N12<516637626 021

ubTÜBINGEN

esk

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

75,1
2000

Vierteljahresschrift

75. Jahrgang · Heft 1 · 2000

ABHANDLUNGEN

Klaus Scholtissek
Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung 1

Hermann Josef Sieben S. J.
Nomina Christi. Zur Tradition der Christustitel (2.–16. Jh.) 30

Annette Wittkau-Horgby
Darwins Wirkung auf John Stuart Mill: Untersuchungen zur Wirkung eines Agnostizismus mit materialistischer Vermutung 59

BEITRÄGE

Eva M. Synek
Die Relevanz patristischer Forschung für die ökumenische Entwicklung der Gegenwart 74

Ludger Jansen
Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun? 89

Michael Theobald
Das Gespräch geht weiter! 100

Herder Freiburg · Basel · Wien

68(1)
NdZ
Gd 861
EINGEGANGEN
21. März 2000

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:
NN

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. KLAUS SCHOLTISSEK	Mittlerer Dallenbergweg 6a 97082 Würzburg
PROF. DR. HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.	Offenbacher Landstr. 224 60599 Frankfurt/M.
DR. ANNETTE WITTKAU-HORGBY	Am Urturm 18 D 30519 Hannover
DR. HABIL. EVA SYNEK	Universität Wien Freyung 6/2/2/4 A-1010 Wien
LUDGER JANSEN MA	Westfälische Wilhelms-Universität Domplatz 23 48143 Münster
PROF. DR. MICHAEL THEOBALD	Universität Tübingen Liebermeisterstr. 12 72076 Tübingen

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

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

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

75. Jahrgang · 2000

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M. 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:
Maria Haines, Frankfurt a. M.



Gd 861

Inhalt des 75. Jahrgangs

Abhandlungen

Darge, Rolf, Suarez' Analyse der Transzendentalien ‚Ding' und ‚Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition 339

Faber, Roland, Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff 180

Fürst, Alfons, Laßt uns erwachsen werden! Ethische Aspekte der Eschatologie des Origenes 321

Gertler S. J., Thomas, Religionsfreiheit – das erste Menschenrecht. James Madisons Schrift „Memorial and Remonstrance" als Quellentext für das Verständnis der Religionsfreiheit 523

Hoffmann, Veronika, Offenbarung als dialogisches Geschehen? Paul Ricœurs „Das Selbst als ein Anderer" und eine offenbarungstheologische Frage 206

Maier, Hans, Christentum und Zeit 161

Rhonheimer, Martin, Praktische Vernunft und das „von Natur aus Vernünftige". Zur Lehre von der „Lex naturalis" als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin 493

Ricken S. J., Friedo, Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der *Nikomachischen Ethik* 481

Sala S. J., Giovanni B., Ist die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar? Ein Versuch, einen Text des hl. Alfons von Liguori zu klären 359

Sieben S. J., Hermann-Josef, Nomina Christi. Zur Tradition der Christustitel (2.–16. Jh.) 30

Scholtissek, Klaus, Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1–18 und der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31 1

Wiertz, Oliver J., Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie 388

Wittkau-Horgby, Annette, Darwins Wirkung auf John Stuart Mill: Untersuchungen zur Wirkung eines Agnostizismus mit materialistischer Vermutung 59

Beiträge

Jansen, Ludger, Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun? Thomas von Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johannesprologs und eine holistische Interpretation seiner Schrifthermeneutik 89

Perger, Mischa von, „Einer Kreatur geben, daß sie gut ist." Der Kontextwechsel eines „anstößigen" Satzes bei Meister Eckhart 561

Rapp, Christof, Läßt sich Individualität aus „realen" Eigenschaften herleiten? Anmerkungen zu Liskes Begründung der Individuation 417

Splett, Jörg, „Erfüllt mit einer so äußersten Freude". René Descartes (1596–1650) als Denker vor Gott 236

Synek, Eva M., Die Relevanz patristischer Forschung für die ökumenische Entwicklung der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen der katholischen und den orthodoxen Kirchen 74

Theobald, Michael, Das Gespräch geht weiter! Replik auf W. Löser, Rechtfertigung und sakramentale Kirche 100

Verweyen, Hansjürgen, Erstphilosophie nach dem „linguistic turn". Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie 226

Wenzel, Catherina, Wenn aus Drachen Prinzessinnen werden. Liselotte Richter als Universitätsprofessorin und leidenschaftlich religiöse Denkerin 250

Besprechungen 107 262 421 572

Eingesandte Bücher 319 633

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Adriaanse, H. J. 446
Aebi, B. (Hg.) 314
Aertsen, J. 116, 120
Alberigo, G. (Hg.) 282
Albert, M. 476
Albertus Magnus 114
Alm, G. 478
Alston, W. P. 466
Alt, K. 112
Angenendt, A. 276
Annas, J. 425
Anzenbach, A. 472
Arnold, J. 582
Aubert, J.-J. 572
Auffarth, C. (Hg.) 607
Augustinus 270
Avers, M. (Hg.) 121

Baltes, M. 110
Batlogg, A. R. 611
Baudler, G. 614
Baumann, U. 296
Baumgartner, H. M. (Hg.) 466
Becker, J. 285
Behringer, W. 588
Beierswaltes, W. 125
Berger, K. 262
Bermes, Ch. 447
Bernard, J. (Hg.) 607
Binmore, K. 147
Boederl, A. R. (Hg.) 613
Boer, T. de 446
Bösl, A. (Hg.) 451
Bordt, M. 422
Brieskorn, N. 472
Brieskorn, N. (Hg.) 152
Brown, P. 274
Brüntrup, G. (Hg.) 464
Buchheim, T. 426
Büttner, F. 625

Cabantous, A. 592
Casper, B. 467
Châtillon, J. 582
Chapot, F. 265
Clack, B. R. 449
Clayton, P. 298, 465
Cochand, N. 572
Corradini, A. 472
Courth, F. 630
Cramer, F. 143
Cramer, K. 467
Cristin, R. 453
Cyprian v. Karthago 576

Dahlheimer, M. 593
Darowski, R. 432
Dassmann, E. 579
De Lubac, H. 287, 609
Demel, S. (Hg.) 616
Depenheuer, O. 624
Descourtieux, P. 575
Dieter, H. 630
Dietrich, T. 584
Dörrie, H. 110
Doignon, J. 267
Dumontier, M. 582
Durand, G. M. de 267, 578

Eckart, J. 312
Emrich, H. M. 143
Engelhard, W.v.(Hg.) 442
Enskat, R. (Hg.) 124
Ernst, S. 629
Ernst, W. 311
Esterbauer, R. 147, 604
Esterbauer, R. (Hg.) 146

Falkenburg, B. 433
Famérée, J. 282
Farrugia, E. 611
Fasching, G. 462
Feiereis, K. (Hg.) 471
Feige, U. (Hg.) 626
Figl, J. 615
Figura, M. 267
Frede, D. 425
Friemel, F. G. 626

Gadient, L. 468
Galand v. Reigny 582
Gale, R. M. 465
Garber, D. (Hg.) 121
Geffré, C. 308
Gerosa, L. (Hg.) 616
Gertler, T. 627
Goethe, J. W.v. 442
Gombocz, W. L. 112
Gregor v. Nyssa 268
Greisch, J. 144
Grélois, A. 582
Griffioen, S. 446
Gruber, M. M. 574
Gründer, K. 457
Guggenberger, B. 156

Haeffner, G. 156
Hagedorn, R. (Hg.) 281
Halfwassen, J. 437
Hallermann, H. 619
Hallermann, H. (Hg.) 311
Halliwell, S. 425
Hamesse, J. (Hg.) 115
Hartmann, F. 143
Hauskeller, M. 444
Hehl, U.v. 593
Heidegger, M. 453
Hengsbach, F. 154
Hernández Arias, J. R. 453
Hilarius v. Poitiers 267
Hödl, H. G. 614
Höffe, O. 425
Höffe, O. (Hg.) 145, 424
Hoenen, M. (Hg.) 117
Hoenen, M. 114
Hoeven, J. v.d. 446
Hoff, J. 600
Holzhey, H. 446
Honnecker, M. 627
Honnefelder, L. 467, 472
Hoogland, J.de 446
Horn, N. 143
Hürten, H. 284
Hughes, G. J. 465
Hummel, K.-J. 283, 284
Husserl, E. 453

Inwagen, P.v. 465
Irwin, T. H. 425

Jagersma, A. K. 447
Jesus da Costa, C. A. de (Hg.) 581
Jonsson, U. 138
Jung, M. 135

Kaczynski, R. 282
Kämper, B. (Hg.) 624
Käuflein, A. (Hg.) 310
Kampert, O. 272
Kersting, W. 155
Kible, B. 117
Kirschenmann, P. 447
Klemens v. Alexandrien 575
Knapp, M. 304
Knapp, S. 465
Knauer, P. 629
Koch, A. 318
Koch, A. (Hg.) 317
Kodalle, K.-M. 144
Kögler, I. 615
Kolb, A. 146
Koslowski, P. 142
Krämer, H. 425
Krämer, P. (Hg.) 616
Kraml, H. 614
Krijnen, Ch. 445
Kropac, U. 299
Krotz, S. 153

Kucharz, T. 297
Kuhn, D. (Hg.) 442
Kühn, U. (Hg.) 626
Kutschera, F. v. 131, 466

Labahn, M. 263
Langenhorst, G. 296
Lehmann, K. 310, 625
Lenzen, W. 145
Lenzen, W. (Hg.) 134
Libera, A. de 114
Licht, T. (Hg.) 310
Lill, R. 284
Luckmann, T. 614
Lüdecke, N. 621
Luks, L. 285

Maier, H. 285
Marcus Eremita 578
Maron, A. 146
Marré, H. (Hg.) 624
Martin. G. M. 572
Melloni, A. 282
Merkl, F. J. 587
Mieth, D. 156
Milbank, J. (Hg.) 606
Mittelstraß, J. 425
Möhle, H. 115
Mörth, I. 615
Mojsisch, B. (Hg.) 118
Moll, H. (Hg.) 596
Morali, I. 290
Morel, Ch. 267
Morsey, R. 284
Muck, H. 615
Muck, O. 472
Müller, G. L. (Hg.) 305
Müller, L. 617
Müller, L. (Hg.) 616
Müller, M. 451
Munk, R. 446

Nachtsheim, S. 446
Nagel, T. 460
Neufeld, K.-H. 611
Nitsch, H. 614
Nord, Ch. 262
Nothelle-Wildfeuer, U. 157
Nuchelmans, G. 120
Nuscheler, F. 152
Nusser, K.-H. 153

Oehlers, K. 125
Oelmüller, W. 467
Onnasch, E.-U. 447
Orth, E. W. 446
Orth, E. W. (Hg.) 445

Paetzold, D. 446
Paetzold, H. 447
Pannenberg, W. 465
Park, L. B. J. 470
Pelland, G. 267
Philon (Pseudo-) 572
Pickstock, C. (Hg.) 606
Pilvousek, J. 284
Pironio, E. F. 318
Platinga, A. 465
Platon 424
Pluta, O. (Hg.) 118
Poirier, M. 576
Priddat, B. 154
Probst, M. 630
Puntel, L. B. 465

Raffelt, A. 610
Rahner, K. 610, 611
Rauch, W. 147
Rawls, J. 474
Reinhardt, H. J. F. 616
Rheinbay, P. 629
Ricken, F. 466
Riedel, M. 125
Ring, T. 270
Risch, F. X. 268
Rißе, G. (Hg.) 629
Ritter, J. 457
Rodrigues, M. A. (Hg.) 581
Röd, W. 467
Römelt, J. 472
Rombold, G. 306, 615
Rottländer, P. 153
Roulet, J. de 572
Ruckenbauer, H.-W. 146
Ruhs, K. 120

Schaeffler, R. 472
Schenk, R. 143
Schenk, R. (Hg.) 142
Schlette, H. R. 467
Schmidt, T. M. 435
Schneider, B. 279
Schneider, J. (Hg.) 117
Schneider, K. 266
Schönberger, R. 117
Schramm, M. 471
Schrenck-Notzing, C. (Hg.) 458
Schümmelfelder, D. 624
Schwank, W. 318
Schwank, W. (Hg.) 317
Schwerdtfeger, N. 610
Scola, A. 293
Sedmak, C. 614
Segbers, F. 314
Seils, M. 626

Selge, K.-H. 622
Senneville-Grave, G. de 271
Sicari, A. 309
Siegert, F. 572
Siegwart, G. 126
Sier, K. 103
Sinicyna, N. V. 278
Slezák, T. 425
Smulders, P. 267
Sölling, C. 301
Soetens, C. 282
Solignac, A. 268
Spaemann, R. 142
Speer, A. 116
Steinmetz, F.-J. 309
Steinvorth, U. 144
Störmer-Caya, U. 275
Sudduth, M. C. 466
Sulpicius Severus 271
Swinburne, R. 465
Synek, E. M. 577

Tacelli, R. K. (Hg.) 464
Tertullian 265
Thomé, M. M. 473
Thümmel, H.-G. 264
Trimmel, M. 147
Türk, M. 294
Turtas, R. 589

Uhl, F. 615
Uhl, F. (Hg.) 613
Ulrich, H. G. 155

Valverde, C. 140
Veauthier, F. W. 447
Verweyen, H. 311
Vilanova, E. 283
Voderholzer, R. 286
Vogt, K. M. 427

Waldenfels, H. (Hg.) 466
Wallacher, J. (Hg.) 152
Ward, G. (Hg.) 606
Wehrle, P. 310
Weigand, R. 616
Weiser, A. 629
Wernecke, M. 617
Westphal, K. R. 122
Wiehl, R. 125
Wieland, G. (Hg.) 117
Wiesner, J. 421
Wimmer, R. 466
Wisse, S. 629
Wolf, K. 456
Wood, S. K. 288

Zagzebski, L. 466
Zinn, K. G. 156

Verzeichnis der Mitarbeiter

Berndt, R. 114–121
Bordt, M. 107–109, 426–432
Bormann, F.-J. 157–160, 474–476
Brieskorn, N. 453–456, 593–596
Brüntrup, G. 460–462

Carroll, A. 606–607

Darge, R. 339–358
Dünnbier, A. 470–471

Emunds, B. 630–632
Engel, H. 572–573
Esterbauer, R. 462–464

Faber, R. 180–205
Fürst, A. 321–338

Gertler, T. 523–560
Gerwing, M. 582–584
Gösele, A. 147–157

Haeffner, G. 453, 609
Hengsbach, F. 314–317, 476–478
Hercsik, D. 287–288, 288–293, 308
Hoffmann, V. 206–225
Hofmann, P. 442–444
Horn, Ch. 422–424

Jansen, L. 89–99

Knauer, P. 138–140, 145–146, 262–263
Knoepffler, N. 464–466
Koltermann, R. 301–304, 604–606
Kruck, G. 435–437
Kummer, Ch. 478–480

Löffler, W. 613–615
Löser, W. 281–282, 286–287, 293–294, 304–306, 314

Maier, H. 161–179
Mutschler, H.-D. 299–301

Ollig, H.-L. 124–126, 131–135, 445–447, 457–460, 471–473

Perger, M. v. 561–571
Podskalsky, G. 278–279

Rapp, Ch. 417–420
Rhonheimer, M. 493–522
Ricken, F. 110–114, 145–147, 298–299, 421–422, 424–426, 449–451, 456–457, 481–492
Ruhstorfer, K. 600–604

Sala, G. B. 359–387
Sans, G. 122–124, 433–435
Schatz, Kl. 264–265, 276–278, 279–281, 282–286, 579–581, 587–592, 596–600
Scherb, J. 126–131
Schmidt, J. 437–442
Schneider, S. 574–575
Schöndorf, H. 121–122
Scholtissek, K. 1–29, 264
Schuppener, G. 432
Sebott, R. 274–275, 310–313, 317–318, 444–445, 447–449, 577–578, 610–613, 616–630
Sieben, H.-J. 30–58, 265–274, 572, 575–577, 578–579, 581–582, 584–587
Sievernich, M. 309–310
Splett, J. 135–138, 140–142, 236–249, 294–295, 306–308, 451–452, 466–470, 473–474, 592–593, 607–609
Switek, G. 309
Synek, E. M. 74–88

Theobald, M. 100–106

Verweyen, H. 226–235
Völker, M. A. 296–298

Weiss, B. 275–276
Wenzel, C. 250–261
Wiertz, O. J. 388–416
Wittkau-Horgby, A. 59–73

Zaborowski, H. 142–144

Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung, aufgewiesen am Prolog 1,1–18 und der ersten Abschiedsrede 13,31 – 14,31[1]

Von Klaus Scholtissek

1. Einleitung

In der Johannesforschung melden sich neue Stimmen und anregende Positionen zu Wort. Dies zeigt eine Übersicht zu der schon quantitativ beachtlichen Zahl von Publikationen zum Corpus Johanneum der letzten vier, fünf Jahre[2]. Auch inhaltlich teilt die Johannesauslegung die Trends der exegetischen Zunft zu einer verstärkten Berücksichtigung oder – entschiedener – zu einem prinzipiellen Primat der synchronen Textauslegung. Damit sind die methodisch-textwissenschaftlichen, hermeneutischen und bibeltheologischen Grundlagenreflexionen angesprochen, die die Schriftauslegenden aller Konfessionen und Fachgebiete seit langem beschäftigen (und die wohl kaum zu einem abschließenden Ergebnis geführt werden können)[3].

Innerhalb dieses hier nicht weiter ausgeführten Problemhorizontes stellen die folgenden Ausführungen zwei in der Johannesforschung methodisch *und* inhaltlich neue Paradigmen vor, die beanspruchen, festgefahrene Kontroversen (Literarkritik *oder* literarische Einheit des JohEv? Kanonische *oder* ‚ursprüngliche' Kapitelfolge? Präsentische *oder* futurische Eschatologie im JohEv?) konstruktiv zu überwinden. Der folgende Beitrag stellt diese beiden Paradigmen vor und weist die heuristische Leistungsfähigkeit der réécriture an zwei Textbeispielen auf[4].

---

[1] Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor beim Rhein-Main-Exegetentreffen am 16.1.1999 in St. Georgen / Frankfurt a.M. gehalten hat. Die intensiven Rückmeldungen zum Begriff „relecture" haben die im folgenden neu aufgenommene Unterscheidung von „relecture" und „réécriture" angeregt. In dieser neuen Fassung kam der Beitrag auch auf der Jahrestagung des Collegium Biblicum München am 17.–18.9.1999 zum Vortrag. Inhaltlich stellt dieser Beitrag einige Ergebnisse der Habilitationsschrift des Verfassers zur Diskussion: *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i.Br. 2000.

[2] Vgl. *K. Scholtissek*, Johannine Studies. Surveying recent research with special regard to German contributions, in: Currents in Research. Biblical Studies 6 (1998) 227–259; vgl. die erweiterte deutsche Version: Neue Wege in der Johannesexegese. Ein Forschungsbericht I, in: ThGl 89 (1999) 263–295; vgl. *Ders.*, Neue Wege in der Johannesexegese. Ein Forschungsbericht II, in: ThGl 90 (2000) (in Vorb.).

[3] Vgl. hierzu den neuesten Überblick bei *Th. Söding*, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg i.Br. 1998 (Lit.).

[4] Eine Auseinandersetzung mit den die Johannesforschung weithin bestimmenden methodischen, hermeneutischen und religionsgeschichtlichen Ansätzen führt der Verfasser in seinen Beiträgen: Johannes auslegen I. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexionen, in: SNTU 24 (1999) 35–83; Johannes auslegen II. Methodische, hermeneutische und einleitungswissenschaftliche Reflexionen, in: SNTU 25 (2000) (in Vorb.).

2. Relecture

Bei der Arbeit des Verfassers an seinem Habilitationsprojekt zu den reziproken Immanenz-Formeln im Corpus Johanneum hat sich das Modell der relecture als bedeutende heuristische Hilfe erwiesen. Um das innovative Potential dieser hermeneutischen Figur für die Johannesforschung – und gegebenenfalls über diese hinaus – zu ermessen, bedarf es einer präzisen Begriffsbestimmung, die den durchaus verbreiteten, unspezifischen Gebrauch des Wortes relecture vermeidet. In dem hier verwendeten Sinn meint relecture kein freies Spiel von Texten und Zitaten, die sich nahezu beliebig kombinieren lassen und so ihre Inhalte je neu codieren. Relecture ist kein Stilmittel einer formvollendeten captatio benevolentiae vor der jeweiligen Tradition, die nur erwähnt wird, um sie im gleichen Atemzug der Sache nach zurückzuweisen[5]

2.1. Forschungsgeschichte

Die Beobachtung und die Auswertung des Phänomens der wiederaufnehmenden und fortschreibenden relecture ist in der alttestamentlichen Forschung kein neues[6], aber vermutlich ein unterschätztes und deshalb unausgeschöpftes Unterfangen.

A. Gelin definiert relecture: „Sur un texte déjà existant se greffe l'indication d'une nouvelle lecture. Celle-ci est en liaison avec l'évolution spirituelle de la communauté, est conditionée par son progrès, répond à un besoin que Dieu suscite. Elle vise, – normalement du moins, – à approfondir la donné du texte, à être homogène à son thème de base."[7]

(1) In der alttestamentlichen Prophetenforschung verbindet sich besonders mit dem Namen Odil Hannes Steck eine hohe hermeneutische Wert-

[5] Relecture ist deshalb auch zu unterscheiden von dem schillernden Theorem der Intertextualität; vgl. *A. Bendlin*, Art.: „Intertextualität": DNP 5 (1998) 1044–1047 (Lit.).

[6] Vgl. *A. Gelin*, La question des „relectures" bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante, in: Sacra Pagina I (BETHL XII), Gembloux 1958, 303–315. *H. Graf Reventlow* handelt im ersten Kapitel des ersten Bandes seines Werkes „Epochen der Bibelauslegung" relativ knapp von der „Bibelauslegung innerhalb der Bibel"; vgl. *Ders.*, Epochen der Bibelauslegung, I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 11–23. Zur Frage der „Wiederverwendung" bzw. des „Wiedergebrauchs" biblischer Texte (hier des Ps 80) vgl. *Th. Hieke*, Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997, 207–211.304–307.446–449. *Th. Hieke* spricht vom „verwenderbezogenen Wirkpotential" (209) eines Textes. Vgl. auch *M. Saebo*, From Collections to Book. A New Approach to the History of Tradition and Redaction of the Book of Proverbs (1986) in: *Ders.*, On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament (JSOT.S 191), Sheffield 1998, 250–258, hier 258: „On the whole, the long and complex history of tradition and redaction that lies behind the final shape of the book, to a great extent was *a history of creative reinterpretation, for theological reasons mainly.*"

[7] *Gelin* 394; vgl. ebd. 314: „L'intérêt de la méthode des relectures tient à ce qu'elle attire l'attention sur les rapports entre la vie de la communauté et le texte qui fixe et entraîne sa marche, sur le rapports entre ce texte et un autorité directrice, sur la tradition vivante dans laquelle il s'insère. Elle nous révèle un peu mieux le jeux complexe de l'inspiration; ..."

schätzung der Reflexion über innerbiblische Rezeptions- und Auslegungsprozesse. Mit seinem Aufsatz: „Prophetische Prophetenauslegung" (1993)[8] und dem darauf folgenden Band „Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis" (1996)[9] hat er eine wichtige Diskussion angestoßen und federführend geprägt. In seinem Vorwort zu der schon genannten Monographie schreibt O. H. Steck: „Die Frage nach einem Sinnwillen in wachsenden prophetischen Büchern als ganzen muß endlich ihr eigenes Recht erhalten und in aufwendiger Verlagerung herkömmlicher Forschungsschwerpunkte geklärt werden. ... Hinter den vorliegenden Prophetenbüchern könnte ein produktiv langzeitiger Traditionsvorgang wachsender Rezeption und Aneignung im Buchwachstum zum Vorschein kommen, der als solcher theologisches Gewicht und Vorbildlichkeit hat und hinter der Frage nach innovativen Originallogien nicht länger im Schatten stehen kann."[10]

O. H. Steck entdeckt und beschreibt den Traditionsprozeß der „explizierenden Prophetenrelecture"[11] als Fortschreibung, die ihren Einheitspunkt im fortwährendem Wirken des *Deus praesens*[12] findet, die nicht auf „Korrektur oder gar Annullierung" des Älteren hinausläuft[13] und die „eine *Selbstaktualisierung Jahwes*" beinhaltet, insofern „die Relecture-Formulierungen ... gleichfalls und gleichrangig als Aussagen des namengebenden Propheten selbst (!) erscheinen"[14]. Als „höhere Einheit" des Fortschreibungsprozesses erweist sich „das Gesamtvorhaben Gottes mit dem Ergehen Israels"[15].

Die von O. H. Steck angestoßene Diskussion wird in dem Sammelband „Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld" (1997)[16] weitergeführt[17]. In seinem Beitrag in diesem Sammelband, der sich

---

[8] Vgl. *O. H. Steck*, „Prophetische Prophetenauslegung", in: Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Züricher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992, hg. v. *H. F. Geißer u. a.*, Zürich 1993, 198–244; vgl. den überarbeiteten und erweiterten Nachdruck in: *Ders.*, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Tübingen 1996, 127–204.

[9] Vgl. *Steck*, Prophetenbücher.

[10] Ebd. VIf; vgl. ebd. 123: Hinter den gegebenen Prophetenbüchern würde „ein Vorgang von Tradition sichtbar, ein Vorgang fortschreibender Aneignung und Bewahrheitung des Überlieferten als Ausdruck virulenter Lebendigkeit des sich in Prophetengestalten worthaft kündenden und sich in literarischen Aneignungen durch die Zeiten weiter explizierenden Gottes." Steck verwendet hier auch das Stichwort relecture (ebd. 155.157f.163.166–168 u.ö).

[11] Ebd. 166.

[12] Vgl. ebd. 161f, hier: „Gott stiftet die höhere Einheit der Textbeziehungen!" Vgl. ebd. 181: Gott „bewegt sich im Verlauf von Zeit mit der Überlieferung *personal* begegnend und handelnd und bleibt gemäß prophetischer Kundgabe *so und nicht anders* im Erfahrungsraum der Gesamtzeit Israels in der Welt mit sich identisch."

[13] Vgl. ebd.

[14] Ebd. 171.

[15] Ebd. 177.

[16] Vgl. *R. G. Kratz – Th. Krüger* (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament. Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), Fribourg/CH – Göttingen 1997 (Lit.).

[17] Vgl. hierzu besonders den einleitenden Beitrag von *Kratz*, Die Redaktion der Prophetenbücher, in: *Ders. – Th. Krüger*, Rezeption 9–27.

der Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels zuwendet[18], kommt Klaus Koch zu bemerkenswerten Aussagen: „Die verschiedenen Arten der Danielrezeption erscheinen beispielhaft für die vielschichtigen Vernetzungen, die durch den Lauf der Geschichte notwendig ins Spiel kommen, wenn ernsthafte Leser die Botschaft der Schrift vernehmen wollen. Die Wahrheit der Schrift liegt nicht in dem Anliegen ihrer ursprünglichen Erstschriftsteller begraben, sondern wächst mit und durch die sie rezipierende Gemeinde. ... Nicht jede Form von Rezeption ist berechtigt oder gar wegweisend. Vielleicht ist auch das Erstzeugnis des Autors höher zu achten als alle Überlieferungsstufen vor und nach ihm. Doch was Rezeptionsgeschichte für eine Biblische Theologie oder eine systematische Pneumatologie bedeutet, wissen wir noch nicht. Dafür Kriterien auszubilden, steht uns als exegetische Aufgabe noch bevor."[19]

Mutatis mutandis läßt sich der in der Prophetenforschung von O. H. Steck gewonnene hermeneutisch und theologisch belangvolle Begriff von „prophetischer Auslegung"[20] auch für die neutestamentliche Forschung, hier die Johannesforschung, mit großem Gewinn fruchtbar machen.

(2) Das Dokument der päpstlichen Bibelkommission von 1993: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche"[21], das es verdient, mit hoher Aufmerksamkeit studiert zu werden, ordnet „relectures" den biblischen „Formen" wie Parabeln, Allegorien, Anthologien, Centos[22], pescher, Psalmen, Hymnen, Visionen, Offenbarungen, Träumen und weisheitlichen Kompositionen zu. Bezeichnenderweise werden diese Formen vorgestellt im Teilkapitel: „Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition" (Nr. 110–112). Das Bibeldokument bestimmt „relectures" als „umgestaltende und akzentuierende Wiederaufnahme"[23]. Bei relecture handelt es sich mithin um ein innerbiblisches und sprachlich klar bestimmbares Phänomen, das hier allerdings nicht näher erhellt wird.

Auch innerhalb des zum Kapitel „III. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation" gehörigen Teilkapitels „A. Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition" wird der Kategorie der „Wiederaufnahmen (relectures)" große Bedeutung zugemessen. Die Vielfalt von relecture-Prozessen, von innerbiblischen Interpretationsprozessen, zeigt, „daß die Bibel selbst zahlreiche Hinweise und Anregungen zur Kunst der Interpre-

[18] *K. Koch*, Spätisraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in: *R. G. Kratz – Th. Krüger*, Rezeption 93–120.

[19] Ebd. 120.

[20] Vgl. hierzu näherhin die Ausführungen von *Steck*, Prophetenbücher 123 f.157–204.

[21] Vgl. hierzu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche (SBS 161), Stuttgart 1995, 91–168 (Lit.), hier 9–61: *L. Ruppert*, Kommentierende Einführung in das Dokument; ebd. 62–90: *H.-J. Klauck*, Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Darstellung und Würdigung (Lit.); *K. Kertelge*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument der päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993: TThZ 104 (1995) 1–11.

[22] Eine Anmerkung erklärt Centos als „Zitatmosaike aus antiken Dichtern" (Die Interpretation der Bibel in der Kirche [s. Anm. 21] 111 Anm. 8).

[23] Vgl. ebd.

tation enthält" (IBK 138). Zur Auslegung der Schrift in ihrer Gesamtheit gehört mithin die Anerkennung der durch die Relektüren begründeten „mehrstimmigen Symphonie" (vgl. IBK 139) der biblischen Zeugnisse[24].

2.2. Relecture bei Andreas Dettwiler

Zwar hatte schon Rudolf Schnackenburg in seinem epochalen Johanneskommentar im Blick auf die johanneische Abschiedsrede das Stichwort „relecture" verwendet[25], die programmatische Reflexion und Anwendung dieser hermeneutischen Figur verdankt die Johannesforschung A. Dettwilers Dissertation über die johanneische Abschiedsrede(-n) (veröffentlicht 1995)[26]. Der Autor weist m. E. überzeugend nach, daß Joh 15,1–17 als relecture von 13,1–17.34–35 und 16,4b–33 als relecture von 13,31–14,31 zu lesen ist[27]. Dettwiller definiert relecture als „eine Weise schriftlicher Reinterpretation", „die sich durch die zweifache Bewegung von explizierender Rezeption und gleichzeitiger thematischer Akzentverlagerung auszeichnet"[28]. Die Wachstumsgeschichte eines Schrifttextes und die diese Wachstumsgeschichte prägende theologische Denkbewegung wird nicht als Geschichte miteinander konkurrierender, sich überlagernder bzw. sich gegenseitig ablösender theologischer Positionen gedeutet, sondern als relativ organischer Fortschreibungsprozeß, der das vorfindliche Frühere nicht zurückweist, sondern es positiv aufgreift und – oftmals sensibilisiert durch eine neue herausfordernde Gemeindesituation – entfaltet, vertieft und neuakzentuiert. Mit den Worten von A. Dettwiler: „Das Verhältnis des Rezeptionstextes zu seinem Bezugstext kann grundsätzlich beschrieben werden als ein Verhältnis innovativer, explizierender Rezeption bei gleichzeitiger thematischer Verlagerung."[29]

---

[24] *P. Ricœur* spricht in seinem komprimierten Aufsatz: „Nommer Dieu" (frz. 1977) von der „biblischen Polyphonie"; vgl. das Kapitel IV der deutschen Übersetzung: Gott nennen, in: *ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hg. v. *B. Casper*, Freiburg – München 1981, 45–79, hier 57; vgl. ebd. 49: „Diese dreifache Unabhängigkeit des Textes hinsichtlich des Autors, seines Kontextes, und seines ersten Empfängers erklärt, warum die Texte für unzählige Wiedervertextungen durch das Lesen und Hören offen sind." *J. Zumstein* spricht von relecture als „Rekontextualisierung der behandelten Thematik", in: *ders.*, Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur: NTS 42 (1996) 394–411, 408.

[25] Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium (HThK IV/1–4), Freiburg i.Br. I (1965) ^{7}1992, II (1971) ^{4}1985, III (1975) ^{6}1992, IV (1984) ^{3}1994, hier III 103.141; vgl. auch *R. E. Brown*, The Gospel According to John. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 29.29a), New York 1966.1970, I 588–597 („The Special Relationship between xiii 31 – xiv 31 and xvi 4b-33").

[26] *A. Dettwiler*, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13.31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995.

[27] Vgl. auch die positive Stellungnahme von *H.-J. Klauck*, Der Weggang Jesu. Neue Arbeiten zu Joh 13–17: BZ 40 (1996) 236–250, hier 245–247.

[28] Ebd. 12; vgl. ebd. 44–52.

[29] *Dettwiler* 294. Vgl. *F. Hahn*, Die Hirtenrede in Joh 10, in: Theologia crucis – Signum crucis. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 185–200, 195 (er spricht mit Blick auf 10,1–18 von einer „deuterojohanneischen Redaktion", die „nicht die Eigenarten der johanneischen Theologie im Sinne der

Nach Jean Zumstein, dem Doktorvater von A. Dettwiler in Neuchâtel, dem die Johannesforschung mehrere Aufsätze zur relecture im JohEv verdankt[30], liegt ein Prozeß der relecture dann vor, „wenn ein erster Text die Bildung eines zweiten Textes hervorruft und wenn dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit erst im Bezug zum ersten Text gewinnt."[31]

A. Dettwiler hat idealtypische Regeln des Paradigmas relecture zusammengestellt[32]:

(1) Relecture ist ein intertextuelles Phänomen, das zugleich in synchroner und in diachroner Hinsicht zu analysieren ist.
(2) Der Rezeptionstext setzt das im Bezugstext Entwickelte als grundsätzlich weiterhin gültig voraus.
(3) Relecture vollzieht sich in der zweifachen Bewegung von explizierender Rezeption und thematischer Akzentverlagerung.
(4) Der Rezeptionstext ist von Anfang an als Rezeptionstext konzipiert worden. Beweggrund für relecture kann einerseits ein genuin innertheologisches Bedürfnis nach weiterer Entfaltung des tradierten Sachverhalts und andererseits eine neue geschichtliche Situation sein.
(5) Die Autorenfrage ist nicht von zentraler Bedeutung für das Verständnis von relecture.

2.3. Weiterführung

Dieser Ansatz läßt sich über die Position von A. Dettwiler, der relecture m.E. mit Erfolg auf zwei getrennte Textpartien bezieht, hinaus durch die Anwendung auf das gesamte Corpus Johanneum weiterführen: Die theologische Denkbewegung und die Genese des JohEv insgesamt ist als Fortschreibungsprozeß zu verstehen, der die johanneische Jesusüberlieferung und Christusverkündigung, die „zu denken gibt"[33], im Blick auf die gegenwärtige Lebenssituation und Glaubenserfahrung der Christen vertieft auslotet.

Francis J. Moloney, dem die Johannesforschung einen neuen dreibändigen Kommentar verdankt, der die narrative Anatomie des JohEv konsequent aufarbeitet[34], formuliert: „The Gospel as a whole has a unified style

---

geltenden kirchlichen Lehre korrigieren wollte, sondern ... die johanneischen Tendenzen weiterführt und verstärkt").

[30] Vgl. *J. Zumstein*, Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean, in: La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard (MoBi 23), hg. v. *D. Marguerat – Ders.*, Genf 1991, 153–170 (= in: *Ders.*, Miettes exégétiques [MoBi 25], Genf 1991, 299–316); *Ders.*, Prozeß; *Ders.*, Zur Geschichte des johanneischen Christentums: ThLZ 122 (1997) 417–428.

[31] *Zumstein*, Prozeß 395.

[32] Vgl. *Dettwiler* 46–52.

[33] *H. Weder*, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie (1990), in: *Ders.*, Einblicke in das Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991, Göttingen 1992, 435–465, 464.

[34] Vgl. *F. J. Moloney*, Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1–4, Minneapolis

and language. ... This is the result of continual reworking over decades of the Johannine community's telling and retelling of the story of Jesus."[35]

Nach H. Weder legt die Geschichte des Johannesevangeliums „Zeugnis ab von der fortschreitenden Reflexion, welche der Glaube in der christlichen Gemeinde ausgelöst hat"[36]. Seine Intention ist es zu zeigen, „dass johanneische Theologie verstanden werden kann als ein Vorgang des Nachdenkens, in welchem entfaltet wird, was der christliche Glaube zu denken gibt. Auffallend ist dabei, dass nicht die Konfrontation mit dem Früheren gesucht wird ..., sondern dass das Frühere so ins Neue gewendet wird, dass sein Recht gerade nicht bestritten sondern für die Deutung fruchtbar gemacht wird."[37]

Auch 1–3 Joh können als Teil des johanneischen Fortschreibungsprozesses verstanden werden und bezeugen zugleich dessen früheste Wirkungsgeschichte. Hermeneutisch fruchtbar ist zudem auch die Betrachtung der johanneischen Schriftauslegung[38], z.B. der Mosetypologie[39], unter dem Aspekt der relecture.

1993; *Ders.*, Signs and Shadows. Reading John 5–12, Minneapolis 1996; *Ders.*, Glory not Dishonor. Reading John 13–21, Minneapolis 1998; vgl. auch *ders.*, The Gospel of John (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998.

[35] Vgl. *F. J. Moloney*, A Sacramental Reading of John 13,1–38: CBQ 53 (1991) 237–256, 241 Anm. 22. Vgl. *J. Zumstein*, Le point de vue de l'école johannique sur les logia de Jésus dans le premier discourse d'adieu: RevSR 69 (1995) 59–70, hier 59: „Dans le quatrième évangile, la présentation des paroles de Jésus atteste un phénomène de relecture. Ce processus est observable quasiment dans chaque chapitre." Vgl. *Ders.*, Prozeß (u.a. mit Hinweis auf die Überschrift, den Prolog, den Epilog, das Verhältnis von JohEv und 1 Joh).

[36] *Weder*, Asymmetrie 437.

[37] Ebd. 464. Vgl. *ders.*, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: John and the Synoptics (BEThL 101), ed. by *A. Denaux*, Leuven 1992, 127–145, hier 127: „Im Sinne einer Arbeitshypothese werde ich den Versuch machen, die johanneische Theologie mit dem Modell der Entfaltung zu verstehen, der Entfaltung dessen, was der christliche Glaube zu denken gab."

[38] Vgl. zuletzt: *M. Hengel*, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund urchristlicher Exegese, in: JBTh 4 (1989) 249–288; *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments III. Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena. Göttingen 1995, 152–205; *M. J. J. Menken*, Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form (CBET 15). Kampen 1996; *Chr. Dietzfelbinger*, Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium, in: Geschichte – Tradition – Reflexion I-III. FS M. Hengel, Tübingen 1996, III 203–218; *W. Kraus*, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, in ZNW 88 (1997) 1–23; *Ders.*, Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium, in: The Scriptures in the Gospels (BEThL 131), *C. M. Tuckett* (Hg.), Leuven 1997, 629–636; *A. Obermann*, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II 83), Tübingen 1996; *K. Scholtissek*, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ..." Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. *R. Kampling*, Paderborn 1999, 151–181.

[39] Vgl. hierzu: *W. A. Meeks*, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (NT.S 14), Leiden 1967; *K. Haacker*, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie (AzTh I 47), Stuttgart 1972; *S. Kreuzer*, „Wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen". Johannes 7,34; 8,21; 13,33 als Teil der Mosetypologie im Johannesevangelium, in: *W. Pratscher/G. Sauer* (Hg.), Die Kirche als historische und eschatologische Größe. FS K. Niederwimmer, Frankfurt a.M. 1994, 63–76 (Lit.).

3. Réécriture

Neben der relecture, die die diachrone Zuordnung zweier Texte (als Bezugs- und als Rezeptionstext) reflektiert und interpretiert, vollzieht sich – so die hier vertretene These – im Johannesevangelium *auf synchroner Ebene* ein analoger Prozeß, der hier in Unterscheidung zur relecture mit dem Begriff *„réécriture"* bezeichnet wird. Réécriture wird hier definiert als: variierende Wiederaufnahme und vielschichtige Um-Schreibung ein und derselben Grundkonstellation durch den gleichen Autor.

Der Begriff réécriture stammt ursprünglich aus der Intertextualitätsdebatte und wurde von der in den siebziger Jahren entstandenen critique génétique (Textgenetik) übernommen[40]. Wie so oft in hermeneutischen Diskussionen wird auch dieser Terminus nicht völlig einheitlich verwendet[41]. Für die hier verwendete Definition von réécriture (s.o.) kann auf die neuere Kafka-Forschung von Gerhard Neumann verwiesen werden. Für den Sammelband „Ein Landarzt" erkennt er die „Wieder-Holung schon vorgegebener Grundmuster"[42] bzw. die „Durchschrift einer immer sich wiederholenden Grundsituation" (= Ré-Écriture)[43] als durchgehaltenes poetologisches Prinzip von Franz Kafka. In seiner Interpretation des „Prozeß" hält G. Neumann fest: „Kafkas Gestaltungsabsicht zielt damit in der Tat nicht auf einen linearen Ablauf, sondern auf eine Reihe fortgesetzter Metamorphosen einer als Anfang gesetzten Grundsituation."[44]

Der réécriture-Charakter der johanneischen Denkbewegung läßt sich sprachlich an der Fülle von Wiederholungen und Wiederaufnahmen von wörtlichen Fremd- oder Selbstzitaten, von Sätzen oder Teilsätzen und von Signalwörtern aufweisen. Diese intratextuellen Wiederaufnahmen lassen sich als literarisches Basisphänomen bestimmen, das den réécriture-Prozeß

---

[40] Vgl. *C. Oriol-Boyer* (Hg.), La réécriture, Grenoble 1990; *A. Grésillon*, Éléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes, Paris 1994; vgl. hier die Definition von réécriture: „toute opération scripturale qui revient sur du déjà-écrit, qu'il s'agisse de mots, de phrases, de paragraphes, de chapitres ou de textes entiers" (245). Vgl. auch die deutsche Übersetzung: *Grésillon*, Literarische Handschriften. Einführung in die „critique génétique" (Arbeiten zur Editionswissenschaft, 4), Bern 1999, 299: „Um-Schreibung [réécriture]: jeder Schreibvorgang, der auf bereits Geschriebenes reflexiv oder verändernd zurückkommt, gleich ob es sich um Wörter, Sätze, Abschnitte, Kapitel oder abgeschlossene Texte handelt" (vgl. ebd. 103).

[41] In: SEMEN 3 (1987). La réécriture du texte littéraire (Groupe de recherches en linguistique et semiotique = GRELIS) (Annales Littéraires de l'Université de Besancon 347), ed. par *Th. Aron*, Paris 1987, wird sowohl das „Um-" und „Neuschreiben" von Texten anderer Autoren als auch eigener Texte als réécriture gedeutet.

[42] Vgl. *G. Neumann*, Schrift und Druck. Erwägungen zur Edition von Kafkas *Landarzt*-Band, in: ZDP 101 (1982) 115–139, hier 130.

[43] Ebd. 132; vgl. 136: Die Texte Kafkas nehmen „in wiederholenden *Um*schreibungen und Um*schreibungen* Vor-Geschriebenes" auf und „variieren" und „vergegenwärtigen" es „nach dem Prinzip der Ré-Écriture"; vgl. *ders.*, Pour un Kafka en procès: Genesis 1 (1994) 63–87.

[44] *G. Neumann*, Der Zauber des Anfangs und das „Zögern vor der Geburt" – Kafkas Poetologie des „riskantesten Augenblicks", in: *H. D. Zimmermann* (Hg.), Nach erneuter Lektüre: Franz Kafkas *Der Prozeß*, Würzburg 1992, 121–142, hier 141; vgl. *ders.*, Der verschleppte Prozeß, in: Poetica 14 (1982) 92–112.

anzeigt und vorantreibt. So wird z.B. innerhalb der Offenbarungsrede Jesu in Joh 6 das „ICH-bin"-Wort aus 6,35 („ICH bin das Brot des Lebens") in 6,41.48.51 wiederaufgenommen[45].

Inhaltlich kommt die johanneische Grundkonstellation, die der Evangelist in immer neuen Anläufen um-schreibt, in dem Täuferwort in 1,26 zum Ausdruck: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt". Dieses Wort Johannes des Täufers ist in der Johannesforschung bisher unbeachtet geblieben. Tatsächlich ist diese Messias-Regel des Täufers, wie sie hier genannt werden soll, eine Basisaussage, eine Sinnlinie[46], die in nahezu allen johanneischen Szenen einschließlich der Ostergeschichten narrativ entfaltet und amplifiziert wird[47].

Dieses innerjohanneische Phänomen der réécriture soll an den folgenden exegetischen Stichproben zum Prolog und zu der johanneischen Abschiedsrede, Teil I, nachgewiesen und erkundet werden.

3.1. Erstes Textbeispiel: Der Prolog

Aufgrund seiner theologischen, philosophischen und rhetorischen Intensität und Qualität hat der Prolog des JohEv seit jeher die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich gezogen[48]. Es ist wohl kaum übertrieben, im Johan-

---

[45] Am Beispiel der asymmetrischen Licht-Finsternis-Metaphorik im Corpus Johanneum hat *O. Schwankl* die literarischen Entwicklungsprozesse unter den Stichworten: Wiederholung, Variation und Amplifikation zusammengefaßt; vgl. *ders.*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i.Br. 1995, 180–183.393f.

[46] Zur Analyse von Sinnlinien vgl. die Ausführungen bei *W. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i.Br. (1987) ^{3}1993, 97f.102.103–109; vgl. auch *Söding*, Wege 139.141f.

[47] Vgl. hierzu *K. Scholtissek*, „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt" (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: MThZ 48 (1997) 103–121.

[48] Vgl. die Forschungsüberblicke bei: *M. Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA.NF 20), Münster 1988, 6–161 (Lit.); *J. Habermann*, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt a.M. 1990, 317–414.555–596; *U. B. Müller*, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140), Stuttgart 1990, 40–83; *W. Schmithals*, Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin 1992, 260–277. Vgl. auch: *O. Hofius*, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18 (1987), in: *Ders. – H.-Chr. Kammler*, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 1–23; *W. Carter*, The Prologue and John's Gospel. Function, Symbol and the Definitive Word: JSNT 39 (1990) 35–58; *J. Painter*, The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community, (1991) 2nd rev. and enl. Edition, Edinburgh 1993, 137–162; *H. Weder*, Die Weisheit in menschlicher Gestalt. Weisheitstheologie im Johannesprolog als Paradigma einer Biblischen Theologie, in: *S. Pedersen* (Ed.), New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16–19 September 1992 (NT.S 67), Leiden 1994, 143–179; *M. Karrer*, Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11), Göttingen 1998, 317–321; *M. Theobald*, Le prologue johannique (Jean 1,1–18) et ses „lecteurs implicites". Remarques sur une question toujours ouverte: RSR 83 (1995) 193–216 (Lit.: 194f Anm. 3); *E. Harris*, Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist (JSNT.S 107), Sheffield 1994; *M. Cholin*, Le prologue et la dynamique de l'évangile de Jean, Lyon 1995; *J. Zumstein*, Le prologue, seuil du quatrième évangile: RSR 83

nesprolog, der einen komplexen Wachstumsprozeß durchlaufen hat[49], ein geniales (wenn nicht das genialste) Konzentrat urchristlicher Theologie zu sehen. Dies gilt sowohl für die VV 1–18 selbst, wie im Blick auf ihre rhetorische Funktion für das Gesamt des JohEv[50].

Zu den die Prologforschung dominierenden Kontroversen gehören die Trennung von Tradition und Redaktion, also die Rekonstruktion und Auslegung des vorjohanneischen Hymnus, die Interpretation der Funktion des Prologes für das Corpus Evangelii sowie die innere Architektur des Prologes selbst. Die als letzte genannte Frage nach der formalen und inhaltlichen Gestalt der VV 1–18 soll hier aufgegriffen werden und einer vielleicht überraschenden Lösung zugeführt werden.

