57). Frankfurt a. M.: Knecht 1998. XV/301 S.

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1995/96 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) als Dissertation angenommen. Die Arbeit hat 5 (nicht gleich gewichtige) Teile; das eigentliche Zentrum bildet der dritte Teil. Im ersten Teil (1–7) geht es um die Zielsetzung und Methode der Arbeit. Diese stützt sich auf zwei Hauptmaterien, die sowohl methodisch wie erkenntnisspezifisch markante Unterschiede aufweisen, sich in ihrer unterschiedlichen Konturierung aber auch wechselseitig ergänzen und so zum Gesamtbild kirchlichen Handelns in der Öffentlichkeit beitragen. Da sind zum einen die universalkirchlichen Lehrdokumente, insbesondere die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils; da ist zum anderen der CIC/1983, insbesondere der can. 747. Im zweiten Teil (8–49) geht es um den Begriff der Öffentlichkeit und des Öffentlichkeitsauftrages. Der dritte Teil (50–192) behandelt die kanonistische Sicht des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages. Ausgelegt wird hier u. a. der can. 747 CIC/1983, der wie folgt lautet: „§ 1. Christus der Herr hat der Kirche das Glaubensgut anvertraut, damit sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Wahrheit heilig bewahrt, tiefer erforscht und treu verkündigt und auslegt; daher ist es ihre Pflicht und ihr angeborenes Recht, auch unter Einsatz der ihr eigenen sozialen Kommunikationsmittel, unabhängig von jeder menschlichen Gewalt, allen Völkern das Evangelium zu verkündigen. – § 2. Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie

auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern." Im vierten Teil der vorliegenden Untersuchung (193–237) geht es um einige Problemfelder des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages, insbesondere um Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft. Der fünfte Teil schließlich (238–291) behandelt ausgewählte Themen gegenwärtiger kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit in Deutschland.