Mit jeder Gliederung verbinden sich weitreichende inhaltliche Entscheidungen. Nicht zufällig ist deshalb auch die Gliederung des Prologs äußerst umstritten. Diese Diskussion kann hier nur in einer Hinsicht aufgenommen werden: Neben konzentrischen Gliederungsvorschlägen[51] ist die Annahme weit verbreitet, daß der Prolog auf der Ebene des Endtextes heilsgeschichtlich gegliedert werden kann[52]. Kontrovers diskutiert wird dann nicht mehr über diese Prämisse, sondern über die Frage, in welchem Entwicklungssta-

---

(1995) 217–239; *U. Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 28–45; *L. Schenke*, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 18–36; *U. Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ^{1}1998, 19–36.

[49] Vgl. nur: *Schnackenburg*, Joh I 200–207; *Theobald*, Fleischwerdung (Lit.).

[50] Vgl. *H. Lausberg*, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes: NAWG.PH Göttingen 1984, 189–279, bes. 193–196.272–279, der Joh 1,1–18 als Exordium (Proömium) des JohEvs deutet; vgl. *ders.*, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ^{3}1990, 266–279 (151–160 [zum Proömium]); vgl. ebd. 598 (307): „Die proömiale Periphrase dient also der Verhüllung (*fumus*), erst die *narratio* bringt die Enthüllung (*lux*). Die Verhüllung gibt dem Hörer ein Rätsel auf, dessen Lösung durch Deutung der Periphrase ihm intellektuelle Genugtuung verschafft" (zitiert auch bei *Theobald*, Fleischwerdung 269).
Zum Prolog als einem Metatext des JohEv vgl. auch *J. Zumstein*, Le prologue, seuil du quatrième évangile: RSR 83 (1995) 217–239; *Ders.*, Prozeß 401–403, hier 403: „Der Prolog erfüllt die Funktion, den hermeneutischen Rahmen festzulegen, innerhalb dessen die Erzählung gelesen werden soll." Warum *Zumstein* in diesem Zusammenhang davon spricht, „dass der Mensch Jesus, der im Zentrum der nachfolgenden Erzählung stehen wird, die Verdoppelung Gottes inmitten der Welt darstellt" (ebd.), ist hingegen unverständlich. Den Prolog-Charakter der VV 1–18 zu bestreiten (so *J. Habermann*, Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium. Annotationes zu einer angeblich „verwegenen Synthese", in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, hg. v. *R. Laufen*, Paderborn 1997, 115–141, hier 127f), ist unbegründet. Zur narrativen Funktion von Prologen vgl. *H.-J. Klauck*, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 13–18.36–39.76f.112–115 (Lit.); hier 113 (zu Mk 1,1–15): „Gezeigt wird, wie die himmlische Wirklichkeit Gottes in die irdische Realität hineinreicht, und die Person Jesu wird als Schnittpunkt beider Dimensionen vorgestellt".

[51] Vgl. *M.-É. Boismard*, Le prologue de St. Jean (LD 11), Paris 1953; *R. A. Culpepper*, The Pivot of John's Prologue: NTS 27 (1980) 1–31; *J. Staley*, The Structure of John's Prologue: CBQ 48 (1986) 241–264; *R. Meynet*, Analyse rhétorique du prologue de Jean: RB 94 (1989) 481–510.

[52] Dieses heilsgeschichtliche Paradigma liegt der Mehrheit der Auslegungen zugrunde; vgl.: *I. de La Potterie*, Structure du prologue de saint Jean: NTS 30 (1984) 354–381; *Schnackenburg*, Joh I, und *Lausberg*, Johannes-Prolog 196, zugrunde. *B. Viviano*, The Structure of the Prologue of John (1:1–18). A Note: RB 103 (1998) 176–184, sucht beide Interpretationsansätze zusammenzuführen.

dium und in welchen Versen vom *logos asarkos* und in welchen Versen vom *logos ensarkos* gehandelt wird.

Rudolf Schnackenburg nimmt an, daß der vorjohanneischen Hymnus in allen drei von ihm rekonstruierten Strophen vom *logos asarkos* gesprochen habe, wohingegen der Evangelist durch den Einschub der VV 6–8 die ursprünglich zweite und dritte Strophe umdeute mit Blick auf den *logos ensarkos*[53]. Ulrich Wilckens hingegen setzt in seinem neuen Johanneskommentar den Beginn der Rede vom *logos ensarkos* erst bei V 14 an[54].

Hier wird der heilsgeschichtlichen Lesart des Johannesprologes das Modell einer *christologischen réécriture* innerhalb des Prologs gegenübergestellt. Die Differenz zu den heilsgeschichtlichen Auslegungen des Prologes spitzt sich zu besonders an der Einschätzung der VV 4–5: Handeln diese Verse – wiederum auf der Ebene des Endtextes – schöpfungstheologisch bzw. heilsgeschichtlich vom *logos asarkos*, dem die Aufgabe zufällt, den Menschen „Licht" und „Leben" zu spenden?[55] Oder handeln die VV 4–5 – metaphorisch codiert – doch schon vom Christusereignis?

Die hier favorisierte christologische réécriture in den drei Partien des Prologes führt zu der folgenden Auslegung:

(1) VV 1–5: Unter rhetorischen Gesichtspunkten[56] lassen sich die VV 1–5 (I) als Prolog im Prolog verstehen. Insbesondere VV 4–5 beinhalten dann schon eine äußerst gedrängte Kurzfassung der johanneischen Evangelienerzählung (vgl. nur die Wiederaufnahme von 1,5 in 12,35[57]!)[58]. Für Otto Schwankl stellt V 5 „eine Art Generalanzeige dar, einen Kurztext des gesamten Evangeliums"[59].[60]

Die folgenden Abschnitte VV 6–13 (II) und 14–18 (III) sind dann als

---

[53] Vgl. *Schnackenburg*, Joh I 203f. Für O. Hofius spricht der Logos-Hymnus (in der von ihm rekonstruierten Version) ab V 10 vom *logos ensarkos*; vgl. *ders.*, Struktur 19.

[54] Vgl. *Wilckens*, Joh 19–36.

[55] So *Schnackenburg*, Joh I 217–226, in seiner Auslegung der VV 4–5. Gleichwohl hält seine Interpretation die eigene These nicht wirklich durch.

[56] Eine rhetorische Analyse von 1,1–18 kann wichtige Impulse von *Lausberg*, Johannes-Prolog, aufgreifen, wird diese Studie aber wohl auch weiterführen.

[57] Vgl. 12,35: „Jesus sagte nun zu ihnen: Noch kurze Zeit ist das Licht in/bei euch (ἐν ὑμῖν). Wandelt also solange ihr das Licht habt, damit die Finsternis euch nicht überwinde (καταλάβῃ)." Zur Auslegung von 12,35f vgl. *Schwankl*, Licht 251–270.

[58] So *Habermann* 123f, und zuletzt *Schwankl*, Licht 80f.110.94: „Speziell V.5 stellt dann eine Art Generalanzeige dar, einen Kurztext des gesamten Evangeliums"; vgl. ebd. 81: Im Prolog werden „die Fundamente des ganzen Bauwerkes gelegt, also seine Grundelemente und Grundstrukturen festgesetzt; werden die Hauptdarsteller vorgestellt, die das Spiel bestreiten und bestimmen; wird das gesamte Geschehen angesagt, vielleicht auch schon summarisch (und noch orakelhaft) ‚durch-gesagt' und ‚vor-gespielt'". Vgl. ebd. 112f und den Hinweis auf die *delektierende* Funktion der „exordialen Verschlüsselung", des Spieles zwischen Ver- und Entschleierung (ebd. 114). Nach *Zumstein*, prologue 233, haben Prologe auch die Funktion, Erwartungen und das Verlangen zum Weiterlesen zu wecken. Vgl. auch die gattungskritischen Beobachtungen zu 1,1–18 bei *Theobald*, Fleischwerdung 267–271. Vgl. auch sein Urteil zur rhetorischen Strategie in 1,1–18; ebd. 143f.264.267–271.297f.

[59] *Schwankl*, Licht 94; vgl. ebd. 80f.110. Vgl. in diesem Sinne auch *Theobald*, prologue 200–208.

[60] Vgl. auch *Schnelle*, Joh 45, der das Präsens φαίνει in V 5 auf die Inkarnation bezieht.

zweifach fortschreibende und deutende réécriture dieser „Eingangshalle“[61] zu verstehen, die die zunächst noch unbestimmteren Aussagen zunehmend konkretisiert und präzisiert. Bekanntlich identifiziert erst V 17 den Logos mit Jesus Christus. Francis J. Moloney urteilt treffend: „The author has constructed three parallel passages, deepening and expanding the same essential message with each statement and restatement.“[62]

(2) VV 6–13: Nach der ersten Darstellung des Täuferzeugnisses in VV 6–8 wird das Kommen des „wahren Lichtes“, des Logos, in die „Welt“ (V 9) und die Reaktion darauf benannt: Obwohl die Welt durch ihn geschaffen wurde, erkennt sie ihn nicht (V 10); obwohl er „in das Eigene kommt“ nehmen „die Eigenen“ ihn nicht auf (V 11)[63]. Die VV 10 und 11 sind nicht additiv, sondern im Sinne einer fortschreitenden Präzisierung zu verstehen.

Denen jedoch, die ihn „aufnehmen“, d.h. an seinen Namen glauben, gibt er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden (VV 12–13). Damit präzisiert der Prolog selbst die zunächst noch unbestimmtere Aussage aus den VV 4–5. „Die VV. 10–12 raffen die evangelische Geschichte in wenigen Zeilen zusammen.“[64]

(3) VV 14–18 führen den réécriture-Prozeß zu ihrem Höhepunkt: Das Christusereignis, das zuvor lichtmetaphorisch (vgl. VV 4–5) und dann auch familienmetaphorisch (vgl. VV 11–13) reflektiert wurde, wird jetzt in V 14 als Inkarnation und Herrlichkeitsoffenbarung des Logos in Jesus Christus bestimmt. Der doxologische Duktus der VV 14–18 nimmt die soteriologischen und ekklesiologischen Vorgaben der vorausgehenden Abschnitte auf und führt sie weiter aus. Das ekklesiale „wir“ stimmt dem Zeugnis Johannes des Täufers (vgl. die fortschreibende Wiederaufnahme der VV 6–8 in V 15) zu und entfaltet dieses Zeugnis: Dazu werden die vorangegangenen Aussagen über den Logos (die Gottesprädikationen, die Präexistenzaussage, die Schöpfungsmittlerschaft; vgl. VV 1–3.10b) christologisch als einzigartige Vater-Sohn-Beziehung ausgearbeitet (vgl. VV 14d.18) und die Fleischwerdung des Sohnes geradezu hymnisch als Offenbarung der Gnadenfülle Gottes für die „Glaubenden“ (vgl. V 12) und „Schauenden“ (vgl. V 14) besungen (vgl. VV 14e.16–17). Der V 18 schließlich, der als Spitzenaussage den Prolog zusammenfaßt und zugleich zum Corpus Evangelii überleitet, ist als inclusio zu VV 1–5 und als vertiefende Auslegung dieses Prologes im Prolog zu interpretieren.

Die hier vorgestellte Auslegung des Prologes liest 1,1–18 nicht heilsgeschichtlich (dies gilt eher für den vorjohanneischen Hymnus), sondern die

---

[61] *Schwankl* spricht auch von einem „kosmopolitisch gestalteten Foyer“ (*Ders.*, Licht 101).

[62] *Moloney*, John I 27.

[63] Zur Auslegung von 1,11–13 als semantischer Achse des JohEv vgl. *F. Mußner*, Die „semantische Achse“ des Johannesevangeliums. Ein Versuch, in: Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka, Freiburg i.Br. 1989, 246–255; *Scholtissek*, In ihm sein und bleiben; *Ders.*, „Er kam in sein Eigentum – und die Eigenen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Jesus – Mittler und Ort rettender vita communis in Gott nach dem Johannesevangelium, in: GuL 72 (1999) 436–451.

[64] *Theobald*, Fleischwerdung 269.

VV 1–5, 6–13 und 14–18 als sukzessive und präzisierende réécriture ein und desselben Heilsgeschehens[65]. Die VV 4–5 und 9–13 handeln nach diesem Interpretationsmodell unisono von dem einen Christusereignis, das sie licht- (VV 4–5.9–10) und familienmetaphorisch (VV 11–13)[66] deuten und das in den VV 14–18 in einer erneut präzisierenden réécriture ekklesiologisch-doxologisch kulminiert (vgl. „wir"/„uns" in VV 14bc.16).

Otto Schwankl hat überzeugend aufgewiesen, daß hinter der zu diagnostizierenden „Unbestimmtheit" insbes. der ersten Verse des Johannesprologs ein hermeneutisches Programm steht[67], genauerhin die rhetorische Strategie von Verschleierung und Entschleierung[68]. Die Polyvalenz der Leitworte in den VV 1–5, insbes. der Licht-Finsternis-Metaphorik, dokumentiert das Wissen, das Interesse und die Kompetenz des Autors, kulturell unterschiedene Rezipienten anzusprechen und sie über die schrittweise vorgenommene, fortschreitende Enthüllung und Präzision zu der Offenbarung Gottes in seinem fleischgewordenen Logos Jesus Christus zu führen. Dieser schon zu Beginn seines Evangeliums meisterlich eingeführten Weise der Leserlenkung durch réécriture wird der Evangelist sich dann auch im Corpus Evangelii bedienen.

3.2. Zweites Textbeispiel: Die Abschiedsrede Joh 13,31–14,31[69]

Die Abschiedsrede Jesu in 13,31–14,31 läßt sich in fünf Teile gliedern[70]: Bilden das Proömium[71] 13,31–38[72] und 14,27–31 den Rahmen, so 14,1–4,

---

[65] Vgl. *Schenke*, Johannes 23: Der dritte Abschnitt des Prologs nimmt den ersten und zweiten auf und buchstabiert ihn aus der Sicht der Glaubenden bekennend neu durch.

[66] Die Licht- und Familienmetaphorik werden so schon im Prolog als leitende metaphorische Bildfelder des JohEvs eingeführt. Zur johanneischen Familienmetaphorik vgl. *K. Scholtissek*, Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, hg. v. *R. Kampling – Th. Söding*, Freiburg i. Br. 1996, 184–211 (Lit.).

[67] Vgl. *Schwankl*, Licht 84–87.97–100.112f.120f.147.

[68] Vgl. *Lausberg*, Johannes-Prolog 195f.

[69] Zur Absicherung und Vertiefung der folgenden Ausführungen vgl. *Scholtissek*, In ihm sein und bleiben (Kap. E. IV.); zur Hermeneutik der joh Abschiedsrede vgl. *ders.*, Abschied und neue Gegenwart. Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede 13,31–17,26, in: EThL 1999/2000.

[70] Die vorgenommene Gliederung folgt weitgehend *A. Dettwiler*; zur Begründung dieser Gliederung vgl. ebd. 111–126. Vgl. u. a. die Diskussionen und Positionen bei: *Brown*, John II 642–648; *J. Beutler*, Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14) (SBS 116), Stuttgart 1984, 13–15; *J. Becker*, Das Evangelium nach Johannes (ÖTBK IV/1–2), 3. erw. Aufl. Gütersloh (1979.1981) 1991, II 546–548. Weitere Forschungspositionen sind angeführt bei *F. F. Segovia*, The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991, 64f. *A. Stimpfle* verzichtet auf eine Gliederung, vgl. *ders.*, Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin – New York 1990, 175.

[71] Zur rhetorischen Charakteristik eines Proömiums bzw. Exordiums vgl. *H.-J. Klauck*, Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk 1,1–12) (1989), in: *Ders.*, Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Fribourg – Göttingen 1994, 99–113, hier 103f (Lit.; mit Hinweis auf *Aristot Rhet* III 14,1 [1414B 19–26]: „Denn was

14,5–14[73] und 14,15–26 die drei zentralen Abschnitte. Ausgehend von der zweiteiligen Themenangabe in 14,1–4 (πορεύομαι/ὑπάγω und πάλιν ἔρχομαι) entfalten und erläutern die beiden Ausführungen in VV 5–14 und 15–26 das grundlegende Verheißungswort Jesu, das die Aufforderung Jesu in 14,1 begründet und motiviert. Die in 14,2–4 grundgelegte Opposition πορεύομαι bzw. ὑπάγω und (πάλιν) ἔρχομαι bildet die semantische Achse der Rede Jesu. Durchgehende Sinnlinien bilden „sehen", „erkennen" und „glauben", sodann „lieben" und „bewahren der Gebote (bzw. Worte) Jesu" sowie „die Welt" als negativ gedeutete Kontrastgröße[74]. Inhaltlich geht es um die Bewältigung der durch den Abschied Jesu bedingten Abwesenheit[75] – eine Abwesenheit (bzw. genauer die Rückkehr zum Vater), die eine neue Anwesenheit bzw. Gegenwart Jesu bei den Glaubenden ermöglicht. Damit ist die eschatologische Situation der Christen angesprochen, die „nicht als Waisen zurückgelassen werden" (14,18). Die folgenden Ausführungen spüren der eschatologischen Dialektik in 13,31–14,31 nach:

---

man sagen will, das soll man gleich in der Einführung verflechten"). Vgl. *Quint Inst* IV 1,1–79 (hier 1,5: *benevolum, attentum, docilem*).

[72] Für Schnackenburg beginnt die Abschiedsrede erst mit 14,1; vgl. *ders.*, Joh III 63; vgl. auch *G. Fischer*, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f (EHS.T 38), Frankfurt a.M. 1975, 23; *Beutler*, Angst 9–11. Der „Wechsel zur 2. Person" Plural in 14,1a, auf den Schnackenburg abhebt (vgl. ebd.), ist jedoch nicht stichhaltig. Auch 13,31–38 ist durchgehend an die Jünger adressiert. Petrus ist im JohEv nicht einfach Repräsentant einer dem johanneischen Christentum gegenüberstehenden „Großkirche" (gegen *Stimpfle*, Blinde 187 Anm. 201). Auch die „Einleitung" einer Rede ist Bestandteil derselben. Zudem ist die Anrede τεκνία in 13,33a fester Topos der Gattung Abschiedsrede. Viele leitende Themen und Stichwörter der Abschiedsrede (vgl. nur: δοξάζω; ἐντολή; ἀγάπη; ὑπάγω) sind hier erstmals aufgegriffen. Auch *Dettwiler*, 53–55.111f, argumentiert für den die Abschiedsrede einleitenden Charakter von 13,31–38; vgl. ebd. 128 (zu 13,31–32): „Der Text hat, funktional in seinem kontextuellen Gefüge gesehen, *prologartigen* Charakter. Er ist gleichsam der hermeneutische Schlüssel für 13,33–14,31 – aber nicht nur für 13,33–14,31, sondern auch ... für den Abschiedsredenkomplex insgesamt." In diesem Sinne urteilt auch *Segovia*, Farewell 61–64. Die genannten Gründe sprechen gegen den Versuch von *Moloney*, in Joh 13 eine durch die doppelten Amen-Worte Jesu (vgl. 13,16.20.21.38) signalisierte Rahmenkomposition mit den Abschnitten VV 1–17; 18–20 und 21–38 auszumachen; vgl. *ders.*, A Sacramental Reading of John 13,1–38: CBQ 53 (1991) 237–256, hier 242–247. Er gewichtet zudem nicht ausreichend den erzählerischen und inhaltlichen Abschluß bzw. Neueinsatz in 13,30c (ἦν δὲ νύξ) einerseits und 13,31–32 (reziproke Verherrlichung von Vater und Sohn) andererseits.

[73] Schnackenburg unterteilt – wie *J. Becker*, Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium: ZNW 61 (1970) 215–246, hier: 223–228; *Ders.*, Joh II 546, und *Fischer*, Wohnungen 19, – zwischen VV 1–17 (mit 1–3.4–11.12–27) und VV 18–24: „Bis V 17 dominiert das Thema vom Weggang Jesu, ab V 18 das von seinem Wiederkommen" (*Ders.*, Joh III 64.83). Diese Gliederung ordnet die Gabe des Geistes, des ἄλλος παράκλητος, in VV 16–17 (Parakletwort I) dem Fortgang Jesu und eben nicht dem Wiederkommen Jesu zu. Überzeugender ist jedoch letztere Option. V 15 formuliert zudem die Voraussetzung für die Gabe des Geistes. Im Abschnitt 14,15–26 ist die doppelte Inklusio durch die Aufforderung der Liebe zu Jesus bzw. des Haltens seiner Gebote und durch die Parakletworte I und II in VV 15.16–17 und 23cd.24ab.(25)26 zu beachten.

[74] Vgl. die Ausführungen zu den semantischen Linien in Joh 14 bei *Dettwiler* 114–118; vgl. ebd. 115: „Die Nähe ist so groß, daß hier vermutlich von einem Verhältnis der Isotopie (sehen – erkennen – [glauben]) geredet werden kann."

[75] Dies ist der Sitz im Leben der Gattung Abschiedsrede; vgl. *A. Winter*, Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17 (FRLANT 161), Göttingen 1994.

3.2.1. Die futurische Eschatologie in Joh 14,2–3

Mit den Themasätzen[76] in 14,2–3 greift der Evangelist die apokalyptisch beeinflußte urchristliche Parusieerwartung auf (vgl. auch 1 Joh 2,28; 3,2; 4,17) und faßt sie in ein johanneisches Sprachgewand[77]. Das futurisch-eschatologische Handeln Jesu (vgl. die vier Verben in der 1. Pers. Sg.) restituiert und überbietet den status quo vor dem Fortgang Jesu, nämlich die Gemeinschaft mit Jesus am gleichen Ort. Die Bewohner des himmlischen Hauses „sind nun der Ungewißheit und Ambivalenz menschlichen Lebens nicht mehr punktuell und partiell, sondern dauerhaft und endgültig enthoben"[78]. Das soteriologische Sinnziel des Sterbens Jesu (V 3a) und seines Wirkens als des bei Gott Erhöhten (V 3b-d) ist die futurisch-eschatologische Gemeinschaft der Jünger mit Jesus „im Hause des Vaters". V 3ef schließt so den Kreis mit V 2a: In den vielen Wohnungen im Haus des Vaters werden Jesus und die Seinen für immer beieinander sein. Die durch den Tod Jesu bedingte Trennung ist also keine absolute; seine zukünftige Wiederkunft und sein rettendes Eingreifen begründen vielmehr die endgültige, von keinem Tod oder Leid bedrohte himmlische Gemeinschaft.

Diese, das vollendete Leben der Glaubenden beschreibende Gemeinschaft zwischen dem Vater, dem Sohn und den Glaubenden wird familienmetaphorisch als eine große Hausgemeinschaft, als Leben in vielen Wohnungen eines einzigen Hauses dargestellt[79]. Der wiederkommende Jesus wird die Seinen selbst zu sich in diese Hausgemeinschaft des Vaters „aufnehmen". Unter Berücksichtigung des metaphorischen Bildfeldes von der „Aufnahme in das Haus" als integrativem Bestandteil der semantischen Achse im JohEv, benennt die Verheißung Jesu in V 3cd den Zielpunkt des gesamten, vom Vater seinen Ausgang nehmenden Geschehens resp. der Sendung des Sohnes in die Welt: Jesu „Wieder-Kommen" und seine „Aufnahme" der Seinen zu sich schließt seine mit dem ersten „Kommen" begonnene Sendung ab[80]. Von daher ist Jesu „Aufnahme" der Seinen zu sich (14,2–3; vgl. die Vorbereitung in 8,30–36) auch als seine futurisch-eschatologische Antwort auf seine „Aufnahme" durch die Glaubenden (vgl. 1,12–

---

[76] Vgl. das Urteil über 14,2–3 von *Ch. H. Dodd*, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge ([1]1953–[8]1968), paperback editions ([1]1968–[7]1988) [8]1992, 419: „It is also the climax of the thought of the whole Gospel."

[77] Schnackenburg urteilt zusammenfassend, der Evangelist habe das Wort Jesu in VV 2–3 „auf dem Hintergrund damals geläufiger Vorstellungen selbst gebildet" (*Ders.*, Joh III 69).

[78] *Dettwiler* 156.

[79] Dies berechtigt freilich nicht zu der Überinterpretation, mit „Wohnungen" in V 2 seien die johanneischen Hausfamilien direkt gemeint und hier werde ihnen gegenüber den konkurrierenden „apostolic churches" „room for their own style of shared life" zugesprochen (so aber *W. Howard-Brook*, Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship, New York 1994, 314f.323).

[80] Vgl. *H. Strathmann*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen [6]1951–[11]1968, 206: „Diese Verheißung der Wiederkunft beweist aufs neue, daß Johannes von der ihm oft nachgesagten spiritualisierenden Verflüchtigung der eschatologischen Erwartung weit entfernt ist (vgl. 5,28f.)."

13; 13,20) zu verstehen. Die „Aufnahme" Jesu (als gen. obj. et subj.) ist ein reziprokes Geschehen.

Bezieht sich das „Wiederkommen" Jesu in 14,3c (πάλιν ἔρχομαι) auf die Parusie oder auf die „Aufnahme" eines Menschen im Zeitpunkt seines Todes?[81] Im Sinne johanneischer Eschatologie ist es wenig sinnvoll, beide Deutungen gegeneinander auszuspielen. Auf „das geistige Kommen (Jesu) nach der Auferstehung (V 18ff)" ist 14,3c jedenfalls nicht zu beziehen[82]. R. Schnackenburg und G. Fischer[83] wenden sich gegen die Deutung von 14,3c-e auf die Parusie, weil dies der johanneischen Gegenwartseschatologie widerspreche[84]: Jesu Verheißung παραλήμψομαι ὑμᾶς *„beginnt"* für Joh „bereits nach Ostern, in der gläubigen Existenz ... *vollendet* sich aber erst nach dem Tod (bzw. nach der Parusie)"[85]. Aber wollte der Evangelist hier in *14,2–3* wirklich die allgemeine urchristliche Parusieerwartung „auf die Gegenwart Christi, sein geistiges Kommen nach der Auferstehung (V 18ff) umdeuten"[86]? Die futurische und die präsentische Eschatologie im Jo-

---

[81] Vgl. u. a. *J. Beutler*, Psalm 42/43 im Johannesevangelium (1979), in: *Ders.*, Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart 1998, 77–106, hier 95.

[82] Mit *ders.*, Angst 39–41; gegen *Schnackenburg*, Joh III 70.

[83] Vgl. *Fischer*, Wohnungen 299–334. *Fischer* behauptet ebd. 305f, der Evangelist Johannes „opfere" alle futurisch-eschatologische Hoffnung seinem präsentisch-eschatologischem Konzept. An die Stelle der Parusie-Erwartung trete die Verheißung vom Eingehen in die himmlische Welt (vgl. ebd. 334). Damit löst er jedoch die für die joh Eschatologie konstitutive Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft, die er an anderer Stelle zu Recht betont (vgl. ebd. 334–345), selbst auf, ja widerspricht sich: „Es gibt also für den einzelnen noch eine reale Zukunft, ein Heil, das in dieser Welt so noch nicht möglich ist" (338).

[84] Vgl. *Schnackenburg*, Joh III 70; vgl. auch seinen Exkurs: „Das eschatologische Denken im Johannesevangelium", in: *Ders.*, Joh II 530–544. Der Exkurs von Schnackenburg betont einerseits die Umprägung von traditionell eschatologischen Vorstellungen (vgl. ζωή [αἰώνιος]; „in das Reich Gottes eingehen"; Gericht; Auferstehung; der „letzte Tag") im Blick auf „die Gemeinschaft, die Jesu Jünger und alle Gläubigen mit ihrem Herrn gefunden haben" (ebd. 535), sieht andererseits aber auch, daß „sich eine bewußte Ablehnung der urchristlichen Zukunftseschatologie für den vierten Evangelisten nicht erweisen läßt" (ebd. 537) bzw. daß „das JohEv keine voll realisierte Eschatologie" (ebd. 539) kennt. Zwar habe der Evangelist die Zukunftseschatologie nicht grundsätzlich geleugnet, es habe sich aber ein „tiefgreifendes Umdenken vollzogen" (540), das „sich stärker auf die Existenzsituation und das Heilsschicksal des einzelnen Menschen" richte (541). An anderer Stelle (zu 3,36) hält *Schnackenburg* fest, daß sich Gegenwarts- und Zukunftsaussagen durchaus nicht widersprechen; vgl. *ders.*, Joh I 403.426f.

[85] *Ders.*, Joh III 71. Vgl. ähnlich *E. Haenchen*, Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. *U. Busse*, Tübingen 1980, 474: „Gleichsetzung von Eschatologie und Geisterfahrung"; vgl. *J. Gnilka*, Johannesevangelium (NEB.NT 4), Würzburg (1983)^{4}1993, 112: Der Evangelist „deutet mit den Mitteln der herkömmlichen Erwartung an, daß sie (die Jünger; Anm. d. Verf.) schon jetzt bei Gott beheimatet sein werden und der Erhöhte sich ihnen auf neue und beglückende Weise erschließen wird." M. E. greift diese Interpretation über den Textbefund *in 14,2–3* hinaus.

[86] *Schnackenburg*, Joh III 70. R. Schnackenburg steht damit der Position von Becker, die er ablehnt, faktisch doch sehr nahe; vgl. andererseits seine Auslegung von 14,2.23, die ein postmortales Ziel festhält (ebd. 68f.93); vgl. ebd. 93: „Freilich ist damit nicht gesagt, daß in dieser geistlich-innerlichen Gemeinschaft mit Jesus und Gott die letzte Erfüllung jener Verheißung liegt. Da Joh den leiblichen Tod nicht aus dem Blick verliert und in 12,25f die gleiche Wendung, wo ich bin, wird auch mein Diener sein' im Zusammenhang des Martyrertodes gebraucht, erwartet auch er das offenbare Schauen der Herrlichkeit erst in der himmlischen Welt (vgl. 17,24), in die Jesus den Jüngern vorangeht."

hEv dürfen nicht a priori gegeneinander in Position gebracht werden, als stünden sie notwendig in Konkurrenz zueinander[87].

3.2.2. Die präsentische Eschatologie in Joh 14,15–26

Der Aufbau und die innere Struktur der VV 15–26 dokumentieren die meisterliche Kompositions- und vertiefende Fortschreibungskunst der johanneischen Jesusreden. Das Material der Jesusworte in VV 15–26 ist einerseits begrenzt, andererseits ermöglichen Kompositionen und gezielte Erweiterungen bzw. vertiefende Variationen inhaltlicher und formaler Art eine vertiefende Interpretation. Sprachlich und inhaltlich zeigen diese Verse, wie sich die theologische Denkbewegung der johanneischen Jesusreden vollzieht, die ihre Basisaussagen kontinuierlich fort- und um-schreibt. Zu den Basisaussagen in VV 15–26 sind zu rechnen: (1) die Kombination von Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote, die zueinander in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen (vgl. VV 15ab.21a-d.23cd.24ab), und (2) die Verheißungen Jesu für die österliche Zeit: die Parakletworte I und II (VV 16–17.25–26) und die Verheißung seines eigenen Wiederkommens (VV 18–21.23–24). Die amplifizierende Anordnung und Gestaltung dieser Aussagen ermöglichen ihre inhaltliche Auslotung. Folgende Gliederung ist erkennbar:

I. 14,15–21

A:	15ab	Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote	
B:	16–17	*Verheißung Ia* = Parakletwort I	
		16:	Der Paraklet: μεθ' ὑμῶν
		17:	Der Paraklet: παρ' ὑμῖν καὶ ἐν ὑμῖν
C:	18–21		*Verheißung II* = Kommen Jesu
		18–19:	Jesu Kommen: „sehen", „leben"
		20:	Erkenntnis der reziproken Immanenz von Vater, Sohn und Glaubenden (*Verheißung IIa*)
		21a-d:	Wiederaufnahme von A (Regel)
		21e-h:	reziproke Agape von Vater, Sohn und Glaubenden (*Verheißung IIb*)

[87] Gegen eine rein gegenwartseschatologische Deutung von 14,2–3 wendet sich auch *Beutler*, Angst 39–41. Es ist ernsthaft zu fragen, ob das joh Verständnis der nachösterlichen Zeit als Zeit der neuen Gegenwart Jesu, gleichsam als entschränkte Ostererfahrung, mit *Dettwiler* als „Leben in vollendeter Gottesbeziehung" (255; vgl. ebd. 255–258) verstanden werden kann bzw. wirklich vom JohEv so verstanden wurde. Daß „die glaubende Gemeinde ... unmittelbaren Anteil an der Erfahrung der Liebe Gottes hat", trifft m.E. die joh Position sehr gut; gleichwohl ist diese Aussage nicht identisch mit einer postulierten „Vollendung des Gottesverhältnisses".

II. 14,22–26

	22	Einwand des Judas
	23–26	Antwort Jesu
A':	23cd	Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote (Regel)
C':	23e–24e	*Verheißung II* = Kommen Jesu
	23e-g:	vita communis von Vater, Sohn und Glaubenden (Äquivalent zur reziproken Immanenz-Aussage) (*Verheißung IIc*)
	23eg:	Liebe und Kommen des Vaters (mit dem Sohn) (*Verheißung III*)
	24ab:	Wiederaufnahme von A' ex negativo (Regel)
	24c-e:	Erläuterung ad vocem „meine Worte"
B':	25–26	*Verheißung Ib* = Parakletwort II
	26cd:	Der Paraklet: „alles lehren und alles erinnern"

Aus der Gliederung lassen sich folgende Beobachtungen ableiten:

(1) In 14,15–26 liegen zwei vergleichbar aufgebaute Teilabschnitte vor, die sich dadurch unterscheiden, daß die Verheißungen I und II aus Teil I in Teil II chiastisch umgekehrt werden, so daß eine Rahmung des Gesamtkomplexes durch die Parakletworte I und II entsteht (I: A-B-C; II: A'-C'-B').

(2) Die an die Basisaussage der Liebe zu Jesus und dem Halten seiner Gebote anknüpfenden Verheißungen I und II sind parallelisiert, sie drücken weder eine identische, noch zwei getrennte, sich additiv zueinander verhaltende Wirklichkeiten aus.

(3) Immanenz-Aussagen finden sich über den Parakleten in den Glaubenden (V 17) und über den Sohn im Vater. Reziprok wird die Immanenz zwischen dem Sohn und den Glaubenden ausgesagt (V 20). Sodann begegnet in V 23e-g ein Äquivalent der reziproken Immanenz-Aussage in V 20, das fortschreibend Bezug nimmt auf VV 2–3.20.

(4) Die Verheißungen Ia und Ib, die beiden Parakletworte in VV 16–17 und 25–26, stehen selbst auch in einer Fortschreibungsrelation: Betont das Parakletwort I das Kommen, den Beistand und die Immanenz des Parakleten als Grundverheißung für die österliche Zeit, so das Parakletwort II das dynamische Wirken des Parakleten als „lehren" und „erinnern".

(5) Die Verheißung II, das Kommen Jesu zu den Glaubenden, spricht im Teil I vom österlichen „Sehen" Jesu (gen. obj.) und vom „Leben" Jesu (gen. subj.) wie vom „Leben" der Seinen, die zur Erkenntnis der Immanenz des Sohnes im Vater und der reziproken Immanenz der Glaubenden im Sohn führen. Durch die Wiederaufnahme der als Regel formulierten Verbindung von Gebotserfüllung und Liebe zu Jesus in V 21 (ὁ ἔχων …) wird die ebenfalls als Regel formulierte reziproke Agape zwischen den Glaubenden, dem Vater und dem Sohn (ὁ δὲ ἀγαπῶν …) vorbereitet (Verheißung IIb). Sowohl die reziproken Formulierungen als auch die in beiden Fällen aus-

drücklich genannten drei Subjekte: Vater, Sohn und Glaubende lassen die Absicht erkennen, die reziproke Immanenz-Aussage und die reziproke Agape-Aussage als sich gegenseitig interpretierende Analoga zu reflektieren.

(6) Die Verheißung II in Teil II alteriert die reziproke Immanenz-Aussage aus V 20 und die reziproke Agape-Aussage aus V 21, indem sie unter Rückgriff auf VV 2–3 reziproke Immanenz und reziproke Liebe als Wohngemeinschaft (*vita communis*) von Vater, Sohn und den Glaubenden auslegt (Verheißung IIc). – Die Verheißungen in VV 15–26 lassen folgende Zusammenhänge erkennen: Zunächst werden die Gabe bzw. Sendung des Parakleten (Verheißung I) und das Kommen Jesu (Verheißung II) parallelisiert und so einander zugeordnet. Sodann werden die Verheißungen I und II jeweils variiert und fortgeschrieben (vgl. Verheißung Ia und Ib; Verheißung IIa, IIb, IIc). Schließlich wird in V 23ef auch die Liebe und das Kommen des Vaters (mit dem Sohn) eingeführt (= Verheißung III).

(7) V 24ab ist eine erneute Wiederaufnahme der Basisregel, die dreimal positiv (VV 15ab.21a–d.23cd) und hier einmal negativ formuliert ist. Die Regel in V 23cd und die Kontrastregel in V 24ab rahmen die Spitzenaussage der gesamten Rede Jesu in V 23e–g. V 24cd greift sodann die die ganze Rede kennzeichnende Theozentrik auf und schlägt damit einen Bogen zurück zu 14,1.

(8) Mit VV 15–26, dem zweiten Redepart zur Auslegung der Themenangabe in VV 1–4, verschieben sich Perspektive und Interesse: War in VV 5–14 von der soteriologischen Christologie die Rede, so rückt jetzt die Situation der Jünger nach dem Abschied Jesu in den Blick. Ihre neue Situation wird erhellt: Jesus verheißt ihnen einen ἄλλος παράκλητος (V 16b), so daß sie nicht als Waisen zurückbleiben. Der Übergang zwischen VV 5–14 und VV 15–26 ist vorbereitet: Jesu Fortgang zielt immer schon auf das Heil seiner Jünger (vgl. V 3), seine Selbstoffenbarung richtet sich an die Jünger: Eben für sie ist er „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (V 6b). Auch der Hinweis auf die größeren Werke der Jünger in V 12e und die Zusage der Bittgebeterhörung in VV 13–14 als Folgen der Erhöhung Jesu zielen auf die nachösterliche Situation der Jünger. Die zweite Ausführung zu VV 2–4 bindet die Liebe zu Jesus (fünfmal genannt: VV 15a.21de.23c.24a) sowie das „Halten seiner Gebote" (bzw. „seines Wortes", „seiner Worte") mit dem Kommen des Parakleten bzw. dem Kommen Jesu sowie des Vaters zusammen. Die durch das nachösterlich neue „Kommen" ermöglichte Gegenwartsweise des Parakleten (VV 16–17), Jesu (VV 18–20) sowie des Vaters und Jesu (V 23) wird zum weitaus größten Teil mit Immanenz-Aussagen beschrieben. Innerhalb der Immanenz-Aussagen in VV 15–26 kommt V 23c–g besonderes Gewicht zu, da hier direkt die Themaaussage aus VV 2–3 aufgenommen und – in Umkehrung zum Bezugstext – die Habitatio von Vater und Sohn in bzw. bei den Glaubenden verheißen wird.

3.2.3. Argumentation und réécriture in Joh 13,31–14,31

Die drei zentralen Teile der Abschiedsrede Jesu in 13,31–14,31, die Themenangabe in VV 1–4 und die beiden Hauptteile der Rede, VV 5–14 und 15–26, stehen in einem spezifischen argumentativen Gefüge:

(1) VV 1–4 reflektieren die urchristliche futurische Eschatologie (vgl. 1 Thess 4,16–17) in johanneischer Sprache und johanneischer Interpretation[88]. Der bevorstehende Tod Jesu, sein Abschied von den Jüngern, ist tatsächlich sein „Gehen" zum Vater – ein Gehen, das den Weg zum Vater für alle Glaubenden öffnet[89]. Beim Vater bereitet Christus den Glaubenden einen „Platz"; er wird wiederkommen und sie zu sich holen, damit sie „dort sind, wo er ist"[90]. Dies zeigt: Alle im „Glauben", im „Lieben" und im „Bleiben" gewonnene Gemeinschaft mit Jesus und durch ihn mit dem Vater ist – bei aller Betonung derselben – nicht identisch mit einer Aufhebung der futurischen Eschatologie. Die Rede Jesu in 13,1–14,31 zeigt vielmehr, daß futurische und präsentische Eschatologie insofern einander zugeordnet sind und bedingen, als die nachösterliche Gemeinschaft mit Jesus und dem Vater ein realer, gleichwohl bleibend bedrohter Vorgriff auf das vollendete Leben in den Wohnungen Gottes ist. Das Wohnungnehmen des Vaters und des Sohnes bei denen, die Jesus lieben und sein Wort halten (14,23), ersetzt das Wiederkommen Jesu und das „Aufnehmen" der Glaubenden (14,3) nicht, sondern geht diesem Geschehen voraus[91].

Die These von J. Becker, in den beiden Hauptteilen der Abschiedsrede 13,31–14,31 korrigiere der Evangelist eine in 14,2–3 erkennbare Gemeindeüberlieferung, hat bei vielen Auslegern Anklang gefunden[92]. Gleichwohl ist *J. Beckers* traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der johanneischen Tradition in 14,2–3 als Gemeindeglaube, der sich in der Zeit der Abwesenheit

---

[88] Dies sieht Fischer nicht, wenn er die tatsächlichen Differenzen zwischen der johaneischen und der paulinischen Eschatologie benennt (vgl. *ders.*, Wohnungen 306–309).

[89] Vgl. *Schnackenburg*, Joh III 4: „Die joh. Passion ist in Wirklichkeit eine Erzählung vom Sieg Jesu und der Vollendung seines Werkes."

[90] „Dort sein, wo Jesus ist" ist die johanneische Umschreibung für die Schicksalsgemeinschaft der Jünger mit Jesus im irdischen Leben und am Ort der Vollendung (vgl. 12,26; 17,24); vgl. *Schnackenburg*, Joh III 71.

[91] Vgl. *Schnackenburg*, Joh III 93: „Jetzt sind die Jünger ‚dort, wo Jesus ist' (vgl. V 3), im Raum der Liebe Gottes. Freilich ist damit nicht gesagt, daß in dieser geistig-innerlichen Gemeinschaft mit Jesus und Gott die letzte Erfüllung jener Verheißung liegt."

[92] Vgl. *Becker*, Abschiedsreden 228: „Die Rede entfaltet in einer polemischen Exegese gegen eine im Traditionsstück 14,2 f. benannte Christologie in ihrem Hauptteil ‚die praesentia Christi', des Erhöhten, als ‚die Mitte' ihrer ‚Botschaft'. Das meint die Gegenwart des Auferstandenen in der Einheit mit dem Vater und dem Geist. Diese Christologie enthält in nuce eine Ekklesiologie, die jedoch nur so zur Geltung kommt, als von dem, der an Jesus glaubt, bzw. ihn liebt, gesprochen wird. In solchen Jüngern lebt der gegenwärtige Erhöhte. … Die Abschiedsrede vollzieht … die ‚Reduktion der futurischen Eschatologie auf den Bereich der Anthropologie', d.h. die traditionelle Aussage: ‚Ich komme wieder und werde euch zu mir nehmen' (14,3) wird zum: ‚Ich lebe, und ihr sollt (auch) leben' (14,19; vgl. 11,25 f)." Vgl. ebd. 219–228; vgl. *Ders.*, Joh II 549–563. Zugespitzt wird diese These vertreten von *Stimpfle*, Blinde 194.205.209, hier 215: „Mit den beiden Versen greift Johannes eine in seinen Augen falsche Glaubensvorstellung auf, um sie zu zerstören – was nur der johanneische Insider erkennt."

Jesu als „im Wartestand der Hoffenden“[93] verstehe, ungesichert, die Deutung der präsentischen Eschatologie in 14,15–26 eine Überinterpretation und die These einer *Korrektur* einer vorgegebenen Gemeinde-Eschatologie durch die Eschatologie des Evangelisten sachlich unbegründet[94].

J. Becker und A. Stimpfle[95] überzeichnen die präsentische Christologie und Eschatologie des Evangelisten: Die Betonung des österlichen Wiederkommens Jesu und der Gegenwart des Geistes ist zwar ein klare Absage an die Vorstellung eines Zurückbleibens der Jünger als Waisen. Zutreffend ist sicher auch die auf *R. Bultmann* zurückgehende Deutung, daß 14,23 die Blickrichtung aus 14,2–3 umkehre[96]. Aber daß Ostern, Pfingsten und die Parusie in der Theologie der Rede und des Evangelisten zusammenfallen[97],

---

[93] *Becker*, Abschiedsreden 222.

[94] Kritisch zu dieser Auslegung von Becker äußern sich auch: *Schnackenburg*, Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14, in: Wort Gottes in der Zeit. FS K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 95–110; *Ders.*, Joh II 64f.69; *Fischer*, Wohnungen 15–17. Dettwiler, der von seinem methodischen Ansatz her die Auslegung von *Becker* kritisch beurteilt (vgl. *ders.* 118–121.122f), kommt interessanterweise sachlich doch zu einem nahezu gleichen Urteil im Blick auf die postulierte Korrektur von 14,2–3. insbes. in 14,23; vgl. ebd. 121: Der „erste, traditionelle Lösungsansatz“ in 14,2–3 werde „im Sinne der genuin joh Position modifiziert und überboten“. Im Blick auf den Zusammenhang von 14,2–3 und 14,4–14 spricht Dettwiler einerseits von „Reinterpretationsprozessen“, andererseits davon, daß das „in V2.3 angelegte Weg-Motiv“ aufgegriffen und „christologisch so transformiert“ wird, „dass das mythologische Weg-Verständnis von V2.3 im Endergebnis aufgehoben wird“ (ebd. 159f). M. E. steht diese Auslegung in Spannung zu seiner eigenen methodologischen Ausgangsposition: „Redaktionskritisch gesehen liegt in 13,31–16,31 also weder Substitution noch Einschreibung, sondern Weiterschreibung vor“ (294). Vgl. auch die problematische Deutung ebd. 206f: „In der Erfahrung des Geist-Parakleten ereignet sich ‚Parusie‘. … Die nachösterliche Zeit ist keine Zeit der Defizienz, sondern der Vollendung.“ Wie dann noch von einem „Transzendenzbewusstsein der joh Gemeinde“ (ebd.) die Rede sein kann, leuchtet nicht ein. Auch das fürbittende Gebet des Erhöhten für seine nachösterliche Gemeinde (Joh 17) wäre dann obsolet. So sehr dem Grundanliegen der Exegese Dettwilers zuzustimmen ist (der Annahme, daß die Abschiedsrede die nachösterliche Zeit gerade nicht als Zeit der Abwesenheit und des Wartestandes, sondern als Zeit der neuen Erfahrung und Gemeinschaft mit Jesus im Geist bestimmt), so sehr ist seine konkrete Auslegung der präsentischen Eschatologie des Evangelisten in Joh 14 doch zu kritisieren (dies gilt auch für die ähnliche Auslegung bei *Dietzfelbinger*, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden [WUNT 95], Tübingen 1997, 31–33.55–63.75–78). Die futurische Eschatologie in 14,2–3 wird gerade nicht abrogiert, sie bleibt bestehen und vorausgesetzt – auch und gerade dann, wenn der Evangelist die in 14,2–3 vorhandene ‚Leerstelle‘ füllt und genau hier sein Interesse liegt. Richtig gesehen von: *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (mit einem Beitrag zur Apokalypse *v. J. Frey*) (WUNT 67), Tübingen 1993, 211f; *Ch. Hoegen-Rohls*, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II 84), Tübingen 1996, 144–146.251.254.311f (gerade in der Pneumatologie hat „die Zukunftsdimension grundlegende Relevanz“; vgl. 16,13); *Schenke*, Johannes 292.

[95] Stimpfle spricht von einem „absolut vergegenwärtigten Heilsgeschehen“ (*Ders.*, Blinde 215).

[96] Vgl. *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ([10]1941–[21]1986) [17]1962, 474: „Richtete 14,2 den Blick … auf die himmlische μονή bei Gott … so ist in 14,23 der Blick gleichsam umgedreht worden: Gott wird seine μονή im Glaubenden machen.“

[97] Vgl. *Becker*, Abschiedsrede 227. Vgl. auch die Formulierungen von *J. Blank*, Das Evangelium nach Johannes (GSL.NT 4/1ab.2–3), Düsseldorf II.III 1977; Ia.Ib 1981, III 29: „Die Wiederkehr Christi fällt schon mit der Auferstehung Jesu, mit Ostern, zusammen und vollzieht sich seitdem fortgesetzt in der Gemeinde“; vgl. ebd. 111; und *Gnilka*, Joh 115: „Christus nimmt in seinem österlichen Sich-sehen-lassen die Parusie vorweg“. An anderer Stelle trifft *Blank* den richtigen Sachverhalt: „Von diesem Osterverständnis her kann Johannes auch die urchristliche Wiederkunfts(= Parusie)-Erwartung mit der Oster-Erfahrung verknüpfen. Darin liegt auch eine

ist keine im Text selbst zu findende Aussage. Etwas anderes ist es zu sagen, daß das österliche „Kommen" (14,18b.23f[mit dem Vater]; 20,19d.26c) und das „Sich-Offenbaren" (14,21h.22c)[98] Jesu wie überhaupt seine Präsenz und sein Wirken als Erhöhter die Verlassenheit der Jünger, ihr Waisesein, überwindet und ihnen an den Gaben der eschatologischen Heilsfülle teilgibt (vgl. Friede, Freude, Präsenz und Immanenz des Geistes, reziproke Agape, uneingeschränkte Gebetserhörung, reziproke Immanenz von Jesus und den Glaubenden, Habitatio von Vater und Sohn bei den Glaubenden). Daß im JohEv alle Betonung und alles Interesse an der im Glauben und in der Liebe zugänglichen gegenwärtigen Heilswirklichkeit liegt und gerade die Abschiedsrede dieses präsentische „Leben in Fülle" – im Gegenüber zu dem sich verschließenden und Christus und die Christen „hassenden Kosmos" – reflektiert und buchstabiert wird, schließt den Blick auf die noch ausstehende Vollendung nicht aus. Auch noch in der nachösterlichen Zeit bedürfen die Jünger der Glaubensaufforderung (14,1.29d), des Beistandes, des Lehrens und Erinnerns des Geistes (14,16–17.23), der Zusage der Erhörung des Bittgebetes (14,13–14), des Hinweises Jesu auf die Liebe zu ihm und auf das Halten seiner Gebote (14,15ab.21.23cd.24ab)[99].

---

besondere theologische Leistung" (*Ders.*, Joh III 112); zutreffend auch: *C. Hergenröder*, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), Würzburg 1996, 607.649f. Die von *Becker* u. a. vertretene Deutung ist von *Bultmann* (vgl. *Ders.*, Joh 447f.478f) im Anschluß an W. Heitmüller, H. J. Holtzmann und W. Bauer weit verbreitet worden: *S. Schulz*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen [15/4]1983, 189; *Zumstein*, point de vue 67; *Dettwiler* 206 (vgl. auch seine an *Ch. Dietzfelbinger*, Johanneischer Osterglaube [ThSt [B] 138], Zürich 1992, 51–79, angelehnte Oster-Interpretation, ebd. 239–243). *Dietzfelbinger* sieht richtig, daß sich „im Akt des Glaubens" „Endgültiges" ereignet (*Ders.*, Osterglaube 77), daß jedoch dieses Endgültige im johanneischen Sinn mit der Parusie zu identifizieren sei (ebd.), wird hier bestritten. In *ders.*, Abschied 15–105, hat Dietzfelbinger diese Auslegung erneuert: „Jeder Glaubende ... ist originaler Osterzeuge ... . Kraft der vom Parakleten vermittelten eigenen Ostererfahrung tritt die spätere Gemeinde in dieselbe Qualität und Unmittelbarkeit des Osterglaubens ein, in der die ersten Osterzeugen lebten" (ebd. 78; vgl. 324). Mit dieser steilen theologischen Interpretation beantworte Joh 14 die im Urchristentum virulente Grundsatzfrage: „Wie kann der fortgegangene Christus für die Gemeinde zum gegenwärtigen Christus werden, der das Sein der Gemeinde in der Welt zu einem erfüllten Sein werden läßt?" (86). Dietzfelbinger ist zuzustimmen, wo er die nachösterlich neue, durch den Parakleten vermittelte Christusbegegnung betont (vgl. 219: Der Paraklet ist „seinem Wesen nach nichts anderes als Vergegenwärtigung des nachösterlich wirkenden Christus"; vgl. ebd. 202–226). Daß hierin jedoch ein „polemischer Ton" (96) gegen eine Berufung auf den irdischen Jesus liege, überzeichnet die Intention von Joh 14. Konsequenterweise müssen dann die Erstzeugen des Auferstandenen abgewertet (vgl. 79; so auch *M. Theobald*, Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20), in: Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. FS P. Hoffmann [BZNW 93], Berlin 1998, 93–123) und die Berufung auf die Tradition des vorösterlichen Jesus als „zu schmal, als daß es die neue Situation der Gemeinde tragen und Fundament der Nachfolge sein könnte" (96), gedeutet werden.

[98] Vgl. die Osterbegegnungen in 20,11–18.19–23.24–29.

[99] Die von *Becker* u. a. vertretene These einer Korrektur der futurischen Eschatologie aus 14,2–3 zugunsten einer präsentischen Eschatologie in 14,23, wird von *H.-Chr. Kammler* noch weiter zugespitzt: Er trägt die präsentische Eschatologie schon in 14,2–3 selbst ein und lehnt daher eine Deutung von 14,2–3 auf die Parusie ab (vgl. *ders.*, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: Johannesstudien [s. Anm. 48] 87–190, hier 103–106.144). Diese gewaltsame Deutung verliert das

Die in der Johannesforschung verbreitete Gegenüberstellung von präsentischer und futurischer Eschatologie ist im Gesamtzusammenhang johanneischer Literarkritik zu diskutieren und zu problematisieren. *Ingo Broer* hat hierzu klargestellt, daß eine Auslegung des JohEv erst dann vorliegt, „wenn beide Arten von Eschatologien in ihrer Differenz verstanden sind und der Versuch gemacht ist, *beide* zusammen zu sehen."[100] Das dreibändige opus magnum von *Jörg Frey* leistet hier eine erhebliche Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte und einen höchst beachtenswerten Neuansatz für die Auslegung der johanneischen Eschatologie[101].

(2) Der erste Hauptteil in VV 5–14 richtet den Blick auf den Weg zur eschatologischen Vollendung, die in den Themenversen VV 1–4 vorgestellt wird. Verwoben mit der futurischen Eschatologie ist die *präsentische Christologie* des JohEv (VV 5–14): Jesus geht und öffnet nicht nur den Weg zum Vater, er selbst ist in einem grundsätzlichen, nicht nur den Zeitpunkt des Abschiedes von seinen Jüngern betreffenden Sinn „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (V 6b). Zum Vater zu gelangen, ist nur durch ihn möglich (V 6c). Deshalb gilt auch die Folgerung: Wer Jesus „erkannt" und „gesehen" hat[102], d. h. seine christologische Würde wahrgenommen hat, „erkennt" und „sieht" in ihm auch den Vater. Die Grundlage für diese johanneische Hoheitschristologie ist die Spitzenaussage der *reziproken Immanenz* von Vater und Sohn (14,10–11; 10,38). Diese reziproke Immanenz von Vater und Sohn ist nicht erst die Folge seiner Erhöhung zum Vater, sondern gilt im JohEv vor- wie nachösterlich. Auf seiten der Jünger entspricht diesem präsentisch-christologisch definierten Weg zur futurisch-eschatologischen Vollendung der Glaube an Gott und an Jesus (14,1) bzw. an die reziproke Immanenz von Vater und Sohn (14,10–11) – gegebenenfalls aufgrund der „Werke" Jesu (14,11d: διὰ τὰ ἔργα αὐτά).

(3) Der zweite Hauptteil, der die Aussagen des ersten voraussetzt, blickt auf das nachösterliche „Kommen" des Parakleten bzw. Jesu sowie des Vaters. Die zweite Ausführung zur Themaangabe VV 1–4 in VV 15–26 spricht in drei Anläufen von der nachösterlichen Gabe des Parakleten mit einer Immanenz-Aussage in V 17f, vom nachösterlichen Kommen Jesu mit einer Immanenz-Aussage in V 20 und vom nachösterlichen Kommen von Vater und Sohn mit einer Immanenz- bzw. Habitatio-Aussage in V 23. Die lei-

---

johanneische Wissen und Reflektieren auf die noch ausstehende Heilsvollendung, auf die Bedrohtheit und Gefährdetheit der nachösterlichen Jüngergemeinde aus den Augen.

[100] *I. Broer*, Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium, in: *Ders.* – *J. Werbick* (Hg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst" (Röm 8,24). Biblische u. systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute (SBS 128), Stuttgart 1987, 67–94, hier 74.

[101] Vgl. *J. Frey*, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96), Tübingen 1997 (vgl. die Rez. von *K. Scholtissek*, in: ThRv 94 [1998] 515–517); *Ders.*, Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 105), Tübingen 1998 (vgl. die Rez. von *K. Scholtissek*, in: ThRv 96 [2000]); *Ders.*, Die johanneische Eschatologie III, Tübingen 1999.

[102] „Erkennen" und „Sehen" werden hier in Joh 14 wie auch sonst im JohEv *isotop* verwendet; mit *Dettwiler* 115; vgl. auch *Scholtissek*, Messias-Regel 109–111.115f.

tende Intention der Abschiedsrede im JohEv im allgemeinen wie der Ausführungen im Anschluß an die Verheißung Jesu in VV 1–4 im besonderen, die nachösterliche Zeit nicht als defizitäre Zwischenzeit, sondern als durch die Präsenz des Parakleten bzw. des Sohnes und des Vaters qualifizierte Zeit herauszustellen, realisiert sich in diesen drei einander zuzuordnenden Immanenz-Aussagen, die letztlich einen einzigen Sachverhalt[103] reflektieren.

Unter Berücksichtigung der fünf Parakletworte in der johanneischen Abschiedsrede und dem starken Gewicht der johanneischen Pneumatologie insgesamt ist die nachösterliche Präsenz, Immanenz und das Wirken des Geist-Parakleten im JohEv als Möglichkeitsbedingung und Medium der weiteren Immanenz-Aussagen, die die Glaubenden einschließen, zu deuten. Die nachösterliche Situation der Glaubenden wird durchgehend im JohEv als bestimmt durch die Gabe und das Wirken des Geistes angesehen (vgl. 7,39 [λαμβάνειν]; 14,16 [δώσει]; 19,30e [παρέδωκεν τὸ πνεῦμα]; 20,22 [λάβετε; vgl. 1 Joh 2,27]; vgl. μιμνήσκομαι κτλ. in 2,22; 12,16; 14,26). Der zweite Hauptteil in VV 15–26 ist ein Traktat zur *präsentischen Eschatologie* in johanneischer Sprache und Interpretation. Die nachösterliche Präsenz des Parakleten bzw. des Sohnes sowie des Vaters wird in johanneischer Weise präzisiert: (a) Vom Parakleten wird das *Bleiben bei* (V 17e) und die *Immanenz in* (V 17f) den Christen, (b) vom Sohn und den Christen wird die *reziproke Immanenz*, die an die *Immanenz* des Sohnes im Vater rückgebunden ist (V 20), und (c) vom Vater und vom Sohn wird das Wohnungnehmen *bei* den Christen ausgesagt. Vorausgesetzt wird auf seiten der Christen die Liebe zu Jesus (VV 15a.21cd.23c) und das Halten seiner Gebote bzw. seines Wortes (seiner Worte) (VV 15b.21ab.23d.24ab). Die Liebe der Christen zu Jesus findet reziprok Antwort in der Liebe des Vaters (VV 21f.23e) und des Sohnes (V 21g).

Die futurische Eschatologie in VV 1–4 schließt die präsentische Eschatologie in VV 15–26 gerade nicht aus: Während die Worte Jesu in VV 1–4 die postmortale Vollendung des österlich-christlichen Lebens metaphorisch als Leben in den Wohnungen des Hauses Gottes beschreiben, so reflektieren VV 15–26 die Gegenwart von Paraklet, Sohn und Vater nach dem Fortgang und der Erhöhung Jesu *bei* und *in* den Christen. Die präsentische Eschatologie in VV 15–26 ist hier – wie auch sonst im JohEv – keine vollendete Eschatologie, die in Konkurrenz stünde zu den Aussagen in VV 1–4. Vermittelndes Bindeglied beider eschatologischer Aussagen ist die johanneische Christologie: Jesu Gang zum Vater hat den Weg zu den himmlischen Wohnungen, in denen er für die Glaubenden einen Platz bereitet, geöffnet.

---

[103] U.a. mit *Brown*, John II 644f; *Dettwiler* 191f. Der joh Paraklet ist freilich nicht schlechthin mit dem erhöhten Christus identisch; eher ist von der Präsenz des Erhöhten im Parakleten und durch den Parakleten *bei den Glaubenden* zu sprechen (mit *Brown*, John II 645). Vgl. auch *Schnackenburg*, Joh III 88: „Der Evangelist ist sowohl von der bleibenden Verbundenheit der Jünger mit Jesus als auch von der Anwesenheit des Geistes überzeugt. Eine Identifikation des Geistes mit Jesus liegt schwerlich in seinem Interesse."

Jesus wird wiederkommen, um die Glaubenden in diese von ihm bereiteten Wohnungen im Hause Gottes „aufzunehmen".

Mit diesem (Rück-)Blick auf den das ewige Leben bei Gott erschließenden Heilsweg Jesu durch den Tod zum Vater und dem korrespondierenden Vorausblick auf die Wiederkunft Jesu ist die johanneische Christologie jedoch nicht ausgeschöpft: Sie reflektiert mit höchstem Interesse auf die neue nachösterliche Gegenwart Jesu bzw. des Geistes und des Vaters. Diese neue Gegenwart Jesu (bzw. des Geistes und des Vaters) findet ihren vornehmlichen Ausdruck in der Sprache der Immanenz. Reflektierten VV 5–14 ihrem christologischen Thema entsprechend auf die Immanenz von Vater und Sohn, so VV 15–24 auf die Immanenz zwischen dem Sohn (bzw. dem Geist und dem Vater) und den Christen (vgl. auch die reziproke Agape von Vater, Sohn und den Christen).

Eine adäquate Verhältnisbestimmung von futurischer und präsentischer Eschatologie in Joh 14 kommt in den Blick, wenn 14,23 als *umschreibende réécriture* von 14,2–3 interpretiert wird: Die futurisch-eschatologische Aussage in 14,2–3 wird gewahrt und vermittelt durch die Zwischenglieder 14,4–22 in 14,23 einer präsentisch-eschatologischen réécriture unterzogen: Sinnziel dieses Prozesses ist der Aufweis und die Bestimmung der nachösterlichen Situation der Glaubenden als ein Leben im Vorgriff auf die futurisch-eschatologische vita communis in Gott. Die Immanenz-Aussagen in 14,16–17.20–21.23 haben ihr Maß in der reziproken Vater-Sohn-Immanenz (14,10–11) und ihren Kulminationspunkt in der erfüllten Lebensgemeinschaft mit und in Gott (14,2–3)[104].

4. Zusammenführung und Ausblick

Die bilanzierenden Ausführungen reflektieren auf das heuristische Potential der Paradigmen relecture und réécriture für die Johannesforschung im besonderen und für die Bibelwissenschaften im allgemeinen:

4.1. Relecture und réécriture im Johannesevangelium

(1) Mit der überzeugend begründeten und ausgeführten These, Joh 15,1–17 als relecture von 13,1–17.34 f und 16,4b–33 als relecture von 13,31–14,31 zu lesen, hat *A. Dettwiler* in der Johannesforschung erfolgreich Neuland betreten. Die bisher kaum in ihrer Vielfalt wahrgenommenen und deshalb auch nicht systematisch ausgewerteten Bezüge zwischen diesen genannten Bezugstexten und ihren jeweiligen Rezeptionstexten werden inhaltlich aufgewiesen und als Fortschreibung adäquat identifiziert. Über A. Dettwiler hinaus lassen sich relecture-Prozesse im gesamten JohEv beobachten.

[104] Zu einer ausführlichen und vertieften Interpretation der johaneischen Immanenz-Aussagen in Joh 14 und ihrer johaneischen Präformationen bzw. Äquivalente bes. in Joh 1–12 vgl. *Scholtissek*, In ihm sein und bleiben (Kap. E. I. und E. IV.).

(2) Neben diesem die *Diachronie* des JohEv neu interpretierenden Paradigma relecture begegnet im JohEv zudem mit der variantenreich wiederaufnehmenden Um-Schreibung einer Grundkonstellation (= réécriture) ein analoges Phänomen auf der synchronen Ebene. Als erstes Beispiel wurde hierzu eine Auslegung des Prologes vorgestellt, die seine formale und inhaltliche Gestalt als eine sukzessiv fortschreitende christologische réécriture bestimmt. Das zweite Beispiel legt die eschatologischen Aussagen der Rede Jesu in 13,31–14,31, bes. 14,2–3 und 14,23, nicht antagonistisch, sondern komplementär aus und versteht 14,23 als präsentisch-eschatologische réécriture der futurisch-eschatologischen Aussage in 14,2–3.

(3) Unter Berücksichtigung dieser beiden hermeneutischen Figuren relecture und réécriture legt sich die folgende Grundfigur einer literarischen Entstehungs- und Wachstumsgeschichte des JohEv nahe: Die diachrone und synchrone Gestaltwerdung des JohEv verdankt sich insgesamt einem lebendigen Fortschreibungsprozeß[105]. Ausweislich des johanneischen Selbstzeugnisses – besonders in den impliziten und expliziten Erzählkommentaren – handelt es sich dabei genauerhin um eine schriftgelehrte und geistgeführte, die Herausforderungen der Gemeinden zu meistern suchende und den theologischen Klärungsbedarf integrierende Reflexion auf die johanneische Jesusüberlieferung.

(4) Die Paradigmen relecture und réécriture erweisen sich methodisch und inhaltlich als aufweisbares Pendant zum theologischen Anspruch des JohEv, geistgewirkte Anamnese, vertiefende Auslegung und vergegenwärtigende Aktualisierung der urchristlichen Jesusüberlieferung zu sein[106]. Der nachösterliche Erkenntnis- und Sehprozeß[107], in dessen Wirkungsgeschichte das JohEv sich selbst ansiedelt, den es dokumentiert und zu dem es einlädt, gründet im „Sich-Erinnern" (μιμνήσκεσθαι) der Jünger und Jüngerinnen Jesu (vgl. 2,17.22; 12,16; 14,26; 15,20; 16,4). Solches „Erinnern" ist ein kreativer Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozeß, der das Osterereignis

---

[105] *H. Weder* spricht auch von „einem eingehenden Reflexionsprozeß", in: *Ders.*, Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6 (1985), in: *Ders.*, Einblicke in das Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991, Göttingen 1992, 363–400, 370. Vgl. die positive Stellungnahme von *J. Zumstein*, La communauté johannique et son histoire, in: La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, hg. v. *J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein*, Genf 1990, 359–374, 365–367.373.

[106] Vgl. zu diesem theologischen Anspruch und Selbstverständnis des JohEv *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen (1994) ^{2}1996, 577; *Ders.*, Joh 20–25.

[107] Zum johanneischen „Sehen" in all seinen Facetten vgl. die umfangreiche Studie von *Hergenröder*, Herrlichkeit, „Sehen" und „Schauen" erweist sich johanneisch als ein ganzheitliches, die äußere und die innere Wahrnehmung umgreifendes („doppelsinniges"; 61), auf eine Sinngestalt bezogenes Erfassen (vgl. 49–56). Bei den vier griechischen Verben für „sehen" unterscheidet der Evangelist punktuelles und durratives ‚Sehen', einfaches Erblicken und verweilendes Schauen. ‚Sehen' hat personalen, ganzheitlichen, intuitiven (und nicht zergliedernden), gegebenen (und nicht beherrschenden) Charakter. ‚Sehen' meint das Geschehen eines Empfangens und Entgegennehmens (vgl. 204–216). Der Evangelist wird als „Lehrer des kontemplativen Sehens" erkennbar (vgl. 689f).

und die Ostererfahrung voraussetzt[108]. „Erinnern erscheint hier eher als ein Verstehensvorgang, der sichtbar macht, was vorher nicht zu sehen war. Gerade der schöpferische Charakter des nachösterlichen Verstehensprozesses wird daher im Motiv des Erinnerns betont."[109]

4.2. Relecture und bibeltheologische Hermeneutik

Der ‚hermeneutische Charme' des Paradigmas relecture greift über die Johannesforschung hinaus. Dies soll hier abschließend in vier Thesen angedeutet werden:

(1) Relecture führt methodische und inhaltliche Fragestellungen, die oftmals zu ihrem eigenen Nachteil scheinbar (!) isoliert diskutiert werden, ausdrücklich zusammen und entspricht damit besser dem Gegenstand des bibelwissenschaftlichen Interesses: den heiligen Schriften Israels und der Kirche.

(2) Das Paradigma relecture ermöglicht es, die aporetisch scheinende Kontroverse zwischen den Verfechtern einer *diachronen* oder einer *synchronen* Textanalyse und -interpretation konstruktiv zu öffnen: Diachronie und Synchronie stehen dann eben nicht gegeneinander und schließen sich schon gar nicht gegenseitig aus. Im Gegenteil: Der diachrone Blick in die traditionsgeschichtliche „Tiefe" und der synchrone Blick auf die kanonische „Sichtfläche" des Textes können – bei aller den Texten jeweils unterschiedlichen Komplexität – oftmals überraschend konvergieren: Nicht jeder redaktionelle Zugriff (Überarbeitung, Erweiterung etc.) geschieht notwendig manipulativ, sei es aus dezidiert theologischer Opposition, sei es aus purem Unverständnis, sei es aufgrund veränderter geschichtlicher Kontexte. Das Paradigma relecture führt dabei keineswegs zu einer Harmonisierung spannungsvoller Textbefunde; die Fortschreibungsvermutung sucht diese Spannungen jedoch nicht aufzulösen, sondern Texte zunächst in und mit ihrer Spannung als intendierte, komplexe Aussage zu verstehen.

(3) Die sechs Regeln für das Paradigma relecture, die A. Dettwiler für das JohEv zusammengestellt hat, lassen sich – mindestens probeweise – übertragen auf biblische Traditions- und Redaktionsprozesse überhaupt. Als *regulative Idee* kann die Fortschreibungsvermutung manche festgefahrenen und

---

[108] Zum konsequent nachösterlichen Standpunkt des JohEv vgl. *Zumstein*, Mémoire; *Hoegen-Rohls*, Johannes. Charakteristisch für diese Perspektive sind (1.) die eingestreuten Erzählerkommentare, die ausdrücklich zwischen der vor- und der nachösterlichen Situation unterscheiden („Zäsur der Zeiten") (vgl. 2,17.22; 7,39; 12,16; 20,9), (2.) die Verheißungen Jesu außerhalb der Abschiedsreden, die auf die nachösterliche Zeit hin transparent sind (1,50–51; 7,38; 8,28.31–32; 13,7), (3.) die fünf Parakletverheißungen Jesu in den Abschiedsreden Joh 13,31–16,33, (4.) die Hinweise in der Rückschau und in den Fürbitten des Abschiedsgebetes Jesu Joh 17, (5.) die bekenntnishaften „Wir"- bzw. „Ich"-Aussagen (1,14.16; 3,11; 6,68–69; 9,4; 11,22.27 und (6.) die weiteren johanneischen Aussagen über das Wirken des Geistes.

[109] *Hoegen-Rohls*, Johannes 49. Vgl. ebd. 141f, hier 141: „Das medial verwendete μιμνῄσκεσθαι der Textkommentare gewinnt auf diese Weise von den Abschiedsreden her sprachlich geradezu den Charakter eines ‚passivum pneumaticum'."

aporetisch scheinenden Forschungskontroversen in ein neues Licht stellen. Eine in der Literatur beliebte Argumentationsfigur ist die Beobachtung und Rekonstruktion antagonistischer Positionen, die sich im Wechselspiel der Kräfte jeweils auf Kosten der anderen durchzusetzen suchen. Die Literar-, Traditions- und Redaktionskritik und davon abhängig auch die exegetisch-theologische Interpretation ganzer Textkorpora ist ausgesprochen oder unausgesprochen von dieser Argumentationsfigur bestimmt. Es geht nun weder darum, diese Argumentationsfigur als solche in Frage zu stellen, noch ihre tatsächliche heuristische Kompetenz für manche Felder bibelwissenschaftlicher Forschung zu bezweifeln. Gefragt wird hier allerdings – angeregt durch die vorgetragene Johannesauslegung –, ob diese hermeneutische Figur in den exegetischen Detailstudien die einzige sein kann und sein muß. Gerade in aporetisch verlaufenden Forschungsdiskussionen zur Wachstumsgeschichte eines Textkorpus verdient das Paradigma relecture die Chance, versuchsweise für die Texterklärung und -interpretation herangezogen zu werden.

(4) Die hermeneutische Figur der relecture läßt sich nicht nur für die Erforschung der *intentio auctoris* bzw. des *sensus operis*, sondern mutatis mutandis auch für die *receptio lectoris* mit Gewinn heranziehen. So sehr mit der Kanonisierung eines Schriftkorpus als Heiliger Schrift einer Glaubensgemeinschaft der Verschriftlichungsprozeß einen normativen Abschluß gefunden hat, und damit der Interpretation definitiv Grenzen gesetzt sind[110], die je neue Rezeption dieser normativen Schrift unter veränderten sozialen, kulturellen, politischen, geistesgeschichtlichen oder individuellen Bedingungen kann in Analogie zu innerbiblischen relecture-Prozessen gedeutet werden[111]. Das eingangs schon erwähnte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" spricht in Anlehnung an die Hermeneutik Paul Ricœurs von der „Sinnkarriere"[112] eines Textes: „Der Sinn eines Textes kann jedoch nur dann voll erfaßt werden, wenn er im Erleben der Leser aktualisiert wird, die ihn sich aneignen."[113] Das Bibeldokument fährt dann unmittelbar fort: „Mit dem Wachsen des Lebens im Geiste weitet sich bei der Leserschaft das Verständnis der Wirklichkeiten, von denen der biblische Text spricht."[114]

---

[110] Vgl. *U. Eco*, Die Grenzen der Interpretation (dtv 4644), München 1995 (ital.1990).

[111] Vgl. *K. Scholtissek*, Relecture – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium), in: BiLi 70 (1997) 309–315, hier 312f.

[112] Die Interpretation der Bibel in der Kirche (s. Anm. 21) 126.

[113] Ebd.

[114] Ebd. 128. Dieses Wort erinnert an die Aussage *Gregors des Großen*: „Gottes Worte wachsen mit der/dem Lesenden" (Gregor der Große, Ezechielhomilien I, 7 [zu Ez 1,19]). Das Vatikanum II hat eben diese Hermeneutik mit den folgenden Worten festgehalten: „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens" (DV 12). Vgl. auch DV 8: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt; es

4.3. Réécriture als erzählerische Eigenart des Johannesevangeliums

Die Beobachtung johanneischer réécriture-Prozesse stellt die oft empfundene Verlegenheit, das kanonische JohEv habe Defizite hinsichtlich einer chronologischen und geographischen Kohärenz (sowie die diese Verlegenheit zu lösen suchenden Umstellungshypothesen), in ein neues Licht: Das JohEv ist nicht in der gleichen Weise wie die synoptischen Evangelien an einer vollständig durchgeführten linearen Kohärenz innerhalb der erzählten Welt interessiert. Dies hat Gründe in der spezifisch johanneischen Erzählweise: Das JohEv folgt dem biographischen Grundriß der Synoptiker und bleibt diesem auch grundsätzlich verpflichtet. Es kennt den Kosmos als Schöpfung Gottes, betont die inkarnatorische Geschichtlichkeit der Sendung Jesu und widerspricht allen weltflüchtigen Vereinnahmungen und Interpretationen (in Vergangenheit und Gegenwart). Über die synoptischen Evangelien hinaus führt die johanneische Sehweise zu einer eigengearteten Darstellung der urchristlichen Jesusüberlieferung: Die johanneischen Erzähleinheiten, die durchgehend den Charakter von Begegnungsgeschichten haben, werden als Evangelium im Evangelium erzählt. Profilieren die synoptischen Perikopen für sich genommen viel stärker Einzelaspekte des Wirkens Jesu im Zeichen der nahen Gottesherrschaft, so daß erst die gesamte Schrift das eine Evangelium zur Aussage bringt, so beinhalten die johanneischen Begegnungserzählungen, die fast immer von Mangelsituationen der Menschen ausgehen, je für sich das Ganze des Evangeliums. Der Evangelist Johannes unterzieht die eine Grundkonstellation, das „Kommen" bzw. die (unerkannte) Anwesenheit des endgültigen Heilbringers und seiner herausfordernden Begegnung mit den verschiedenen Menschen, einer fortlaufenden réécriture. In den positiv, offen oder negativ endenden johanneischen Begegnungsgeschichten wird das in Jesus Christus auf die Menschen zukommende Heilsangebot Gottes und deren positive oder negative Antwort darauf (vgl. die semantische Achse des JohEv: 1,11–13), vielfältig durchgespielt, durchbuchstabiert und ausgelotet. Immer aber ist es dieselbe Grundkonstellation, die der Evangelist für seine Leser einer réécriture unterzieht. Das schon bei den Synoptikern erkennbare Interesse, Einzelerzählungen aus dem Leben Jesu zu stilisieren und für die Leser zu paradigmatisieren, wird beim Evangelisten Johannes weitergeführt: Er „sieht" und deutet in jeder Begegnung zwischen Jesus und einem Menschen oder einer Menschengruppe das Ganze des Evangeliums, die heilsame und heilsentscheidende Begegnung mit dem, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben ist" (14,6).

---

wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben."

ThPh 75 (2000) 30–58

Nomina Christi

Zur Tradition der Christustitel (2.–16. Jh.)

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Grenzen wir unseren Gegenstand zunächst von zwei verwandten Fragestellungen ab! Es geht im folgenden nicht um die *nomina divina* und auch nicht um den *Namen Jesu*. Die *nomina divina* sind spätestens seit dem klassischen Werk *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius Areopagita (6. Jh.) ein Thema der Theologie. Es gelangt zu seiner höchsten Entfaltung bei Theologen der Hochscholastik[1]. Der *Name Jesu* stößt zwar auch schon bei einigen Kirchenvätern auf Interesse, wird aber erst im Hochmittelalter intensiver theologisch bedacht, um schließlich im 15. zu einem Gegenstand einer speziellen Verehrung zu werden[2]. Das Thema der *nomina Christi* ist vergleichsweise älter. Ansätze hierzu finden sich schon im 2. Jahrhundert. In der Theologie des Origenes sind die *nomina Christi* dann von zentraler Bedeutung. In den christologischen und trinitarischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts geraten sie in eine Krise und wandern in der Folge immer mehr in andere Bereiche, so die Rhetorik und die Poesie, ab. Bevor es im Zeitalter des Humanismus schließlich zu einer bemerkenswerten Wiederentdeckung kommt, sind die Titel Christi Gegenstand für Sammler und Künstler.

Im Vergleich zu älteren Arbeiten zu diesem Gegenstand[3] ist es unser Ziel, auf bisher übersehene einschlägige Texte und Stellen aufmerksam zu machen und zwischen den verschiedenen Formen der Verwendung der *nomina Christi* zu unterscheiden. Wir interessieren uns dabei nicht für einzelne Titel Christi[4], sondern ausschließlich für Reihen derselben, ganz unabhängig üb-

---

[1] Vgl. Einzelheiten und Literatur bei *A. Solignac*, Les noms de Dieu dans la Spiritualité, in: DSp 11 (1982) 407–410.

[2] Einzelheiten und Literatur bei *I. Noye*, Nom de Jésus, in: DSp 8 (1974) 1109–1126.

[3] Der römische Bibliothekar und Mitarbeiter bei *J. P. Migne*s Patrologia, der Benediktiner *J.-B. Pitra*, scheint als erster in neuerer Zeit seine Aufmerksamkeit den *Nomina Christi* gewidmet zu haben, vgl. die Hinweise desselben im SpicSol, II, Paris 1855, 45: *Scriptores de praecipuis Christi nominibus*. Einen bedeutenden Beitrag leistete dann der Herausgeber des *Decretum Gelasianum*, *E. von Dobschütz*, im Zusammenhang seines Kommentars der *Nomina Christi* des genannten Dekrets, vgl. *dens.*, Das Decretum Gelasianum, in: TU 38,4 (1912) 21–22 und 241–245. Weiter sind zu nennen *A. Stuiber*, Christusepitheta, in: RAC 3 (1957) 24–29; *E. R. Curtius*, Nomina Christi, in: Mélanges Joseph de Ghellinck, II, Gembloux 1951, 1029–1032 (auch in: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, Bern/München 1960); *H. Lausberg*, Nomina Christi, in: Archiv für Studien der neueren Sprachen 193 (1956) 71 f; *W. Repges*, Die ‚Namen Christi' in der Literatur der Patristik und des Mittelalters, in: TThZ 73 (1964) 161–177 (Gesamtüberblick). Besondere Erwähnung verdient *A. Stock*, in dessen Projekt einer ‚Poetischen Dogmatik' den *Nomina Christi* eine zentrale Bedeutung zukommt, vgl. dens., Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen, Paderborn 1995, 99–130.

[4] Was einzelne Titel oder Namen angeht, vgl. *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I, Freiburg im Brg. 1979, Register 822–823. – Vgl. auch den *Index nominum omnium, quibus S. Patres Christum designarunt in scriptis ordine verborum dispositus alphabetico*, in: Indices Patrologiae latinae, II, Paris 1862, 475–484.

rigens vom genus literarium der Texte, in denen sie vorkommen, seien es nun exegetische Werke oder theologische Traktate oder Gedichte oder Kataloge oder was sonst immer für Texte.

I. *Nomina Christi* im Rahmen des frühchristlichen Weissagungsbeweises

Zwar kommen erste Ansätze von Zusammenstellungen von *nomina Christi* schon im Neuen Testament vor – man denke an ‚Weg', ‚Wahrheit', ‚Leben' (Joh 14,6) oder ‚Bild', ‚Erstgeborener' (Kol 1,15) – längere Reihen sind aber erst in der frühchristlichen Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts zu finden. Gute Beispiele sind auf griechischer Seite Justinus der Märtyrer, auf lateinischer Cyprian von Karthago. Bei beiden Autoren stellen die *nomina Christi* Kurzformeln des sogenannten Weissagungsbeweises[5] dar, sie fassen dessen Resultate stichwortartig zusammen. Justinus bringt in seinem ‚Dialog mit Tryphon' gleich zwei solcher Reihen von *nomina Christi*. Die erste lautet: „Wir sehen ihn in den Erinnerungen der Apostel ‚Sohn Gottes' genannt ... er wird auch ‚Weisheit' (Spr 8,1ff), ‚Tag' (Ps 117,24), ‚Morgenröte' (ἀνατολή) (Zach 6,12), ‚Schwert' (Jes 27,1), ‚Stein' (Dan 2,34), ‚Stab' (Jes 11,1), ‚Jakob' (Ps 23,6), ‚Israel' (Ps 71,18) und auf verschiedene andere Weise in den Worten der Propheten genannt"[6]. An einer späteren Stelle des gleichen Dialogs ist die Reihe der *nomina Christi* deutlich erweitert: „Aber wer ist der", heißt es dort, „der da bald ‚Engel des großen Rates' und ‚Mann' (ἀνήρ) von Ezechiel genannt wird und ‚Sohn eines Menschen' von Daniel, ‚Kind' (παίδιον) von Jesaja, ‚Christus und angebeteter Gott' von Jesaja, ‚Christus und Stein' von vielen, ‚Weisheit' von Salomon, ‚Josef' und ‚Judas' und ‚Stern' von Moses, ‚Morgenröte' von Zacharias, ‚Leidender' (παθητός) und ‚Jakob' und ‚Israel' wiederum von Jesaja, ‚Stab' und ‚Blume' und ‚Eckstein' (λίθος ἀκρογωνιαῖος) und ‚Sohn Gottes'?"[7]

In Cyprians *Testimoniorum libri III ad Quirinum*, einer Sammlung von Schriftbeweisen zu verschiedenen Themen frühchristlicher Theologie, stellen die *capitula* zum zweiten Buch, das der Christologie gewidmet ist, zwar keine Liste von *nomina Christi* im strikten Sinn des Wortes dar, weil es sich einerseits um keine zusammenhängende Reihe wie bei Justinus handelt, andererseits nicht deutlich zwischen dem, was Christus ist, und dem, als was er bezeichnet wird, unterschieden ist. So heißt es einerseits: *Christum unigenitum esse et ipsum esse sapientiam Dei* ... andererseits: *Quod ipse dictus sit ovis et agnus ... quod idem lapis dictus sit.* Stellt man die in den genannten *capitula* vorkommenden Titel Christi jedoch in eine Reihe zusammen, so ergibt sich etwa folgende Liste von *nomina Christi*: Erstgeborener, Weisheit,

[5] Vgl. *A. von Ungern-Sternberg*, Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis de Christo et de Evangelio in der Alten Kirche bis zur Zeit des Euseb von Cäsarea, Halle 1913.

[6] Dial. 100, 3; Ausg. *G. Archambault*, Paris 1909, II, 122.

[7] Dial. 126,1; ebd. 244–246. – Zur Rechtfertigung dieser Titel oder Namen durch Justinus vgl. die Angaben in der Fußnote der von uns benutzten Ausgabe.

Wort Gottes, Hand und Arm Gottes, Engel und Gott, Gott, Erleuchter und Heiland des Menschengeschlechtes, Sohn Gottes, Gott und Mensch, Sohn des Menschen und Gottes, Mittler zwischen uns und dem Vater, Schaf (ovis) und Lamm (agnus), Stein, Berg, Bräutigam, Richter und König[8]. Der auf die *capitula* folgende Text bietet dann die Zitate aus dem Alten Testament, die in den Augen des Verfassers den Weissagungsbeweis für Christus enthalten, der in den *capitula* stichwortartig zusammengefaßt ist[9].

Beide Reihen von *nomina Christi*, die bei Justinus und die weniger vollkommene bei Cyprian, kommen in einem wichtigen Punkt überein: sie sind Resultat, Kurzformeln des Weissagungsbeweises, und unterscheiden sich aufgrund dieser biblischen Grundlage nicht unwesentlich von Christusepitheta wie sie auch sonst, z.B. in Christushymnen[10], vorkommen. Wir verstehen im folgenden unter *nomina Christi* nur solche, die von ihren Verfassern ausdrücklich oder mindestens unausdrücklich auf die Heilige Schrift, Altes oder Neues Testament, zurückgeführt werden.

II. *Nomina Christi* in christologisch-soteriologischer Synthese

Origenes ist Erbe der frühchristlichen Theologie, deren Geschäft zu einem guten Teil in der Durchführung des Weissagungsbeweises bestand und die ihr Resultat stichwortartig in der Reihe der *nomina Christi* vorlegte. Der geniale Alexandriner geht nun einen großen Schritt über das ihm überlieferte Erbe hinaus. Erstens erweitert er die Zahl der *nomina Christi* beträchtlich, zweitens bezeichnet er sie mit einem einheitlichen Begriff, drittens unterscheidet er unter verschiedenen Rücksichten verschiedene Kategorien von *nomina Christi* und viertens konstruiert er – und das ist das wichtigste – mit ihrer Hilfe eine Synthese von Christologie und Soteriologie, wie sie seither nicht mehr versucht wurde. Wir dürfen uns im folgenden, was den Beitrag des Origenes zum Thema der *nomina Christi* betrifft, kurz fassen, da wir anderswo ausführlich auf den Alexandriner eingegangen sind[11].

Was zunächst die Zahl der von Origenes zusammengestellten *nomina*

---

[8] Cyprian, Ad Quirinum II, capitula, CSEL III,1; 60–61.

[9] Zu diesen frühchristlichen Autoren paßt insofern Aphrahat der Syrer, als er die *nomina Christi* im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Juden zur Sprache bringt. Vgl. Hom. 17,2; FC 5,2; 418: „Für uns jedenfalls steht fest, daß Jesus, unser Herr, Gott ist, Sohn Gottes, König, Königssohn, Licht vom Licht, Ratgeber, Wegführer und Weg, Erlöser, Hirte, Sammler, Tür, Perle und Leuchte. Mit vielen Namen ist er bezeichnet worden." – Vgl. auch 17,11; ebd. 429.

[10] Beispiele mit überwiegend nicht aus der Bibel stammenden Bezeichnungen Christi sind der Christushymnus am Schluß des Paidagogos des Klemens von Alexandrien (GCS 12, 291–292; vgl. auch die Neuübersetzung bei *Stock* 101–102) bzw. der Christushymnus des Gregor von Nazianz (Hymnus ad Christum post silentium Paschae, PG 37, 1325–1327).

[11] Vgl. Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur Nachahmung derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter, in: ThPh 73 (1998) 1–28, hier 2–11, ebd. die umfangreiche Literatur zu diesem Thema.

Christi angeht, so sind es an der ersten Hauptstelle[12] in seinem Johanneskommentar 41[13], an der zweiten, in seiner Schrift *De principiis* 19[14], also eine beträchtlich höhere Zahl als bei Justinus oder Cyprian.

Der Terminus, mit dem Origenes die *nomina Christi* zwar nicht ausschließlich, aber hauptsächlich bezeichnet, lautet ἐπίνοια[15]. Die Wahl dieses Terminus ist dabei von dem theologischen Anliegen bestimmt, das er verfolgt. Es geht dem systematischen Denker darum, zwischen der absoluten Einheit und Einfachheit des Vaters und der Vielheit des Geschaffenen ein Mittleres einzuführen, das beides zugleich ist, sowohl eine gewisse Einheit als auch Vielheit. Der Terminus ἐπίνοια, der soviel wie Aspekt oder Begriff bedeutet, erweist sich hierfür als bestens geeignet: Die *nomina Christi* sind ἐπίνοιαι, d. h. Aspekte, eine Vielzahl von Rücksichten, unter denen der eine Logos den Menschen ‚erscheint'.

Origenes schert nun diese *nomina Christi* oder ἐπίνοιαι keineswegs alle über einen Kamm, sondern er unterscheidet unter je verschiedener Rücksicht verschiedene Kategorien. So gibt es *nomina*, die Christus ‚an und für sich' zukommen wie Weisheit, Wort, Leben, und solche, die den Fall der Menschen voraussetzen, und die man vielleicht soteriologische ἐπίνοιαι nennen kann, solche wie Licht, Hirte usw. Unter der Rücksicht der Autorschaft wiederum unterscheidet der Alexandriner folgende Kategorien: erstens *nomina Christi*, die auf Christus selber zurückgehen, zweitens solche, die ihm von Autoren des Neuen Testamentes zugeschrieben werden, drittens, solche, die ihm schon die Propheten gegeben haben, und viertens die ihm von Johannes gegebene Bezeichnung Wort bzw. Logos.

Die eigentliche Leistung des Origenes besteht nun darin, die vielen Namen Christi nicht je für sich verwendet, sondern die Vielnamigkeit als solche bedacht und zu einer Synthese von Christologie und Soteriologie ausgebaut zu haben: Die Vielzahl der *nomina Christi* bringt das Heilswerk Christi in seiner Vielgestaltigkeit zum Ausdruck. Die *nomina Christi* bezeichnen die uns von Gott geschenkten Heilsgüter als solche: „Ein Gut ... ist das Leben, Jesus aber ist das Leben. Ein anderes Gut ist das ‚Licht der Welt', das das ‚wahre' Licht ist, und das ‚Licht der Menschen', was alles der Sohn Gottes ist. Ein anderes Gut ist unter begrifflicher Rücksicht (κατ' ἐπίνοιαν) außer dem Leben und dem Licht die ‚Wahrheit' und ein viertes außer diesen der ‚Weg', der zu ihr führt. Unser Heiland lehrt uns, daß er dies alles selber ist, wenn er sagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben'

[12] Kommentar zum Evangelium des Johannes I,19,109–116.

[13] Licht, Auferstehung, Weg, Wahrheit, Leben, Tür, Hirte, Christus, Herr und Meister, Sohn Gottes, König, Weinstock, Brot des Lebens, Erster, Letzter, Lebender, Alpha und Omega, Pfeil, Gottesknecht, Licht der Völker, Lamm, Lamm Gottes, Mann, Fürsprecher, Sühnung, Sühneopfer, Weisheit und Kraft Gottes, Heiligung und Erlösung, Hoherpriester, Löwe, Jakob, Israel, David, Reis, Blüte, Stein und Wort.

[14] De principiis I,2.

[15] Zu diesem Begriff vgl. *A. Orbe*, Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν, Rom 1955.

(Joh 14,6). Wie sollte das nicht ein Gut sein, wenn Tote die Erde von sich schütteln und auferstehen und sie dies von unserem Herrn erlangen, insofern er ‚Auferstehung' ist, er, der gesagt hat: ‚Ich bin die Auferstehung' (Joh 11,25). Doch auch die ‚Tür', durch die jemand in die allerhöchste Glückseligkeit eingeht, ist ein Gut. Christus aber hat gesagt: ‚Ich bin die Tür' (Joh 10,9) ... Ein Gut ist die ‚Weisheit Gottes', das zusammen mit den Vorgenannten diejenigen ankündigen, deren Füße schön sind (vgl. Jes 52,7). Doch auch die ‚Kraft' Gottes ist als ein achtes Gut für uns aufzuzählen. Nach dem Vater des Alls dürfen wir Gott das ‚Wort' nicht verschweigen; denn auch dieses Gut ist nicht geringer als die übrigen."[16]

Nennen wir, bevor wir auf das Schicksal der *nomina Christi* in theologischen Kontroversen vor allem des 4. Jahrhunderts eingehen, weitere Autoren, die die verschiedenen Titel Christi soteriologisch konzipieren, sei es nun, daß sie darin direkt oder nur indirekt von Origenes abhängen. Hinzuweisen ist hier zunächst auf den Kappadokier Basilius von Caesarea, dessen Abhängigkeit von Origenes bekannt ist. Basilius kommt an zwei Stellen auf die *nomina Christi* zu sprechen, in seiner um 363 verfaßten Schrift Gegen Eunomius und in seiner aus dem Jahre 375 stammenden Schrift ‚Über den Heiligen Geist'. Er erweist sich an beiden als treuer Rezipient der Epinoiai-Lehre des großen Alexandriners. Die erste lautet: „Als unser Herr Jesus Christus in den Worten über sich selbst die Menschenliebe Gottes und die den Menschen aus der Heilsgeschichte zukommende Gnade offenbarte, bezeichnete er dieselbe mit eigentümlichen Ausdrücken, die auf ihn hin transparent sind (ἰδιώματα θεωρούμενα περὶ αὐτοῦ), indem er sich ‚Tür', ‚Weg', ‚Brot', ‚Weinstock', ‚Hirte' und ‚Licht' nannte. Damit wird er nicht zu einem Vielnamigen (πολυώνυμος)[17], denn alle diese Namen beziehen sich nicht auf dasselbe. Etwas anderes nämlich ist mit ‚Licht', etwas anderes mit ‚Weinstock', etwas anderes mit ‚Weg' und etwas anderes mit ‚Hirte' bezeichnet. Nein, während er hinsichtlich des Subjektes einer ist, eine einfache und nicht zusammengesetzte Wesenheit, gibt er sich jeweils einen anderen Namen und verwendet Bezeichnungen, die sich voneinander durch ihre Begriffe (ἐπίνοιαι) unterscheiden. Je nach den verschiedenen Wirkungen und Beziehungen gegenüber dem Gegenstand seines Wohltuns (εὐεργούμενα) gibt er sich verschiedene Namen ... Wer so jeden einzelnen dieser Namen durchmustert, stößt auf eine Vielzahl von Begriffen (ἐπίνοιαι), während es hinsichtlich des Wesens (οὐσία) nur ein einziges Subjekt (ὑποκείμενον) für sie alle gibt."[18]

Nicht weniger deutlich ist die zweite Stelle aus der Schrift über den Heiligen Geist[19]. Bei den beiden anderen Kappadokiern, Gregor von Nazianz

---

[16] Joh. Kom. I,9,52–57; GCS 4,14–15.

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

[18] Adv. Eun. I,7; SC 299, 188–189.

[19] Vgl. zu dieser Stelle, nämlich *De spiritu sancto* 8,17–19, *Sieben*, Vom Heil 13–15 (vgl. Anm. 11).

und Gregor von Nyssa, hat eine durch die neue theologische Situation bedingte Modifizierung der origenischen Epinoiai-Lehre stattgefunden. Die soteriologische Ausrichtung ist viel weniger deutlich erkennbar als bei Basilius[20].