Das Ergebnis der gesamten vorliegenden Arbeit läßt sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. Die kirchliche Problemperspektive hat sich erheblich erweitert. Im Zentrum der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit stehen jetzt nicht mehr vornehmlich die Themen, die traditionell von kirchlichem Interesse waren, wie Fragen des Glaubens und der Moral. Die Kirche versucht vielmehr, in möglichst vielen menschlichen Lebensbereichen durch ihren Dienst, aber auch durch ihre ethische Urteilskompetenz präsent zu sein und zu bleiben. Es besteht natürlich bei diesem Verständnis der kirchlichen Sendung die Gefahr, daß man sich in zu viele verschiedene Spezialbereiche einmischt und damit sein Profil verliert. Außerdem setzt die Ausübung des Öffentlichkeitsauftrages in einer säkularisierten Gesellschaft eine im Inneren nichtsäkularisierte (also eine von der christlichen Botschaft und ihrem Geist überzeugte und erfüllte) Kirche voraus. Bange Frage: Ist in Deutschland dieser innere Kern der (katholischen) Kirche noch völlig intakt? 2. Durch die Anerkennung und Aufwertung der bedeutenden Rolle der Humanwissenschaften für das tägliche Leben in der modernen Gesellschaft ergibt sich für die Kirche die Notwendigkeit einer stärkeren fachwissenschaftlichen Fundierung ihrer Stellungnahmen. Um gesamtgesellschaftlich weiterhin Gehör zu finden und ihre gewachsene Rolle als kompetente Gesprächspartnerin von Staat und gesellschaftlichen Gruppen zu behalten, kann sich die Kirche in ihren öffentlichen Äußerungen nicht mehr nur auf rein ethisch oder naturrechtlich begründete Positionen zurückziehen. Ein spezifisches Problem wird sich vermutlich dann ergeben, wenn die Kirche Stellung beziehen muß (weil fundamentale Werte auf dem Spiel stehen), wenn aber zugleich die fachwissenschaftliche Diskussion noch nicht abgeschlossen ist. Hier ist jedenfalls ein ständiger Kontakt mit kompetenten Fachwissenschaftlern notwendig, ein Kontakt, der auf Zukunft hin vermutlich institutionalisiert werden sollte. 3. In der jetzigen krisenhaften Weltsituation, die sich besonders in Kriegen, Hunger und zunehmendem Flüchtlingselend zeigt, ist die mutige Wahrnehmung der Option für die Armen und gesellschaftlich Ausgegrenzten durch die Kirche ein sichtbares Zeichen. In der prophetischen Realisierung dieser Option geht es wesentlich darum, fundamental bedrohte Grundwerte wie Leib und Leben, Gesundheit, Eigentum und Besitz wirksam zu schützen. Die Kirche versteht sich also als Anwalt der Menschenwürde und der personalen Rechte des Menschen. Das kirchliche Engagement für den Schutz bedrohter menschlicher Grundwerte ist somit eine Form gesellschaftlicher *Diakonie,* die als ein modernes Wiederaufgreifen der alten kirchlichen Tradition der „intercessio", der Beistandspflicht für die Armen und Rechtlosen der Gesellschaft, verstanden werden kann. 4. Aufgrund ihrer Orientierung am *Gemeinwohl* ist der Dienst der Kirche an der Gesellschaft von seinen Zielwerten her an der Integration der gestaltenden gesellschaftlichen Kräfte interessiert. Die Kirche ist bereit, ihren spezifischen Beitrag zur Stärkung des Bewußtseins für gesellschaftliche Solidarität und Toleranz und zur gesamtgesellschaftlichen Konsensbildung zu leisten. Auch aus der speziellen Perspektive der Verantwortungsträger in Staat und Gesellschaft wird diese Funktion des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages gesehen und in konkreten Einzelfragen aufgegriffen. Dies geschah beispielsweise vor Jahren in der Grundwertediskussion und geschieht neuerdings bei den Fragen der Sozialpolitik und der Zukunft der sozialen Sicherungssysteme in der Gesellschaft. Die Kirche muß im Dialogprozeß daran interessiert sein, über partikulare gesellschaftliche Verbandsinteressen hinaus den Blick immer wieder auf das universale Gemeinwohl (und seine fundamentalen Erfordernisse) hin zu weiten. – Ein Literaturverzeichnis (295–301) schließt diese sehr nützliche und schöne Arbeit ab. Es ist freilich nicht nur reichlich knapp, es enthält auch sehr disparate Veröffentlichungen, die zum Teil für das vorliegende Thema nichts abwerfen. R. Sebott S. J.

Del Carmen Tapia, Maria, *Hinter der Schwelle.* Ein Leben im Opus Dei. Der schokkierende Bericht einer Frau. Solothurn: Benziger (3. Auflage) 1994. 438 S.