In großer Nähe zur soteriologischen Konzeption der *nomina Christi* des Origenes steht dagegen Cyrill von Jerusalem in seiner 10. Katechese. Im Zusammenhang seiner Darlegungen über ‚und an *einen* Herrn Jesus Christus' im Glaubensbekenntnis bietet der Bischof von Jerusalem zunächst eine knappe Auslegung von insgesamt 12 Titeln Christi[21]. Dann betont er ausdrücklich, daß die „Bezeichnungen (προσηγορίαι) zwar viele sind, das Subjekt (ὑποκείμενον) jedoch nur eines ist"[22]. Schließlich bringt er die soteriologische Ausrichtung der *nomina Christi* in aller Klarheit zur Sprache: „Der Heiland wirkt in den einen auf diese, in den anderen auf jene Weise, wie es eben der Einzelne braucht. Für die, welche der Freude bedürfen, wird er ein Weinstock. Für die, welche eintreten wollen, wird er zur Tür. Denen, welche des Gebetopfers bedürfen, ist er der vermittelnde Hohepriester. Denen, die in Sünden sind, wird er ein Lamm, um sich für sie schlachten zu lassen. Allen wird er alles, doch bleibt er seiner Natur nach, was er ist. Obwohl er bleibt und die wahrhaft unveränderliche Würde der Sohnschaft beibehält, ist er ein trefflicher Arzt und mitfühlender Lehrer, der sich unserer Schwachheiten annimmt."[23] Darauf daß die hier dargelegte Vielnamigkeit Christi sein vielfältiges Heilswirken bezeichnet und keineswegs im Sinne einer Vielheit von Subjekten verstanden werden darf, hatte Cyrill gleich zu Beginn seiner Ausführungen über die *nomina Christi* hingewiesen[24]. Soteriologisch konzipierten *nomina Christi*, ob nun in Abhängigkeit von Origenes oder nicht, begegnen wir nicht nur im Osten, sondern auch im Westen, z.B. bei Hieronymus[25], Ambrosius[26] oder auch Priscillian[27].

---

[20] Vgl. hierzu im einzelnen *Sieben*, Vom Heil 15–28.

[21] Cat.10,3–4; PG 33, 661A-C: „(Christus) wird Tür genannt. Nicht jedoch darfst du bei diesem Ausdruck an eine Tür aus Holz denken, sondern an eine vernünftige, lebendige, welche über die Eintretenden entscheidet. Er wird Weg genannt. Nicht ist er ein Weg, auf dem man mit den Füßen geht; er ist der Weg, der zum himmlischen Vater führt. Er wird als Lamm bezeichnet. Nicht ist er ein unvernünftiges Lamm; er ist das Lamm, welches durch sein kostbares Blut die Welt von ihren Sünden reinigt ... Dieses Lamm wird ein andermal auch Hirte genannt, der von sich sagt: ‚Ich bin der gute Hirt'. Lamm ist er als Mensch, Hirte ist er wegen seiner göttlichen Liebe ... Ein andermal wird Christus Löwe genannt. Nicht ist er ein Löwe, der Menschen frißt; es soll vielmehr durch diese Bezeichnung auf seine königliche Würde, seine Stärke und Kraft verwiesen werden. Löwe wird er genannt im Gegensatz zu dem Löwen, dem Widersacher, der brüllt und die Verführten verschlingt ... Christus wird als Stein bezeichnet. Nicht ist er ein lebloser, von Menschenhänden behauener Stein; er ist ein Eckstein, und wer auf diesen vertraut, wird nicht zuschanden werden." Kurz erklärt werden des weiteren Gesalbter, Toter, Menschensohn, Jesus, Sohn. Es folgt der Hinweis auf viele andere Namen des Erlösers.

[22] Ebd. 665A.

[23] Cat. 10,5; PG 33, 665A-B.

[24] Cat. 10,3; PG 33, 661C: „Von *einem* reden wir, damit du nicht, wenn er aufgrund seines Wirkens verschiedene Namen erhält (τὸ πολυώνυμον τῆς ἐνεργείας), in gottloser Weise auf verschiedene Söhne schließest".

[25] Com. in prof. min., in Osee III,14; CCL 76, 156: *Quomodo enim dominus fit credentibus lu-*

Eine besondere Erwähnung verdient in diesem Abschnitt unserer Untersuchung noch Marius Mercator (5.Jh.). Der Propagator der Augustinischen Gnadenlehre im Osten bietet im Zusammenhang seiner Beweisführung für die Notwendigkeit der Kindertaufe eine Reihe von *nomina Christi*, die mehrheitlich nicht die traditionellen sind, sondern wohl vom Autor selber stammen und Augustins Ausführungen in seinem *De peccatorum meritis*[28] stichwortartig zusammenfassen[29]. In ihrer soteriologischen Ausrichtung kommen die etwa 23 *nomina Christi*[30] des Marius Mercator sehr nahe an die ἐπίνοιαι des Origenes heran. Ob ein direkter Einfluß besteht, wäre zu prüfen.

III. *Nomina Christi* in den christologischen und trinitarischen Kontroversen vor allem des 4. Jahrhunderts

Wie nicht anders zu erwarten, geraten die vor allem durch Origenes zum Theologumenon avancierten *nomina Christi* seit dem 4. Jahrhundert in die christologischen und trinitarischen Auseinandersetzungen. Beginnen wir mit Arius, der den Streit um die wahre Gottheit des Sohnes ausgelöst hat. In seiner ‚Thalia' findet sich folgender Passus: „Die Weisheit existierte als Weisheit durch den Willen des weisen Vaters. Dieser (d.h. der Sohn) wird

---

men, via, veritas, panis, vinea, ignis, pastor, agnus, ianua, vermis et cetera, sic qui indigemus illius misericordia et peccatorum febribus aestuamus, in rorem nobis vertitur, ad quem dicit Jeremias: ros enim, qui a te est, sanitas eorum est. – In seinem Ezechielkommentar (CCL 75, 700) nennt Hieronymus 30 *nomina Christi*, um mit der Bemerkung abzubrechen, daß es zur Aufzählung der übrigen eines eigenen Buches bedürfte. Diese *nomina Christi* befinden sich in der Heiligen Schrift *pro varietate causarum*, mit welcher Formulierung der Kirchenvater auch auf die soteriologische Ausrichtung derselben abhebt.

[26] De virg. 16,99; PL 15, 306C (291D): *Omnia igitur habemus in Christo. Omnis anima accedat ad eum, sive corporalibus aegra peccatis, sive clavis quibusdam saecularis cupiditatis infixa, sive imperfecta adhuc quidem, sed intenta tamen meditatione proficiens, sive multis aliqua sit iam perfecta virtutibus: omnis in domini potestate est, et omnia Christus est nobis. Si vulnus curare desideras, medicus est; si febribus aestuas, fons est; si gravaris iniquitate, iustitia est; si auxilio indiges, virtus est; si mortem times, vita est; si caelum desideras, via est; si tenebras fugis, lux est; si cibum quaeris, alimentum est.*

[27] Tract. gen.; CSEL 18,66: (im Anschluß an das Zitat von 1 Petr 2,6–8) *Ipse* (d.h. Christus) *namque se intrantibus ianuam, ipse in praeceptis dei ambulantibus viam, ipse sitientibus iustitiae fontem, ipse esurientibus panem, ipse se vineam credentibus posuit in salutem, sicut scriptum est in evangelio* (Joh 15,5).

[28] Vgl. De pecc. mer. I, 26–27; PL 44, 131–140. – Vgl. *A. Lepka*, L'originalité des repliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane, in: RHE 27 (1931) 572–579, hier 578 über die *nomina Christi*. Vgl. jedoch auch *O. Wermelinger*, M. M., in: DSp 10 (1980) 610–615, hier 613: „Cette variation sur le thème Christus omnia ... n'est qu'une systématisation de la série des testimonia du *De peccatorum meritis* I,26 à 27,54, ce qui limite l'originalité reconnue de ce passage par. A. Lepka".

[29] Marius Mercator leitet die Diskussion der verschiedenen Titel mit folgender Bemerkung ein: *... audi, quibus a nominibus cum causis propriis, quae Christus in suis beneficiis humano generi contulit, parvulos facias alienos ipsumque dominum Christum Jesum horum nihil his debere, nihilque praestitisse.* (Liber subnotationum in verba Juliani 8,8; PL 48, 153B = ACO I,5,1; 15).

[30] *Vivificator, salvator, (illuminator), redemptor, liberator, mediator, (propritiator), medicus, reconcilians, circumcisor, pastor, misericors, miserator, testator, consolator, advocatus, adoptans vel adoptator, regenerator, iustificans vel iustificator, (translator) de tenebris ad regnum, mundator seu expiator, deletor chirographi, vita, reficiens et relevans.*

jedenfalls unter unzähligen Begriffen wie Geist, Kraft, Weisheit, Herrlichkeit Gottes, Wahrheit, Bild und Logos gedacht. Begreife, daß er auch als Glanz und Licht gedacht wird."[31] Der Passus dürfte belegen, daß Arius nicht nur die allgemein-kirchliche Tradition der *nomina Christi*, sondern die spezifische Vorstellung des Origenes davon kennt. Auf letzteres deutet die Verwendung der beiden Vokabeln ἐπίνοια und ἐπινοεῖν hin. In welcher Weise er und seine Anhänger mit den *nomina Christi* argumentieren, läßt sich aus dem zitierten Passus nicht unmittelbar erheben. Dies ergibt sich jedoch aus anderen Quellen.

Beginnen wir mit Epiphanius von Salamis. Der aufgrund seiner Quellenkenntnisse und -überlieferungen hochverdiente Bischof von Konstantia informiert nicht nur über den ‚Mißbrauch' der *nomina Christi* durch die Arianer, sondern auch über die Reaktion der Anhänger des Nicaenums darauf. Für die Arianer, so Epiphanius, gehört die Bezeichnung ‚Geschöpf' genau so zu den *nomina Christi* wie Tür, Stein, Säule, Wolke, Löwe, Schaf, Leuchter, Lampe, Sonne, Engel, Wurm, Eckstein, Weg, Stier, junger Stier usw. Alle diese Bezeichnungen gelten ihrer Meinung nach freilich nicht im eigentlichen, sondern nur im übertragenen Sinn (τροπικῶς). Auch das von der Schrift bezeugte ‚Sprößling' (γέννημα) ist im übertragenen Sinn zu verstehen. Soweit das Zeugnis des Epiphanius über die Arianer. Wir haben also damit zu rechnen, daß die Arianer als erste bezüglich der *nomina Christi* ausdrücklich feststellten, daß es sich hier nur um figürliche, nicht eigentliche Rede handelt. Das Ziel, das sie mit dieser Feststellung verfolgten, ist klar: Wenn alle Titel Christi nur figürliche Rede sind, dann gelten auch Bezeichnungen wie ‚Sohn' oder ‚Sprößling', anders als es die Anhänger des Nicaenums wollen, nur im übertragenen Sinn. Das bedeutet im Ergebnis natürlich nichts anderes, als daß Christus nicht mit dem Vater im strikten Sinn des Wortes wesensgleich ist.

Wie reagiert Epiphanius auf diesen ‚Mißbrauch' der *nomina Christi* durch die Arianer? Er konzediert ohne weiteres, daß es sich bei den *nomina Christi* um figürliche Rede handelt. Um zu verhindern, daß eine Bezeichnung wie ‚Geschöpf' als Titel Christi gelten kann, bestimmt er jedoch näherhin,

---

[31] Thalia, Z. 24–27, in: *G. Bardy*, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936, 256: Ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. ἐπινοεῖται γοῦν μυρίαις ὅσαις ἐπινοίαις πνεῦμα, δύναμις, σοφία, δόξα θεοῦ, ἀλήθειά τε καὶ εἰκὼν καὶ λόγος οὗτος. σύνες ὅτι καὶ ἀπαύγασμα καὶ φῶς ἐπινοεῖται. – Vgl. *G. C. Stead*, The *Thalia* of Arius and the testimony of Athanasius, in: JThS 29 (1978) 20–52, hier 22–23 zur Einschätzung der Thalia-Edition Bardys, ebd. 34–35 z. St. und 48–50 Text der ‚Thalia' mit Kommentar. *Stead* 51 rechnet – aus metrischen Gründen – mit der Möglichkeit, daß an der uns interessierenden Stelle weitere *nomina Christi* genannt waren, aber ausgefallen sind. – Bei Athanasius, Contra Arianos II,37; PG 26, 225A, findet sich ein Echo auf die Verwendung der *nomina Christi* durch Arius: „... (die Arianer) sagen, ein anderer sei der eigene und von Natur aus Logos des Vaters, in dem er auch den Sohn gemacht hat, der in Wahrheit Sohn werde nur in Gedanken (κατ' ἐπίνοιαν, gemeint ist: im uneigentlichen Sinn) Logos genannt so wie Weinstock, Weg, Tür und Holz des Lebens". – Weitere Einzelheiten zur Position des Arius vgl. *R. Williams*, Arius. Heresy und Tradition, London 1987, 224–225.

was zum Wesen eines solchen Titels Christi gehört. Die betreffende Bezeichnung muß einen ‚Nutzen' für uns Menschen beinhalten. M.a.W. Epiphanius rekurriert zur näheren Bestimmung dessen, was ein Titel Christi ist, auf den durch das Bild zum Ausdruck kommenden soteriologischen Aspekt. Er definiert: *nomina Christi* sind Bezeichnungen, die das Heilswerk Christi in bildlicher Rede zum Ausdruck bringen. Diese Definition gilt, so Epiphanius, für die von der Tradition überlieferten *nomina Christi*, nicht jedoch für die von den Arianern ins Spiel gebrachte Bezeichnung ‚Geschöpf' oder ‚Sprößling'[32].

Epiphanius hatte bei seinem Referat über die Position der Arianer hinsichtlich der *nomina Christi* keinen Anhänger dieser Häresie mit Namen genannt. Einen solchen lernen wir durch ein von Athanasius von Alexandrien überliefertes Fragment kennen, in dem ebenfalls von *nomina Christi* die Rede ist. Der große Vorkämpfer für den nicaenischen Glauben schreibt hier Asterios dem Sophisten[33] folgende Position zu: „Entsprechend ihren eigenen Erfindungen führen sie viele ‚Bilder' und ‚Weisheiten' und ‚Logoi' ein, und sie sagen, ein anderer nämlich sei der eigene und natürliche Logos des Vaters, in welchem er auch den Sohn gebildet hat, der wahre Sohn aber werde nur dem Namen (κατ' ἐπίνοιαν μόνον) nach ‚Logos' genannt; wie Weinstock und Weg und Tür und Holz des Lebens; und Weisheit wird er dem Namen nach (ὀνόματι) genannt, (sagen sie); eine andere freilich sei die dem Vater eigene und wahre Weisheit, die mit ihm zusammen ungezeugt existiert, in der er auch den Sohn geschaffen hat; ihn nannte er ‚Weisheit' entsprechend der Teilhabe an jener."[34]

Uns interessiern hier nicht die genaueren Details der Position des Asterios. Wir entnehmen dem Fragment, daß auch Asterios sich in der Darlegung seiner christologischen Position der *nomina Christi* bediente und daß er in ihnen keine eigentliche, sondern übertragene Rede sah. Damit bestätigt

[32] Ancoratus 45,5–46,2; GCS 25,55,29–56,12: „Natürlich leugnen auch wir nicht, was auf geheimnisvolle Weise im Bezug auf ihn in Erfüllung gegangen ist. Indes wissen wir, aus welchem Grund dies geschrieben ist. Weg ist er, weil wir durch ihn zum Himmelreich, zu ihm und zum Vater schreiten. Tür ist er, weil wir durch ihn eintreten. Säule ist er, weil er die Stütze unseres Glaubens ist. Fels ist er, weil er nicht wegbewegt werden kann, Stein, weil er als Grundlage dient, Sonne der Gerechtigkeit, weil er unser finsteres Denken erleuchtet ... Man sage uns doch, welchen Nutzen das bringt, ihn als Geschöpf zu bezeichnen. Tür wird er (nämlich) zurecht im übertragenen Sinn genannt, damit er unser Eingang und unser Nutzen sei, und Weg, damit wir durch ihn schreitend nicht in die Irre gehen. Weswegen wird er indes für uns Geschöpf? Welchen Nutzen bringt uns das?" – Der Ancoratus stammt aus dem Jahre 374. In dem aus dem Jahre 377 stammenden Panarion (69,34,5–36,2; GCS 37,183,3–20) ist die Anzahl der *nomina Christi* von 16 auf 24 erhöht. Das Referat über die Argumentation der Arianer und die Darlegung seines eigenen Standpunktes entsprechen seinen Ausführungen im Ancoratus weitgehend.

[33] Nach der neueren Forschung ist Asterios der Sophist nicht, wie man vorgeschlagen hatte, mit Asterios dem Homileten identisch. Vgl. die entsprechenden Artikel von *W. Kinzig* im LThK 1 (1993) 1101–1102.

[34] Fragment 69, in: Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von *M. Vinzent*, Leiden 1993, 129; vgl. auch ebd. Kommentar 310–312.

das von Athanasius überlieferte Fragment, was Epiphanius über die Verwendung der *nomina Christi* durch die Arianer behauptet hatte[35].

Ein Brief des ehemaligen Arianers Germinius, Bischof von Cycicus[36], etwa aus dem Jahre 366 verdeutlicht nicht unwesentlich die Bezugnahme beider Seiten, die der Arianer und die der Anhänger des Nicaenums, auf die *nomina Christi*. Wenn sich die Arianer, heißt es dort, für ihr ‚gemacht' und ‚geschaffen' auf die Schrift berufen, dann tun dies die Anhänger des Nicaenums nicht weniger. Auch sie stützen sich auf *nomina Christi* wie Weg, Tür, Stein des Anstoßes, Fels des Ärgernisses, Grundlage, Arm, Hand, Weisheit, Wort, Lamm, Schaf, Hirte, Priester, Weinstock, Tag und noch andere, aber sie unterscheiden dabei zwischen solchen *nomina Christi*, die das Wirken des Sohnes Gottes bezeichnen, und solchen, die sein Wesen, seine Geburt aus dem Vater aussagen. M. a. W. die Anhänger des Nicaenums scheren nicht alle *nomina Christi* über den gleichen Kamm. Es gibt zwei verschiedene Kategorien, die einen bezeichnen das Heilswerk Christi, die anderen sein Wesen. Es handelt sich um zwei Ebenen, die nicht miteinander verwechselt werden dürfen[37].

Dafür daß die *nomina Christi* eine nicht unbedeutende Rolle in den theologischen Auseinandersetzungen dieser Jahrzehnte spielten, ist auch Markell von Ankyra ein Zeuge und in ganz besonderer Weise sein Gegenspieler, Eusebius von Caesarea. Bleiben wir zunächst bei Markell. Eusebius überliefert folgendes Fragment des Bischofs von Ankyra: „... so daß von überall her offensichtlich ist, daß kein anderer Name mit der Ewigkeit des Logos harmonisiert als derjenige, den Johannes, der heiligste Jünger und Apostel des Herrn, zu Beginn des Evangeliums genannt hat. Da er nämlich nach der Annahme des Fleisches ‚Christus' wie ‚Jesus' genannt wurde, ‚Leben' wie ‚Weg', ‚Tag', ‚Auferstehung', ‚Tür', ‚Brot' und was anders er von den göttlichen Schriften genannt werden mag, so dürfen wir daneben nicht vergessen, daß der erste Name Logos lautete. Denn auch deswegen sagte der heiligste Evangelist und Jünger des Herrn, heftig vom Geist erweckt, da er des ursprünglichen Anfangs gedachte: ‚Im Anfang war der Logos, und der Logos

[35] Vgl. auch *Vinzent* 311: „Für Asterios ist allein ‚der' Gott der eigentliche Besitzer der Kraft, nur dem göttlichen Sein kommen damit die aus ihm resultierenden Bezeichnungen zu, dem Gewordenen aber nur insoweit, als sich die göttlichen Fähigkeiten und Eigenschaften in diesem abspiegeln. Die Titel, die diese abgespiegelten Fähigkeiten und Eigenschaften bezeichnen, werden dem Sohn und Logos nicht seinsmäßig zugeeignet, sondern lediglich aufgrund von Teilhabe am Vater und damit uneigentlich prädiziert."

[36] Zu Germinius vgl. *B. Windau*, Germinius von Sirmium, in: *S. Döpp u. W. Geerlings* (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Brg. 1998, 254–255; speziell zu dem uns interessierenden Brief *Ch. Markschies*, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Arianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen, Tübingen 1995, 50–51.

[37] Rescriptum Germini ad Rufinianum, Paladium et ceteros, 1; CSEL 65, 162,28–163,9: *Nam quod putant se pro magno de scripturis divinis proferre, ut dicant Christum ‚facturam' et ‚creaturam', e contrario nos secundum scripturas dicimus et viam et ianuam ... sed haec omnia sic intelligimus et dicimus, ut virtutes et operationes filii dei intelligamus, non ut divinam eius parte nativitatem huiuscemodi nominibus comparemus ...*

war bei Gott; damit zeigte er, daß jeglicher neue und jüngere Name (ὄνομα) ihm seit der neuen und jungen Ökonomie dem Fleisch nach zukommt."[38]

Die Aussage des Fragments ist klar und eindeutig: die *nomina Christi* beziehen sich nicht auf den Präexistenten, sondern – mit einer Ausnahme: Logos bzw. Wort – auf den Fleischgewordenen. Zwar ist die Zahl der im vorliegenden Fragment genannten *nomina Christi* relativ klein, kein Zweifel kann jedoch darüber bestehen, daß sich die Negation auf alle bekannten und überlieferten Titel Christi bezieht: Für den, der noch kein Fleisch angenommen hat, gibt es nur eine Bezeichnung: Logos bzw. Wort. Damit bezieht Markell eine radikale Gegenposition zu Asterios, der die *nomina Christi* – im uneigentlichen Sinn – auf den Präexistenten bezieht[39].

Eine sehr ausführliche[40] Widerlegung der in unserem Fragment zum Ausdruck kommenden Position bietet Eusebius von Caesarea in seiner im Jahre 336 entstandenen Schrift ‚Über die kirchliche Theologie'[41]. Der Kirchenhistoriker geht die lange Reihe der *nomina Christi* durch, kommentiert jeden einzelnen Titel Christi mit dem Ziel aufzuzeigen, daß die fraglichen Titel sich nicht auf den Fleischgewordenen, wie Markell behauptet, sondern auf den Präexistenten beziehen[42]. Wenn wir recht sehen, hat kein Autor seit Origenes soviele *nomina Christi* zusammengestellt wie Eusebius an der genannten Stelle seiner ‚Kirchlichen Theologie' – über 30 an der Zahl – und dieselben so ausführlich kommentiert, wie er es hier tut; alles mit dem Ziel, die These Markells zu widerlegen, daß der Präexistente nur *eine* Bezeichnung hat, nämlich Logos. Wenn Eusebius die einzelnen Titel auch als ἐπίνοιαι bezeichnen kann[43] und damit eine gewisse Abhängigkeit von Origenes erkennbar wird, so haben bei ihm die *nomina Christi* doch eine von der Verwendung bei dem Alexandriner sehr verschiedene Funktion. Sie sind nicht mehr wesentliche Bestandteile einer soteriologischen Konzeption, sondern Beweismittel in einer theologischen Kontroverse über die Natur des Sohnes. Der Blickwinkel ist ein völlig verschiedener.

Eusebius schließt übrigens seine Darlegungen über die einzelnen Titel mit einer Art Theorie der *nomina Christi*, wie wir sie sonst nirgends dargelegt finden. In der Tat, die Titel Christi stellen nach Eusebius „das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgene, jetzt seinen Heiligen geoffenbarte" Geheimnis dar (Kol 1,26), das die Juden nicht zu erfassen vermochten, jetzt

[38] Fragment 3 (43), in: Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, hrg. eingeleitet und übersetzt von *M. Vinzent*, Leiden 1997, 4–6.

[39] Zur näheren Interpretation des Fragments vgl. *K. Seibt*, Die Theologie des Markell von Ankyra, Berlin 1994, 262–269.

[40] *G. Feige*, Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner, Leipzig 1991, 39, spricht von einer „langatmigen exegetischen Widerlegung", nachdem schon *H. G. Rettberg*, Marcelliana, Göttingen 1794, 33 Eusebs Ausführungen als *longa ac nugissima diatribe de nominibus Servatoris* bezeichnet hatte.

[41] Eccl. theol. I,20,83–101; GCS, Eusebius, IV, 80–98.

[42] *A. Weber*, Arche. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea, Tusculum 1964, 70–108, geht leider nur auf drei der über 30 Titel ein, nämlich auf Weisheit, Wort und Bild.

[43] Vgl. GCS 81,4.

aber der Kirche enthüllt wurde. „Infolgedessen wird der Logos Gottes, der ‚am Anfang bei Gott war', nicht nur Logos genannt und als solcher aufgewiesen, sondern auch Sohn, Eingeborener, Licht, Brot, Jesus, Christus, Herr, Hoherpriester, Glanz, Abbild, Bild, Erstgeborener vor aller Schöpfung, Quelle des Lebens, Wahrheit, Fluß, Gerechtigkeit, Sonne der Gerechtigkeit, Weisheit, Holz des Lebens, Herr, Gott, Geliebter, Priester, Arm, Gerechtigkeit und Heil. Da er dies alles ist und schon vor seinem Fleisch war, wurde er auch so genannt, wie es die vorgelegten Schriftstellen erwiesen haben." [44]

Die *nomina Christi* kommen nicht nur in privaten Schriften der streitenden Theologen, sondern schließlich auch in einem offiziellen Text zur Sprache, im sog. zweiten Glaubensbekenntnis der Kirchweihsynode von Antiochien (341). Daß dieses Glaubensbekenntnis in seinen Formulierungen stark von der Theologie des Eusebius beeinflußt ist, ist der Forschung seit langem bekannt und so kann es nicht verwundern, daß wir in ihm auch deutliche Spuren seiner sich an den *nomina Christi* ausrichtenden Christologie feststellen können. Der uns interessierende Passus lautet: „Und an einen Herrn Jesus Christus, seinen Sohn, den eingeborenen Gott, durch den alle Dinge sind, der vor den Zeiten vom Vater gezeugt war, Gott von Gott, Ganzer vom Ganzen, Vollkommener von Vollkommenem, König vom König, Herr vom Herrn, lebendiges Wort, lebendige Weisheit, wahres Licht, Weg, Wahrheit, Auferstehung, Hirte, Tür, unveränderlich und unwandelbar, genaues Ebenbild der Gottheit, Substanz, Wille, Kraft und Herrlichkeit des Vaters ... ." [45]

Mag die Anzahl der hier aufgeführten *nomina Christi* auch relativ klein sein, kein Zweifel kann darüber bestehen, daß die zitierten Titel stellvertretend für die anderen genannt sind. Der von der Forschung konstatierte Biblizismus des Glaubensbekenntnisses[46] besteht konkret im Rekurs auf die *nomina Christi*. Wenn man andererseits dem Glaubensbekenntnis eine „deutlich origenistische Färbung" zugeschrieben hat[47], so trifft das nicht nur wegen der hier vorgetragenen Dreihypostasenlehre zu, sondern auch

---

[44] Ebd. I,20, 100; 96,25.

[45] *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubenssymbole, Göttingen 1972, 265–266, ebd. 267–269 Interpretation dieses Symbols. Weitere Literatur bei *R. P. C. Hanson*, The search for the christian doctrine of God. The Arian controversy 318–381, Edinburgh 1988, 285, Anm. 32. – Zur antimarkianischen Tendenz des Symbols vgl. u. a. *Feige*, 136. – Die lateinische Übersetzung des Passus bietet Hilarius, De synodis 29, PL 10, 502B: ... et in unum dominum Jesum Christum filium ipsius unigenitum, deum, per quem omnia, qui generatus est ex patre, deum de deo, totum ex toto, unum ex uno, perfectum de perfecto, regem de rege, dominum de domino, verbum, sapientiam, vitam, lumen verum, vitam veram, resurrectionem, pastorem, ianuam inconvertibilem et immutabilem, divinitatis essentiaeque et virtutis et gloriae incommunitabilem imaginem ...

[46] Vgl. *W. Schneemelcher*, Die Kirchweihsynode von Antiochien, 341, in: *F. S. J. Straub*, Bonn 1977, 319–346, hier 345: „Für das Verständnis der antiochenischen Formel ist zu beachten, daß man sich bei der Abfassung offensichtlich um eine Bindung an die Bibel bemüht hat. Es werden viele Begriffe, die aus dem Neuen Testament bekannt sind, gebraucht."

[47] *Kelly* 269.

weil seine Christologie auf der Basis der *nomina Christi* letztlich auf Origenes zurückgeht.

Nicht die eusebianische Christologie und die der Kirchweihsynode sollten sich in der Zukunft durchsetzen, sondern die der Anhänger des Nicaenums. Bedienten auch sie sich der *nomina Christi* oder machten sie einen Bogen um dieses Erbe aus der Frühzeit der Kirche? Für eine auf dem Nicaenum basierende Christologie gibt es keinen besseren Zeugen als Athanasius von Alexandrien, den großen Verteidiger dieses Konzils. In seiner wahrscheinlich aus den Jahren 335–337 stammenden Schrift ‚Gegen die Heiden' bezieht er sich ganz zum Schluß auf die *nomina Christi*. Der Passus lautet:

„Daß durch ihn und in ihm alles geworden ist, lehren auch seine heiligen Jünger, wie auch, daß er, weil er ein guter Sprößling (γέννημα) aus einem guten (Vater) und sein wirklicher Sohn ist, Kraft, Weisheit und Logos des Vaters ist, und zwar nicht dank einer Teilhabe oder einer Mitteilung von außen her, wie dies bei denen der Fall ist, die an ihm teilnehmen, durch ihn weise sind und in ihm mächtig und vernünftig werden, sondern so, daß er die Weisheit selbst (αὐτοσοφία), die Vernunft selbst (αὐτολόγος), die eigene Kraft selbst (αὐτοδύναμις) des Vaters, das Licht selbst (αὐτοφῶς), die Wahrheit selbst (αὐτοαλήθεια), die Gerechtigkeit selbst (αὐτοδικαιοσύνη), die Tugend selbst (αὐτοαρετή), Prägebild (χαρακτήρ), Abglanz (ἀπαύγασμα) und Bild (εἰκών) ist ... Wer, ja wer vermöchte den Vater auszumessen, um auch die Kräfte (δυνάμεις) des Logos aufzufinden? Wie er nämlich Logos und Weisheit des Vaters ist, so läßt er sich auch zu den Geschöpfen herab und wird zum Zweck einer Erkenntnis und Erfassung des Vaters die Heiligkeit selbst (αὐτοαγιασμός) und das Leben (αὐτοζωή) selbst, Türe, Hirt, Weg, König, Führer (ἡγεμών), allseitiger Heiland, Lebenschaffender (ζωοποιός) und Licht, Vorsehung für alle Dinge."[48]

Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß dieser Passus gegen die Arianer gerichtet ist[49]. In doppelter Weise scheint Athanasius hier von Origenes abhängig zu sein, einmal in der Bildung von Begriffen in Zusammensetzung mit αὐτο-, z.B. αὐτοσοφία, dann in der Unterscheidung von zwei Kategorien von *nomina Christi*, absoluten (die ersten zehn) und relativen (die restlichen elf), solchen, die Christus ‚an und für sich' bezeichnen, und solchen, die sich auf das Heilswerk beziehen. Wir stellen also zusammenfassend fest: Athanasius bezieht die *Nomina Christi* in der Tradition des Origenes auf den Präexistenten, Markell von Ankyra widerspricht dieser Tradition und reserviert diese Bezeichnungen für den Menschgewordenen. Gegen diese Position wiederum richtet sich sowohl Asterios der Sophist als Eusebius von Caesarea samt dem stark von diesem beeinflußten sog. zweiten Glaubensbekenntnis der Kirchweihsynode von Antiochien (341).

Während der Rekurs auf die *nomina Christi* in des Athanasius' Schrift ‚Gegen die Heiden' bestenfalls – entsprechend dem Gesamtcharaker dieser Schrift – eine verdeckte Stellungnahme gegen die Arianer enthält, haben wir es bei Gregor von Elviras († nach 392) *De fide orthodoxa*[50] mit einer aus-

[48] Contra gentes 46–47; Ausg. *E. P. Meijering*, Athanasius, Contra Gentes. Introduction, translation and commentary, Leiden 1984, 130.

[49] Vgl. *Meijering* 149–151.

[50] Zu den beiden Fassungen dieser Schrift vgl. *J. Ulrich*, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, Berlin 1994, 195–212, bes. 210.

drücklichen Auseinandersetzung mit den Arianern zu tun. Der spanische Bischof bezieht sich in der Tat auf die *nomina Christi*, um das nicaenische ὁμοούσιος zu verteidigen. Zwar verliert er im Laufe seiner Kommentierung der Christustitel sein eigentliches Beweisziel etwas aus den Augen und vergißt deswegen bei den späteren Titeln die antiarianische Auslegung, bei den ersten ist diese Ausrichtung jedoch klar zu erkennen[51]. Zum Schluß seines Kommentars der *nomina Christi* erinnert Gregor an die wichtige Unterscheidung zwischen Wesen und Werken Christi, die wir schon kennen[52].

Bleiben wir noch für einen Augenblick in Spanien. Im Kontext eines wahrscheinlich antipriszillianischen Glaubensbekenntnisses[53] aus dem 6. Jahrhundert führen die sonst nicht weiter bekannten Mönche Armonius und Honorius eine lange Reihe von insgesamt 32 *nomina Christi* an und begründen sie jeweils kurz und bündig[54].

Von einem Anhänger des Nicaenums in Spanien wenden wir uns zu Befürwortern dieses Konzils in Kappadokien. Alle drei, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bedienen sich in ihrer Kontroverse mit den Neoarianern, vor allem mit Eunomius, der *nomina Christi*. Wir gehen im Rahmen dieser Studie nicht näher darauf ein, da wir uns anderswo im Detail damit befaßt haben[55]. Auch der aus dem Kappadokien benachbarten Pontus stammende Evagrius rekurriert in seiner antiarianischen Auslegung von Spr 8,22 auf die *nomina Christi*. Der Mönchstheologe gibt zu, daß sich das ‚geschaffen' und ‚gemacht' dieser Stelle auf Christus bezieht, bestreitet jedoch, daß sie sein Wesen aussagen. Nicht anders als die übrigen *nomina Christi* bringen die beiden Bezeichnungen sein Heilswerk zum Ausdruck[56]. In einem antiarianischen Kontext kommt schließlich auch der 533 gestorbene Fulgentius von Ruspe auf einige *nomina Christi* zu sprechen[57].

200 Jahre später spielen die *nomina Christi* nochmals eine Rolle. Im Rah-

---

[51] De fide 64–66; CCL 69, 236–237: *Hoc enim filius dei quod pater est, non aliud, id est, per quem facta sunt omnia; nam et hoc verbum nuncupatur, quia semper in patre et de patre et nihil pater sine eo iussit aut fecit. Virtus dicitur, quia proprie de deo est et omnis potestas patris in ipso consistit; sapientia appellatur, quia non aliunde quam de patre veniens credentibus arcana caelestia reseravit; dextera nuncupatur, quia per eum omnia opera divina perfecta sunt; brachium dicitur, quia ab ipso ipso omnia continentur* ... Weiter werden kommentiert: *margarita, thesaurus, retia, aratrum, fons aquae vivae, petra, lapis angularis, agnus, homo, vitulus, aquila, leo, via, veritas, vita.*

[52] De fide 67, ebd. 237: *Vides ergo per haec vocabula significationes dispositionum et operum divinorum praeostensas, non tamen ipsum deum proprie definitum.*

[53] Vgl. zum folgenden Text *K. Künstle*, Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert, FChLDG I,4. Mainz 1900, 121–123.

[54] Diligentia monachorum Armonii et Honorii (vgl. CPL 1757); PL 74, 1243–1246, hier 1245–1246, ebenfalls Künstle 178–181.

[55] Vgl. *Sieben*, Vom Heil 11–21.

[56] (Ps.Basilius, vgl. CPG 2439), Ep. 8,8; PG 74,260C: „Das ‚geworden' und das ‚geschaffen' bedeuten das gleiche. So wie er Weg wurde und Tür, Hirte, Bote (ἄγγελος), Schaf und wiederum Hoherpriester und Apostel, wobei je nach diesem oder jenem Aspekt (κατ' ἄλλην ἐπίνοιαν) dieser oder jener Name (ὄνομα) verwendet wird."

[57] Ad Trasimundum regen I,12; PL 65, 236–237.

men der Auseinandersetzungen um den spanischen Adoptianismus[58] verteidigen die spanischen Bischöfe in ihrem Brief an die fränkischen die Anwendung der Bezeichnung *adoptivus* auf Christus und berufen sich hierfür, nach der Vorlage von Vätertexten, auf die *nomina Christi*. Werde die Bezeichnung *adoptivus* für Christus abgelehnt, so müßten konsequenterweise auch die übrigen *nomina Christi* für „blasphemisch" gehalten werden[59].

Die Gegner der spanischen Adoptianisten, Papst Hadrian I., die italienischen und fränkischen Bischöfe, Beatus von Liébana, der spanische Gegenspieler der Adoptianisten, und der Hoftheologe Karls d. Gr., Alkuin, weisen diese Überlegung mit großer Entschiedenheit zurück. Bei den *nomina Christi*, so der Papst, handelt es sich um Prophezeiungen, die inzwischen in Erfüllung gegangen sind. Wie man bei dem Namen ‚Jerusalem' zwischen der *figura*, welches die Kirche ist, und der *res*, einer *corporea civitas*, unterscheide, tue man dies auch bei den „unzähligen" Namen, mit denen die Schrift Christus bezeichnet. Auch hier sind die *res* und die *figura* deutlich auseinanderzuhalten und dürfen nicht vermengt werden. Wird Christus dort Stein und Fels genannt, dann ist er doch in Wirklichkeit keineswegs ein Stein oder ein Fels, also ein Geschöpf ohne Sinneswahrnehmung. Wird er dort Lamm genannt, so ist er doch in Wirklichkeit keineswegs ein unvernünftiges Tier usw. M. a. W.: Bei den traditionellen *nomina Christi* handelt es sich in den Augen des Papstes um figürliche Rede. Genau dies ist aber bei dem Begriff *adoptivus* nicht der Fall. Und deswegen ist die Gleichsetzung, die die spanischen Bischöfe zwischen *adoptivus* und den tradionellen *nomina Christi* vornehmen, entschieden zurückzuweisen[60].

Ähnlich argumentieren die fränkischen Bischöfe: „In der Heiligen Schrift gibt es zahlreiche Bezeichnungen unseres Herrn Jesus Christus, zum Beispiel Löwe, Lamm, Stein, Wurm und viele andere; sie alle haben bestimmte mystische Bedeutungen, warum sie so gesagt werden. *Adoptivus* jedoch hat keine andere Bedeutung als die, daß Jesus Christus nicht Sohn Gottes im eigentlichen Sinn des Wortes ist und daß er ihm nicht aus der Jungfrau zum Sohn geboren, sondern ich weiß nicht von welchem Sklaven aus zum Sohn angenommen wurde, wie ihr behauptet." Anschließend bringen die Bischöfe einige Beispiele für ihre Behauptung, daß die traditionellen *nomina Christi* „mystische Bedeutungen" haben[61].

---

[58] Vgl. *J. C. Cavadini*, The last christology of the West. Adoptianism in Spain and Gaul, 785–820, Philadelphia 1993; *Th. Hainthaler*, Von Toledo nach Frankfurt. Dogmengeschichtliche Untersuchungen zur adoptianistischen Kontroverse, in: *R. Berndt* (Hrg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Mainz 1997, II, 809–860.

[59] Epistula episcoporum Hispaniae; MGH.Conc 2,1,1; 118,13: *Si contrarium est aut blasfemum dicere filium Dei secundum formam servi adobtibum, procul dubio quod dicere nefas est, et illud blasfemum erit, quod aliquando leo, aliquando catulus leonis* ... (32 weitere Namen werden aufgeführt) *et cetera huiusmodi in Christo filio Dei nomina, pro salvatione humani generis ab eo suscepta* ...

[60] Epistula Hadriani; ebd. 125,12–25.

[61] Epistula episcoporum Franciae; ebd. 154,3–12. – Die fränkischen Bischöfe monieren des

Der Gegenspieler der spanischen Adoptianisten am Ort, Beatus von Liébana, geht viel ausführlicher auf den Unterschied zwischen eigentlicher und figürlicher Rede ein als die vorstehenden Briefschreiber. Ein Teil der *nomina Christi* sind figürliche Rede, führt er aus, andere eigentliche. Eigentliche Rede sind Titel wie Gott, Mensch, Sohn, Menschwerdung usw. Uneigentliche Rede sind die Mehrzahl der bekannten *nomina Christi*, also Titel wie Löwe oder Lamm oder Brot usw. Denn Christus ist dies alles nicht in Wirklichkeit[62]. Im folgenden kommentiert Beatus eine lange Reihe von *nomina Christi* im figürlichen Sinn und zeigt im einzelnen, warum diese Bilder auf ihn angewandt werden[63].

Wenn die italienischen Bischöfe den spanischen Adoptianisten vorwerfen, unfähig zu sein, Allegorien richtig zu verstehen, so haben sie dabei sicher deren Rekurs auf die *nomina Christi* im Auge, auch wenn sie diese nicht ausdrücklich nennen[64]. Anschließend an diesen Vorwurf gehen sie jedenfalls näher auf die Bezeichnung *adoptivus* ein[65].

Alkuin, der Mittelpunkt von Karls Gelehrtenkreis, fordert die Spanier schließlich kurz und bündig auf: Laßt von diesem neuen Christustitel *adoptivus* ab und haltet euch an den traditionellen Kanon der *nomina Christi*! Und vor allem, verwechselt nicht, was im eigentlichen und im uneigentlichen Sinn von Christus ausgesagt wird! Was von ihm in figürlicher Rede gesagt wird, bezieht sich nicht auf seine Natur, sein Wesen, sondern auf die von ihm vollbrachten Heilstaten[66]. Ausdrücklich weist der Angelsachse schließlich darauf hin, daß sich die Bezeichnung *adoptivus* nicht unter den von Isidor von Sevilla in seinen Etymologien gesammelten *nomina Christi* befindet, auf die wir weiter unten noch zu sprechen kommen. Und, so Alkuin weiter, Isidor von Sevilla sei nicht irgendwer, sondern das große Licht der spanischen Kirche[67].

---

weiteren, *vultur* und *lupus* würden von der Schrift genau so wenig von Christus ausgesagt wie *adoptivus*. Haben sie im Brief der spanischen Bischöfe *lupus* statt *lapis* gelesen?

[62] Adversus Elipandum I, 128; CCLM 59,99: *Secundum quam regulam figuraliter intelligitur Christus, quae omnia quidem ipse est per similitudinem, sed non omnia ipse est per proprietatem. Trahit enim nominum species de inferioribus rebus, ut facilius intelligatur. Dicitur enim modo leo, modo agnus, modo panis, modo vitis; sic et cetera ...* (es folgen 15 weitere nomina). *Haec omnia Christus secundum similitudinem intelligendus est, non per proprietatem. Proprietatem si quaeras a me, quid sit Christus, Deus et homo est, una persona ... Ecce suam proprietatem ... Si autem proprietates discutias rerum, quas videre consuevisti, nec leo est Christus, quia fera non est. Nec agnus est, quia pecus non est ...*

[63] I,130; ebd. 100–101.

[64] Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae; MGH.Conc 2,1,1; 135, 18–21.

[65] Ebd. 135,24–36.

[66] Epistula; PL 101, 242B-C: *Has vero novitates vocum ... omnino abjicite et consentanea evangelicis paginis et apostolicis traditionibus credite et praedicate; intelligentes alia nomina in Christo deo propria esse, alia significativa; et discernite, quid cui rei conveniat. Propria nomina sunt in Christo ‚unigenitus', ‚primogenitus', ‚deus', ‚dei filius' et ‚unus Jesus Christus'. Significativa nomina sunt propter quasdam actiones, quae completae sunt in illo, ‚leo', ‚lapis', ‚ovis', ‚vitulus', ‚vermis' et talia plurima, quae ratione discernenda sunt.*

[67] Ebd. 242D. – Vgl. auch Adv. Felicem II,7; PL 101, 152C.

IV. *Nomina Christi* in der Tugend- und Vollkommenheitslehre

Während der christologischen Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts ging die soteriologische Komponente der *nomina Christi*, die Origenes eingeführt hatte, keineswegs verloren. Sie liegt vielmehr, wie wir gesehen haben, der Unterscheidung zwischen Titeln Christi, die sein Wesen, und solchen, die sein Werk bezeichnen, zugrunde. Wahrscheinlich ist es diese soteriologische Komponente, die Gregor von Nyssa auf die Idee brachte, die *nomina Christi* noch in einem weiteren Bereich, nämlich dem des Vollkommenheitsstrebens, ‚einzusetzen'. Die *nomina Christi* werden hier nicht mehr in erster Linie als das Gesamt der uns von Christus geschenkten Heilsgüter konzipiert, sondern gewissermaßen als Tugenden und Haltungen, die die nach Tugend und Vollkommenheit Strebenden sich anzueignen haben. Der größere Rahmen, in dem diese neue Konzeption der *nomina Christi* zur Geltung kommt, ist der der Nachahmung Gottes bzw. Christi. Erste Ansätze hierzu finden sich schon bei Gregor von Nazianz, konsequent und systematisch durchgeführt wird diese Verwendung der *nomina Christi* dann bei Gregor von Nyssa.

In der 2. Rede des Gregor von Nazianz (vor 362) geht es um die geistlich-geistigen Voraussetzungen, die die Priester für die fruchtbare Ausübung ihres Amtes mitbringen müssen. Der Priester ist für seine Aufgabe nur ausgerüstet, wenn er zuvor „die Bezeichnungen und Kraftwirkungen Christi (προσηγορίαι καὶ δυνάμεις τοῦ Χριστοῦ), in Praxis und Theorie (ἔργω καὶ θεωρία), sowohl die höheren und ersten als auch die unsertwegen niedrigeren und am Schluß kommenden, durchwandert hat (ὁδεύω)"[68]. Dann folgt die nähere Charakterisierung dieser *nomina Christi* ganz im Sinne des Origenes: „(Wer wagt es priesterliche Funktionen auszuüben), wenn er alle diese Namen und Dinge (ὀνόματα καὶ πράγματα) noch ohne Nutzen hört und so noch keine Gemeinschaft mit dem Wort erlangt und noch nicht an ihm Teil hat, insofern das Wort jedes einzelne von diesen Dingen ist und danach auch benannt wird?"[69] Damit ist gesagt: Die Priester müssen für eine fruchtbare Ausübung ihres Amtes sich zunächst persönlich das ‚Wort' angeeignet haben. Dies geschieht konkret im ‚Durchwandern' (ὁδεύω) seiner verschiedenen ‚Namen' bzw. ἐπίνοιαι. Im Vergleich mit Origenes ist der Akzent schon leicht versetzt. Es wird deutlicher als bei dem Alexandriner auf die persönliche Anstrengung des zukünftigen Priesters abgehoben. Die ἐπίνοιαι sind fast schon Tugenden, die der zukünftige Priester selber in Praxis und Theorie verwirklichen muß, während sie bei Origenes bloße Gaben

[68] Or. 2,98; SC 247,216–218. – Gregor nennt im folgenden 34 *Nomina Christi:*Gott, Sohn, Bild, Wort, Weisheit, Wahrheit, Licht, Leben, Kraft, Hauch, Ausfluß, Glanz, Schöpfer, König, Haupt, Gesetz, Weg, Tür, Fundament, Fels, Perle, Friede, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, Mensch, Knecht, Hirte, Lamm, Hoherpriester, Opfer, Erstgeborener vor aller Schöpfung, Erstgeborener der Toten, Auferstehung.

[69] Or. 2,98; SC 247, 218.

und Güter waren, die der ‚Heiland' den Menschen je ihrem Bedürfnis entsprechend schenkt und gewährt[70].

Gregor von Nyssa geht einen deutlichen Schritt weiter. Bei ihm bleiben die *nomina Christi* nicht in der Schwebe zwischen Heilsgütern, die geschenkt sind, und Tugenden, die angeeignet werden müssen. Es handelt sich tatsächlich um Tugenden, die die Menschen in der Nachahmung Christi zu verwirklichen haben. Die Gaben sind eindeutig zu Aufgaben geworden. Am systematischsten legt Gregor diese neue Verwendung der *nomina Christi* in seinem Traktat ‚Über die Vollkommenheit' dar. Er kommt hier nicht nur beiläufig auf die Titel Christi zu sprechen, sondern macht sie zum formalen Strukturprinzip des ganzen Traktates. Der Inhalt dieses kleinen Werkes ist kurz gesagt folgender: Christsein besteht darin, daß man das in seinem Leben verwirklicht, was mit dem Namen ‚Christ' ausgesagt ist. Was dieser Name beinhaltet, besagen die *nomina Christi.* Die Besonderheit von ‚De perfectione' besteht nun darin, daß Gregor sich bei der näheren Ausführung des Themas praktisch auf die etwa 30 *nomina* beschränkt, die in den Briefen des Paulus vorkommen. Es gilt also der Grundsatz: „Merkmale eines wahren Christen sind aber alle die, die wir an Christus erkannt haben. Davon ahmen wir nach (μιμέομαι), was uns möglich ist, was unsere Natur davon nicht nachahmen kann, das verehren wir. Alle Namen also, die die Bezeichnung ‚Christus' näher ausdeuten, müssen im Leben eines Christen aufleuchten, entweder durch Nachahmung oder durch Verehrung."[71] Wir brauchen diese neue Verwendung der *nomina Christi* nicht weiter zu entfalten, da wir das anderswo getan haben[72]. Es ist lediglich darauf hinzuweisen, daß Gregor in seiner Schrift *De professione christiana* ähnliche Gedanken vorträgt. Der Unterschied zwischen beiden Werken besteht darin, daß in *De professione christiana* die Anzahl der erwähnten *nomina Christi* viel geringer ist[73], der biblische Hintergrund praktisch unerwähnt bleibt und damit der platonisch-philosophische Ansatz viel deutlicher sichtbar ist als in *De perfectione.*

Daß die Verwendung der *nomina Christi* im Rahmen des geistlichen Lebens, des Tugendstrebens, nicht unbedingt bedeutet, sie als Aufgabe, als zu verwirklichende Tugend zu verstehen, zeigt ein westlicher Autor im Ausgang des 4. Jahrhunderts. Der nach 414 verstorbene Nicetas von Reme-

---

[70] Die Unterscheidung zwischen höheren und niedrigeren ‚Zubenennungen' deckt sich nicht einfach mit der des Origenes zwischen solchen, die durch den Fall notwendig wurden, und denen, die davon absehen. In der Unterscheidung zwischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen spiegelt sich die durch Arius gekennzeichnete theologische Situation. Aus den Niedrigkeitsaussagen darf nicht auf die Wesensverschiedenheit des Sohnes im Vergleich zum Vater geschlossen werden. Niedrigkeits-ἐπίνοιαι gibt es ‚unsertwegen'.

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

[72] Vgl. *Sieben*, Vom Heil 21–28.

[73] De prof. GNO VIII,1; 134,17–135,1. Aufgezählt werden hier folgende *nomina Christi*: Gerechtigkeit, Weisheit, Kraft, Wahrheit, Güte, Leben, Heil, Unsterblichkeit, Unerschütterlichkeit, Unveränderlichkeit. – Man sieht an dieser Reihe deutlich, wie die biblischen *nomina Christi* in platonisch-philosophische Begriffe übergehen.

siana[74] hat ein in der modernen Ausgabe knappe 4 Seiten umfassendes Schriftchen *De diversis appellationibus* verfaßt, das in einer der beiden Handschriften, die es überliefert, bezeichnenderweise den Titel hat: *Incipit sermo de diversis domini vocabulis Augustino compositus*[75]. Das Schriftchen besteht aus drei Teilen, einer Aufzählung der *nomina Christi*[76], einer Erklärung derselben und einer Art persönlicher Anwendung, in der dem Leser näher erklärt wird, in welchen Nöten und geistlichen Bedürfnissen er sich unter dem entsprechenden *nomen* an den Heiland wenden soll[77]. *Dulcedo te saeculi delectat? Magis ad crucem Christi convertere, ut eius vitis, quae in cruce pependit, dulcedine recreeris*[78]. Nicetas kommt in dieser kleinen Schrift der Spiritualität des Origenes ohne Zweifel näher als Gregor von Nyssa.

V. *Nomina Christi* in Predigt und Dichtung

Zu den Ergebnissen der Auseinandersetzung um die *nomina Christi* gehört die klare Unterscheidung zwischen der kleinen Zahl der Titel Christi, die sein Wesen bezeichnen, und der großen Zahl, die nur figürliche Rede darstellen. Mit diesen Metaphern weiß die Theologie der folgenden Zeit nichts anzufangen. Anders die Prediger, Beter und Dichter. Sie wissen sie zu schätzen.

Beginnen wir mit einem Prediger, Augustinus! Daß er sich die seit den christologischen Kontroversen bekannte Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede voll zu eigen gemacht hat, zeigt er bei seiner Auslegung von Joh 10,11–13. Einige wenige *nomina Christi*, heißt es hier, sind eigentliche Rede, die meisten sind figürlich zu nehmen. Eigentlichen Sinn haben *filius* und *filius hominis*. An Metaphern nennt Augustinus hier – außer den vom Evangelisten vorgegebenen *pastor* und *ostium* – des weiteren *ostiarius, ovis, agnus, leo, petra*. Eben weil es sich um Metaphern handelt, kann Christus alles dies zugleich sein. Der Prediger warnt in diesem Zusammenhang jedoch vor Fehlschlüssen, die sich aus einer falschen Interpretation der Bilder ergeben können. Natürlich ist der Hirte größer als der Stein, auf dem er sitzt, und doch ist Christus auch Stein! *Haec omnia, fratres, secundum similitudines* (Metapher!) *accipite, non secundum proprieta-*

---

[74] Vgl. *A. Solignac*, Nicétas, in: DSp 11 (1982) 214–219.

[75] Ausg. *A. E. Burn*, Cambridge 1905, 1.

[76] Ebd.: *Multa nomina multaeque appellationes in scripturis sanctis inveniuntur, quae domino Jesu et salvatori nostro conveniunt.* – Es folgen 24 *nomina*.

[77] Ebd. 3: *Ergo quia tantis et nominibus et titulis dominus communis appellatur, habe fiduciam, o fidelis, et spem tuam in ipso tota virtute constitue. Nam ut patrem scias, ipse tibi verbum est. Si vis recte sapere, ipsum quaere, quia sapientia est. Si tenebras aliquas sensus tuus patitur, Christum require, quia lumen est. Infirmus es? Habes refugium, quia et medicus est et virtus* ... – Es folgen weitere *nomina Christi* mit entsprechender Einladung, sich vertrauensvoll an Christus zu wenden.

[78] Ebd. 4,15.

tes![79] Die gleiche Lektion über die *nomina Christi* erteilt der Prediger seinen Zuhörern in der folgenden Predigt, nur daß er hier noch einige Christustitel hinzufügt, eigens klarstellt, daß Christus keine der durch die Metaphern bezeichneten Wirklichkeiten tatsächlich ist[80] und daß er als eigentliche Rede jetzt *verbum* und *caro* nennt[81].

Wie souverän der ehemalige Rhetor das Spiel mit den Metaphern der *nomina Christi* beherrscht, zeigt er in einer Weihnachtspredigt: *Ipse de matre in hac die cursibus se ingessit annorum. Homo factus hominis factor, ut sugeret ubera regens sidera; ut esuriret panis, ut sitiret fons, dormiret lux, ab itinere via fatigaretur, falsis testibus veritas accusaretur, iudex vivorum et mortuorum a iudice mortali iudicaretur, ab iniustis iustitia damnaretur, flagellis disciplina caederetur, spinis botrus coronaretur, in ligno fundamentum suspenderetur, virtus infirmaretur, salus vulneraretur, vita moreretur*[82].

In einer seiner Schriftpredigten erklärt Augustinus schließlich, warum diese oder jene Metapher auf Christus angewandt wird. Wegen seiner Stärke nennt man ihn Löwe, wegen seiner Festigkeit Fels, wegen seiner Unschuld Lamm, wegen seines Geopfertseins junger Stier, wegen seiner Größe Berg, wegen seiner Süße Manna[83].

Was Augustinus als Prediger für den Westen ist, ist Johannes Chrysostomus für den Osten. Der ‚Goldmund' bringt im Rahmen von Darlegungen über das Übertragen menschlicher Vorstellungen auf Gott die *nomina Christi* als Beispiel und erklärt, was die verschiedenen Metaphern bedeuten:

> „Warum wurde er Weg genannt? Damit du weißt, daß wir auf ihm zum Vater emporsteigen. Warum wurde er Fels genannt? Damit du einen zugleich redlichen und festen Glauben erlernst. Warum wurde er Fundament genannt? Damit du weißt, daß er alles trägt. Warum wurde er Wurzel genannt? Damit du weißt, daß wir in ihm erblühen.

---

[79] Tract. in Joh. 46,2–4; PL 35, 1728–1729.

[80] Vgl. auch En.in ps. 90,6; PL 37, 1153: *Sed quia figurate per similitudines dici omnia ista possunt, ideo et alae et scutum esse potuerunt. Si vero lapis esset Christus, leo non esset, et si leo esset, agnus non esset; ideo et leo et agnus et lapis et vitulus et si quid huiusmodi; quia nec lapis nec leo nec agnus nec vitulus, sed salvator omnium Jesus Christus. Isti enim similitudines sunt, non proprietates.*

[81] Tract. in Joh. 47,6; PL 35, 1735–1736: *Ergo et ostium est et lapis angularis: omnia per similitudinem, nihil horum proprie. Iam enim dixi et commendavi vehementer, et qui capiunt sapiunt, et qui nondum intellectu sapiunt, fide teneant, quod intellegere nondum possunt: Per similitudinem Christus multa est, quae per proprietatem non est. Per similitudinem et petra est Christus, et ostium est Christus, et lapis angularis est Christus, et leo est Christus. Quam multa per similitudines et alia, quae commemorare longum est! Si autem proprietates discutias rerum, quas videre consuesti: nec petra est, quia durus et sine sensu non est; nec ostium est, quia faber eum non fecit; nec lapis angularis est, quia non est ab structore compositus; nec pastor est, quia custos ovium quadrupedum non est; nec leo est, quia fera non est; nec agnus est, quia pectus non est. Omnia ergo ista per similitudinem.*

[82] Sermo 191,1; PL 38, 1010A.

[83] Sermo 4,21; PL 38, 45. – Vgl. auch Tract. in Joh 80,1; PL 35, 1839. – Auch andere westliche Theologen insistieren auf der Unterscheidung zwischen eigentlicher und figürlicher Redeweise hinsichtlich der *nomina Christi*. Vgl. Gregor der Gr., Mor. 30,21; CCL 143B, 1535: *Vocatur enim et agnus, sed propter innocentiam, vocatur leo, sed propter potentiam. Aliquando etiam serpenti comparatur, sed propter morten vel sapientiam. Atque ideo per haec omnia dici figuraliter potest, quia de his omnibus credi aliquid essentialiter non potest.*

Warum wurde er Hirte genannt? Weil er uns weidet. Warum wurde er Schaf genannt? Weil er für uns geschlachtet wurde, weil er unsere Sühne ist. Warum Leben? Weil er uns Tote auferweckt hat. Warum Licht? Weil er uns aus der Finsternis befreit hat. Warum wurde er Arm genannt? Weil er mit dem Vater gleichwesentlich (ὁμοούσιος) ist. Warum Wort? Weil er vom Vater gezeugt ist. Denn wie mein Wort von meiner Seele gezeugt wurde, so wurde der Sohn vom Vater gezeugt. Warum wurde er Kleid genannt? Weil ich in der Taufe mit ihm bekleidet wurde. Warum Tisch? Weil ich ihn esse, wenn ich die Mysterien genieße. Warum Haus? Weil ich in ihm wohne. Warum wurde er Hausbewohner genannt? Weil wir zu seinem Tempel werden. Warum Haupt? Weil ich zu seinem Glied gemacht wurde. Warum wurde er Bräutigam genannt? Weil er mich zur Braut anglich. Warum wurde er keusch genannt? Weil er mich als Jungfrau annahm. Warum wurde er Herr genannt? Weil ich seine Magd bin"[84].

Gehen wir noch einmal in den Westen, diesmal bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts hinauf. Das weitverbreitete, wahrscheinlich aus dem Milieu der Regularkleriker stammende *Speculum virginum* zeigt, daß die Tradition, mit Hilfe von Metaphern näher zu umschreiben, wer oder was Christus für die Menschen ist, bis tief ins Mittelalter weiterbesteht. Im Kontext dieses geistlichen Textes geht es darum, die zukünftige *beatitudo* der klugen Jungfrauen, die in nichts anderem als in der Schau Christi selber besteht, inhaltlich näher zu charakterisieren. Hier können die *nomina Christi* gute Dienste tun[85].

Wir gehen von Predigten oder predigtähnlichen Texten zu gereimten bzw. Hymnen über, von denen manche durchaus auch Gebete darstellen. Da ist zunächst der lange *Hymnus de Christo*, den die einen Hilarius zuschreiben, die anderen ihm absprechen[86]. Nur seine ersten Verse sind den *nomina Christi* gewidmet[87]. Ganz mit den *nomina Christi* befaßt sind dage-

---

[84] Hom. de capto Eutropio 8; PG 52, 403. – Erwähnen wir hier noch einige weitere Stimmen, sowohl aus dem Westen, als aus dem Osten, die belegen, wie sehr kürzere Reihen von *Nomina Christi* verbreitet waren: Hilarius, Tract. in ps. 118, 9, 9; CSEL 22, 438: *Os autem dei est ille, qui et virtus dei est, qui et sapientia dei est, qui et imago dei est, deus scilicet et dominus deus noster Jesus Christus.* – Zeno von Verona, Tract. II,8; CCL 22, 178: *Hic est deus noster, qui dignitate interim seposita, non tamen potestate, amore hominis sui, cuius formam fuerat subiturus et creaturam, ut angelus, homo, puer, sponsus, gigas, crucifixus, sepultus, primogenitus a mortuis diceretur, hic est, inquam, qui in omnibus omnia est, quoniam per ipsum et in ipso sunt omnia.* – Isaak von Stella († um 1169), sermo 23, 9; SC 207, 88: *Ad symbolicam quoque theologiam descendentes* (nach der theologia rationalis) *eandem sequimur semitam veritatis, ut cum dicitur verbum, imago, splendor, character, figura, candor, brachium, manus, dextera, ubique intelligatur aliquid alicuius et in omnibus unum unius, eiusdem essentiae, proprietatis diversae.* – Theodor Abu Qurra, Brevis doctrina de divinis nominibus; PG 97, 1600–1602: „Denn sie werden Sohn und Geist des Vaters genannt, nicht ihr Vater, zum Beispiel der Sohn Gottes, die Weisheit Gottes, das Wort Gottes, die Kraft Gottes, der Arm Gottes, die Rechte Gottes".

[85] Speculum 6, CCLM 5, 177–178: *Quamvis igitur deus sit incomprehensibilis maiestate, virtute inestimabilis, omnipotentia incomparabilis, multae tamen ad eum fiunt comparationes et similitudines, quae ad ipsum substantialiter non referuntur, sed figuraliter, nec enim ipse per haec proprie definitur, sed dispensationes vel dispositiones divini ordinis per has similitudines declarantur.* – Es folgen etwa 12 *nomina Christi* mit jeweiliger kurzer Erklärung.

[86] Vgl. CPL nr. 464, wo der Hymnus unter die authentica gezählt wird.

[87] CSEL 65, 217–223: *Tu dei de corde verbum, tu via, tu veritas/ Iesse virga tu vocaris, te leonem legimus. / Dextra patris, mons et agnus, angularis tu lapis,/ sponsus idem vel columba, flamma, pastor, ianua.*

gen die beiden Carmina *De epithetis Salvatoris nostri* und *Explanatio nominum domini*[88], die dem Orientius aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts heute zwar abgesprochen werden, aber für seiner durchaus „nicht unwürdig" gehalten werden[89]. Das erste *carmen* besteht aus einer bloßen Aufzählung von 53 *nomina Christi*, das zweite aus ihrer Erklärung nach dem Muster: *Retia cur?. sparsas quod colligat undique gentes./ Cur sol iustitiae? quia iustum illuminat omnem*[90].

Ennodius von Pavia († 521) erwähnt in einem Panegyricus zum Weihejubiläum des Bischofs Epiphanius 30 *nomina Christi*, und zwar an der Stelle der Rede, an der er Christus um seinen Beistand anruft[91]. Ein Papst Damasus heute abgesprochenes Gedicht mit dem Titel *De cognomentis salvatoris* beendet die bloße Aufzählung der 45 Titel Christi mit den Worten *omnia Christus Jesus*[92].

De nominibus Domini ist eine aus dem 10. Jahrhundert stammende 12-zeilige Sequenz überschrieben. Sie besteht bis auf Anfangs- und Schlußvers[93] praktisch aus nichts anderem als einer Aufzählung der *nomina Christi*. Auffallend sind dabei die verhältnismäßig vielen griechischen Titel Christi wie *soter, homousion, alpha, ω, athanatos, kyrios, theos pantocrator.* Erheblich länger, insgesamt 23 Doppelverse umfassend ist eine ebenfalls aus dem 10. Jahrhundert stammende, *De Christo domino* überschriebene Hymne. Ihre in die Augen springende Besonderheit besteht darin, daß sie alphabetisch aufgebaut ist[94], also mit dem Vers *Agnus et leo, mitis et terribilis* beginnt und mit dem Vers *Zoton in sancto collocet consortio* endet[95]. Der Autor weiß sich zu helfen, wenn lateinische Vokabeln fehlen; der 21. Vers lautet: *Xristus, pax nostra, una summa sanctitas/ Xilon aeternae vitae, virtus, veritas.*

VI. *Nomina Christi* in Glossaren und Figurenbildern

Mehrere der vorstehend erwähnten gereimten Texte über die *nomina Christi* bestanden in der bloßen Aufzählung von Titeln Christi. Insofern ist der Unterschied zu den jetzt vorzustellenden Katalogen oder Glossaren mit *nomina Christi* nicht sonderlich groß. Wir beginnen mit zwei Katalogen, die

[88] CSEL 16, 243–244 und 247–249.
[89] *A. Solignac*, Orens, in: DSp 11 (1982) 903–906.
[90] CSEL 16, 248, 110.
[91] Carmen I,9; CSEL 6, 534, 25–30.
[92] In: Damasi Epigrammata, hrg. von *M. Ihm*, Leipzig 1895, 68 (nr. 67). Nach *C. Weymann*, Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, München 1926, 59, fehlt in der bei Ihm abgedruckten Fassung die Einleitung des Gedichtes. Diese schließt mit den Worten: ... *post caro natus/ permittens cerni, multo quoque nomine dictus.*
[93] AHMA 53, 152: *Alma chorus domini nunc pangat nomina summi ... salvificet nos, sit cui saecula per omnia doxa.*
[94] Zur Tradition des Abecedarius vgl. *Kl. Thraede*, in: RAC Supplement-Lieferung I,2 (1985) 11–13.
[95] AHMA 19, 14.

sich im Rahmen von Werken befinden, die in hohem Ansehen standen, das erste, weil es einem Papst zugeschrieben wurde, von dem es jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht verfaßt wurde, das zweite, weil es tatsächlich von einem wichtigen Autor stammt. Wir lassen dann, zweitens, eine Reihe von anonymen Katalogen folgen, und zwar nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern nach der jeweils steigenden Zahl von Epitheta Christi.

Das aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts stammende sog. *Decretum Gelasianum* verdankt seine Bekanntheit vor allem dem in ihm veröffentlichten Kanon der biblischen Bücher und dem Verzeichnis der von der Kirche anerkannten bzw. verworfenen sonstigen Schriften. Diesen Listen geht eine Erwähnung des siebenförmigen Geistes und eine Aufzählung der *nomina Christi* voraus. Beigefügt ist dabei jedem Titel eine äußerst knappe Begründung nach dem Muster: *vermis, quia resurrexit; mons, quia fortis, via, quia rectus usw.* Die Liste enthält insgesamt 28 Titel. Es ist nicht auszuschließen, daß der Zahl 28 eine tiefere Bedeutung zukommt, z.B. die sieben Gaben des Heiligen Geistes multipliziert mit der Zahl der Evangelien oder ähnlich[96].

Entschieden mehr *nomina Christi*, nämlich insgesamt 60, enthält der Katalog des Isidor von Sevilla (um 560–633). Er ist auch weniger wortkarg als das *Decretum Gelasianum* in der Kommentierung und Erklärung der einzelnen Titel. Er stellt den mittleren Teil zwischen einem Katalog der Gottesnamen und einem solchen von Bezeichnungen des Heiliges Geistes dar. Isidor ist dabei offensichtlich bemüht, wenigstens eine gewisse Sachordnung in der Zusammenstellung der Titel walten zu lassen. So unterscheidet er Namen, die sich auf die Substanz Christi, und solche, die sich auf sein Heilswerk beziehen[97]. Sachlich Zusammengehöriges wie *manus, dextera, brachium, virtus* wird zusammengestellt, desgleichen *lumen, lux, splendor, sol, oriens*. Ausdrücklich warnt Isidor vor Verwechslung der Zuschreibungen, daß nämlich Aussagen, die sich auf die *forma servi* beziehen, auf die *forma dei* bezogen werden, oder Aussagen, die die göttlichen Personen meinen, der Natur zugeschrieben werden[98].

Wir kommen zu anonymen Katalogen und Verzeichnissen von *nomina Christi*. 92 griechische Titel Christi enthält eine Pariser Handschrift, sie endet mit einer Reihe von 15 mit Alpha-privativum endenden Epitheta, wie z.B. ἄναρχος[99]. 100, diesmal lateinische Titel, bietet der Katalog einer

---

[96] Ausg. *E. von Dobschütz*, TU 38,4 (1912) 21–22, ebd. 239–246 sehr gründlicher Kommentar.

[97] Etymologiarum sive originum libri XX, 7,2; Ausg. *W. M. Lindsay*, Oxford 1911, 262: *Proinde quaedam nomina in illo ex divinitatis substantia, quaedam ex dispensatione susceptae humanitatis adsumpta sunt.*

[98] Ebd. *Homines autem minus intelligentes quid pro quid dicatur, ea, quae propter formam servi dicta sunt volunt transferre ad formam dei; et rursus ea, quae dicta sunt ut ad se invicem personae referantur, volunt nomina esse naturae atque substantiae, et faciunt errorem in fide.* – Zu weiteren Einzelheiten vgl. *Stock* 113–115.

[99] Ὀνόματα τοῦ Χριστοῦ, in: *Pitra*, SpicSol, Paris 1855, III, 447–448; eine bessere Ausgabe dieser *nomina Christi* mit ausführlichen Belegen bietet *J. F. Boissonade*, Ἀνέκδοτα. Anecdota Graeca, vol. IV, Paris 1832, 460–463.

Montpellieraner Handschrift, der unter der Überschrift *In nomine Patris et filii et spiritus sancti* veröffentlicht ist[100]. Sie bietet ebensowenig eine Erklärung der einzelnen *nomina Christi* wie der vorausgehende Katalog. Ein Katalog mit *nomina Christi* aus dem 11. Jahrhundert steigert die Zahl auf 144. Das besondere Interesse dieses Verzeichnisses besteht darin, daß die Titel jeweils griechisch und lateinisch geboten werden, und zwar die griechischen in lateinischer Umschrift. Nicht immer ist das durch die Umschrift bezeichnete griechische Wort klar zu identifizieren, so z.B. die Umschrift *usyon*. Hier vermutet der Herausgeber zu Recht, daß ὁμοούσιος gemeint sein könnte. Schwerer zu identifizieren ist *austis* oder *entis*, *tonstagmon* und eine Reihe anderer Transkriptionen[101]. Die höchste Anzahl von *nomina Christi* bietet schließlich ein Kapitel der Anastasius dem Sinaiten zugeschriebenen *Doctrina Patrum de incarnatione verbi* aus der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert. Der Katalog enthält insgesamt 172 *nomina Christi*![102] Die einzelnen Titel sind genausowenig wie die der vorausgehenden Kataloge kommentiert oder begründet. Es handelt sich vielmehr um eine bloße Aufzählung. Die Überschrift des Kapitels: „Mit welchen Namen wird der Heiland von der gottinspirierten Schrift bezeichnet?" bringt den prinzipiellen Anspruch der hier behandelten Kategorie von Texten, eine biblische Grundlage zu besitzen, treffend zum Ausdruck. Der eigentlichen Liste vorausgeschickt wird die Feststellung: „Einige Leute sagen, daß der Heiland im eigentlichen (κυρίως) Sinn Weisheit, andere, daß er Logos genannt werde, daß jedoch die übrigen Namen nicht im eigentlichen Sinn, sondern im übertragenen (τροπικῶς) gemeint sind."[103] Der Autor ist im übrigen bei der Anordnung der Namen darum bemüht, sachlich Zusammengehöriges zusammenzustellen, besonders deutlich ist bei den auf Christus bezogenen Namen David, Jeremias, Paulus, Jesaja, Daniel, Simeon, Malachias, Markus, Lukas, Zacharias, Johannes, Salomon, wenn es sich bei diesen Namen nicht um in den Text hineingeratene Lemmata handelt[104].

Das Ὑπομνηστικὸν βιβλίον ist einer der rätselhaftesten Texte, die das christliche Altertum überliefert hat. Es ist eine Art Handbuch zum Alten und Neuen Testament, das einem gewissen Jossipos (Joseph) zugeschrieben wird. Es wird in einem Zeitraum von 7 Jahrhunderten datiert! Forscher, die das Handbuch im 4. Jahrhundert entstanden sein lassen, schlagen als Autor Josef von Tiberias, einen hohen Würdenträger der jüdischen Gemeinde von Tiberias vor, der sich zum Christentum bekehrt hatte[105]. Das 151.Kapitel

---

[100] Auch *Breve salutis* genannt, in: *Pitra*, Analecta sacra Solesmensi peracta, II, 1884, 145–147.

[101] Christi nomina graeca et latina, in: Analecta sacra Spicilegio Solesmensi peracta, II, 1884, 143–144.

[102] Doctrina patrum 38,1; Ausg. *F. Diekamp*, Münster 1907, 286–290. Der Katalog ist auch abgedruckt in Pitra, Analecta sacra, II, 137–139, jedoch ohne die entsprechenden Schriftbelege.

[103] Ebd. 286.

[104] Vgl. zu diesem Katalog *Stock* 172–175.

[105] Vgl. *J. Moreau*, Observations sur l'Ὑπομνηστικὸν βιβλίον Ἰωσίππου, in: Byz. 25/27 (1955/57) 241–276, hier 254 (Datierung nicht später als 380), 254–259 (Joseph von Tiberias als Au-

dieses Handbüchleins hat die Überschrift: „Mit wievielen und was für Namen sollte der Herr nach der Voraussage der Heiligen Schrift benannt werden, wenn er unter den Menschen erschienen sein würde“ [106]. Das besondere Interesse dieses Kapitels, ganz gleich in welches Jahrhundert es nun letztlich zu datieren ist, besteht für uns darin, daß es nicht nur, wie der vorausgehende Text, behauptet, die *nomina Christi* stammten aus der Heiligen Schrift, sondern dies auch durch Zitat der betreffenden Schriftstellen zu beweisen sucht. Praktisch in der Reihenfolge der Bücher des Alten Testamentes werden die biblischen Begründungen für etwa 70 *nomina Christi* beigebracht. Nur ein Name wird gewissermaßen neutestamentlich begründet: Gabriel teilte der Jungfrau Maria den Namen voller Geheimnis mit, nämlich den Namen Jesus [107].

Zwischen der Verwendung der *nomina Christi* in den Katalogen, von denen vorstehend die Rede war, und in den Figurengedichten [108], von denen jetzt gehandelt werden soll, besteht ein sehr großer Unterschied. In den Katalogen sind die Titel Christi meist recht wahllos und willkürlich aneinandergereiht, in den Figurengedichten dagegen mit äußerstem, und zwar künstlerischem Bedacht. Wir werfen den Blick auf zwei Kunstwerke, in denen die *nomina Christi* als figurale bzw. ornamentale Elemente verwendet werden, das *De nominibus Jesu ad Carolum regem* überschriebene Figurengedicht des schottischen Mönchs Josephus († 791) und ein in dem berühmten Werk des Hrabanus Maurus *De laudibus sanctae crucis* enthaltene *carmen figuratum.*

Beginnen wir mit Josephus Scottus! Sein Figurengedicht [109] ist eine sog. Teppichseite. Die *nomina Christi* sind auf der Buchseite so angeordnet, daß mehrere Lesarten möglich werden. Da ist zunächst einmal die selbstverständlichste Lesart, nämlich Zeile für Zeile von oben nach unten. Dabei sind die Buchstaben aber so verteilt, daß die Anfangs- und Endbuchstaben der Zeilen wiederum verschiedene Wörter ergeben. Zu diesem sog. Akrostichon [110] bzw. Telostichon [111] kommt nun aber noch ein kompliziertes sog. Mesostichon hinzu, d.h. die mittleren Buchstabenreihen ergeben, in den vier Winkeln jeweils über Eck gelesen, nochmals eine Folge sinnvoller Wörter [112]. Das Akrostichon, Telostichon und Mesostichon zusammengenommen machen als Figur ein umrandetes Kreuz aus [113].

---

tor). Vgl. auch *H. G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 799.

[106] Libellus memorialis 151; PL 106, 158A.

[107] Ebd. 169B-C.

[108] Zum *carmen figuratum* vgl. *U. Ernst*, Carmen figuratum. Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters, Köln 1991.

[109] MGH.PL 1,1; 156–157.

[110] *Virga, columba, leo, serpens, firmissima petra.*

[111] *Sol, via, salvator, summus mons, stella, lucerna.*

[112] 1. *Rex regum dominus cunctorum rite creator,* 2. *virgo potens, vere vatis lux alma per orbem,* 3. *en puer et senior fons vitae vita perennis,* 4. *alfa vocaris et o pax lumen pastor et agnus.*

[113] Vgl. die Abbildungen in MGH.PL 1,1; 157 und *Stock* 125, ebd. 123–129 genaue Aufschlüs-

Hrabanus Maurus verfaßte im Alter von 30 Jahren einen Zyklus von 28 Figurengedichten zum Lob des Kreuzes Christi[114]. An ihre Spitze setzte er ein *carmen figuratum*, das nicht, wie die Mehrzahl der folgenden Figurengedichte des Buches, irgendeine abstrakte Form von Kreuz, sondern ein corpus Christi mit ausgebreiteten Armen, jedoch ohne Kreuzesbalken abbildet. Die über die gesamte Bildfläche, auch über das corpus Christi ausgebreiteten Wörter sind nicht, wie in dem *carmen figuratum* des Josephus Scottus, einfach *nomina Christi*, sondern ein Gedicht auf Christus, das freilich zahlreiche seiner Titel nennt[115]. Erklärt werden dieses Gedicht und damit auch die in ihm vorkommenden Titel Christi in einem direkt der Bildseite gegenüber befindlichen, *Declaratio figurae* überschriebenen Text[116]. Wir haben also in dem *De laudibus sanctae crucis* eine Trennung von *nomina Christi* auf der einen und Erklärung derselben auf der anderen Seite, wie wir sie auch in dem einen oder anderen der oben besprochenen Texte vorgefunden haben. Als Vorlage benutzte der Fuldaer Benediktiner übrigens weitestgehend wörtlich das Kapitel aus den Etymologien des Isidor von Sevilla, das wir oben vorgestellt haben[117]. Ähnlich wie Josephus Scottus bietet der mit Buchstaben bastelnde Hrabanus Maurus noch ein zusätzliches Puzzle in seinem Figurengedicht. In der Tat, liest man auf die vom Dichter angegebene Weise die Buchstaben entlang der äußeren Linie des Christus-corpus, entsteht ein aus fünf Sätzen bestehendes kleines Glaubensbekenntnis[118].

---

selung des Figurenbildes und weitere Einzelheiten, ebd. 127 Übersetzung der lateinischen *nomina Christi*.

[114] Liber primus, figura I, PL 107, 149–152 (Wiedergabe des Erstdrucks des *Georg Colvenerius*, Köln 1617). Vgl. auch *Hrabanus Maurus*, Liber de laudibus sanctae crucis, vollständige Faksimile-Ausgabe ... des Cod. Vind. 652d der österreichischen Nationalbibliothek ... Kommentar von *K. Holter*, Graz 1972/3. – *H. G. Müller*, Hrabanus Maurus, De laudibus sanctae crucis, Ratingen/Düsseldorf 1970 bietet eine Faksimile des cod. Reg. lat. 124 der Bibliotheca Vaticana. Die Figurenbilder befinden sich auch in: Raban Maur, Louanges de la sainte croix, traduit du latin, annoté et présenté par *Michel Perrin*, Paris 1988, das uns interessierende carmen figuratum ebd. 48, ebd. 49 das carmen auf lateinisch und französisch, ebd. 105–106 die französische Übersetzung der *Explicatio figurae*. Hilfreich ist auch *W. Weber*, Künstlerische Komponenten in Werk und Wirken des Rabanus Maurus, in: Rabanus Maurus in seiner Zeit. 780–1980, Mainz 1980, 18–51, hier 24–36 über *De laudibus sanctae crucis*.

[115] Je nach Zählung etwa 60 Titel.

[116] De laudibus I,1; PL 107, 151: *Sunt quippe et in ipsa pagina nomina eiusdem redemptoris nostri versibus comprehensa, quaedam ex divinitatis eius substantia, quaedam vero ex dispensatione susceptae humanitatis assumpta.*

[117] Was die künstlerisch schwierige Form des Figurengedichtes angeht, so knüpft Hrabanus Maurus an eine ältere Tradition an, die schon von Optatianus Porfyrius zur Zeit Konstantins des Gr. praktiziert wurde. Vgl. hierzu *R. Kottje*, H. M., in: VerLex 4 (1983) 166–196, hier 182–183.

[118] Ebd. 154: *Dextra dei summi cuncta creavit Hiesus. Christus laxabit sanguine debita mundo. In cruce sic positus desolvens vincla tyranni. Aeternus dominus deduxit ad astra beatos. Atque salutiferam dederat deus arce coronam.*

VII. *Nomina Christi* im Humanistendialog

Seit dem 5. Jahrhundert etwa waren die *nomina Christi* aus der dogmatischen Theologie ausgewandert. Die Reflexion über das Geheimnis Christi hatte sich, nicht zuletzt infolge der konziliaren Definitionen, ganz auf die wenigen, in eigentlicher Rede gemeinten Begriffe ‚Sohn', ‚gleichwesentlich' usw. konzentriert. Mit der Vielzahl der Metaphern der *nomina Christi* wußten die professionellen Theologen nichts mehr anzufangen. Anders, wie wir gesehen haben, die Prediger[119], Reimeschmiede und Figurendichter. Eine unerwartete Renaissance der *nomina Christi* ereignet sich dann im Spanien des 16. Jahrhunderts. Von der spanischen Inquisition vom theologischen Lehrstuhl verbannt und in den Kerker geworfen, beginnt dort der Augustinereremit Luis de León ein relativ umfangeiches Werk mit dem Titel *De los nombres de Christo*[120]. In ihm vereinigen sich Geist des Humanismus, exegetisches Können, Kenntnis der Kirchenväter[121] und neuzeitliche Frömmigkeit zu einer einzigartigen Synthese[122]. Was Luis de León dazu bestimmt hat[123], seine christologisch-soteriologische Synthese gerade im Rahmen einer Erörtung der *nomina Christi* darzubieten, sagt er am Schluß seines Widmungsbriefes: „Die eigentliche und wahre Weisheit des Menschen besteht darin, viel über Christus zu wissen, und tatsächlich ist dies die höchste und göttlichste Weisheit von allen; denn ihn zu verstehen heißt ja alle Schätze der göttlichen Weisheit verstehen, die, wie der hl. Paulus sagt

---

[119] Selbst die Prediger scheinen mit der Zeit das Thema aus den Augen verloren zu haben. In diesem Sinne ist vielleicht Bernard von Clairveaux bezeichnend, wenn er in einer in Handschriften *In circumcisione domini, de nominibus eius* überschriebenen Predigt nur auf die Jes 9,6 erwähnten Namen eingeht (sermo 1,4–5; Opera omnia, Rom 1966ff, Bd. I, 275f).

[120] Ausg. *F. de Onís*, 3 Bde, Madrid 1914–1921. – Zusammenstellung der Literatur über das Werk von 1888–1988 bei *R. Lazcano González*, Fray Luis de León, Bibliografía, Madrid 1990, 204–209. Die Nr. 32 der ‚Revista Agustiniana' (1991) ist als ganze Luis de León gewidmet und befaßt sich in zwei Beiträgen speziell mit ‚De los nombres de Cristo': *L. Rubio*, Originalidad y recursos estilisticos de Fray Luis de León en su obra ‚De los nombres de Cristo', ebd. 123–169; *A. Barquilla Ramiro*, Las formas dialogicas en ‚De los nombres de Cristo' de Fray Luis de León, ebd. 171–196. Vgl. auch *R. Lascano*, Fray Luis de León, un hombre singular, ebd. 11–62, hier 50–55 speziell über ‚De los nombres de Cristo'. Vgl. auch *C. Swietlicki*, Luis de León y el enredo de las letras sagradas: descifrando el significado de *De los nombres de Cristo*, in: BHisp 89 (1987) 5–25.

[121] León erwähnt u.a. folgende Kirchenväter Augustinus, Hieronymus, Laktantius, Ignatius von Antiochien, Origenes, Johannes Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Theodoret von Cyra, Macarius.

[122] Vgl. *G. García*, Fray Luís de León, teólogo del misterio de Cristo, León 1967. Vgl. auch *Lazcano* 54: „La teología de Cristo se da en sus nombres, punto de referencia ineludíble y centro de la ciencia teológica. El pensamiento teológico de fray Luis está fundado sobre una imagen, no sobre categorías filosóficas, ni metafisicas; y, sobre la analogía de la revelación o de la Palabra biblica, no desde la analogía del ser, ni de la fe (Lutero)".

[123] Über die Frage, ob es aus der Feder des Alonso de Orozco eine Schrift mit dem Titel ‚De nueve nombres de Cristo' gibt und Luis de León dieses ‚opúscolo' als Vorlage verwendet hat, oder ob es sich hierbei um einen Auszug aus dem Werk Luis de Leóns handelt, gibt es seit der Veröffentlichung dieser Schrift im letzten Jahrhundert eine scharfe Kontroverse. Vgl. die neuesten Stellungnahmen bei *Rubio* 124–152 (Abhängigkeit Luis de Leóns von Alonso de Orosco), und *Ramiro* 187–190 (Gegenposition).

(Kol 2,2–3), in ihm eingeschlossen sind. Es heißt die unendliche Liebe verstehen, die Gott zu den Menschen hat, die Majestät seiner Größe, den bodenlosen Abgrund seiner Ratschlüsse und die unermeßliche Macht seiner unbezwinglichen Stärke, zusammen mit den übrigen Prächtigkeiten und Vollkommenheiten, die in Gott vorhanden sind und die sich im Geheimnis Christi mehr als irgendwo sonst offenbaren und in ihm aufleuchten. Alle diese Vollkommenheiten oder doch ein großer Teil von ihnen werden erfaßt, wenn wir die Kraft und die Bedeutung der Namen verstehen, die ihm der Heilige Geist in der Heiligen Schrift gibt. Denn diese Namen sind wie knappe Chiffren (*cifras breves*), in denen Gott auf wunderbare Weise alles eingeschlossen hat, was menschliches Verstehen diesbezüglich verstehen kann und verstehen sollte." [124]

Der Agustinereremit wählt in diesem 1583 erstmals erschienenen[125] Klassiker der spanischen Sprache[126] aus der großen Fülle der ihm durch die Tradition vermittelten *nomina Christi* eine verhältnismäßig kleine Zahl von Christusnamen aus. Zehn bzw. – nach einer Überarbeitung des Werkes – vierzehn Titel Christi dienen ihm zur Entfaltung seiner Synthese von Christologie und Soteriologie, die durchaus an die erste theologische ‚Verarbeitung' der *nomina Christi* durch Origenes erinnert[127]. Die von ihm nicht behandelten Titel Christi sind in den von ihm ausgewählten eingeschlossen bzw. können auf dieselben zurückgeführt werden[128]. Folgende *nomina Christi* kommen zur Sprache: Pimpollo (Sproß),Faces de Dios, Camino, Pastor, Monte, Padre del siglo futuro, Brazo de Dios, Rey de Dios, Príncipe de la paz, Esposo, Hijo de Dios, Amado, Jesús, Cordero[129]. Indem Luis de

[124] Ausg. *Onis*, I, 16–17.

[125] Vgl. *Ramiro* 172–174 und *Lazcano* 50–51 über die nähere Genese des Werkes über mehrere Ausgaben hin.

[126] *Helen Dill Goode*, La prosa retórica de Fray Luis de León en „Los nombres de Cristo". Aportación al estudio de un estilista del Renacimiento español, Madrid 1969. Vgl. auch *Rubio* 152–169.

[127] Ausg. *Onis* I, 145: „... (Christus) kennt das Besondere eines jeden seiner Schafe und er leitet sie und ruft sie zum Guten in der besonderen Weise, die für ein jedes paßt, nicht alle in einer einzigen Weise, sondern ein jedes auf die seine. Auf eine Weise weidet Christus die schwachen Schafe, auf eine andere die an Kraft schon herangewachsenen, auf eine Weise die vollkommenen, auf eine andere die, die noch fortschreiten. Jedem gegenüber hat er einen eigenen Stil. Der geheimnisvolle Umgang, den er mit seinen Schafen hat, und die verschiedenen und staunenswerten Weisen sind ein wunderbarer Handel".

[128] Ausg. *Onis* I, 48: „Wie jemand, der Wasser in ein Gefäß mit einem langen und schmalen Hals füllt, dieses nicht mit einem Schlag, sondern allmählich ausgießt, so präsentiert der Heilige Geist, der die Enge und Beschränktheit unseres Geistes kennt, diese Größe (Christi) nicht aufeinmal zusammengefaßt, sondern bietet sie gleichsam Stück für Stück an: bald sagt er uns dies unter dem einen Namen, bald jenes unter einem anderen. Und auf diese Weise werden die Namen, die die göttliche Schrift Christus gibt, gleichsam unzählig, denn sie nennt ihn Löwe, Lamm, Tür, Weg, Hirte, Priester, Opfer, Bräutigam, Weinstock, Sproß, König Gottes, Sein Angesicht, Fels, Stern, Morgenstern, Vater, Fürst des Friedens, Heil, Leben und Wahrheit und noch mit unzähligen anderen Namen. Doch aus diesen vielen wählte das (dem Dialog zugrunde liegende) Blatt Papier nur zehn aus, die wichtigsten; denn, wie gesagt, die übrigen werden oder können auf diese gewissermaßen zurückgeführt werden."

[129] Auf eine größere Zahl nicht in die genannte Wahl gefallener *nomina Christi* kommt Luis de

León seine theologischen Anschauungen auf der Grundlage der *nomina Christi* darbietet, verwirklicht seine Theologie eine Christozentrik, die ihresgleichen sucht[130].

Luis de León teilt das Ergebnis seiner Reflexion über die *nomina Christi* übrigens nicht, wie in der scholastischen Theologie üblich, in einem Traktat mit, sondern ganz in der Manier der Humanisten in Form eines Dialogs. Drei Mönche, Sabino, Marcelo und Juliano, unterhalten sich zu verschiedenen Tageszeichen und an verschiedenen Plätzen im Garten der Augustiner (La Flecha) an den Ufern des Tormes bei Salamanca[131]. Es ist offensichtlich, daß dabei Marcelo, der Theologieprofessor, den Part des Autors selber übernommen hat. Eingeteilt ist der Dialog in drei Bücher, denen jeweils eine Widmung und eine Einleitung vorausgehen und die mit der Übersetzung eines Psalms schließen. Die Dialoge selber sind in etwa nach dem gleichen Schema aufgebaut[132]. Auffallend ist – auch dies vielleicht humanistisches Erbe – wie stark die Natur in diesen Dialog einbezogen ist. Die Natur scheint für den Dichterhumanisten, nach der in den *nomina Christi* konzentrierten Offenbarung, ein Weg zu Gott zu sein.

León im Rahmen seiner Behandlung des Namens Jesus zu sprechen (Ausg. *Onis* III, 167–168), der der Inbegriff des den Menschen geschenkten Heils darstellt und deswegen alle Titel Christi umgreift.

[130] Vgl. *S. Fulgado Florez*, Cristocentrismo teológico en Fray Luís de León, El Escorial 1968.

[131] Vgl. die Charakterisierung des Dialogs durch *K. Vossler*, Luis de León, München 1946, 62: „(Es) geht durch diese Gespräche, diese große Dichtung in Prosa ein flackerndes, atmendes Hin und Her von mitteilsamer Rede, aufflammender Begeisterung und andächtig verstummendem Schauer. Den Reiz dieser geschmeidigen, kunstreich gehobenen kastilischen Sprache der Geselligkeit und des Gemüts vermag keine Zergliederung, keine Übersetzung, wiederzugeben." Vgl. auch *Ramiro* über die verschiedenen Aspekte des Dialogs.

[132] Vgl. *Ramiro* 190–191.

ThPh 75 (2000) 59–73

Darwins Wirkung auf John Stuart Mill: Untersuchungen zur Wirkung eines Agnostizismus mit materialistischer Vermutung[1]

Von Annette Wittkau-Horgby

Als Darwin[2] 1859 nach mehr als zwanzigjähriger Arbeit sein berühmtes Buch „Über die Entstehung der Arten" veröffentlichte, schloß er mit folgenden Worten: „Es ist anziehend", so beginnt der letzte Absatz, „eine dicht bewachsene Uferstrecke zu betrachten, bedeckt mit blühenden Pflanzen vielerlei Art, mit singenden Vögeln in den Büschen, mit schwärmenden Insecten in der Luft, mit kriechenden Würmern im feuchten Boden, und sich dabei zu überlegen, dass alle diese künstlich gebauten Lebensformen, so abweichend unter sich und in einer so komplizierten Weise von einander abhängig, durch Gesetze hervorgebracht sind, welche noch fort und fort um uns wirken. Diese Gesetze, im weitesten Sinne genommen, heissen: Wachstum mit Fortpflanzung, ... rasche Vermehrung in einem zum Kampfe ums Dasein und als Folge dessen zu natürlicher Zuchtwahl führenden Grade, welche letztere wiederum die Divergenz des Characters und das Erlöschen minder vervollkommneter Formen bedingt. So geht aus dem Kampfe der Natur, aus Hunger und Tod unmittelbar die Lösung des höchsten Problems hervor, das wir zu fassen vermögen, die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Thiere. Es ist wahrlich eine grossartige Ansicht", so heißt es im letzten Satz, „dass der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und dass, während unser Planet den strengsten Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise geschwungen, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt."[3]

Auf der letzten Seite seines Buches stellte Darwin also die Evolutionstheorie ausdrücklich in einen theistischen und damit metaphysischen Rahmen. Nachdem er erklärt hatte, gemäß welcher Prinzipien sich die Natur

---

[1] Der vorliegende Aufsatz bezieht sich auf meine Habilitationsschrift „Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts", Göttingen 1998.

[2] Die Literatur zu Darwins Leben und Werk ist insgesamt fast unübersehbar. Fünf neue Darstellungen sind meines Erachtens besonders aufschlußreich: vor allem *A. Desmond/J. Moore*, Darwin, London 1991, Dt. Übersetzung, München 1992 (zitiert wird im folgenden die deutsche Übersetzung); sowie als Ergänzung dazu *J. Moore*, The Darwin Legend, Michigan 1995; ferner *J. Browne*, Charles Darwin. Volume I of a Biography: Voyaging, London 1995; sowie *J. Bowlby*, Charles Darwin. A Biography, London 1990. Zur Wirkung Darwins vergleiche vor allem: *P. J. Bowler*, Charles Darwin. The Man and his Influence, Oxford 1990. Als kurze Einführung in Leben und Werk Darwins ist außerdem nach wie vor gut geeignet, *J. Hemleben*, Darwin, Reinbek 1990.

[3] *Ch. Darwin*, Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859), Neudruck Darmstadt 1988, 565.

weltimmanent entwickelt hatte, griff er abschließend doch auf „den Schöpfer" zurück, der „den Keim alles Lebens" in Gestalt einer ersten, einfachsten Lebensform geschaffen habe. Diese weltanschauliche Einbindung war eigentlich nicht notwendig, denn für sich betrachtet war die Evolutionstheorie weltanschaulich neutral[4]. Darwin erklärte, wie das Leben, sobald es einmal da war, sich naturimmanenten Prinzipien gemäß entwickelt und dabei immer neue Variationen hervorgebracht habe. Aber da er zu der Frage, woher das Leben ursprünglich kam, abgesehen von diesem letzten Satz, nicht Stellung genommen hatte, war seine Theorie eigentlich weltanschaulich offen geblieben. Sie war im Prinzip mit den verschiedenen Varianten der metaphysischen Weltdeutung durchaus vereinbar. Aber sie verlieh, weil sie die Entstehung der Artenvielfalt innerweltlich erklärte, auch und gerade auch der materialistischen Weltdeutung[5] eine besondere Plausibilität.

Dieser Plausibilitätsgewinn, den die materialistische Weltdeutung durch Darwins Theorie erfuhr, stand von Anfang an im Zentrum der Diskussion. Denn ungeachtet der Tatsache, daß Darwin selbst den Theismus als weltanschaulichen Referenzpunkt für seine Theorie gewählt hatte, wurde die Evolutionstheorie von seinen Zeitgenossen keineswegs als eine weltanschaulich neutrale oder gar theistische Theorie betrachtet. Sie wurde vielmehr von Anfang an so eingeschätzt, daß sie die Ausbreitung der materialistischen Weltdeutung wesentlich vorantreiben werde. In dieser Einschätzung waren sich dabei Materialisten und Nicht-Materialisten gleichermaßen einig. Die sogenannten „wissenschaftlichen Materialisten"[6] begrüßten die Evolutionstheorie als eine Abrundung ihrer Weltdeutung, während sich auf seiten der christlichen Kirche sofort der Widerstand dagegen formierte[7]. Diese Reaktion wirft die Frage auf, ob Darwins eigene Position tatsächlich weltanschaulich neutral war, oder ob sie nicht doch in einem weiteren Sinne als materialistisch betrachtet werden muß?