Viel zu spät ist der Rezensent dazu gekommen, das vorliegende Buch vorzustellen; aber der Gegenstand dieser Arbeit ist auch heute noch aktuell. Das Opus Dei wurde 1928 durch den spanischen Priester Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás gegründet und 1941 als „Pia unio" kirchenrechtlich approbiert. 1943 wurde die (heute) mit dem Opus Dei verbundene Priesterliche Gemeinschaft vom Hl. Kreuz (Societas Sacerdotalis Sanctae Crucis) gegründet. Am 2.2.1947 wurde das Opus Dei als erstes Säkularinstitut päpstlichen Rechtes und am 28.11.1982 (im Zusammenhang mit der Publikation des CIC/1983) als Personalprälatur (vgl. die cc. 294–297) errichtet. Das Opus Dei hat (wenn man die verschiedenen Mitgliederklassen zusammenrechnet) heute (1998) ca. 80.000 Mitglieder. Davon sind ca. 1600 im Opus Dei inkardinierte Weltpriester. Das Opus Dei hat 3 Mitgliederklassen: eingeschriebene Mitglieder (Inscripti), außerordentliche Mitglieder (Supernumerarii) und ordentliche Mitglieder (Numerarii). – María del Carmen Tapia (= M. C. T.), die aus einer bekannten spanischen Familie stammt, trat 1948 dem Opus Dei bei. Sie arbeitete zunächst mit Pater Raimundo Panikkar (der damals noch dem Opus Dei angehörte) am Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid zusammen. 1952 wurde sie in die Frauenabteilung des Opus Dei in Rom berufen. Dort war sie Sekretärin von Escrivá; zugleich half sie beim Druck der Zeitschrift „Noticias" mit. 1956 wurde M. C. T. nach Venezuela geschickt, um dort das Opus Dei aufzubauen; sie blieb in Venezuela bis 1965. Dann wurde sie nach Rom zurückgerufen, weil Escrivá offenbar den Eindruck hatte, M. C. T. handle zu selbstherrlich. In Rom kam es dann zu verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen Escrivá und M. C. T. Schließlich wurde sie am 31.5.1966 aus dem Opus Dei entlassen. Zur Zeit der Abfassung des vorliegenden Buches (1992) arbeitete die Autorin am Seminar für religiöse Studien an der Universität von Kalifornien (Santa Barbara). Die Vorwürfe von M. C. T. gegen das Opus Dei werden in Form eines persönlichen Berichtes vorgelegt. Diese Klagen und „Gravamina" lassen sich in 3 Punkten zusammenfassen: 1. Es herrsche im Opus Dei ein Integralismus und Fundamentalismus. Beklagt wird der „heilige Zwang", ein „blinder Gehorsam", die Ansammlung von Kapital und Macht, die interne Zensur, die religiöse Indoktrination. Zum Integralismus gehört offenbar auch die Unfreiheit, die (nach Meinung von M. C. T.) in vielen Häusern des Opus Dei herrscht. Wie das in der Praxis aussieht, wird vor allem auf den Seiten 313–367 geschildert. Diese Seiten gehören zum Bewegendsten (und Traurigsten) im vorliegenden Buch. 2. Der zweite Vorwurf, den M. C. T. dem Opus Dei macht, besteht darin, daß diese Personalprälatur im Grunde nur nach Macht strebt, aber keine wirkliche Spiritualität besitzt. Hans Urs von Balthasar hat diesen Mangel an Spiritualität nach der Lektüre des „Camino" (dem Hauptwerk von Escrivá) einmal so formuliert (Wort und Wahrheit 18 [1963] 737–744; hier: 743): „Im Durchblättern der 999 Aphorismen, Sentenzen und Parolen erschrecken wir: Sollte der Verfasser wirklich der Meinung sein, hier eine echte Spiritualität zu entwickeln, gar eine, die ausreicht, um ein so gewaltiges Elitecorps christlich zu ernähren? Es ist ein Handbüchlein für höhere Pfadfinder. Spanisch? Aber spanisch ist doch auch die authentische Mystik des Ramón Llull, Johannes vom Kreuz und Ignatius von Loyola, mit dem Herzklang des Evangeliums und mit Werten für die Jahrhunderte." 3. Der dritte Vorwurf von M. C. T. betrifft den Charakter von Escrivá. Dieser liebt den Personenkult, der um ihn gemacht wird; ist eitel, autoritär, falsch; ist Choleriker, schreit und brüllt; ist intolerant, launisch und anmaßend. Wahrscheinlich ist das vorliegende Buch nicht ohne eine gewisse Renegatenantipathie geschrieben, aber wenn das hier von Escrivá gezeichnete Bild auch nur halbwegs stimmen sollte (woran man bei der Lektüre des vorliegenden Buches zunächst einmal nicht zweifeln kann), dann müßte man hinter dessen Seligsprechung (1992) ein Fragezeichen setzen. – Zum Schluß noch ein Wort zur Übersetzung des vorliegenden Buches. Die Übertragung ist recht holprig geraten. Vor allem aber hat der Übersetzer offenbar keine wirklichen Kenntnisse vom Ordensleben, schon gar nicht vom Ordensrecht. So fehlen ihm z. B. die entsprechenden Termini technici. Aus diesem Grund hat das (im deutschen) vorliegende Buch nicht die Qualität der Arbeit von Klaus Steigleder, die über dasselbe Thema (Opus Dei) im selben Verlag (Benziger) erschienen ist.

R. Sebott S. J.