---

[4] Adrian Desmond und James Moore haben in ihrer Darwin-Biographie darauf hingewiesen, daß dieses Bekenntnis Darwins zum Theismus im wesentlichen taktisch motiviert war (vgl. *Desmond/Moore* 307ff.). Die neueren Untersuchungen von Janet Browne haben diese Einschätzung einerseits bestätigt, zugleich aber andererseits auch differenziert. Janet Browne kommt zu dem Schluß, daß Darwin in der Autobiographie seine eigentlichen Motive zwar verschleierte, zugleich aber doch seine Positionen offen darlegte. „His autobiography", so betont sie, „was just as much an exercise in camonflage – a disguise – as it was a methodical laying out of the bare bones of his existence." (*Browne*, XII.) Die Frage, ob der Theismus gegen Ende der fünfziger Jahre tatsächlich noch Darwins persönlicher Standpunkt war, oder ob er die Schlußpassage in „On the Origin of Species", in der er sich zum Theismus bekannte, nur aus taktischen Erwägungen einfügte, muß also letztlich offen bleiben.

[5] Unter ‚Materialismus' verstehe ich dabei eine Weltanschauung, nach der es keine andere Wirklichkeit gibt als die Materie, so daß auch Bewußtsein, Denken und Geist des Menschen als Kräfte oder Bewegungen der Materie aufgefaßt werden. ‚Materialismus' bedeutet also eine nach dem Sprachgebrauch der antiken Philosophie „meta-physische" Position. Er geht über den Bereich der sinnlichen Erfahrung hinaus und gibt eine Weltdeutung. Vgl. hierzu Historisches Wörterbuch der Philosophie, Artikel ‚Materialismus', 1980, Sp. 842–850.

[6] Vgl. zu dieser Gruppe *Fr. Gregory*, Scientific Materialism in 19th Century Germany, Dordrecht 1977.

[7] Vgl. *Desmond/Moore* 557ff.

Dieser Frage möchte ich im folgenden nachgehen. In einem ersten Abschnitt meiner Überlegungen werde ich Darwins eigene weltanschauliche Position näher untersuchen. In einem zweiten Abschnitt soll dann die Wirkung Darwins betrachtet werden. Mein Beispielfall dafür ist John Stuart Mill. Ich werde zeigen, worin der Grund dafür lag, daß Darwins Theorie, obgleich sie mit dem Anspruch auftrat, nicht-materialistisch zu sein, doch die Ausbreitung der materialistischen Weltdeutung wesentlich vorantrieb. Und schließlich werde ich in einem letzten Abschnitt meiner Ausführungen abschließend die systematischen Konsequenzen skizzieren, die sich aus der Tatsache, daß Darwins Theorie im Kontext einer materialistischen Weltdeutung zu sehen ist, für den Bereich der Ethik ergaben.

I. Darwins weltanschauliche Position: Agnostizismus mit materialistischer Vermutung

Darwin hat zu der Frage nach seiner persönlichen weltanschaulichen Position in der Öffentlichkeit nicht Stellung bezogen. Die Antwort auf diese Frage müßte sich also, wenn überhaupt, in seinen privaten Aufzeichnungen finden. Und hier findet sie sich tatsächlich, und zwar zum einen in seiner 1876 nur für die Familie geschriebenen Autobiographie und zum anderen in seinen „Notebooks", seinen persönlichen Notiz- und Skizzenbüchern. Ich beginne mit der Autobiographie[8].

„Nothing is more remarkable than the spread of scepticism or rationalism during the latter half of my life", schrieb Darwin 1876 im Rückblick auf sein Leben[9]. „I gradually came to disbelieve in Christianity as a divine revelation."[10] „Disbelief crept over me at a very slow rate, but was at last complete. The rate was so slow that I felt no distress."[11] „It may be truly said that I am like a man who has become colour-blind."[12]

Was Darwin hier beschrieb, war der Prozeß des Glaubensverlustes und die *Ausbreitung des Agnostizismus oder Skeptizismus* in seinem Leben[13].

---

[8] Vgl. hierzu auch *A. Wittkau-Horgby*, Grundformen des Materialismus in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, in: Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, 82, 2 (1998) 129–140.

[9] *N. Barlow* (Hg.), The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882, with Original Omissions Restored, London 1958, 95. (Die Autobiographie wird im folgenden zitiert als Darwin, Autobiography.)

[10] Ebd. 86.

[11] Ebd. 87.

[12] Ebd. 91.

[13] Dieser Prozeß des allmählichen Glaubensverlustes setzte eine echte Glaubensüberzeugung als Ausgangsposition voraus. David Hull hat dargelegt, daß Darwin zumindest seine Materialsammlung sowie auch die Entwicklung seiner Theorie von einem christlichen Standpunkt aus begann. „Darwin", so stellt er fest, „begann seine Reise als Kreationist." (*D. L. Hull*, Die Rezeption von Darwins Evolutionstheorie bei britischen Wissenschaftsphilosophen des 19. Jahrhunderts, in: *E.-M. Engels* [Hg.], Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1995, 67–104, 84.) Und tatsächlich war Darwins Leben während seiner Jugend im wesentlichen durch den christlichen Glauben bestimmt. Darwins Mutter Susannah war eine fromme Frau.

Für die Vorsichtigkeit seiner Formulierung, daß der „Unglaube" ihn „beschlichen" hätte, hatte Darwin dabei, wie Desmond und Moore gezeigt haben, gute Gründe. Zum einen fürchtete er einen innerfamiliären Konflikt mit seiner Frau, die eine überzeugte Christin war, und deren Auffassungen Darwin achtete. Zum zweiten fürchtete er sich aber noch mehr vor den gesellschaftlichen Konsequenzen, die eine offene Parteinahme für den Materialismus für ihn und seine Familie gehabt hätten[14]. Er hatte diesen Prozeß der sozialen Ächtung bei Wissenschaftlern wie Robert Chambers, der sich offen zum Materialismus bekannt hatte, interessiert verfolgt und seine Schlüsse daraus gezogen[15]. Einer solchen Ächtung wollte er nicht verfallen, und er wollte dem auch seine Familie nicht aussetzen[16]. Und drittens rührte Darwins Betonung des Agnostizismus vor allem auch daher, daß Darwin den sogenannten ‚wissenschaftlichen Materialismus', der damals in den Naturwissenschaften vor allem in Deutschland mächtig war und etwa von Carl Vogt, Ludwig Büchner und Jacob Moleschott vertreten wurde[17], ablehnte. Die wissenschaftlichen Materialisten waren ihm zu aggressiv und zu dogmatisch[18], und Darwin, selbst ein überzeugter Liberaler[19], teilte vor allem auch nicht ihre radikalen politischen Auffassungen. Mit diesen Männern wollte Darwin keine gemeinsame Sache machen. Deshalb betonte er in der Öffentlichkeit im Zweifelsfalle eher den Theismus oder aber vor allem den Agnostizismus als seine Grundhaltung, denn damit bezog er eine dezidiert nicht-materialistische Position. Darwins öffentliche Äußerungen waren

(Vgl. *Desmond/Moore* 25 ff.) Aber schon in seinem Elternhaus gab es in religiösen Fragen Spannungen, denn Darwins Vater, Robert Darwin, war – ebenso wie schon der Großvater Erasmus Darwin – ein Freidenker. Robert Darwin war Mitglied der Freimaurer. („My Father ... became a Freemason." *Darwin*, Autobiography 30.) Gleichwohl scheint Susannahs Frömmigkeit die Atmosphäre in der Familie im wesentlichen bestimmt zu haben. Die Kinder der Darwins – und unter ihnen auch Charles – wurden alle anglikanisch getauft und begleiteten die Mutter sonntäglich in die unitarische Kirche. (Vgl. *Desmond/Moore* 25 ff.) „Charles", so hat James Moore dargelegt, „had been baptized an Anglican, steeped in his mother's Unitarianism, and schooled at Shrewsbury under a future bishop." (Moore 30.) Obgleich er, wie John Bowlby gezeigt hat, nicht besonders fromm war, („He had never been particularly religious, though ... he had no reason to depart from the commonly held beliefs." *Bowlby* 228.) studierte er Theologie in Cambridge und schloß dieses Studium 1831 auch ab. In der modernen Forschung besteht heute allerdings im wesentlichen Einigkeit darüber, daß Darwin bei der Wahl seines Studiums mehr pragmatischen Überlegungen als Herzensüberzeugungen gefolgt sei. (Vgl. hierzu, *Bowlby* 228 f.) Seine Erwartung war die, that „a country parish would make few demands on his faith," (*Moore* 30) und daß ihm auf diese Weise reichlich Zeit für Naturstudien bleiben würde. Aber abgesehen von diesen pragmatischen Überlegungen hatte Darwin, wie er in seiner Autobiographie später betonte, zu Beginn seines Studiums keinerlei Zweifel an der Wahrheit des Christentums. (Vgl. *Darwin*, Autobiography 85)

[14] Vgl. *Desmond/Moore* 540 f.

[15] Vgl. *Desmond/Moore* 367 ff., bes. 396.

[16] Vgl. hierzu *Desmond/Moore* 540 f.

[17] Vgl. zu dieser Bewegung vor allem Gregory.

[18] Vgl. *Desmond/Moore* 736 ff.

[19] Vgl. zu Darwins Liberalismus *P. J. Bowler*, Herbert Spencers Idee der Evolution und ihre Rezeption, in: *E.-M. Engels* (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1995, 309–325, besonders 311 ff.

durchweg durch die klare Distanz zum Materialismus, vor allem zum sogenannten ‚wissenschaftlichen Materialismus' gekennzeichnet[20].

Persönlich aber stand Darwin, was seine eigenen Überzeugungen betraf, den wissenschaftlichen Materialisten sehr viel näher, als er zugab. Die Formulierungen, die er in seinen ‚Notebooks' wählte, die niemandem außer ihm selbst zugänglich waren, decken sich bis in die Wortwahl hinein mit denen der Materialisten, vor allem mit denen des bedeutendsten unter ihnen[21]: mit denen Carl Vogts. Ich gebe dafür hier zwei besonders markante Beispiele.

Eines der Grundprobleme, mit dem die wissenschaftlichen Materialisten sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts auseinandersetzten, war die Frage, woher das immaterielle Denken komme. Vogt hatte 1854 die prägnante Formulierung geprägt, daß das Denken zum Gehirn in demselben Verhältnis stände, wie die Absonderung von Gallenflüssigkeit zur Leber oder die von Harnstoff zur Niere. „Wir sind", so hatte er erklärt, „in keinem Augenblicke Herren über uns selbst, über unsere Vernunft, über unsere geistigen Kräfte, so wenig als wir Herren sind darüber, daß unsere Nieren eben absondern oder nicht absondern."[22] In Darwins Notebooks aus den Jahren zwischen 1836 und 1844 heißt es in wörtlicher Entsprechung dazu: „Thought, however unintelligible it may be, seems as much function of organ, as bile of liver."[23]

Interessant ist dabei, daß Darwin diesen Gedanken schon mehr als zehn Jahre vor Vogt und damit völlig unabhängig von ihm formulierte[24]. Und obgleich er in der Öffentlichkeit konsequent agnostisch argumentierte, durchdachte er doch für sich, wie seine Notebooks zeigen, heimlich die Konsequenzen der materialistischen Weltdeutung. Warum, so fragte er sich nämlich weiter, ist uns diese Vorstellung so unangenehm? Und seine Antwort lautete: Wegen unserer Arroganz und unserer Bewunderung für uns selbst. „It is our arrogance ... our admiration of ourselves."[25] Die Weigerung der Menschen, das Denken als ausschließlich materiell bedingte Körperfunktion anzuerkennen, so hielt er fest, habe rein psychologische Gründe. Aus Arroganz und Eitelkeit sträube sich der Mensch dagegen, die Tatsache der ausschließlich materiellen Bedingtheit seines Geistes anzuer-

[20] Als sich Vogt um die deutsche Übersetzung eines von Darwins Büchern bewarb, sorgte Darwin dafür, daß er sie nicht bekam. Vgl. *Desmond/Moore* 612.

[21] Vgl. zur Bedeutung Vogts unter den sogenannten ‚wissenschaftlichen Materialisten' *Gregory* 51 ff. „Vogt revealed that ... materialism was an unavoidable and in some ways unfortunate result of physiology." *Gregory* 68.

[22] *C. Vogt*, Bilder aus dem Thierleben, Frankfurt a. M. 1852, 445 f.

[23] *Darwin*, Notebooks, 1836–1844, Transcribed and Edited by *P. Barrett*, u. a., Cambridge 1987, OUN 37.

[24] Desmond und Moore haben gezeigt, daß der Londoner Medizinprofessor John Elliotson ebenso wie Vogt argumentierte (vgl. *Desmond/Moore* 287). Möglicherweise hat Darwin die Analogie Gedanken-Gehirn entspricht dem Verhältnis Galle-Leber von ihm übernommen.

[25] *Darwin*, Notebooks, C 166.

kennen[26]. Wenn aber das Denken in Wirklichkeit nur eine Körperfunktion sei, dann, so folgerte Darwin weiter, müsse man notwendigerweise auch davon ausgehen, daß es organisch determiniert sei; und das bedeute letztlich: es gebe keinen freien Willen. „Thinking over these things one doubts existence of free will“[27], notierte er in seinem Notebook ‚M‘.

Etwa zehn Jahre später, 1852, zog Carl Vogt öffentlich dieselbe Schlußfolgerung. In wörtlicher Entsprechung zu Darwins geheimem Notebook-Eintrag heißt es in Vogts Werk „Bilder aus dem Thierleben“: „Der freie Wille existirt nicht ... Wir sind in keinem Augenblicke Herren über uns selbst ... Der Organismus kann nicht sich selbst beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung.“[28]

Darwin war in der Öffentlichkeit ungleich vorsichtiger als Vogt, aber seine geheimen Reflexionen im Hinblick auf den Materialismus waren nicht weniger radikal. Auch er zog in Erwägung, daß das gesamte Denken, Wollen, Handeln und Fühlen des Menschen möglicherweise als organisch bedingt[29] und erblich determiniert betrachtet werden müsse[30]. Je weiter Darwin mit der Ausarbeitung seiner Theorie voran kam, desto stärker wurden seine Zweifel an der metaphysischen Weltdeutung. Mehr und mehr bezweifelte er, daß es sinnvoll sei, „dem menschlichen Geist, der sich, wie ich sicher glaube, aus dem eines einfachsten Tieres entwickelt hat, zu vertrauen, wenn er so bedeutsame Schlüsse“ wie den im Hinblick auf die Existenz Gottes ziehe[31]. Ganz allmählich vollzog sich bei Darwin ein fundamentaler Wandel im Hinblick auf die weltanschauliche Vermutung, die hinter dem Agnostizismus stand: Aus der metaphysischen Vermutung, von der Darwin, wie David Hull gezeigt hat, noch in der Anfangsphase der Ausarbeitung seiner Theorie ausgegangen war[32], wurde eine materialistische.

Dabei war sich Darwin völlig darüber im klaren, daß auch die materialistische Annahme, daß das Leben auf der Erde durch einen Zufall entstanden sei, nur eine Vermutung war. Er sah deutlich, daß ein dogmatisch-aggressiver Materialismus wie etwa der Materialismus Vogts erkenntnistheoretisch betrachtet ebenso spekulativ und angreifbar war, wie die christliche Glau-

---

[26] Desmond und Moore haben besonders herausgestellt, daß dieses Problem ein persönliches Problem Darwins war, der sich davor fürchtete, die ausschließlich materielle Bedingtheit des Geistes anzuerkennen. Vgl. *Desmond/Moore* 307 ff.

[27] *Darwin*, Notebooks, M 27.

[28] *Vogt*, Bilder aus dem Thierleben 445 f.

[29] „Every action [is] determined by hereditary constitution.“ *Darwin*, Notebooks, M 26 Und: „Affections [are an] effect of oganization.“ Ebd.

[30] Ja sogar der Glaube an Gott, so argumentierte Darwin weiter und damit ging er über Vogt noch hinaus, erscheine aus dieser materialistischen Perspektive nur als eine Folge von bestimmten materiellen Abläufen im Gehirn. „Love of the deity effect of organization“, vermerkte Darwin 1838 in seinem Notizbuch. „Oh you Materialist!“ fügte er hinzu, denn diese Konsequenz war ihm selbst unheimlich. Darwin, Notebooks, C 166.

[31] „Can the mind of man, which has, as I fully believe, been developed from a mind as low as that possessed by the lowest animal, be trusted when it draws such grand conclusions?“ *Darwin*, Autobiography 93.

[32] Vgl. *Hull* 84.

bensüberzeugung auch. Die Materialisten waren ihm dabei sogar eher unsympathischer als die Christen[33]. Deshalb betonte Darwin den Agnostizismus. „I cannot pretend", so stellte er in seiner Autobiographie noch einmal pointiert heraus, „to throw the least light on such abstruse problems like the questions in respect to the existence of God or the origins of life on the earth." „The mystery of the beginning of all things is insoluble by us; and I for one must be content to remain an Agnostic."[34]

Aber die Reflexionen in Darwins Notebooks machen deutlich, daß mit dem Bekenntnis zum Agnostizismus nicht alles gesagt war. In Wirklichkeit hatte sich bei Darwin in weltanschaulicher Hinsicht sehr viel mehr vollzogen, als er mit seinem Votum für den Agnostizismus zugab. Die geschickte Formulierung, daß sich in seinem Leben ein Prozeß des „Glaubensverlustes" ereignet habe („Disbelieve crept over me"), täuschte über die Tatsache hinweg, daß sich seine weltanschauliche Überzeugung tatsächlich grundlegend gewandelt hatte. An die Stelle des metaphysischen Glaubens war ein materialistischer getreten. Darwin hatte im Zuge der Ausarbeitung seiner Theorie allmählich die Vorstellung eines göttlichen Schöpfers, der das Leben, die verschiedenen Arten und auch den Menschen absichtlich und planvoll geschaffen hatte, durch die Überzeugung ersetzt, daß das Leben auf der Erde durch einen Zufall entstanden war und sich dann materie-immanenten Prinzipien gemäß weiter entwickelt und differenziert hatte. „The M and N Notebooks", so hat Peter Bowler gezeigt, „make it clear that he had adopted an essentially materialist and determinist view of human nature."[35] Aber dieser Glaube an den Materialismus blieb sein Geheimnis, und Darwin war sorgfältig darauf bedacht, dieses Geheimnis nicht zu verraten.

Dieselben Notebooks, die Darwins Affinität zum Materialismus offenlegen, machen nämlich gleichzeitig deutlich, daß Darwin sich dazu entschloß, den agnostischen Sprachgebrauch bewußt zu trainieren, um seine materialistische Glaubensüberzeugung nicht zu verraten. „To avoid stating how far, I believe, in Materialism", heißt es im ‚Notebook M', „say only that emotions, instincts(,) degrees of talent, which are hereditary are so because brain of child resemble, parent stock."[36] Darwin lernte „seine Worte behutsam zu wählen"[37]. Seine Strategie wurde es, zu religiösen Fragen grundsätzlich nicht Stellung zu beziehen, vor allem nicht in der Öffentlichkeit.

In einem explizit als „privat" gekennzeichneten Brief legte er gegen Ende seines Lebens, im Oktober 1880, diese Position noch einmal offen dar. „Though I am a strong advocate for free thought on all subjects, yet it appears to me (whether rightly or wrongly) that direct arguments against christianity & theism produce hardly any effect on the public; & freedom of

---

[33] „Darwin's social sympathies lay ... with Christians, not atheists." *Moore* 48.
[34] *Darwin*, Autobiography 94.
[35] *Bowler*, Darwin 85.
[36] *Darwin*, Notebooks, M 57.
[37] *Desmond/Moore* 296.

thought is best promoted by the gradual illumination of men's minds, which follows from the advance of science. It has, therefore, been always my object to avoid writing on religion, & I have confined myself to science."[38]

Darwin argumentierte agnostisch. Aber es war ein Agnostizismus, der um eine materialistische Vermutung ergänzt wurde.

II. Darwins Wirkung auf John Stuart Mill: Umkehrung der weltanschaulichen Vermutung

Wie wirkte nun dieser Agnostizismus mit materialistischer Vermutung? Zunächst ist zu sagen, daß er auf diejenigen, die im Hinblick auf die Weltanschauung bereits einen klaren Standpunkt hatten, eigentlich gar nicht wirkte. Durch Darwins Theorie veränderten sich weder die Auffassungen der Materialisten noch die der überzeugten Christen. Die Materialisten begrüßten Darwins Theorie als Bestätigung ihrer Auffassungen. Die Christen interpretierten die Evolutionstheorie entweder als die Form, in der Gott die Welt erschaffen habe, oder aber sie hielten sie einfach für falsch. Eine tatsächliche Wirkung aber übte Darwin auf diejenigen aus, die einen skeptischen Standpunkt einnahmen und im Hinblick auf ihre weltanschauliche Orientierung unsicher beziehungsweise noch nicht letztlich festgelegt waren. Zu dieser großen Gruppe gehörte John Stuart Mill[39].

Die Wirkung, die Darwins Theorie auf diese Gruppe hatte, war die, daß sie zu einer *Umkehrung der weltanschaulichen Vermutung* führte. Denn durch die Lektüre von Darwins Buch vollzog sich bei den Skeptikern derselbe Prozeß des Glaubensverlustes und der Hinwendung zur materialistischen Vermutung wie bei Darwin selbst. Die metaphysische Weltdeutung verlor vor dem Hintergrund der Darwinschen Evolutionstheorie ihre Überzeugungskraft, während die materialistische Weltdeutung zugleich an Plausibilität gewann.

Der Grund dafür lag darin, daß Darwins Theorie eine äußerst bedeutsame Lücke im materialistischen Weltbild schloß. Bis dahin hatten die Materialisten nicht erklären können, wie nach dem Urknall, oder wie man im 19. Jahrhundert sagte: nach der Urzeugung, die Natur mit ihrer enormen

[38] Darwin, zitiert nach *Moore* 49.

[39] Die Literatur zu John Stuart Mill ist in den letzten Jahren beträchtlich angewachsen. Einen guten Überblick über diese Literatur bietet *G. Claeys* (Hg.), Der soziale Liberalismus John Stuart Mills, Baden-Baden 1987. Hier findet sich auch eine kurze Biographie (vgl. ebd. 14–31). Ausführlicher zu Leben und Werk Mills sind *A. Ryan*, John Stuart Mill, London 1974, sowie *W. Thomas*, Mill, Oxford 1985, *J. Skorupski*, John Stuart Mill, London 1989 und *J. Gaulke*, Freiheit und Ordnung bei John Stuart Mill und Fr. A. von Hayek, Frankfurt a. M. 1994. Als Einführung in Mills Denken ist neben der sehr hilfreichen Aufsatzsammlung von Claeys, Der soziale Liberalismus John Stuart Mills, nach wie vor vor allem *W. L. Davidson*, Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to John Stuart Mill, 1916, Reprint Westport, Conneticut 1979, geeignet, ebenso auch *M. Cowling*, Mill and Liberalism 1963, Cambridge ²1990, obgleich die von Cowling vertretenen Thesen heute teilweise umstritten sind.

Artenvielfalt entstanden war. Darwin beantwortete jetzt genau diese Frage. Er erklärte woher die Artenvielfalt kam. Solange die Frage nach der Entstehung des Lebens oder der Natur noch völlig im Dunkeln gelegen hatte, war die Annahme der Existenz Gottes für die Erklärung dieser Phänomene geradezu notwendig, zumindest aber sehr plausibel gewesen. Denn wie sonst sollte man so komplizierte Phänomene wie etwa das Adlerauge erklären, wenn nicht durch eine planende Vernunft im Hintergrund?

Darwins Selektionstheorie aber machte jetzt das Unmögliche möglich. Sie zeigte, wie das Zweckmäßige ohne einen Zwecksetzer entstehen konnte[40]. Sie machte deutlich, daß die Zweckmäßigkeit der gesamten Natur auch innerweltlich erklärt werden konnte, ohne daß eine zwecksetzende Kraft dabei benötigt wurde. Dadurch entfiel „das ‚argument from design', die Annahme eines göttlichen Plans zur Erklärung der Zweckmäßigkeit der Natur"[41]. Mit „Darwins Theorie der Anpassung", so hat Karl Popper gezeigt, trat also neben die alten Schöpfungstheorien eine „erste nicht-theistische Theorie", die „überzeugte"[42]. Unter den Skeptikern breitete sich deshalb die Vermutung aus, daß Darwin wahrscheinlich Recht habe; und sie folgerten daraus, daß es Gott vermutlich gar nicht gebe.

In eindrucksvoller Weise hat John Stuart Mill diese Veränderung seiner weltanschaulichen Vermutung durch Darwins Theorie beschrieben. Mill war ein konsequenter Agnostiker, der in seinen Schriften immer wieder betonte, daß Darwins Theorie in ihrer Gesamtheit wissenschaftlich nicht bewiesen sei[43]. Um so interessanter ist deshalb ein privater Brief, den Mill im April 1860 an seinen Freund Alexander Bain schrieb, in dem er dem Freund offenbarte, welche Wirkung die Lektüre von Darwins Buch auf ihn persönlich gehabt hatte. Diese Beschreibung ist deshalb von besonderem Wert, weil sie die Wirkung von Darwins Theorie auf die persönliche Überzeugung eines Skeptikers dokumentiert.

> „I have read since my return here, several things which have interested me, above all Darwins book. It far surpasses my expectation. Though he cannot be said to have proved the truth of his doctrine, he does seem to have proved that it may be true which I take to be as great a triumph as knowledge & ingenuity could possibly achieve on such a question. Certainly nothing can be at first sight more entirely unplausible than his theory & yet after beginning by thinking it impossible, one arrives at something like an actual belief in it, & one certainly does not relapse into complete disbelief."[44]

---

[40] Vgl. *A. Weismann*, Charles Darwin und sein Lebenswerk, Leipzig 1909, wiederabgedruckt in: *G. Altner*, Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, Darmstadt 1981, 472–486, 476. Ebenso *Engels*, Biologische Ideen von Evolution, 35ff.

[41] *Hull* 96. Vgl. ebenso *E. Mayr*, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung, Berlin 1984, 415. „Die natürliche Auslese beseitigte also nicht nur die Notwendigkeit der Existenz eines Architekten des Universums, sie bedeutete darüber hinaus auch das Ende der kosmischen Teleologie (Finalismus)."

[42] *K. R. Popper*, Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, Hamburg 1994, 250.

[43] Vgl. hierzu *John Stuart Mill*, Drei Essays über Religion, Deutsche Übersetzung, Stuttgart 1984, darin: Theismus 144ff.

[44] *John Stuart Mill*, Collected Works, 19 Bände, Toronto 1965–1977, XV, 695.

Mill beschrieb hier sehr klar, was dem skeptischen Leser bei der Lektüre von Darwins „Origin of Species" widerfuhr: Der zweifelnde Leser, der damit begann, Darwins Theorie für völlig unmöglich zu halten, wurde im Laufe des Argumentationsganges so weit überzeugt und gewonnen, daß er zu einem „wirklichen Glauben" an sie kam, und – was das eigentlich Entscheidende war – hinterher nicht wieder „in völligen Unglauben" gegenüber Darwins Theorie zurückfiel. Darwins Buch veränderte also die Glaubensüberzeugung des Skeptikers, die weltanschauliche Vermutung, die hinter dem Agnostizismus stand, nachhaltig. An die Stelle der theistischen Vermutung trat die materialistische Vermutung. Und dieser Wandel der weltanschaulichen Vermutung vollzog sich, obgleich dem Leser dabei bewußt blieb, daß Darwin „die Wahrheit seiner Lehre nicht bewiesen" hatte. Für die Veränderung der weltanschaulichen Vermutung reichte es aus, daß Darwins Erklärung wahr sein konnte.

Das für die Skeptiker Eindrucksvolle an Darwins Theorie war dabei nicht nur der Aspekt, daß Darwin eine genuin innerweltliche Erklärung der Entstehung der Arten gab, sondern es war vor allem die Tatsache, daß durch seine Lehre eine *höchst anschauliche Vorstellung* von den tatsächlichen Entwicklungsvorgängen ermöglicht wurde[45]. In dieser Anschaulichkeit lag die besondere weltanschauliche Wirkungskraft der Evolutionstheorie begründet, die die Hinwendung zur materialistischen Vermutung bewirkte. Darwin knüpfte mit seiner Theorie bei der Alltagserfahrung eines jeden an. Er begann mit der Beschreibung der praktischen Tätigkeit der Züchter[46], legte dann dar, daß die natürliche Zuchtwahl mit denselben Mechanismen arbeite[47] und zeigte schließlich, daß durch sie dieselben Effekte erzielt werden konnten wie bei der Züchtung durch den Menschen auch[48].

Dabei war sein Buch an keiner Stelle offen oder gar aggressiv materialistisch; und gerade das war für Darwins Wirkung auf die Skeptiker entscheidend. Darwin selbst gab die agnostische Position als den weltanschaulichen Referenzpunkt seiner Evolutionstheorie an. Die materialistische Vermutung hinter dem Agnostizismus dagegen blieb unausgesprochen, und sie war auch in seinen Ausführungen nicht ohne weiteres faßbar.

Aus dieser Betonung des Agnostizismus aber ergab sich für die Wirkung von Darwins Lehre auf die Gruppe der Skeptiker eine psychologisch äußerst bedeutsame Konsequenz: Skeptiker wie John Stuart Mill konnten nämlich auf diese Weise ihre Position in der Öffentlichkeit unverändert beibehalten. Denn über die weltanschauliche Vermutung, mit der man persön-

[45] Neben der Anschaulichkeit war darüber hinaus eine weitere Stärke der Darwinschen Theorie, daß Darwin die Geschichte des Lebens auf der Erde nur *strukturell* erklärte, ohne in einzelne Details zu gehen. „The unique nature of Darwin's approach was that it offered an understanding of historical processes in terms of observable causes without requiring to attempt the impossible task of describing the whole history of life on earth." *Bowler*, Darwin 81.

[46] *Darwin*, Über die Entstehung der Arten 26ff.

[47] Ebd. 61ff.

[48] Ebd. 134ff.

lich lebte, brauchte man sich als Skeptiker nicht zu äußern; und daß sich eben diese Vermutung, die hinter dem Agnostizismus stand, durch die Auseinandersetzung mit Darwins Theorie in Richtung auf den Materialismus verschob, konnte deshalb völlig unerwähnt bleiben. Ja man brauchte sich nicht einmal eindeutig auf die Seite Darwins zu stellen. Man konnte ebenso, wie John Stuart Mill, sogar den Theoriecharakter in Darwins Ausführungen betonen und sich auf diese Weise noch einmal deutlich von den Materialisten distanzieren. So heißt es etwa bei Mill[49]: „Alles, was von dieser (d.i. der Darwinschen) so bis zum äußersten getriebenen Theorie gesagt werden kann, ist, daß sie nicht so absurd ist, wie sie aussieht und daß die durch die Erfahrung erbrachten Analogien, die ihre Möglichkeit begünstigen, alles, was zuvor erwartet werden konnte, weit übertreffen. Ob es jemals möglich sein wird, mehr als das zu sagen, ist vorerst ungewiß."[50]

Die Betonung des Theoriecharakters von Darwins Ausführungen paßte dabei lückenlos zu einer explizit als agnostisch bezeichneten Position. Erkenntnistheoretisch betrachtet, so betonte Mill, sei Darwins Theorie nicht mehr als eine „bemerkenswerte Spekulation"[51]. Denn Darwin habe zwar „eine sehr vielversprechende Hypothese vorgestellt", aber bewiesen habe er nichts[52]. Deshalb bleibe „das vernunftsgemäße Verhalten eines denkenden Geistes dem Übernatürlichen ... gegenüber" nach wie vor „das eines Skeptizismus, der sich einerseits vom Glauben, andererseits vom Atheismus unterscheidet"[53].

Im Zusammenhang mit Darwins Theorie drang die materialistische Weltdeutung, eben weil sie bei Darwin selbst nur die Gestalt einer Vermutung hatte, völlig unauffällig in das Denken der Skeptiker ein. Im Prinzip blieb, auch dann, wenn man sich Darwin anschloß, die Distanz zum Materialismus als offen bekannter Weltanschauung weiterhin erhalten. Nur in den Momenten, in denen der Skeptiker – wie Mill in seinem Brief an Bain oder wie auch Darwin selbst in seinen Notebooks – über seine persönliche weltanschauliche Vermutung reflektierte, schimmerte der Materialismus hinter dem Agnostizismus auf.

[49] Die Abhandlung erschien posthum 1874. Vgl. hierzu *H. Taylor*, Vorwort der Herausgeberin zu John Stuart Mill, Three Essays on Religion, Deutsche Übersetzung, 1984, 6.
[50] *Mill*, Theismus, in: ebd. 146.
[51] Ebd. 146.
[52] *Hull* 94.
[53] *Mill*, Theismus 200.

III. Darwins Wirkung auf die Ethik: Die Erklärung der Entstehung der Arten und der Plausibilitätsgewinn des Utilitarismus

Die Folgewirkung aber, die die Umkehrung der weltanschaulichen Vermutung auf den Bereich der Ethik hatte, war die, daß durch Darwins Theorie der Utilitarismus eine ganz neue Bestätigung erfuhr. Darwin erklärte die Entstehung der Natur genuin utilitaristisch. Die gesamte Natur erschien vor dem Hintergrund seiner Theorie utilitaristischen Prinzipien unterworfen[54]. Und diese Prinzipien – das war die logische Konsequenz seiner Überlegungen – galten auch für den Menschen und das menschliche Miteinander. Genau betrachtet lieferte Darwins Theorie eine erste utilitaristische Kosmologie[55], und der Utilitarismus erhielt durch sie gleichsam eine kosmologische Begründung.

Wenn man davon ausging, daß die ganze Natur durch den Kampf ums Dasein bestimmt war, dann erhöhte sich zwangsläufig auch die Plausibilität der utilitaristischen Vorstellung, daß das menschliche Miteinander im wesentlichen nur von konkurrierenden Interessen bestimmt sei. Die Interessenkonflikte im gesellschaftlichen Leben konnten dann nämlich letztlich auf die Konkurrenz der Individuen im Daseinskampf zurückgeführt werden.

In demselben Brief, in dem Mill Alexander Bain von der Wirkung Darwins berichtete, teilte er außerdem mit, daß er im Begriff sei, eine Abhandlung über den Utilitarismus zu schreiben[56]. Die Parallelität dieser beiden Hinweise ist historisch betrachtet möglicherweise zufällig. Sie verweist aber doch in systematischer Hinsicht auf einen wesentlichen Zusammenhang.

Vor dem Hintergrund der Darwinschen Erklärung der Entstehung der Natur veränderte sich jetzt nämlich die Einschätzung der Stellung des Menschen in der Natur grundlegend. Der alte jüdisch-christliche Gedanke von einer Sonderstellung, ja: besonderen Würde des Menschen, der den Menschen über alle anderen Lebewesen stellte[57], geriet ins Wanken und wurde, systematisch betrachtet, obsolet. Denn aus dem Darwinschen Blickwinkel erschien die Species ‚Mensch' nun als nur eine neben Millionen anderen. Man konnte zwar hervorheben, daß sich diese Species im Kampf ums Dasein als äußerst erfolgreich erwiesen hatte, aber die Vorstellung einer besonderen Würde des Menschen war vor dem Hintergrund der Darwinschen

[54] „Darwin's book", so hat Adrian Desmond gezeigt, „was characterized by crass utilitarian explanations." *A. Desmond*, Huxley: The Devil's Disciple, London 1994, 258.

[55] „Many critics saw in Darwin's Nature the ‚sordid motives' of utilitarian society. Its core was naked survivalism: overproduction, struggle and death, a free-for-all with every individual clawing down his neighbour. In Darwin's ‚horridly cruel' nature every part must serve a purpose or be cut down; only from death on a genocidal scale could the few progress. As Hell fell into disrepute, Nature was becoming more hellish." *Desmond* 271.

[56] *John Stuart Mill*, Collected Works, XV, 695.

[57] Vgl. zu den christlichen Ursprüngen der Moralvorstellungen der Aufklärung vor allem *Horster*, Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm, Frankfurt a.M. 1995, 14ff.

Theorie nicht mehr begründbar[58]. Sie verlor angesichts Darwins genuin innerweltlicher Erklärung der Entstehung der Arten ihre weltanschauliche Verankerung und damit zugleich ihre Plausibilität. Sobald man aber die Schöpfungsvorstellung und mit ihr zusammen die Annahme der Gottesebenbildlichkeit des Menschen aufgegeben hatte, wurde auch die Vorstellung der Menschenwürde zunehmend fragwürdig und wich mehr und mehr der utilitaristischen Auffassung, daß es im Zusammenleben der Menschen im wesentlichen um das Streben nach Glück und die Durchsetzung von persönlichen Interessen gehe.

Diese Veränderung im Hinblick auf das Menschenbild vollzog sich dabei ebenso unauffällig wie die Veränderung der weltanschaulichen Vermutung, und beide Veränderungen standen in unmittelbarem kausalem Zusammenhang zueinander. Denn der Plausibilitätsverlust des Gedankens der Menschenwürde war eine direkte Folge des Plausibilitätsverlustes der metaphysischen Vermutung. Die materialistische Vermutung entfaltete dabei nur ihre anthropologischen Konsequenzen. Da aber die Vermutungen, die hinter dem Agnostizismus standen, nicht offengelegt wurden, vollzog sich auch der Wandel des Menschenbildes völlig unauffällig. Die Vorstellung einer besonderen Würde des Menschen wurde von den skeptischen Philosophen, die in der Nachfolge Darwins argumentierten, wie etwa John Stuart Mill oder Herbert Spencer, weder in Frage gestellt, noch offen bekämpft. Sie verlor vielmehr einfach ihre Plausibilität. Oder anders formuliert: Sie wurde durch Darwins utilitaristische Erklärung der Entstehung der Natur und des Menschen weltanschaulich unterlaufen und brach vor dem Hintergrund dieser genuin innerweltlichen Kosmologie einfach weg.

Diese Wirkung Darwins macht dabei im Hinblick auf die Ethik ein Phänomen von grundsätzlicher Bedeutung sichtbar. Sie legt nämlich die Tatsache offen, daß die weltanschauliche Vermutung, die hinter dem Agnostizismus steht, sowohl für die Ethik als auch – in noch stärkerem Maße – für die persönliche Lebensführung von entscheidender Bedeutung ist. Denn die agnostische Haltung ist im Hinblick auf Fragen, die wissenschaftlich nicht beantwortbar sind, zwar erkenntnistheoretisch überzeugend. Der Agnostizismus als solcher reicht aber zum Handeln nicht aus. Bei der Frage nach den Richtlinien des Handelns kommen vielmehr die weltanschaulichen Vermutungen, die hinter dem Agnostizismus standen unweigerlich zum Tragen.

Das gilt einerseits für den Zusammenhang zwischen der materialistischen

[58] „Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde ... nur in einer metaphysischen Ontologie, d. h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation." *R. Spaemann*, Über den Begriff der Menschenwürde, in: *Ernst-Wolfgang Böckenförde* und *Robert Spaemann* (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 295–313, 313.

Vermutung und der utilitaristischen Ethik. Es gilt aber ebenso auch für den Zusammenhang zwischen einer metaphysischen Vermutung und der Kantischen Ethik. Denn obgleich Kant bei der Begründung seiner Ethik auf weltanschauliche Vermutungen jeder Art verzichtet hat, hat er doch die Bedeutung der weltanschaulichen Vermutung hinter dem Agnostizismus für die persönliche Lebensführung klar erkannt und bezeichnet. In der „Kritik der praktischen Vernunft" legte er im fünften Kapitel über „Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft" die Funktion und Bedeutung der metaphysischen Vermutung für seine eigene ethische Konzeption explizit dar. Dort heißt es: „Moral (ist) nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur denn, *wenn Religion dazu kommt*, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein."[59]

Die metaphysische Vermutung und die damit verbundene Hoffnung auf eine Anerkennung des pflichtgemäßen Lebens nach dem Tode bildet dabei *nicht* den *Verpflichtungsgrund* der kantischen Ethik. Aber sie liefert einen zusätzlichen Anreiz für das pflichtgemäße Handeln in der praktischen persönlichen Lebensführung. Die Frage, ob Kant selbst seine ethische Konzeption im Licht einer metaphysischen Vermutung sah, muß dabei angesichts der Quellenlage allerdings offen bleiben. Wir besitzen kein Quellenmaterial, das etwa Darwins „Notebooks" vergleichbar wäre. Deshalb bleibt die weltanschauliche Vermutung, mit der Kant persönlich lebte, im Dunkeln. Bemerkenswert ist aber gleichwohl die Tatsache, daß auch Kant die Bedeutung der weltanschaulichen Vermutung hinter dem Agnostizismus für die praktische Lebensführung bereits gesehen und explizit gewürdigt hat.

Ich fasse zusammen: Darwins Theorie ist als solche weltanschaulich neutral. Er selbst gab in seinen Veröffentlichungen den Agnostizismus als den weltanschaulichen Referenzpunkt seiner Theorie an. Hinter diesem *Agnostizismus* stand jedoch – wie seine privaten Aufzeichnungen zeigen – eine *materialistische Vermutung*. Zu dieser materialistischen Vermutung war Darwin durch die Ausarbeitung seiner Theorie gelangt. Die Entwicklung der Evolutionstheorie hatte bei ihm zu einer *Umkehrung der weltanschaulichen Vermutung* geführt. Diese Wirkung einer Umkehrung der weltanschaulichen Vermutung entfaltete Darwins Theorie – wie das Beispiel John Stuart Mills zeigt – in der Folgezeit auch bei anderen Agnostikern. Im Zusammenhang mit der Ausbreitung der Evolutionstheorie gewann auch die materialistische Vermutung an Breitenwirkung. Der Grund dafür lag darin, daß Darwins Theorie eine Möglichkeit eröffnete, die Entstehung des Zweckmäßigen ohne einen Zwecksetzer zu denken. Dadurch erhöhte das ‚argument from design' nun die Plausibilität der materialistischen Vermutung, während die metaphysische Vermutung, die sich bislang wesentlich

[59] *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, A 234, Hervorhebung von mir. A. W.-H.

auf dieses Argument bezogen hatte, zugleich an Plausibilität verlor. Der Folgeeffekt dieses Plausibilitätsgewinnes der materialistischen Vermutung war im Bereich der Ethik ein Plausibilitätsgewinn des Utilitarismus. Da Darwins Theorie die Entstehung der Natur utilitaristisch erklärte und die Entstehung des Menschen als Teil des allgemeinen Entwicklungsprozesses der Natur begriff, erschienen die Interessenkonflikte im gesellschaftlichen Leben nun als die spezifisch menschliche Variante des Kampfes ums Dasein. Dabei ergab sich eine sich gegenseitig verstärkende Wechselwirkung: Darwin bot eine utilitaristische Kosmologie und der Utilitarismus erhielt durch die Evolutionstheorie eine kosmologische Begründung. Die mit Darwins Theorie einhergehende Veränderung im Bereich der Kosmologie kann deshalb in ihrer Bedeutung für die Anthropologie ebenso wie auch für die Ethik kaum überschätzt werden.

ThPh 75 (2000) 74–88

Die Relevanz patristischer Forschung für die ökumenische Entwicklung der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen der katholischen und den orthodoxen Kirchen

Von Eva M. Synek

1. Die grundlegende Frage nach der Gegenwartsrelevanz der Patristik

„Der Patristiker ist der, der die ersten Jahrhunderte der Kirche studiert, aber er sollte außerdem der sein, der die Zukunft der Kirche vorbereitet."[1] Ein herausforderndes Programm, das der bekannte evangelische Straßburger Patristiker André Benoît bereits in den 60er Jahren formuliert hat. Ist es nicht auch ein überforderndes? „Gibt es [...] eine Bedeutung der Väter für die heutige Theologie oder gibt es sie nicht? Soll es sie überhaupt geben oder muß man die Väter, um der Sache der Theologie willen, ins rein Historische verweisen, in die bloße Erforschung des Gewesenen, die das Heute wenn überhaupt, dann nur höchst mittelbar betrifft? Sieht man ein wenig näher zu, so wird man bald gewahren, daß dies beileibe keine bloß rhetorische Frage, sondern vielmehr ein höchst komplexes Problem ist, in dem sich das ganze Dilemma der Theologie, ihrer Zerrissenheit zwischen Ressourcement und Aggiornamento, zwischen Rückwendung zu den Quellen und Verantwortung vor dem Heute auf das Morgen hin gesammelt findet. Zunächst scheint sich freilich eine ganz einfache Antwort anzubieten: Zurück zu den Quellen, ja. Aber warum die Väter? Genügt nicht die Schrift?"[2] Es ist kein theologischer Jungrevolutionär, der diese provokant anmutenden Fragen stellt, sondern der Dogmatikprofessor Josef Ratzinger. Bereits Kurienkardinal, hat er sie in seiner Anfang der 80er Jahre herausgebrachten „theologischen Summa" – er nennt sie „theologische Prinzipienlehre" – wiederholt. Freilich bleibt er nicht bei den Fragen stehen, sondern versucht seinen Lesern grundlegendste Aspekte der Gegenwartsrelevanz patristischer Theologie und damit auch patristischer Forschung zu vermitteln: Er tut dies explizit im ökumenischen Kontext, im Blick nicht ausschließlich auf die orthodoxen Kirchen, sondern auch auf die aus der Reformation hervorgegangenen Denominationen. Dort ist generell die Einstellung zur Theologie der Väter und die Verhältnisbestimmung: Väter – Hl. Schrift viel ambivalenter als in dem durch-und-durch patristisch orientierten Theologietreiben im christlichen Osten. Benoît mit seiner betont positiven Sicht kann sicher nicht als der Vertreter der evangelischen Position schlechthin vereinnahmt werden. Aber die von Ratzinger herausgestellten vier Hauptpunkte einer Gegenwartsrelevanz dürften wohl auch im evangelischen Kontext weithin konsensfähig sein:

– Kanon der Hl. Schrift

Zum ersten: „Auf sie [= die Väter] bzw. auf die von ihnen repräsentierte ungeteilte Kirche der ersten Jahrhunderte geht der Kanon der Schrift zurück."[3] Das gilt, so möchte ich hinzufügen, jedenfalls grundsätzlich. Allerdings hat es einen christlichen Kanon schlechthin – ganz abgesehen von Sondergruppen mit christlichem Selbstverständnis, deren Kirchlichkeit in diesem Rahmen nicht diskutiert werden kann[4] – auch innerhalb

[1] Vgl. *A. Benoît*, L'actualité des Pères de l'Église, Neuchâtel 1961, 84.

[2] *J. Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, in: *Ders.*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 143–159, hier: 144 (erstmals abgedruckt unter dem Titel „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", in: ThQu 148 [1968] 257–282).

[3] A. a. O. 154.

[4] Vgl. aber *A. Jensen*, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i. B. 1992, 23ff, die sich um eine Ausweitung ökumenischer Perspektiven auf die

des großkirchlichen Traditionsstroms nie gegeben[5]. In diesem Zusammenhang nicht unwichtig ist außerdem, daß in den orthodoxen Kirchen der sieben Konzilien, der byzantinischen Orthodoxie, eine gewisse Tendenz besteht, „heilige Kanones" und Vätertexte sehr nahe an die Hl. Schrift heranzurücken[6].

– Symbola

Der zweite von Ratzinger herausgestellte Aspekt steht in einem unmittelbaren Konnex zur Frage der Kanonentwicklung: „Bei der Auswahl der als Bibel anzuerkennenden Schrift hat die frühe Kirche einen Maßstab verwendet"[7], der als „kanon", Richtschnur, oder „regula fidei", „regula veritatis" bezeichnet wurde. Diese hat ihren Niederschlag vor allem bei der Konstituierung des als grundlegende „Hl. Schrift" erachteten Schriftencorpus und in den altkirchlichen Symbola gefunden, den konziliaren, aber auch den außerkonziliaren Glaubensbekenntnissen. „Solange diese Symbola gebetet werden" sind ihre Väter auch die Väter derer, die an den alten Glaubensformeln festhalten. Und, so Ratzinger, wenn „‚die Basis' des Ökumenischen Rates der Kirchen von Jesus Christus ‚als Gott und Heiland' spricht und die Berufung der Kirche doxologisch bestimmt ‚zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heilgen Geistes', ist in diesem neuen Versuch einer Art von Mindest-Symbolum das Erbe der großen altchristlichen Symbole anwesend und grundlegend"[8].

– Grundformen des Gottesdienstes

Der dritte Punkt ist wiederum mit eins und zwei verknüpft: Aus dem historischen Befund, daß „Schriftlesung und Glaubensbekenntnis [...] in der Alten Kirche primär gottesdienstliche Akte" waren, folgert Ratzinger: „Die Alte Kirche hat die Grundformen des christlichen Gottesdienstes geschaffen"[9] – ich würde hier persönlich gerne präzisieren: indem sie in einem hohen Ausmaß aus dem Erbe Israels schöpfte. Auch das Anknüpfen an den Gebetsschatz Israels gehört hierher.

---

unterschiedlichen „Konfessionen" der frühen Christenheit bemüht: „Die Einteilung der Christenheit in ‚Rechtgläubige' und ‚Häretiker' stellt die Sicht der Sieger dar, die wir heute nicht einfach unkritisch übernehmen dürfen, wenn wir uns ein einigermaßen realistisches Bild von den frühen Jahrhunderten machen wollen" (ebd. 24).

[5] Einzelne zwischen den Ortskirchen bestehende Randunschärfen des Kanons wurden erst relativ spät bereinigt. So fand die Johannesapokalypse in der griechischen Kirche erst im zehnten Jahrhundert ihren festen Platz im Kanon. Manche Unterschiede sind bis in die Gegenwart nicht ausgeglichen. Während bei den Westsyrern seit dem fünften Jahrhundert langsam eine Angleichung an den „normalen" reichskirchlichen Kanon erfolgte, haben „die Ostsyrer [...] einen Kanon von 22 Schriften (also ohne die vier kleineren ‚katholischen' Briefe und die Apokalypse) behalten" (*W. Schneemelcher*, Haupteinleitung, in: *Ders.*, Neutestamentliche Apokryphen. I Evangelien, Tübingen [6]1990, 1–61, hier: 26). Am breitesten und wenigsten klar abgegegrenzt ist der äthiopische Kanon, in dem mehr Schrifttum aus der jüdischen Übergangszeit Platz gefunden hat als in der vorreformatorischen reichskirchlichen Tradition, so z.B. die Henochtradition. Z. T. wurde von der äthiopischen Kirche auch bei vergleichsweise späten Kirchenordnungen unter apostolischem Pseudonym wie dem Testamentum Domini (fünftes Jahrhundert) der kanonische Anspruch anerkannt.

[6] Vgl. den Prolog zum Pedalion (engl. Ausgabe von *D. Cummings*, The Rudder, Chicago 1957, li. Siehe dazu zuletzt *L. Patsavos*, The Interface of Pastoral Ministry and Holy Canons, in: KANON V (erscheint demnächst) bzw. in griechischer Sprache z.B. *G. Kapsanis*, He poimantike diakonia kata tous heierous kanonas („Der pastorale Dienst nach den heiligen Kanones"), Piräus 1976.

[7] *Ratzinger*, Väter, in: Ders., Prinzipienlehre 156.

[8] Ebd., unter Hinweis auf *W. Theurer*, Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1967.

[9] Ebd.

– Theologie

Schließlich macht Ratzinger auf einen im Blick auf alles heutige Theologietreiben nicht deutlich genug herausstellbaren vierten Punkt aufmerksam: „Die Väter haben [...] sich zur rationalen Verantwortung des Glaubens bekannt und damit Theologie geschaffen, wie wir sie bis heute verstehen, trotz aller Unterschiede der Methoden im einzelnen." [10] Als Theologen aller möglichen Schattierungen folgen wir so einer von ihnen begründeten Tradition. Selbst in der Abgrenzung von der patristischen Theologie oder einer insgesamt kritischen Auseinandersetzung mit jeglicher Theologie stehen wir in ihrer Schuld.

Auf der Basis dieser vier hier nur in aller Kürze zusammengefaßten Punkte kann man sich jedenfalls der Herausforderung Benoîts stellen: „In der Tat: der Umgang mit den Vätern ist keine bloße Katalogsarbeit im Museum des Gewesenen. Die Väter sind die gemeinsame Vergangenheit aller Christen. Und im Wiederfinden dieser Gemeinsamkeit liegt die Hoffnung für die Zukunft der Kirche, die Aufgabe für ihre – unsere Gegenwart." [11]

Jedenfalls orthodoxe Theologen werden dieser Conclusio Ratzingers grundsätztlich ohne Schwierigkeiten folgen können, wenngleich freilich im Konkreten sehr schnell Fragen auftauchen. Denn wer nun den mehr oder weniger normativ konnotierten Titel eines gemeinsamen Vaters verdient, und wer bloß ein beliebiger Theologe der jungen Christenheit ist und wer gar als häretischer Theologe nicht als Zeuge gemeinsamen Glaubens angerufen werden darf – da schieden sich die Geister bereits in der jungen Christenheit. Ratzinger hat sich in den zitierten Ausführungen säuberlich davor gehütet, auf die sich hier auftuenden Abgründe näher einzugehen. Nur hinsichtlich unterschiedlicher zeitlicher Abgrenzungsversuche der „Väterzeit" hat er sich näher geäußert: Marksteine einer Zäsur sind für ihn die sog. „Völkerwanderung" [12] im Westen bzw. der Einbruch des Islams im Osten, was für das Verhältnis der lateinischen Christenheit im Westen und der byzantinischen Christenheit im Osten eine verantwortbare, wenngleich gänzlich „unorthodoxe" und auch im westlichen Kontext nicht unstrittige Lösung ist. Sie hat zumindest den Vorteil, gängigen profangeschichtlichen Versuchen der Epochenabgrenzung von Antike und Mittelalter zu korrespondieren. Aber angesichts des Umstandes, daß die östliche Christenheit nicht einfach identisch ist mit der reichskirchlich gewachsenen byzantinischen Orthodoxie, tun sich eine Menge Probleme auf, die mit den angeschnittenen Wertungsfragen zusammenhängen. Hier sei nur ein Extrembeispiel benannt: Manche von der sich heute als „assyrische Kirche des Ostens" bezeichnenden ostsyrischen Kirche in besonderer Weise als „Väter" rezipierte Theologen [13] wurden posthum auf Betreiben von Kaiser Justinian († 565), der so eine Versöhnung mit der antichalkedonensischen Fraktion erhoffte, am sog. 5 ökumenischen Konzil (553) verurteilt [14]. Der armenisch-apostolische Erzbischof Mesrob Krikorian hat vor einigen Jahren das Problem mit der Formel „Heilige Häretiker und schismatische Heilige" [15] pointiert auf den Nenner gebracht.

---

[10] *Ratzinger*, Väter, in: ders., Prinzipienlehre 157.

[11] A. a. O. 159.

[12] Ich verwende hier *Ratzinger*, a. a. O. 151, folgend den im deutschen Sprachraum eingebürgerten Terminus für die „migratio gentium". Es sei aber eindringlich auf die Problematik des Begriffes hingewiesen, waren die in Bewegung geratenen bzw. sich neu formierenden spätantiken/frühmittelalterlichen „gentes" doch alles andere als „Völker" im Sinne des neuzeitlichen Nationsbegriffs.

[13] Vor allem Theodor v. Mopsuestia und Theodoret v. Kyrrhos.

[14] Bezugnehmend auf den russischen Patristiker *V. V. Bolotow* führte der orthodoxe Theologe *S. Zankov* bereits 1936 auf einem Athener Theologenkongreß aus, daß der Aufweis der Ökumenizität des Konzils nach wissenschaftlichen Kriterien schwierig sei. – Für die Athener Kongreßakten siehe *H. Alivisatos* (Hg.), Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, Athen 1939.

[15] „Holy ‚Heretics' and ‚Schismatic Saints": vgl. *M. K. Krikorian*, The Theological Significance of the Results of the Five Vienna Consultations, in: The Vienna Dialogue. Pro Oriente Consulta-

2. Die Verdienste patristischer Forschung für die Neubewertung der orthodoxen Kirchen seitens der katholischen Kirche und den bilateralen Konsens der letzten Jahrzehnte

Diese neuerliche Provokation im Hintergrund sei nun ein Blick auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen geworfen[16], insbesondere auch auf die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zu den sog. „Altorientalen" im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils. Traditionellerweise dominierten doktrinäre Fragen nicht nur die Verhältnisbestimmung zwischen den aus der Reformation erwachsenen Kirchen und der katholischen Kirche, sondern auch hinsichtlich der „altorientalischen" orthodoxen Kirchen. Einerseits geht es um die Bewertung des frühen Herausfallens der persischen (ostsyrischen) Kirche aus der reichskirchlichen Communio, die nur die ersten beiden „ökumenischen Konzilien" (also die Synoden von Nikaia 325 und von Konstantionopel 381) rezipiert hat und in der Folge meist als der „nestorianischen Häresie" verfallen galt. Andererseits steht der mit der Nichtrezeption der Synode von Chalkedon (451) verknüpfte christologische Dissens mit den seitens der byzantinischen und der westlichen Christenheit jahrhundertelang als „monophysitisch" gebrandmarkten Kirchen zur Debatte[17].

Bereits das 2. Vaticanum (vgl. UR 14 i.V.m. 13) qualifiziert nicht nur die byzantinische Orthodoxie, sondern auch die orthodoxen Kirchen der zwei bzw. drei Konzilien explizit als Kirchen – und zwar nicht bloß im soziologischen, sondern im eigentlichen, theologischen Sinn[18]. Dies bedeutet auf dem Hintergrund theologischer Diskussion und lehramtlicher Äußerungen im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert einen zentralen Fortschritt im ökumenischen Diskurs. Zugleich handelt es sich freilich auch um einen Rückschritt im positiven Sinn, nämlich einen Schritt zurück zur traditionellen, vorreformatorischen Einschätzung der orthodoxen Schwesterkirchen[19]. Sie ist kaum denkbar

---

tions with Oriental Orthodoxy. Communiqués and Common Declarations (Booklet Nr. 1), Horn 1990, 18.

[16] Vgl. etwa den als Studienunterlage geschaffenen Überblick von *E. Chr. Suttner*, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Laufe der Kirchengeschichte, Würzburg 1996, und die dort zitierte weiterführende Literatur; für die ersten Schritte der Versöhnung zwischen katholischer Kirche und byzantinischer Orthodoxie im Umfeld des 2. Vatikanischen Konzils auch *J. Ratzinger*, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikation von 1054, in: *Ders.*, Prinzipienlehre, 214–230 (erstmals abgedruckt unter dem Titel „Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen, in: IKZ.Communio 3 [1974] 289–303); für die im offiziellen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen der sieben Konzilien grundsätzlich vertretenen orthodoxen Kirchen vgl. *E. Chr. Suttner*, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog, in: US 36 (1981) 333–345 (Nachtrag: US 37 [182] 13 f); zu den Ergebnissen im offiziellen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen der sieben Konzilien *ders.*, Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, in: ThPQ 139 (1991) 156–167; *ders.*, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen Dialog, in: OFo 3 (1989) 177–187. Die letzte Konsenserklärung wurde 1993 in Balamand verabschiedet (dt. Text in ÖAKR 42 [1993] 505–512).

[17] Also der koptischen Kirche, der syrisch-orthodoxen Kirche (bzw. ihrer indischen Tochterkirche), der armenisch-apostolischen Kirche, der äthiopischen Kirche (bzw. der neuerdings selbständig gewordenen eritreischen Kirche).

[18] Im Blick auf die – so die Diktion des Konzils – „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften", die aus der Aufsplittung der westlichen Christenheit hervorgegangen sind, blieben die Väter hingegen vage und vermieden explizite Zuordnungen zur einen oder anderen Kategorie.

[19] Ernst Chr. Suttner hat während der letzten Jahre auf einige markante Belege dafür aufmerksam gemacht, wie nahe sich die aus der Reichskirche herausgewachsene östliche und westliche Christenheit – auch ohne vollständige Communio – bis hinauf in die frühe Neuzeit oft noch war. Das Spektrum reicht von der dankbaren Akzeptanz des pastoralen Engagements westlicher Mönche seitens orthodoxer Bischöfe, ihrer Predigttätigkeit, aber auch der Verwaltung des Bußsakra-

ohne die zuvorgehenden Forschungen zur patristischen Communio-Ekklesiologie von Theologen wie Yves Congar[20]. Und sie ist hinsichtlich der Altorientalischen Kirchen wohl auch undenkbar ohne die zuvorgehende intensive Befassung mit der christologischen Entwicklung und den vielfältigen historischen Vernetzungen des altkirchlichen Synodalgeschehens und seiner Rezeptions- (bzw. Nichtrezeptions)geschichte: Patristisch versierte Konzilsberater haben den Bischöfen z. B. den Blick für die seit den ersten Anfängen an unterschiedliche Inkulturation des Christentums geschärft (vgl. UR 14). Man lernte, die frühkirchlichen Spaltungen nicht nur als Konsequenz unterschiedlicher theologischer Positionen, sondern z. B. auch auf dem Hintergrund kultureller Eigenheiten und politisch-nationaler Konflikte zu sehen. Zugleich verloren die unterschiedlichen theologischen Formulierungsweisen in der von den zeitgenössischen Querelen abgehobenen Distanz heutiger Theologiehistoriker viel von ihrer traditionell behaupteten Ausschließlichkeit.

Die nachkonziliaren ökumenischen Gespräche auf zunächst informeller, dann auch institutionalisierter Ebene haben nochmals weiter geführt: Was hier errungen und in Konsenserklärungen festgeschrieben wurde, ist nicht nur offizielle Lehre der katholischen Kirche über die orthodoxen Kirchen. Vielmehr handelt es sich um jeweils bilateral bestätigte Doktrin. Besonders in den Gesprächen mit den „Altorientalen", oder besser formuliert, den orthodoxen Kirchen der 2 bzw. 3 Konzilien, wurde – wie etwa die Dokumentation der auf Anregung des österr. Stiftungsfonds „Pro Oriente" geführten sog. „Lainzergespräche" zeigt – patristische Forschung in einem sehr hohen Maß fruchtbar. Hier sei stellvertretend nur ein einziger großer Namen genannt: Aloys Grillmeier[21]. Er und seine Kollegen haben in ihren Studien zur spätantiken Christologie, aus denen ein bereits in den 50er Jahren publiziertes mehrbändiges Sammelwerk zu „Geschichte und Gegenwart" des Konzils von Chalkedon besonders hervorgehoben sei[22], zwar nicht einfach diesen großen Schritt hin auf eine in Zukunft zu erringende volle Kircheneinheit bewerkstelligt. Aber sie haben doch in einem hohen Maß den Boden dafür bereitet. Seit Anfang der 70er Jahre haben die Kirchenoberhäupter Konsenserklärungen unterfertigt. Zuletzt – 1994 – wurde eine solche von Papst Johannes Paul II. und von Mar Dinkha IV., Katholikos-Patriarch der assyrischen Kirche des Ostens, im Namen ihrer Kirchen unterzeichnet[23]. Man hat in diesen Erklärungen einerseits eine gemeinsam vertretbare christologische Sprachregelung gefunden. Andererseits hat man aber auch anerkannt, daß die traditionell verwendeten christologischen Terminologien der jeweils anderen Seite im Licht dieses gemeinsamen Bekenntnisses gelesen akzeptabel sind. Ephesos und Chalkedon sind für sich allein genommen heute nicht mehr kirchentrennend. Was das heißt – die Beendigung eines mehr als tausend Jahre alten Konfliktes! – wird in der Bewertung der Gesamtkirchengeschichte durch künftige Historiker vermutlich noch viel deutlicher zum Ausdruck kommen, als sie heute den meisten Gläubigen präsent ist.

---

mentes in orthodoxen Gebieten bis hin zur Weihe eines Bischofes für eine katholische Diözese durch einen orthodoxen Bischof (vgl. zusammenfassend *Suttner*, Verhältnis 84ff [mit weiterführender Literatur]). Diese „Funde" im Quellenmaterial wurden gehoben, nachdem das Konzil ausdrücklich zu Forschung und Theologieunterricht im ökumenischen Geist aufgefordert hatte (vgl. UR 9–10).

[20] Vgl. aus der Fülle von *Y. Congars* ekklesiologischen Veröffentlichungen insbes. das grundlegende Werk „Heilige Kirche" (Stuttgart 1966).

[21] Vgl. insbes. *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bde. 1, 2/1, 2/2, 2/4 Freiburg i. Br. ^{3}1990; ^{2}1991; 1989; 1990.

[22] *A. Grillmeier/H. Bacht* (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, 3 Bde., Würzburg 1951–1954.

[23] Für eine deutsche Übers. des Agreements siehe ÖAKR 43 (1994) 241–243.

3. Die patristische Forschung angesichts offener Fragen der Gegenwart

Auf der doktrinären Ebene (im engeren Sinn) bestehen – jedenfalls aus katholischer Sicht – somit kaum mehr Probleme zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche. Es sei hier nochmals Ratzinger zitiert, der bereits 1976 meinte: „Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich."[24] Trotz aller enormer Fortschritte in den ökumenischen Beziehungen: Wie allgemein bekannt ist – die vollständige Einheit zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche[25] steht dennoch nach wie vor aus. Die Frage nach der Stellung des Bischofs von Rom ist dafür sicher nicht der einzige Grund. Es finden sich (ganz abgesehen von psychologischen Problemen, von neuen Ängsten und alten, schlecht verheilten Wunden) – wie Ratzinger sich ausdrückt – auch sonst noch „eine Menge von Widerhaken [...], vom Filioque bis zur Unauflöslichkeit der Ehe"[26]. Die offenen Probleme haben alle einen stark kirchenrechtlichen Einschlag.

3.1. Die Filioque-Frage

Selbst die leidige Filioque-Frage – der im Westen eingebürgerte Zusatz „der vom Sohn ausgeht" in der pneumatologischen Formel des allen Kirchen gemeinsamen altkirchlichen Konzilscredos – hat eine stark kirchenrechtliche Konnotation. Der theologische Inhalt des westlichen Zusatzes wird seitens historisch-kritisch arbeitender orthodoxer Dogmatiker nur mehr selten kategorisch abgelehnt[27], wurde er doch bereits vom 4. Jahrhundert an gelegentlich vertreten. Aber sie stellen in der Regel in Frage, daß ein Teil der Kirche (also der Westen) das Recht hatte, ohne gemeinsamen Konzilsentscheid etwas am Konzilsbekenntnis zu ändern.

Die Filioque-Debatte wurde kurz angeschnitten, obwohl sie augenblicklich nicht unbedingt die ökumenische Agenda beherrscht. Einerseits handelt es sich um ein klassisches, kontroverstheologisches Thema. Vor allem aber eignet es sich gut, um zu zeigen, wie eng vernetzt kirchliches Recht und Theologie sind – nicht nur Recht und Ekklesiologie, was sowieso auf der Hand liegt, sondern auch Recht und Trinitätstheologie. Während aus westlicher Sicht vielleicht noch gesagt werden kann, es gehe hier nur um eine Frage des Kirchenrechts, werden orthodoxe Theologen bei diesem Theologie und Recht neuzeitlich abgrenzenden „nur" weit schwerer mitziehen. Kirchenrecht meint aus orthodoxer Sicht in erster Linie die „heiligen Kanones", das heißt, Synodalbeschlüsse und Exzerpte aus mit Kirchenordnungsfragen befaßten Väterschriften der Spätantike. Oft wird sogar von „göttlichen Kanones" gesprochen. Damit fließen Recht und Theologie im orthodoxen Bewußtsein bis heute weitaus deutlicher ineinander als im Westen. Hier wurde die mittelalterliche und neuzeitliche Kirche nicht nur viel stärker rechtsschöpferisch tätig. Vor allem setzte in der Scholastik auch ein in der Neuzeit weiter vorangetriebener Prozeß der Ausdifferenzierung des Kirchenrechts aus der Theologie ein. Orthodoxerseits wurde dieser nur vereinzelt rezipiert, etwa im 19. Jahrhundert durch den großen Systematiker orthodoxen Kirchenrechts, Nikodim Milaš[28]. Insofern die orthodoxe Universitätstheologie und Kanonistik insgesamt – vor allem in Griechenland und

[24] *Ratzinger*, Ökumenische Situation, in: *ders.*, Prinzipienlehre 210.

[25] Wie auch zwischen den orthodoxen Kirchen byzantinischer und vorchalkedonensischer Tradition, zwischen denen der alte Konflikt um das Chalkedonense ebenfalls prinzipiell bereinigt ist. Zum weiteren Procedere, um die volle kanonische Gemeinschaft wiederherzustellen, vgl. das Kommunique der Gemischten Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche [der sieben Konzilien] und den orientalischen orthodoxen Kirchen (dt. Text in ÖAKR 42 [1993] 519–521).

[26] *Ratzinger*, Ökumenische Situation, in: *Ders.*, Prinzipienlehre 210.

[27] Zur älteren Diskussion vgl. *M.-H. Gamillscheg*, Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (ÖC N. F. Bd. 45), Würzburg 1996.

[28] *N. Milaš*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1897, 15.

in den USA – relativ stark von westlichen Modellen beeinflußt ist, findet man auch hier z.T. Ansätze zu westlichen Trennungsmodellen. Aber die im Westen weit vorangetriebene Entkoppelung der sakramentalen und der rechtlichen Ebene findet dennoch kaum Verständnis, geschweige denn einen Widerhall in den eigenen Konzeptionen[29]. Doch auch im Westen sind extreme Trennungsmodelle tendenziell rückläufig, so daß heute wohl die meisten an Theologischen Fakultäten arbeitenden westlichen Kanonisten kirchliche Lehre und Ordnung kirchlichen Lebens nicht als ohne weiteres voneinander loszulösende Forschungsbereiche betrachten würden. Die Konzepte nähern sich also durchwegs bei aller Unterschiedlichkeit der Akzentsetzung wieder an.

3.2. Der Problemkreis „Eherecht"

Im Folgenden soll ein im ökumenischen Diskurs besonders praktischer Problemkreis skizziert werden – nämlich jene Fragen, die mit den von Ratzinger unter dem Stichwort „Unauflöslichkeit der Ehe" etwas verkürzt zusammengefaßten unterschiedlichen eherechtlichen Positionen der Kirchen zusammenhängen. Vermutlich hat die zunächst dargestellte Überwindung christologischen Dissenses – jedenfalls in West- und Mitteleuropa – so unverhältnismäßig wenig Resonanz, weil die Gläubigen in unseren Kirchengemeinden nur selten direkt davon tangiert werden. Dort, wo ein Mehr an persönlicher Betroffenheit vorliegt, wächst sehr schnell das Interesse am ökumenischen Geschehen. In den Ehefragen ist das sehr deutlich, denn es gibt eine wachsende Zahl an Mischehen. Und zugleich kommt den meisten Ehefragen auch binnenkirchliche Relevanz zu. Es ist zu hoffen, daß die patristische Forschung einen hilfreichen Beitrag zu diesen aktuellen Fragen der Kirchenordnung anbieten kann, wie sie z.B. auch hinsichtlich des traditionellen christologischen Dissenses zwischen den Kirchen zu einer bemerkenswerten Entspannung beigetragen hat.

a. Einige eherechtlichen Divergenzen der Gegenwart

– Vielehen (synchrone Polygamie)?

Wie im Titel angedeutet, sollen vor allem zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche brisante Fragen angesprochen werden. Das Thema „Vielehe" ist hier kein Thema – es sei denn, man will sukzessive Polygamie ebenfalls subsumieren. Für letzteres würde durchwegs die orthodoxe Auffassung sprechen, daß eine Ehe selbst über den Tod hinaus gilt. Darauf wird gleich näher einzugehen sein. Wegen seiner missionarischen und gesamtökumenischen Relevanz sei aber vorweg das Problem synchroner Polygamie benannt. Immerhin hat der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner letzten Vollversammlung in Harare (Dezember 1998) eine indigene westafrikanische Kirche, die sog. Harristen-Kirche, als Vollmitglied aufgenommen[30], die bei Konvertiten den Fortbestand bisheriger polygamer Ehen akzeptiert.

Soweit aus der patristischen Überlieferung ersichtlich, hat sich die junge Christenheit im Osten genauso wie im Westen das römisch-rechtliche Ehemodell zu eigen gemacht. Im römischen Eheverständnis aber war nicht nur für Polyandrie, die auch im Judentum undenkbar ist, kein Platz. Das römische Recht kannte gleicherweise keine polygyne Ehe, wie sie traditionell in Griechenland, aber auch im zeitgenössischen Judentum

[29] Vgl. diesbezüglich z.B. die am 12. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen zwischen orthodoxen und katholischen Referenten geführte Auseinandersetzung um den „character indelebilis": Für die Kongreßakten siehe KANON XIII (1996) und XIV (1998). Ebenfalls nicht rezipiert ist die seit dem Mittelalter gewachsene westliche Freiheit im Umgang mit dem kanonischen Erbe des 1. Jahrtausends. Vgl. *Kapsanis*, passim (Anm. 6) und *Patsavos*, passim (Anm. 6) und die dort zit. Literatur.

[30] Vgl. epd für Österreich Nr. 86 v. 10.12.1998, 5. Gemäß der epd-Meldung bekennen sich ca. 100 000 Gläubige zu dieser Kirche. – Vgl. näherhin *S. S. Walker*, The Religious Revolution in the Ivory Coast: The Prophet Harris and Harrist-Church, Chapel Hill 1983.

durchwegs akzeptabel war[31]. In der Rezeption des römisch-rechtlichen Ehemodells gibt es hier wohl wirklich einen Fall für den am Konzil von Trient beschworenen *„unanimus consensus Patrum"*, den einmütigen Konsens der Väter (DH 1507), obwohl sich aus der Bibel allein erstaunlich wenig ableiten läßt. Das Alte Testament spricht unbefangen von polygynen Ehen und auch in den neutestamentlich rezipierten Schriften findet sich kein explizites Verbot. Bestenfalls kann die nicht ausschließlich im rezipierten Sinn – also Ausschluß sukzessiver Ehen – verstehbare Amtsträgerparänese der Pastoralbriefe (1 Tim 3,2.12 par Tit 1,6) als früher Hinweis auf Mißbilligung synchroner Polygamie gelesen werden[32]. Worauf „einer Frau Mann" hier ursprünglich zielte, ist exegetisch nicht ganz geklärt. Auslegungsdifferenzen gab es wohl schon in der Spätantike. So akzeptierte beispielsweise Kallistos von Rom († 222) zum zweiten Mal verheiratete Kleriker, Hippolyt aber polemisierte heftig dagegen[33].

– Sukzessive Polygamie?

Zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen kontrovers ist bekanntlich die sukzessive Polygamie. Meistens wird aus katholischer Perspektive recht verkürzt nur die Frage der Zulässigkeit einer neuerlichen Eheschließung nach einer Scheidung (zu Lebzeiten des ersten Partners bzw. der ersten Partnerin) thematisiert. Aus orthodoxer Sicht besteht kein großer Unterschied zwischen einer neuerlichen Eheschließung nach einer Scheidung bzw. nach Verwitwung. So heißt es beispielsweise in einer 1988 publizierten Einführung in die byzantinische Eheliturgie: „Jede zweite Ehe, auch nach dem Tod des ersten Ehepartners, ist Ehebruch."[34] Nur die assyrische Kirche des Ostens hat bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts generell selbst verwitweten Klerikern die zweite Ehe gestattet. Die sog. Synode des Akakis (486) dekretierte: „Wenn ein bisher unverheirateter Priester eine rechtmässige Ehe schliessen und Kinder zeugen will, oder wenn einem sein erstes Weib starb und er ein zweites nehmen und auch ihr die Treue bewahren will, so soll sein B[ischof] ihn davon nicht abhalten können. Denn rechtmässige Ehe ist sowohl vor als nach (Erlangung des) Priestertums schön und Gott wohlgefällig. Auch wird dem Bruder zugestanden, die Ehe zu vollziehen mit einem Weibe auch wenn dabei statt hat eine Scheidung […]."[35] In den meisten orthodoxen Kirchen stellt dagegen nicht nur der Empfang einer höheren Weihe ein Ehehindernis dar. Es ist auch die Einzigehe in der bereits beschriebenen Weise das theologische Ideal.

In der Praxis geht man mit diesem Ideal freilich recht differenziert um[36]. Für Kleriker

---

[31] Das Kaiserrecht tolerierte allerdings bis ins ausgehende 4. Jahrhundert jüdisches Eigenrecht für innerjüdische Ehen. Selbst nach der 393 erfolgten Untersagung jüdischen Eigenrechts in Ehefragen (vgl. CJ I,9,7) scheint Polygamie auch weiterhin praktiziert worden zu sein.

[32] Vgl. Vgl. *R. Gryson*, Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle (RSSR.H Bd. 2), Gembloux 1970.

[33] Vgl. Hippolytus v. Rom, Refutatio IX,12,22 (ed. *P. Wendland*, GCS Bd. 26, 249,23–250,4).

[34] *S. Heitz*, in: Ders. (Hg.), Mysterium der Anbetung. III: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen, Düsseldorf 1998, 182; in diesem Sinn z.B. auch *J. Meyendorff*, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992, 14f; 22; 39–45; 48–52. *Meyendorff*, a.a.O. 40, betont allerdings auch, daß „eine zweite Ehe" gegebenenfalls „als eine einem Mann oder einer Frau gegebene zweite Chance" betrachtet werden kann, „eine wahre in Christus geführte Ehe einzugehen, wenn der erste eingegangene Bund ein Irrtum war (denn ein menschlicher Irrtum kann auch durch den Segen der Kirche – sozusagen magisch – nicht immer repariert werden). Es gab Heilige – so zum Beispiel die heilige Tamara, eine georgische Königin –, die eine zweite Ehe eingegangen sind; das zeigt uns, daß die Norm, nach welcher nur die erste Ehe ‚real' ist, nicht in einem juridischen, legalistischen Sinn zu verstehen ist".

[35] Aus c. 3 der Synode des Akakis (486); zit. nach *O. Braun*, Das Buch der Synhados. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano, Stuttgart 1890, 71f.

[36] Vgl. im Folgenden grundlegend *J. Zhishman*, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 96ff; *J. Dauvillier/C. de Clercq*, Le mariage en droit canonique oriental, Paris 1936, 84–122; 195–205; *A. Raes*, Le Mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient, Chevetogne 1958; *G. Lachner*, Praxis und Theologie der Orthodoxen Kirchen, in: *T. Schneider* (Hg.), Geschieden – wiederverheiratet – abgewiesen? Antworten der Theologie (QD, 157), Freiburg i. B.

(und meist auch ihre verwitweten Frauen) wird (mit seltenen Ausnahmen)[37] strikt daran festgehalten. Für Laien variiert zwar das Ausmaß des pastoralen Entgegenkommens. Aber es gibt in allen orthodoxen Kirchen irgendwelche rechtlich mehr oder weniger fixierte Möglichkeiten, unter bestimmten Umständen eine zweite Ehe eingehen zu dürfen. Das gilt in gewisser Weise selbst für die äthiopische Kirche, die hinsichtlich der Unauflöslichkeit der (sakramentalen) Ehe nach einem längeren historischen Ringen an sich eine noch viel strengere Position vertritt als die katholische Kirche. Der Rigorismus hat dazu geführt, daß viele Laien zunächst einmal überhaupt keine unauflösliche sakramentale Ehe eingehen, für die der Kommunionempfang konstitutiv ist[38]. Manchmal findet zwar eine kirchliche Trauung statt, aber ohne Kommunionempfang. Meistens heiratet man in Äthiopien freilich überhaupt nicht in der Kirche. Die meisten Ehen werden vor dem Dorfältesten geschlossen, und man verzichtet, solange man jung ist und Scheidung oder Verwitwung nicht ausgeschlossen werden, darauf, die Eucharistie zu empfangen. Die Kirche akzeptiert diese Lösung. Sie betrachtet solche Lebensgemeinschaften durchwegs als Ehen.

In den anderen orthodoxen Kirchen ist eine zweite, u.U. auch eine dritte kirchliche Trauung möglich. Wie in der jungen Christenheit gibt es in manchen Fällen Bußauflagen für Wiederverheiratete. Die kanonischen Voraussetzungen für Zweit- bzw. Drittehen differieren und sind in den verschiedenen Kirchen mehr oder weniger eng gefaßt. Vor allem in der armenisch-apostolischen Kirche und den Kirchen byzantinischer Tradition erlaubt das Prinzip der Oikonomia ein hohes Maß an Flexibilität[39]. So konnten beispielsweise bereits in der mittelalterlichen Rechtsprechung griechischer Bischöfe die in der Spätantike restriktiv gefaßten Scheidungsgründe für Frauen dem liberaleren Scheidungsrecht für Männer angeglichen und ein relativ modern anmutendes Zerrüttungsprinzip eingeführt werden[40]. Hinsichtlich der Sakramentalität von Zweit- und Drittehen besteht kein absoluter theologischer Konsens[41]. Im Grunde handelt es sich um eine durch scholastische Sakramententheologie von außen provozierte, nicht um eine ursprünglich innerorthodoxe Frage.

Symptomatisch für das trotz aller pastoraler Toleranz von Zweit- und Drittehen aufrechterhaltene theologische Ideal der Einzigehe ist die Liturgie – auch dann, wenn in der byzantinischen Tradition sich die Krönung von Zweit- und Drittehen gegen die Nikephoros v. Konstantinopel († 815) zugeschriebene widerstreitende kanonische Vor-

---

1995, 127–142; *dies.*, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener (MUS.BÖT, 21), Paderborn 1991; *Meyendorff*, Ehe, passim.

[37] Die armenische Kirche dispensiert heute bisweilen vom Ehehindernis der Weihe. Sie erlaubt – ähnlich wie hinsichtlich der Diakone im übrigen auch die katholische Kirche (Rundbrief der Kongregation für den Gottesdienst und die Ordnung der Sakramente an die Diözesanordinarien und die Generaloberen der Institute des Geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens vom 3. Juni 1997, Nr. 7–8) – verwitweten Priestern und Diakonen unter bestimmten Voraussetzungen im Einzelfall eine neuerliche Eheschließung. Auch in manchen byzantinisch-orthodoxen Kirchen ist die Dispens nicht ganz ausgeschlossen. Der Vorstoß der rumänisch-orthodoxen und der serbisch-orthodoxen Kirche am ersten panorthodoxen Theologenkongreß von 1923 zugunsten einer gesamtorthodoxen Lösung hat bisher allerdings keine Früchte gezeigt. Vgl. *A. (M.) Wittig*, Die panorthodoxen Beratungen von 1923 (Konstantinopel) und 1930 (Vatopedi), in: COst 44 (1989) 300–307.

[38] Vgl. *S. Rambacher*, Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO. Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen (MThS III./Bd. 46), St. Ottilien 1995, 200ff.

[39] Oikonomia meint die im Einzelfall aus pastoralen Gründen vom Wortlaut einer Rechtsregel abweichende barmherzigere Rechtsanwendung. Ihr Gegenstück ist die Akribeia, die strenge, dem Wortlaut entsprechende, Rechtsanwendung.

[40] Vgl. *E. Katerelos*, Die Auflösung der Ehe bei Demetrios Chomatianos und Johannes Apokaukos. Ein Beitrag zur byzantinischen Rechtsgeschichte des 13. Jahrhunderts (EHS Bd. XXIII/450), Frankfurt/Main 1992, 181 passim.

[41] Vgl. *Lachner*, in: Schneider, Geschieden 132ff (mit Literatur).

schrift[42] mit der Zeit breit durchgesetzt hat[43]. Nur die armenische Kirche macht heute im Ritual überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Erst- und Zweitehe. Im byzantinischen Ritus hat die Zweit- bzw. Dritttrauung einen ausgesprochenen Bußcharakter. Das Rituale enthält zwei Absolutionsgebete, die grundsätzlich unabhängig davon verwendet werden, ob es sich um eine Eheschließung nach einer Verwitwung oder Scheidung handelt: So heißt es beispielsweise im zweiten Absolutionsgebet: „Herr Jesus Christus [...] tilge die Vergehen Deines Knechtes und Deiner Magd, welche, da sie die Hitze und die Bürde des Tages und das Brennen des Fleisches nicht zu tragen vermögen, zu einer zweiten Ehe zusammentreten, wie Du es durch das Gefäß Deiner Erwählung, den Apostel Paulus, unserer Schwäche halber angeordnet hast, indem Du sagtest: Es ist besser in die Ehe zu treten im Herrn, als entbrannt zu sein. Du nun, Gütiger und Menschenliebender, erbarme Dich und verzeihe, tilge, erlaß, vergib uns unsere Schulden [...]."[44]

Die katholische Kirche hat, wie allgemein bekannt, keine Probleme mit einer neuerlichen Eheschließung nach dem Tod des Partners bzw. der Partnerin. Zu dessen Lebzeiten sieht sie eine solche dagegen als grundsätzlich unmöglich an. Grundsätzlich, d. h., es gibt auch im geltenden katholischen Kirchenrecht einige Ausnahmen: So kann nach heutigem katholische Eherecht eine sakramentale Ehe zugunsten einer neuen Ehe dann aufgelöst werden, wenn sie nicht vollzogen wurde (c. 1142 CIC/1983, c. 862 CCEO). Außerdem wird nichtsakramentalen, vollzogenen Ehen unter bestimmten Voraussetzungen die Auflösung (und damit die Wiederverehelichung) gewährt[45].

b. Der patristische Befund[46]

Immer wieder wurde und wird versucht, diese unterschiedlichen Konzepte im Rückgriff auf das frühkirchliche Erbe zu legitimieren. Vertreter aller Kirchen können irgendwie für die je eigene Position patristisches „Beweismaterial" auf den Tisch legen. D. h. aber auch: Offenbar sind die frühkirchlichen Quellen vielfältiger, als man im Untermauern der je eigenen Position gerne zugibt bzw. sind eine ganze Reihe von Testimonien auch offen für unterschiedliche Interpretationen. Historisch-kritisch läßt sich die diver-

---

[42] „Wer eine zweite Ehe eingeht, wird nicht gekrönt, vielmehr wird ihm untersagt, an den heiligen Mysterien teilzunehmen, und zwar für zwei Jahre; wer eine dritte Ehe eingeht, für fünf Jahre". Zit. nach dem Kommentar zum byzantinischen Eheritual von *Heitz*, Mysterium, III, 201, Anm. 1.

[43] Vgl. *Heitz*, ebd. – Man beruft sich dabei heute auf das in einem Responsum des seligen Niketas v. Herakleia (13. Jh.) bezeugte Gewohnheitsrecht des Ökumenischen Patriarchats: „Bei genauer Beobachtung der Vorschriften sind die, welche eine zweite Ehe eingehen, nicht zu krönen. Doch die Gewohnheit der Großen Kirche beobachtet dies nicht, sondern setzt auch denen, die eine zweite oder dritte Ehe schließen, die bräutlichen Kronen auf, und niemand ist deshalb getadelt worden."

[44] Zit. nach *Heitz*, a. a. O. 204.

[45] Hier sind verschiedene Konstellationen zu unterscheiden: 1) Cc. 1143 ff CIC/1983; cc. 854 ff CCEO regeln das sog. „Privilegium Paulinum". – 2) Bei polygamen Ehen erachtet die katholische Kirche grundsätzlich die erste als gültig. C. 1148 CIC/1983; c. 859 CCEO gestehen aber Konvertiten zum Christentum, die vor ihrer Taufe in polygamer Ehe lebten, zu, aus den bisherigen Ehepartnern jenen auszuwählen, mit dem sie weiterhin zusammenleben wollen. 3) Schließlich ist das Privilegium Petrinum zu nennen (vgl. Instruktion der Glaubenslehre 1973), das unter einer Reihe von Voraussetzungen die Auflösung einer nicht-sakramentalen, zum Eheschließungszeitpunkt halbchristlichen, unrettbar zerrütteten Ehe gestattet.

[46] Für die frühen Testimonien vgl. die Quellensammlung von *Ch. Munier*, Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert) (TC Bd. 6), Bern 1987. – Einen guten Überblick bietet *M. M. Garijo-Guembe*, Unauflöslichkeit der Ehe und die gescheiterten Ehen in der Patristik, in: *Schneider*, Geschieden 68–83; für den Westen: *P. L. Reynolds*, Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods (SVigChr Bd. 24), Leiden 1994; aus spezifisch rechtlicher Perspektive: *O. Vannucchi Forzieri*, La risoluzione del matrimonio nel IV-V secolo. Legislazione Imperiale e pensiero della Chiesa, in: AMAT „La Colombaria" 50 (1985) 65–172.

gierende Rezeptionsgeschichte nachvollziehen, aber nicht unbedingt immer die aus dem Blickwinkel des Autors historisch „richtige" Interpretation von aus dem ursprünglichen Kontext abgelösten und somit in gewisser Weise a-historisch gewordenen Regeln. Patristiker, die darauf verzichten, sich für legitimatorische Interessen in Dienst nehmen zu lassen, kommen selbst nicht umhin, Spannungen aufzuzeigen, wo die historische Exegese leichter fällt. Spannungen sind hinsichtlich normativer Theorie und frühchristlicher Gemeindepraxis zu erheben. Unterschiedliche Akzentuierungen des Monogamieideals ziehen sich aber auch quer durch normativ gemeinte Vätertexte und Canones selbst.

Hier sei auf die Darstellung besonders ambivalenter Texte verzichtet, doch seien einige plastische Beispiele für deutlich unterschiedlich wertende frühkirchliche Testimonien gegeben. Beginnen wir mit Gregor v. Nazianz, einem Vertreter der kappadokischen Väter, deren Geist in der Ausgestaltung der byzantinischen Eheliturgie für Verwitwete und Geschiedene bis heute lebendig ist: „Die erste [Ehe] ist Gesetz; die zweite ist geduldet; die dritte ist Gesetzwidrigkeit. Was darüber hinausgeht, ist eine Schweinerei."[47] Eine andere zeitgenössische Quelle aus dem 4. Jahrhundert, die Apostolischen Konstitutionen, haben dagegen – wie auch die jüngere ostsyrische Tradition – gegen eine zweite Ehe Verwitweter überhaupt keinen Vorbehalt[48]. Und wie sieht es mit der aus heutiger katholischer Sicht einzig kritischen Frage der Wiederverheiratung Geschiedener aus? Für ein kompromißloses „Nein" kann vor allem der sog. Hirt des Hermas herangezogen werden, eine wahrscheinlich Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom entstandene, aber auch im Osten, insbesondere in Äthiopien, breit rezipierte Schrift: Dem Mann einer Ehebrecherin wird hier geboten, diese zu entlassen. „Sollte er nach der Entlassung einer Frau eine andere heiraten, so begeht er selbst Ehebruch."[49] Doch andere Quellen bezeugen, daß die kirchlichen Vorsteher in dieser Frage bereits im 3. und 4. Jahrhundert unterschiedlich dachten: Ein unverdächtiger Zeuge ist beispielsweise Origenes: Seinen eigenen asketischen Idealen widerstrebt dies zwar, aber er weiß – wie auch gut 100 Jahre später Epiphanios – dennoch zu berichten, daß mancherorts Zweitehen Geschiedener in ihren Kirchengemeinden durchaus toleriert wurden[50]. Selbst Hieronymus (+ 419/420) kann im Blick auf Fabiola, die sich von ihrem untreuen Mann schied und wieder heiratete, im Rekurs auf 1 Kor 7,9 entschuldigend sagen: „Sie war jung, sie konnte ihre Witwenschaft nicht ertragen."[51]

Keine patristischen Belege gibt es für eine liturgische Feier anläßlich solcher Eheschließungen. Das darf allerdings nicht verwirren: So selbstverständlich heute für Orthodoxe (mit Ausnahme der beschriebenen Sondersituation in Äthiopien) wie Katholiken die kirchliche Trauung erscheint – sie ist eine späte Entwicklung[52]. Es gibt auch kaum patristische Belege für ein kirchliches Ritual anläßlich von Erstehen. Jahrhundertelang schlossen Christen ihre Ehen in der in ihrer jeweiligen Umwelt gebräuchlichen Weise, wobei wohl mit zunehmender Häufigkeit der Bischof oder ein Presbyter eingeladen wurde. Er mochte dann ein Segensgebet sprechen, worauf z. B. Johannes Chryso-

---

[47] Gregor v. Nazianz, Oratio 37,8 (ed. PG Bd. 36, 292).

[48] Vgl. *E. M. Synek*, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (KuR 22), Wien 1999, 125ff.

[49] Vgl. Hermas, Mandata IV,1,4–11 (ed. *R. Joly*, SC Bd. 53, 154); Verwitweten wird eine Zweitehe zugestanden. Hier ist also prinzipiell die heutige katholische Position vorweggenommen.

[50] Vgl. Origenes, Matthäuskommentar XIV,23 (ed. *E. Klostermann/E. Benz*, GCS 40, 340,25–341,14); Epiphanios, Adversus haereses LIX,4,8–10 (ed. *K. Holl/J. Dummer*, GCS, 368,12–369,4). – Katholische Autoren hatten bisweilen massive Probleme mit diesen Testimonien. Für den Versuch „wegzuinterpretieren", was nicht sein darf vgl. etwa *H. Crouzel*, L'Église primitive face au divorce (ThH 13), Paris 1971, bzw. *ders.*, Mariage et divorce. Célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne (EHCIC Bd. 2), Turin 1982. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Crouzel siehe zuletzt *Synek*, Oikos, hier bes. 159ff.

[51] Hieronymus, Brief 77,3 (ed. *I. Hilberg*, ²CSEL 55, 22).

[52] Vgl. *K. Ritzer*, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (LWQF 38), Aschendorff ²1981.

stomos hindeutet[53]. Doch konstitutiv für die Ehe angesehen wurde solches nicht. Die katholische Formpflicht gibt es bekanntlich erst seit Trient. In Byzanz wurde sie – zunächst auf Betreiben des Kaisers – zwar um einiges früher eingeführt. Und auch die anderen Ostkirchen folgten der byzantinischen Praxis. Doch wurde selbst in Byzanz die kirchliche Trauung nicht vor dem ausgehenden 9. Jahrhundert obligatorisch. So darf man auch c. 7 von Neocäsarea, der Klerikern die Teilnahme am Hochzeitsmahl von solchen Christen untersagt, die zum zweiten Mal heiraten, nicht überinterpretieren. Die Synode drückt mit dieser Regel aus, daß sie die Einzigehe als Ideal ansieht. Zugleich leuchtet etwas von der normativen Kraft des Faktischen auf: Wo das Ideal praktisch nicht durchsetzbar war, provozierte nicht erst, wie manchmal behauptet, die staatliche Indienstnahme der byzantinischen Kirche Kompromißbereitschaft[54]. Diverse Bußbestimmungen für Bigamisten signalisieren, daß bereits in patristischer Zeit um Wege gerungen wurde, wiederverheiratete Verwitwete und Geschiedene in die volle Kommunionsgemeinschaft einzugliedern und doch nicht vom Ideal der Einzigehe abzugehen[55].

c. Auswertung des exemplarischen patristischen Befundes und Conclusio

Es wurde exemplarisch ein Fragenkreis skizziert, wo *nicht* erst die hochmittelalterlich-neuzeitliche Rezeption zu unterschiedlichen Entwicklungen geführt hat, sondern bereits in der Spätantike eine erstaunliche Pluralität von Regelungen ausgebildet wurde. Das macht skeptisch gegenüber Versuchen, die eine oder andere Entwicklung als die einzig *richtige* Fortschreibung des frühkirchlichen Erbes zu reklamieren – eine Versuchung, der östliche und westliche Theologen immer wieder erlegen sind.

Der Rechtshistoriker Walter Selb hat in der kurz vor seinem Tod erschienenen kleinen Summa zur antiken Rechtsgeschichte einen extrem ernüchternden Befund hinsichtlich der Frage der Einheitlichkeit frühkirchlicher Umfelder gezeichnet. „Die Christen des Vorderen Orients und schließlich des gesamten Mittelmeerraumes traten mit der Annahme des christlichen Glaubens nicht aus der für sie bis dahin maßgeblichen Rechtswelt heraus. Sie waren weiterhin Juden, Stadtgriechen, z.B. in Antiocheia oder in einer anderen hellenistischen Stadt, Römer, d.h. römische Bürger, Edessiner, Armenier, Perser, Araber eines bestimmten Stammes oder Ägypter. Die Rechtsordnung, nach der sie bis dahin lebten, veränderte sich auch dann nicht, wenn ihr Christen in größerer Zahl angehörten. [...] Von ihrem Glauben aus freilich veränderten sie ihr Leben dem angestrebten Ideal zufolge nach den ethischen Anforderungen des Christentums. So wissen wir, daß die persischen Christen etwa den nach ihrem Recht erlaubten Inzest ablehnten.“[56] Aber auch die Spezifika des genuin kirchlichen Bereiches blieben, wie an Beispielen aus dem Problemkreis Ehe zu zeigen versucht wurde, variabel. Letztlich bringt ein stures Rekurrieren auf *ein* patristisches Modell wohl selbst dort nicht viel, wo ein einheitliches Bild der spätantiken Regelung historisch-kritischem Hinterfragen besser standhält als bei den vorgetragenen Beispielen, etwa hinsichtlich der Fixierung der Ämterordnung[57]. In praktisch allen Bereichen der Kirchenordnung gibt es während der ersten christlichen Jahrhunderte nebeneinander zumindest unterschiedliche Akzentset-

---

[53] Johannes Chrysostomos, Homilie zu Genesis 48,6 (ed. PG 54, 443); ders., In illud: porpter fornicationem I,2 (ed. PG 51, 210).

[54] Vgl. zurecht *Lachner*, in: *Schneider*, Geschieden 128, Anm. 4.

[55] So heißt es im sog. 1. Kanonischen Brief von Basileios: „Bezüglich der zum zweiten Mal Verheirateten – die einen schließen sie nur für ein Jahr aus, andere zwei Jahre, und die zum dritten Mal Verheirateten drei und oft auch vier Jahre“ (ed. P.-P. *Joannou*, Fonti Fasc. IX, t. II, Grottaferrata/Rom 1963, 101 f).

[56] *W. Selb*, Antike Rechte im Mittelmeerraum, Wien 1993, 170.

[57] Hier sei insbesondere auf die Frage der Frauenämter verwiesen. Doch auch beim männlichen Klerus zeichnet sich eine nicht zu geringe Variationsbreite ab. So bestanden auch nach grundsätzlicher Fixierung der Trias Bischof-Presbyter-(männlicher) Diakon weiterhin Differenzen z.B. hinsichtlich der in den unterschiedlichen Ortskirchen jeweils zuerkannten Kompetenzen. Noch vielfältiger ist das Bild hinsichtlich der lokalen Etablierung und konkreten Ausgestaltung sonstiger Kirchenämter.

zungen bei grundsätzlich gemeinsamen Entwicklungen, z.T. sogar deutliche Differenzen und oft auch Ungleichzeitigkeiten.

Der amerikanische orthodoxe Kanonist und Kirchenhistoriker John H. Erickson hielt vor einigen Jahren einen Vortrag zu dem spannenden Thema: „The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition"[58]. Er kam zu folgendem Resümee: „Change there has been. Change there will be. Yet the form which this change will take is by no means inevitable. Much will depend upon whether we are able to bring the past into fruitful dialogue with our own ever-changing situation. This does not mean simply maintaining the external forms of the past – a constant temptation for the Orthodox – or recreating them – as Western Christians have sometimes tried to do. Rather, while being sensitive to the values which these forms were intended to promote in their own cultural context, we must also recognize their limitations. With churchmen of past ages in both East and West, we may affirm the maxim salus animarum suprema lex, but we should not deceive ourselves into thinking that the salus animarum will be advanced today simply by relying on models and paradigms inherited from the past."[59]

Wo liegt also konkret die im Titel beschworene Relevanz patristischer Forschung für die Ökumene, insofern es um die heute vorrangig aktuellen praktischen Fragen der Kirchenordnung geht? – M. E. könnte gerade das Bewußtmachen von Uneinheitlichkeit in Fragen der Kirchenordnung entspannend wirken. Wenn es von Anfang an in einem sehr hohen Ausmaß Pluralität in disziplinären Fragen gab, auch in solchen, die doktrinär stärker vernetzt sind, also z.B. die Frage sukzessiver Eheschließungen, wenn sich bezüglich dieser Pluralität weiters nicht nur eine Konfliktgeschichte nachzeichnen läßt (die es selbstverständlich gibt), sondern auch in einem hohen Maß eine Geschichte von Toleranz und Akzeptanz – müßte dann nicht auch heute eine versöhnte Verschiedenheit möglich sein, ein Aushalten von divergierenden Lösungen? Und könnte das damit vernetzte Aufgeben von Absolutheitsansprüchen nicht auch zu einer größeren Offenheit für – gegenüber der je eigenen Tradition – neue Regelungen führen, um aktuellen Problemen besser zu begegnen? Die in den Traditionen der orthodoxen Schwesterkirchen bewahrten spätantiken Modelle können vielleicht da und dort genauso inspirierend wirken wie umgekehrt neue Regelungen, die im westlichen Kontext seit dem Mittelalter gewachsen sind. Im übrigen wird es aber wahrscheinlich angesichts einer vielfach veränderten und sich immer schneller verändernden Welt in manchen Fragen auch nicht zu vermeiden sein, ganz neue Wege zu suchen – womöglich in einem gemeinsamen Ringen der Kirchen des Ostens und des Westens.

4. Praktische Umsetzung des Pluralitätskriteriums in der aktuellen Diskussion um den Ostertermin

Diese Conclusio sei zum Abschluß auf eine Frage angewendet, die heute auf der ökumenischen Agenda einen großen Stellenwert hat: Bei der letzten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Harare wurde ein gemeinsamer Ostertermin vom Jahr 2001 an als wichtiges ökumenisches Ziel reklamiert. 2001 fällt Ostern nach den traditionellen Berechnungen sowohl gemäß dem gregorianischen als auch dem orthodoxerseits nach wie vor zugrundegelegten julianischen Kalender zusammen. Zumeist führt aber die östliche und die westliche Berechnung zu unterschiedlichen Daten, was von gar nicht so wenigen Christinnen und Christen als Ärgernis empfunden wird. In Zukunft sollen neue astronomische Methoden die traditionellen Berechnungsweisen ersetzen.

Selbstverständlich geht es nicht darum, mit dem Pluralitätsargument das Bemühen um eine gemeinsame Feier des zentralen christlichen Festes zu untergraben. Allerdings

[58] Veröffentlicht in den von *R. Coppola* hg. Kongreßakten „Inconto fra canoni d'oriente e d'occidente/Proceedings of the International Congress ‚The Meeting of Eastern and Western Canons'" (Bari 1994, 245–274).

[59] A.a.O. 274.

könnte auch hier der Blick in die Frühgeschichte der Christenheit entkrampfend wirken: In den ersten beiden Jahrhunderten lebte man zunächst offenbar konfliktfrei mit unterschiedlichen Terminen[60]. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts eskalierte die Situation, als der römische Bischof die sonntägliche Osterfeier allgemein verbindlich gemacht haben wollte. Die sog. quartodezimanische Variante, die Osterfeier gemeinsam mit dem jüdischen Pascha am 14. Nisan, dem Todestag Jesu nach der johanneischen Chronologie, war vor allem im kleinasiatischen Raum gebräuchlich. Sie reklamierte apostolische Tradition für sich. Irenaios v. Lyon versuchte zwischen den Streitparteien zu vermitteln[61]. Dennoch wurde die quartodezimanische Osterpraxis zusehends zurückgedrängt, aber zunächst nicht ganz ausgerottet: Das Konzil von Nikaia (325) erklärte sie endgültig für illegitim und konnte sich damit im Laufe des 4. Jahrhunderts auch weithin durchsetzen. Das Ergebnis war dennoch nicht unbedingt ein allerorts gemeinsames Osterdatum, da unterschiedliche Berechnungsweisen seitens Rom und Alexandreia nicht erst mit der westlichen Kalenderreform, sondern bereits in der Spätantike zu unterschiedlichen Ergebnissen führen konnten. Und auch als im 6. Jahrhundert grundsätzlich ein Konsens für die alexandrinische Berechnungsweise gefunden wurde, „war damit keineswegs jede Differenz in der Bestimmung des Ostertermins behoben. Der römische Schritt blieb in Spanien, Gallien, Irland und England zunächst ohne Einfluß. [...] Erst unter Karl dem Großen ist Ostern im Westen endgültig an einem gemeinsamen Termin gefeiert worden.“[62]

Wäre es also wirklich so schlimm, wenn die aktuellen Bemühungen um ein gemeinsames Osterdatum nicht gleich zu einem in allen Kirchen akzeptablen Konsens führen sollten? Gewiß wäre ein gemeinsames Datum ein schönes Zeichen für das Bemühen der Christenheit, das Gemeinsame vor das Trennende zu stellen. Auch gemischtkonfessionelle Familien würden natürlich ganz lebenspraktisch davon profitieren. Doch wenn eine Einigung nicht oder nicht so schnell zu erzielen sein sollte? Es würde wohl nicht schaden, die Einigungsbemühungen mit einer Verkündigung zu begleiten, die hinlänglich klar werden läßt, daß auch der status quo keine ökumenische Katastrophe ist und etwaige Dissidenten von der neuen Berechnungsmethode nicht als ökumenische Dissidenten gebrandmarkt werden müssen. Gegebenenfalls wird man auch in Zukunft ein gemeinsames Fest an unterschiedlichen Tagen feiern können. Und vielleicht wäre ja sogar ein gemeinsames Bejahen historisch gewachsener Pluralität in dieser Frage kein minder positives ökumenisches Signal als die Einigung auf den gemeinsamen Termin – zeichenhaft dafür, daß Einheit im Glauben nicht allzu viel Einheitlichkeit bedeuten muß. Ob es nun um theologische Formeln, Fragen der Kirchendisziplin oder das liturgische Leben geht: M. E. kann die patristische Forschung dieses Jahrhunderts in besonderer Weise das Aushalten einer oft erstaunlichen Pluralität seitens der jungen Christenheit lehren und damit einen gangbaren Weg in die ökumenische und vielleicht auch binnenkirchliche Zukunft weisen.

In diesem Sinne sei noch ein letztes Mal Josef Ratzinger zitiert: „Die Aufgabe jedes verantworlichen Christen und in besonderer Weise natürlich der Theologen und Kir-

---

[60] Wahrscheinlich kam es bereits Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom zur ersten Etappe im sogenannten Osterfeststreit. Doch akzeptierten beide Seiten, daß man sich nicht einigen konnte, und lebten weiterhin mit unterschiedlichen Daten – so jedenfalls die klassische Interpretation des Quellenmaterials. Vereinzelt wird der zwischen Anicet und Polykarp bezeugte Konflikt aber auch so gedeutet, daß der Streitpunkt *nicht* im Ostertermin lag. Vgl. beispielsweise *H. F. v. Campenhausen*, Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefes an Viktor (Eus., h.e. 5,24,22–17), in: *Ders.*, Urchristliches und Altkirchliches – Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 300–330 (Erstveröffentlichung in: VigChr 28 [1974] 114–138). – Für die wichtigsten Quellenstellen vgl. *R. Cantalamessa*, Ostern in der Alten Kirche (TC 4), Bern 1981 (it. Erstveröffentlichung: 1978); mit z. T. anderen Interpretationen des mageren Quellenmaterials *W. Huber*, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969.

[61] Aus der Fülle einschlägiger Literatur vgl. insbesondere *N. Brox*, Tendenzen und Parteilichkeit im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: ZKG 83 (1972) 291–324.

[62] *R. Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert) (BHF 23), Bonn 1964, 90 (mit Literatur).

chenführer ist es, dem theologisch Möglichen [= der Einheit zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen] geistlich Raum zu schaffen[63], ohne billige Oberflächlichkeit doch überall das Gegensätzliche unter dem zwingenden Auftrag der Einheit zu sehen und zu leben; nicht nur immer nach der Vertretbarkeit der Einigung, der Anerkennung des anderen, sondern noch viel nachdrücklicher nach der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens zu fragen, denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung."[64]

[63] Ergänzend sei betont: Ein solcher Raum bedarf – was Ratzinger nicht direkt anspricht, aber sicher nicht ausschließen will – auch rechtlicher Konkretion.

[64] *Ratzinger*, Ökumenische Situation, zit. nach *ders.*, Prinzipienlehrefi 210f, unter Verweis auf Metropolit *Damaskinos (Papandreou)*, Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Freiburg 1974, 68ff.

ThPh 75 (2000) 89–99

Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?

Thomas von Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johannesprologs und eine holistische Interpretation seiner Schrifthermeneutik

Von Ludger Jansen

Moderne Theologen schauen oft mit Befremden auf die mittelalterliche Bibelexegese. Von „Entstellung und Mißhandlung“ [1] der Texte ist dann die Rede, von „willkürlichem Allegorismus“ [2], gar davon, es habe nur „exegetische Ungeheuer“ [3] gegeben. Im folgenden soll für das 13. Jahrhundert nachgewiesen werden, daß bei aller Fremdheit die mittelalterliche Exegese durchaus ein rationales Projekt mit kohärenten und begründeten Methoden ist. Dies soll anhand der Auslegung des Prologs des Johannesevangeliums durch Thomas von Aquin geschehen [4]; zugegebenermaßen die Auslegung eines herausragenden Textes durch einen herausragenden Theologen, die aber dennoch paradigmatisch ist für einen großen Teil der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts betriebenen Exegese [5].

Ich werde zunächst einige Charakteristika der Auslegung des Thomas beschreiben, die modernen Theologen vielleicht fremd erscheinen. Dabei soll vor allem das methodische Vorgehen beachtet werden und nicht so sehr inhaltliche Details [6]; besonderes Augenmerk soll der Verwendung der aristotelischen Philosophie gelten. Sodann soll gezeigt werden, daß diese befremdlich anmutenden Punkte ihre Begründung in einem kohärenten hermeneutischen Konzept finden. Dafür werde ich zunächst Thomas' hermeneutische Grundannahmen darstellen, um dann aus diesen das hermeneutische Modell zu entwickeln, das der Exegese des Thomas zugrunde liegt; es wird sich zeigen, daß Thomas eine „holistische“ Hermeneutik vertritt. Abschließend sollen einige Probleme diskutiert werden, die ein solches hermeneutisches Modell mit sich bringt. Denn es wäre wohl eine unwürdige Art Thomas zu lesen, wenn man nur herausfinden wollte, was dieser gedacht habe, ohne sich dafür zu interessieren, wie sich die Sache nun in Wahrheit verhält [7].

1. Einige Beobachtungen zu Thomas' Auslegungspraxis

(1) Was einem modernen Exegeten sofort auffallen muß, ist die für Thomas selbstverständliche Verwendung der Vulgata (in der Version der Handschriftentradition der Pariser Universität) als auszulegendem Text. Auf den griechischen Urtext verweist Tho-

---

[1] *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [8]1974, 14 unter Berufung auf *A. Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu, zwei Teile in einem Band, Tübingen 1910; ND Darmstadt 1969.

[2] *H. Küng*, Die Kirche, Freiburg i. Brsg. 1967, 18.

[3] *F. Overbeck*, Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie, Basel 1875, 14–15; zit. nach *Jülicher*, Gleichnisreden, I 248.

[4] In Ermangelung einer kritischen Edition zitiere ich nach der Marietti-Ausgabe: Super Evangelium S. Ioannis Lectura, hrsg. von *R. Cai*, Turin/Rom 1952.

[5] Für einen guten Überblick über die mittelalterliche Exegese vgl. *B. Smalley*, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford [3]1983.

[6] Zu diesen vgl. *M. Christiani*, Il Prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino, in: ASEs 11 (1994) 57–72, und die Thomas gewidmeten Abschnitte in *W. von Loewenich*, Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes, in: SBAW.PPH, H. 8, 1960, 17–25. Zur Datierung und Entstehung des Kommentars vgl. vor allem *J.-P. Torrell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg 1995.

[7] Vgl. In Cael. I 22, n. 288: „[…] studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.“

mas durchaus, aber nur im Kontext von Informationen aus zweiter Hand; er entnimmt seine Kenntnis wohl entsprechenden Bemerkungen der Kirchenväter. Beispielsweise beruft er sich auf Augustinus, wenn er die Frage behandelt, ob das griechische Wort „logos" angemessener mit „verbum" oder mit „ratio" übersetzt wird[8]. Origenes' Interpretation, die sich wesentlich auf den im Griechischen stehenden Artikel stützt, widerlegt Thomas mit Hilfe des Chrysostomos[9]; die Bedeutung griechischer Präpositionen klärt er anhand einer fälschlich dem Origenes zugeschriebenen Homilie des Johannes Eriugena[10]. Textkritische Fragen schließlich diskutiert Thomas nicht, obwohl ihm die Existenz divergierender (lateinischer) Versionen bewußt ist[11].

(2) Thomas' Einzelmethoden erscheinen dem heutigen Leser fremd, obwohl sie, ganz modern, nach der Intention des menschlichen Autors fragen. So stellt der Prolog des Kommentars (in der Tradition des „accessus ad auctores") die Umstände der Entstehung des Textes und die Intention und Qualifikation des Autors dar. Die „distinctio textus" gliedert den Text entsprechend der vermuteten Autorenintention. Die „expositio" fragt nach den Gründen, den „rationes", mit denen der Evangelist im Text seine Aussagen belegt. In den sich an die Auslegung anschließenden „quaestiones" macht Thomas oft auch den Text selber zum Thema und sucht beispielsweise nach den Motiven des Evangelisten für die Wahl eines bestimmten Wortes oder einer bestimmten Formulierung[12].

(3) Die Auseinandersetzung mit Häretikern und die Widerlegung von häretischen Auslegungen nimmt einen großen Teil des Textes ein. Da es ausdrücklich die Intention des Evangelisten sein soll, die herausgearbeitet wird, überrascht es dabei um so mehr, daß Thomas diesen in der Auseinandersetzungen mit Irrlehrern sieht, die zu dessen Lebzeiten noch gar nicht aufgetreten waren[13].

(4) Außerdem geht Thomas offensichtlich von einer Übereinstimmung der verschiedenen alt- und neutestamentlichen Schriften aus, obwohl er sie verschiedenen menschlichen Verfassern zuschreibt[14]. Auf diese Weise kann Thomas einerseits aus dem Alten Testament gezogene Aussagen zur Klärung der Bedeutung der johanneischen Verse heranziehen. So entnimmt Thomas Spr 16, 4, daß Gott die Welt um ihrer selbst willen geschaffen habe, und bringt dies als Argument gegen die valentianische Auslegung von Joh 1, 3 vor, nach der das Wort für den Schöpfer die Ursache der Schöpfung gewesen sei, die Schöpfung mithin eine äußere Ursache gehabt habe[15]. Andererseits darf aber auch die Auslegung des Johannesprologs nicht dem Alten Testament widersprechen. Die Aussage von Joh 1, 18a, niemand habe Gott gesehen, wirft für Thomas daher die Frage auf, ob dies nicht im Widerspruch zu den vielen Gottesvisionen des Alten Testaments steht. Thomas löst diese Schwierigkeit durch die Unterscheidung verschiedener Arten der Gottesschau: Bei Johannes geht es um das begreifende Schauen des Wesens Gottes, bei den Visionen jedoch um die Manifestation Gottes in körperlichen Dingen[16]. Thomas' Exegese hat also, in der Sprache der gegenwärtigen Exegese, eine starke bibeltheologische Dimension: Thomas geht davon aus, daß nicht nur die einzelnen biblischen Autoren (oder Autorengruppen) jeweils kohärente theologische Entwürfe entwickelt haben,

---

[8] Vgl. In Io. I 1, n. 32.

[9] Vgl. In Io. I 1, nn. 58–59.

[10] Vgl. In Io. I 2, n. 86.

[11] Vgl. In Io. I 4, n. 120, wo Thomas zwei verschiedene (lateinische) Lesarten von Jes 7,9 anführt: „Unde Is. VII, 9, secundum aliam litteram: Nisi crediteritis, non intelligetis, ubi nostra habet: Si non credideritis, non permanebitis." (In der ersten Version wird der Vers häufig von Augustinus zitiert.) Man denke auch an die im Pariser Dominikanerkloster St. Jaques erstellten Bibelkorrektorien.

[12] Vgl. z. B. In Io. I 1, nn. 30–33 (zu Joh 1, 1a) und In Io. I 7, nn. 169–170 (zu der Wahl von „carnis" in Joh 1, 14a).

[13] Vgl. z. B. In Io. I 1, n. 64.

[14] Der von den Kirchenvätern für diese Übereinstimmung verwendete Begriff *analogia fidei* kommt bei Thomas aber nicht vor; nur Summa theol. I q. 1 a. 10 ad 2 erinnert an ihn.

[15] Vgl. In Io. I 2, n. 73.

[16] Vgl. In Io. I 11, n. 214: „Quod autem de aliquibus dicitur, quod Deum viderunt oculo seu viventes in corpore, intelligitur non per essentiam, sed per subiectam creaturam [...]."

sondern daß die biblische Offenbarung als Ganzes eine kohärente „Theologie", eben die „biblische Theologie" enthält[17].

(5) Während Thomas häretische Interpretationen energisch zurückweist, zieht er die rechtgläubigen Auslegungen der Kirchenväter zustimmend heran. Bei Thomas finden sich insbesondere in großem Maße Zitate griechischer Väter, für deren Zugänglichkeit er selbst als Wissenschaftsorganisator große Beiträge geleistet hat durch die Herausgabe der *Catena aurea*, einer Zusammenstellung von Väterauslegungen zu allen Versen der vier Evangelien[18]. Für den modernen Leser ist es besonders verwirrend, daß die Auslegungen der Väter in der Regel schlicht nebeneinander gestellt werden[19], auch wenn diese den Text völlig unterschiedlich interpretieren[20] und sogar dann, wenn nicht einmal in der Grammatik des Textes Einigkeit besteht. So legt Thomas sich in der Auslegung von Joh 1, 4a nicht fest, was Subjekt und was Prädikat des Satzes ist. Pseudo-Origenes alias Eriugena liest den Vers mit „quod factum est in ipso" als Subjekt und „erat vita" als Prädikat, während Augustinus in „quod factum est" das Subjekt und in „in ipso vita erat" das Prädikat sieht[21].

(6) Überraschend ist für einen modernen Leser auch, daß Thomas in die laufende Auslegung regelmäßig quaestiones zu systematischen Fragen der Theologie einflicht, die dann umgehend, wenn auch meist konzis, behandelt werden. So fragt Thomas beispielsweise, ob die Gnadengabe Gottes im Alten Bund nicht ausreichend gewesen wäre[22], oder wie der Vater gleichewig mit dem Sohn sein kann, da dieser doch von jenem gezeugt wurde[23].

(7) Schließlich muß es moderne Offenbarungstheologen (besonders solche Barthscher Provenienz) überraschen, daß Thomas' Schriftkommentare seinen mehr systematischen Werken hinsichtlich des Einflusses der aristotelischen Philosophie nur wenig nachstehen. Dies hat nicht nur Auswirkungen auf die Form, die Methode und die Begrifflichkeit des Kommentars[24], sondern auch inhaltliche Prämissen werden von Aristoteles entliehen. Schon die expliziten Aristoteles-Zitate zeigen, daß Thomas den *Philosophus* an wichtigen Stellen bemüht; so beginnt die Bestimmung der Bedeutung von „verbum" in Joh 1, 1 mit dem Verweis auf Aristoteles' Wort-Definition[25] und dessen Lehre von der Definition[26]. Und schon kurz darauf taucht ein Lehrstück der aristotelischen Philosophie auf, ohne daß eine Quellenangabe erfolgt[27]: Thomas will zeigen, daß das Wort kein Teil des Intellekts sondern als sein Produkt von ihm verschieden ist. Dazu weist er nach, daß nichts von dem, was nach der aristotelischen Philosophie im Intellekt

---

[17] Für einen Überblick zur Diskussion dieses Begriffes in der neueren Theologie (insbesondere zum Problem des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament) vgl. *H. Graf von Reventlow*, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983.

[18] Zur Catena vgl. *C. G. Conticello*, San Tommaso ed i Padri. La Catena aurea super Ioannem, in: AHDE 65 (1990) 31–92.

[19] Vgl. z.B. die Auslegung von Joh 1, 3b-5 mit fünf verschiedenen Interpretationen. *C. Spicq*, Art. Saint Thomas d'Aquin exégète, in: DThC, vol. 15/1, Paris 1946, 694–738, 730 ist daher zu widersprechen: „[...] qui s'en inspire toujours pour décider entre plusieurs interprétations possibles [...]."

[20] In der Auslegung von Joh 1 gibt es nur zwei Ausnahmefälle, in denen Thomas eine von zwei möglichen rechtgläubigen Auslegungen als melior bezeichnet: In Io. I 6, n. 143 meint er, „proprium" in Joh 1, 11a bezeichne eher Judäa als die Schöpfung, während er In Io. I 6, n. 146 bei der Auslegung von „sui" in Joh 1, 11b sagt, es sei besser zu sagen, daß „die Seinen" die Juden seien, als zu sagen, es sei die gesamte Menschheit.

[21] Vgl. In Io. I 2, nn. 90–91.

[22] Vgl. In Io. I 10, n. 204.

[23] Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 41.

[24] So schon *J. A. Weisheipl*, An Introduction to the Commentary on the Gospel of Saint John, in: *J. A. Weisheipl/F. R. Larcher* (Hrsg.), St. Thomas Aquinas. Commentary on the Gospel of St. John. Part I (Albany NY 1980) 11.

[25] Vgl. In Io. I 1, n. 25 und *Aristoteles*, De Interpretatione 1.

[26] Vgl. In Io. I 1, n. 25 und *Aristoteles*, Metaphysik IV 7, 1012a25.

[27] Vgl. In Io. I 1, n. 25.

zu finden ist, das Wort sein kann: Weder die „potentia intellectus" noch die „species rei intellectae" noch die „operatio", also weder das Erkenntnisvermögen selbst noch die zweite Entelechie des Erkannten bzw. die des Erkennenden[28].

Auch zur Klärung der Wortbedeutung von „principium" referiert Thomas ausführlich Aristoteles, ohne daß explizit auf ihn verwiesen wird[29]. Nur Origenes wird dort namentlich erwähnt, dessen Verknüpfung von principium mit dem Begriff des *ordo* von Thomas mit den Ausführungen des Aristoteles zu einer organischen Einheit verbunden wird. Die Reihenfolge der Beispiele zeigt, daß Thomas sich hier an dem entsprechenden Kapitel aus dem Definitionenbuch der Metaphysik orientiert[30]; unter dem Stichwort „ordo in productione rei" wird dann noch die Ursachenlehre[31] referiert, da auch die Ursachen zu den Prinzipien zählen[32].

Der Einfluß der aristotelischen Physik[33] wird deutlich, wenn Thomas in einem systematischen Exkurs die christologische Aussage der Gleichewigkeit von Vater und Sohn verteidigt: Wie können Vater und Sohn gleichewig sein, wenn der Vater doch den Sohn hervorbringt, ein Hervorbringen aber, wie alle Prozesse, aus aufeinanderfolgenden Stadien besteht[34] und daher Zeit benötigt? Auch Beispiele aus der Elementenlehre finden sich im Kommentar zum Prolog[35]. Bei der Auslegung von „non ex sanguinibus" (Joh 1, 13) zitiert Thomas dann Aristoteles noch einmal mit der ausdrücklichen Quellenangabe „secundum Philosophum": Aristoteles' Theorie, daß der Same des Mannes aus Blut entsteht, führt Thomas zu der Interpretation, daß das Wort nicht aus dem Samen des Mannes geboren wurde[36].

Ein eindrucksvolles Beispiel ist auch die Auslegung von Joh 1, 14a: „Et Verbum caro factum est." Thomas diskutiert verschiedene häretische Auslegungen dieses Verses[37], die sich von den christologischen Häresien herleiten. Die ganze Diskussion wird in den Begriffen der aristotelischen Psychologie geführt: Was für Fleisch hat das Wort angenommen, unbeseeltes oder beseeltes? War es nur von einer sensitiven Seele beseelt, oder auch, so Thomas' Position[38], von einer intellektiven Seele[39]? Aber nicht nur zur Beschreibung der Häresien, sondern auch zu deren Widerlegung leistet Aristoteles seinen Dienst: Es muß beseeltes Fleisch gewesen sein, da von Jesus berichtet wird, daß er traurig war, denn Traurigkeit setzt den Besitz einer sensitiven Seele voraus[40]. Außerdem wird unbeseeltes Fleisch nur in einem uneigentlichen Sinne Fleisch genannt[41]. Da von Jesus auch berichtet wird, er habe gestaunt (Mt 8, 10), muß es sich sogar um eine intellektive Seele gehandelt haben, da diese erst das Staunen ermöglicht, weil das Erstaunen der Wunsch ist, die verborgene Ursache einer sichtbaren Wirkung zu erkennen[42]. Oh-

---

[28] Vgl. *Aristoteles*, De anima III 2, 425b26–426a26.

[29] Vgl. In Io. I 1, n. 34.

[30] Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V 1.

[31] Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V 2.

[32] Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V 1, 1013a7.

[33] Vgl. bes. *Aristoteles*, Physik VI 6.

[34] Vgl. In Io. I 1, n. 41: „actio successionem habet". Die Abwesenheit qualitativ verschiedener aufeinanderfolgender Stadien ist nach Thomas ein Hauptmerkmal des Ewigen. Vgl. dazu *L. Jansen*, Sind nichtsequentielle mentale Aktivitäten möglich? Zu Kretzmanns und Stumps Verteidigung der Ewigkeitsdefinition des Boethius, in: *G. Leibold/W. Löffler* (Hrsg.) Vorträge des 5. Kongresses der ÖGP. Teil 2: Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie, Wien 1998, 232–245.

[35] Vgl. z.B. In Io. I 1, n. 41 und In Io. I 7, n. 166.

[36] Vgl. In Io. I 6, n. 160: „Semen autem, secundum Philosophum [...] est ultimi superfluitas cibi sanguinei."

[37] Vgl. In Io. I 7, nn. 166–172.

[38] Vgl. In Io. I 7, n. 172.

[39] Vgl. *Aristoteles*, De anima II 2, 413a22–413b4.

[40] Vgl. In Io. I 7, n. 167.

[41] Vgl. In Io. I 7, n. 167 mit *Aristoteles*, De anima II 1, 412b20–22.

[42] Vgl. In Io. I 7, n. 168 mit Aristoteles' Feststellung in Metaphysik I 2, 983a11–20, daß die Philosophie zwar mit dem Staunen beginne (so schon Platon, Theaitet 155d), dann aber zum Wissen der Ursachen gelange.

nehin kann ein Mensch nur eine intellektive Seele haben, da keineswegs jede Seele auf jeden Körper paßt[43].

So zeigt eine genauere Untersuchung von Thomas' Gedankengang einen vielfältigen Einfluß der aristotelischen Philosophie, der sich keineswegs auf die Passagen beschränkt, in denen Aristoteles explizit als Quelle genannt wird. Im Hintergrund von Thomas' Auslegung des Johannes-Prologs steht die ganze Bandbreite der theoretischen Disziplinen: Angefangen bei der Logik über Physik und Biologie hin zur Psychologie und Metaphysik[44].

Mittelalterliche Bibelauslegung zeigt sich bei Thomas also als eine Verflechtung von Exegese und Philosophie und von biblischer und systematischer Theologie. Mag dies dem modernen Leser auch fremd sein, Zeitgenossen des Thomas zeigen sich begeistert: Der Thomas-Biograph Wilhelm von Tocco etwa lobt Thomas' „modus docendi compendiosus, apertus et facilis" in höchsten Tönen und reklamiert für ihn sogar göttliche Inspiration[45]. Um nun zu verstehen, warum Thomas' Exegese die hier beobachteten Eigenarten hat, müssen zunächst seine hermeneutischen Grundannahmen untersucht werden.

2. Thomas' hermeneutische Grundannahmen

Thomas' biblische Hermeneutik beruht auf der fundamentalen Voraussetzung, daß die Bibel ein inspiriertes Buch ist; ihr eigentlicher Autor ist Gott: „auctor sacrae Scripturae est Deus"[46]. Die Theologie, die die Heilige Schrift und die *regula fidei* zur Voraussetzung hat, führt auf deren Grundlage Beweise unter Berufung auf die göttliche Autorität[47]. Menschliche Autoritäten können irren, Gott hingegen nicht. Deswegen ist ein Argument, das sich auf die irrtumslose göttliche Autorität beruft, sehr schlagkräftig, während ein Argument, das sich auf eine menschliche Autorität beruft, nur ein sehr schwaches Argument ist[48].

An der Wahrheit der Heiligen Schrift muß für Thomas unumstößlich festgehalten werden[49]: Alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, ist wahr; etwas anderes zu denken ist häretisch[50]. Daher muß, *a fortiori*, auch alles, was in der Schrift „im wörtlichen Sinne" *(im sensus literalis)* enthalten ist, wahr sein[51]. Man darf in der Schrift also nichts zu erkennen meinen, das falsch ist[52]. Denn die Heilige Schrift kann nicht falsch sein, weil sie vom Heiligen Geist weitergegeben worden ist, wie auch der von der Schrift ge-

---

[43] Vgl. In Io. I 7, n. 168 mit *Aristoteles*, De anima I 3, 407b20–24.

[44] Zur Auslegung anderer Evangelientexte zieht Thomas auch die praktische Philosophie heran; vgl. *I. T. Eschmann*, The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Matthaeum, in: MS 18 (1957) 232–240, und die Rezension dieses Artikels von *H.-V. Shooner*, in: BThom 10 (1957–59) Nr. 269, 155–156.

[45] *Wilhelm von Tocco*, Hystoria S. Thome de Aquino, 17 (in: Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati, hrsg. von *D. Prümmer* und *M.-H. Laurent*, Toulouse o.J., Fasc. II, 86).

[46] Summa theol. I q. 1 a. 10. Vgl. In Gal. VII 7, n. 254: „Cum enim eius [= sacrae scripturae] auctor sit Deus [...]."

[47] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 8 ad 2.

[48] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 8 ad 2.

[49] Vgl. Summa theol. I q. 68 a. 1: „Primum Scripturae inconcusse teneatur [...]."

[50] Vgl. Quodl. XII q. 17: „[...] quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus."

[51] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 10 ad 3: „[...] sensui litterali sacrae Scripturae numquam potest subesse falsum."

[52] Es muß beachtet werden, daß Thomas tatsächlich an eine absolute Irrtumslosigkeit der Schrift dachte. Heute wird eine so starke These kaum noch vertreten; Loretz hat sogar vom „Pseudoproblem der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift" sprechen können. Vgl. *O. Loretz*, Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns, 2 Bde., Stuttgart 1974, I 163.

lehrte Glaube nicht falsch sein kann[53]. Wenn also eine Aussage durch die Vernunft als falsch erkannt wird, kann diese nicht in der Heiligen Schrift enthalten sein[54].

Autor der Schrift ist also Gott oder der Heilige Geist; deshalb kann weder die Heilige Schrift, noch der auf ihr aufbauende Glaube Irrtum enthalten. Diese einheitliche Autorschaft Gottes ist der Angelpunkt von Thomas' Hermeneutik: Aus Gottes Autorschaft folgt erstens die Irrtumslosigkeit der Schrift. Zweitens erklärt sie, wie in der Heiligen Schrift mehrere Schriftsinne enthalten sein können[55], drittens rechtfertigt sie die bibeltheologische Dimension der Exegese des Thomas: Zur Erklärung eines Bibelverses können andere Stellen aus allen biblischen Büchern herangezogen werden, um Wort- und Satzbedeutung zu klären.

Trotz der theologischen Betonung der Autorschaft Gottes zeigen die von Thomas angewandten Einzelmethoden ein starkes Bewußtsein für die Relevanz der Intentionen des menschlichen Autors der einzelnen biblischen Bücher. Die Rückfrage nach der Intention des menschlichen Verfassers kann Thomas mit dem Theologumenon der göttlichen Autorenschaft vereinbaren, indem er eine Inspirationslehre entwirft, in der die natürliche menschliche Intention und die gnadenhafte göttliche Verursachung miteinander vereinbar sind[56].

3. Eine holistische Hermeneutik

Die Interpretation eines Textes läßt sich in vielerlei Hinsicht mit einer Übersetzung vergleichen. In beiden Fällen geht es um die Zuordnung einer Menge von zu übersetzenden oder zu interpretierenden Ausgangssätzen in einer Sprache, den Interpretanda, zu einer zweiten Menge von Ergebnissätzen in einer anderen Sprache, den Interpretantes. Dabei sollen die einander zugeordneten Sätze natürlich wahrheitswert- und bedeutungsgleich sein. Zwischen Interpretation und Übersetzung gibt es dann nur einen graduellen Unterschied hinsichtlich der Vorannahmen, die der Interpret oder Übersetzer hinsichtlich der für die Ausgangssätze geltenden syntaktischen, semantischen und pragmatischen Regeln macht. Da Thomas die Vulgata auslegt und seine Wissenschaftssprache ebenfalls Latein ist, handelt es sich in diesem Fall um eine „Übersetzung" in Sätze der gleichen Sprache. Aber auch für diesen Grenzfall der homophonen Übersetzung stehen keineswegs alle syntaktischen, semantischen und pragmatischen Regeln von vornherein fest. Wie wir sehen werden, gibt es auch in diesem Fall mehrere „Freiheitsgrade", die der Interpret ausnutzen kann und muß.

Da Thomas von einem allwissenden und unfehlbaren göttlichen Autor ausgeht, müssen alle Ausgangssätze wahr sein: Man darf nicht unterstellen, eine falsche Aussage könne in der Heiligen Schrift enthalten sein. Wegen der Forderung der Wahrheitswertgleichheit müssen daher auch alle Interpretantes wahr sein. Der Exeget steht also vor der Aufgabe, die Sätze der Bibel so zu übersetzen, daß die Menge der Interpretantes nur aus wahren Sätzen besteht. Damit ergibt sich aus dem Inerranzprinzip ein Adäquatheitskriterium für eine biblische Interpretation.

Dieses Adäquatheitskriterium erzwingt nun geradezu die bibeltheologische Dimension, die man bei Thomas beobachten kann. Denn eine notwendige Voraussetzung für die Wahrheit aller Interpretantes ist deren Konsistenz untereinander: Sie dürfen sich gegenseitig nicht widersprechen. Und da Gott Autor der ganzen Bibel ist, müssen nicht

---

[53] Vgl. De Potentia q. 4 a. 1: „[...] ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, [...] debere intelligi; Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur."

[54] Vgl. Summa theol. I q. 68 a. 3: „Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae."

[55] Vgl. Summa theol. I q. 10.

[56] Eine ausführliche Darstellung würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Hier sei nur auf Summa theol. II-II q. 171–174 verwiesen. Vgl. vorläufig *B. Decker*, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Breslau 1940.

nur die Interpretantes der einzelnen theologischen Schriften je für sich konsistent sein, sondern auch die Gesamtmenge aller Interpretantes der ganzen Bibel.

Auch Thomas' ausgiebige Verwendung der aristotelischen Philosophie erklärt sich aus diesem Adäquatheitskriterium. Denn jedem Interpretandum der Heiligen Schrift ist ein wahres Interpretans zuzuordnen. Die Wahrheit eines Interpretans kann aber unter Umständen vom Exegeten durch Rückgriff auf die jeweils zuständigen Wissenschaften überprüft werden. Die nichttheologischen Wissenschaften waren nun zu Thomas' Zeit vorwiegend durch die Schriften des Aristoteles oder andere, darauf aufbauende Schriften geprägt. Die Werke des Aristoteles waren für viele Bereiche die besten verfügbaren Texte, die auch als Lehrbücher eingesetzt wurden. Die intensive Nutzung aristotelischer Begriffe und Lehrsätze ist daher durch das Adäquatheitskriterium zu erklären: Gerade weil die Heilige Schrift einen unfehlbaren Autor hat, muß der Exeget die profanen Wissenschaften berücksichtigen, auch wenn diese sich auf heidnische Autoren berufen.

Was aber, wenn der Interpret feststellt, daß ein Interpretans nach bestem Wissen als falsch zu beurteilen ist? In der Sprache der Neuzeit gesprochen handelt es sich in einem solchen Fall um einen Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung, in der Sprache des Mittelalters um einen Konflikt zwischen der Wahrheit der Philosophie und der Wahrheit der Theologie. Worum handelt es sich bei diesem Konflikt? Ganz offensichtlich ist die Konjunktion der beiden folgenden Aussagen (1) und (2) nicht mit dem Adäquatheitskriterium (3) vereinbar:

(1) p ist angemessenes Interpretans einer biblischen Aussage.
(2) p ist falsch.
(3) Ein Interpretans eines biblischen Interpretandums ist nur dann angemessen, wenn es eine wahre Aussage ist.

„Offenbarungsfeinde" können nun (3) verwerfen, „Vernunftsfeinden" steht es frei, die Wahrheit von (2) anzuzweifeln. Wer aber, wie Thomas, Vernunft und Offenbarung zugleich schätzt, wird mit beiden Möglichkeiten nicht zufrieden sein[57]. Es bleibt aber immer noch die Möglichkeit, (1) zu verwerfen: Widerspricht ein Interpretans der Vernunft, so ist es nicht angemessen. Nicht die Wahrheit der Offenbarung wird in Frage gestellt, sondern die Angemessenheit der Interpretation. Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß Thomas tatsächlich diesen Weg wählt[58].

Ein Beispiel aus der Summa theologiae[59]: Thomas weist aufgrund von philosophischen Überlegungen nach, daß Gott körperlos sein muß. Nun gibt es aber Bibelstellen, in denen Gottes starker Arm beschrieben wird; widersprechen diese nicht dem aus Vernunftsgründen deduzierten Theologumenon? Nein, ist Thomas' Antwort, weil diese Bibelstellen nämlich nicht „wörtlich" verstanden werden dürfen. Doch damit will Thomas keineswegs den Literalsinn dieser Verse für falsch erklären und auf die sogenannten geistigen Schriftsinne ausweichen. Thomas bleibt bei seiner Forderung, daß der Literalsinn der Schrift einen durchgehenden, konsistenten und wahren Sinnzusammenhang bietet. Jedoch, auch wenn sich dies zunächst paradox anhört, ist der Literalsinn hier nicht der wörtliche; an die Stelle der „significatio propria" tritt hier die „significatio figurativa"[60]: Der biblische Autor verwendet hier, durchaus innerhalb der Grenzen der

---

[57] In diesem Dilemma befindet sich auch der „Unschlüssige" bei *Maimonides*, Führer der Unschlüssigen, Erstes Buch, Einleitung; übers. von *A. Weiss*, Hamburg 1972 (PhB 184a), 4–5: „Entweder folgt er seiner Vernunft und verwirft das, was er von dem Sinne dieser Wörter weiß, und dann denkt er, er habe die Grundlehren der Religion preisgegeben, oder er wird bei seiner Auffassung bleiben, die er bisher festgehalten hatte, und seiner Vernunft nicht folgen, sie vielmehr hinter sich werfen und sich von ihr abkehren; dann wird er gewahr werden, daß er sich selbst einen Entgang und der Heiligen Schrift einen Nachteil zugezogen hat. Er wird, wenn er bei diesen eingebildeten Meinungen bleibt, ihretwegen in Furcht und in gedrückter Gemütsverfassung sein und unaufhörlich Herzeleid und arge Verlegenheit empfinden."

[58] Auch Maimonides wählt diesen dritten Weg. Er versucht, die Schwierigkeiten des „Unschlüssigen" vor allem durch den Hinweis auf die Homonymität der biblischen Begriffe zu lösen.

[59] Vgl. Summa theol. I q. 3 a. 1 ad 3.

[60] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 10 ad 3.

menschlichen Sprachkonventionen bleibend, ein Bild aus dem Geschöpflichen, um die Handlungsmacht des Schöpfers darzustellen. Thomas bleibt also dem Ergebnis seines philosophischen Nachdenkens treu und hält zugleich an der Wahrheit des (der Vernunft nur scheinbar widersprechenden) Literalsinns jener Schriftverse fest.

Thomas unterscheidet also zwei verschiedene Arten des Literalsinns[61]. In der auf der *significatio propria* beruhenden Standardversion beziehen sich die sprachlichen Zeichen mittels menschlicher Sprachkonventionen direkt auf die bezeichneten Sachen. Nun gibt es innerhalb des menschlichen Sprachgebrauches aber auch die Möglichkeit der uneigentlichen Rede; es gibt Metaphern und Bilder. Um diese Ausdrucksmöglichkeiten nicht aus dem Literalsinn ausgrenzen zu müssen, läßt Thomas eine zweite Art des Literalsinns zu, die auf der *significatio figurativa* beruht, die sich ähnlich wie die geistigen Schriftsinne auf die bezeichneten Dinge durch die Verkettung zweier Zeichenrelationen bezieht[62]: Das Wort „Arm" bezeichnet einen Arm, dieser aber ist ein Bild für die Handlungsmacht Gottes. Durch die Verkettung dieser beiden Zeichenrelationen kann „Arm" schließlich die Handlungsmacht Gottes bezeichnen.

Es ist klar, daß ein solches Verständnis des Literalsinns die Mitwirkung der philosophischen Vernunft bei der Interpretation der Bibel nahelegt und vielleicht sogar unabdingbar macht. Denn in vielen Fällen ist es die philosophische Vernunft, die entscheidet, ob ein Satz gemäß der *significatio propria* oder der *significatio figurativa* verstanden werden muß. Anlaß für eine metaphorische Interpretation kann natürlich auch eine interne Inkonsistenz zwischen zwei Bibelversen sein. Die Forderung der Wahrheit des Literalsinns vorausgesetzt, ist der Exeget aber auch in diesem Fall wohlberaten, die philosophische Vernunft heranzuziehen, um zu entscheiden, welches der sich widersprechenden Interpretantes er revidieren will.

Die Wahl zwischen *significatio propria* und *significatio figurativa* ist nur einer der Freiheitsgrade, innerhalb derer sich der Interpret bewegen kann und muß. Sie gehört zur Bestimmung der Wortbedeutung *(significatio)* der einzelnen Wörter, die keineswegs vorgegeben ist, sondern vom Interpreten erst erarbeitet werden muß[63]. Hier können verschiedene Interpreten natürlich zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, ebenso wie bei der Bestimmung der Referenz *(suppositio)* der Wörter[64]. Einen weiteren Freiheitsgrad liefert die Bestimmung der syntaktischen Funktionen: Was ist das Prädikat, was das Subjekt? Und schließlich bildet auch die Bestimmung der Rolle des Satzes im Ganzen des Textes einen Freiheitsgrad. Natürlich kann der Interpret jeden dieser Freiheitsgrade ausnutzen, um seine Interpretation so anzupassen, daß alle Interpretantes wahr sind. Welche dieser Interpretationen aber angemessen ist, das entscheidet sich auf der Grundlage der Adäquatheitsbedingung und der Konsistenzforderung: Kein Interpretans darf eine falsche Aussage darstellen; alle Interpretantes müssen untereinander konsistent sein. Über Wahrheit und Konsistenz kann man aber nicht auf der Grundlage der Interpretation eines einzelnen Satzes allein urteilen. Um über die Wahrheit zu urteilen, muß das Interpretans damit verglichen werden, was der Interpret sonst über Gott oder die Welt weiß. Um über die Konsistenz zu urteilen, muß der Interpret prüfen, ob das Interpretans konsistent in seine Gesamtinterpretation der Heiligen Schrift eingebettet ist. Über die Angemessenheit einer Interpretation kann also nur im Kontext einer ganzen Theorie über Gott, die Welt und die Interpretation der Schrift geurteilt werden. Dies ist das holistische Element der Schrifthermeneutik des Thomas.

Nicht jede Hermeneutik ist in dem so präzisierten Sinn holistisch: Ein Interpret kann darauf verzichten, die Aussagen der unterschiedlichen biblischen Autoren miteinander zu harmonisieren. Er kann die Verse völlig losgelöst von ihrem Kontext interpretieren. Und er kann darauf verzichten, ein Interpretationsergebnis argumentativ auf seine Wahrheit zu überprüfen, wie man natürlich auch die Irrtumslosigkeit der Bibel in Frage

[61] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 10 ad 3.
[62] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 10.
[63] Vgl. z. B. In Io. I 1, n. 25 (verbum) und n. 34 (principium).
[64] Vgl. z. B. In Io. I 1, n. 25 (verbum) und n. 35 (principium).

stellen kann. Thomas tut all dies nicht; und seine holistische Hermeneutik ist eine logische Folge der Annahme eines unfehlbaren göttlichen Autors.

4. Kritik und Würdigung

Diese Skizze einer Schrifthermeneutik bringt jedoch systematische Probleme mit sich, von denen ich im folgenden einige diskutieren möchte. Zunächst ergibt sich das Problem, daß es faktisch eine Auslegung der Heiligen Schrift immer nur relativ zu dem jeweiligen Wissensstand des Interpreten geben kann. Mag dieser auch, wie Thomas, auf der Höhe des Wissens seiner Zeit sein und sogar seinen Beitrag dazu leisten, dieses zu mehren: Spätere Zeiten werden andere Wissenschaftsentwürfe aufstellen und damit vielleicht andere Maßstäbe der Wahrheit haben und möglicherweise über bestimmte Aussagen verschieden urteilen.

Menschliches Wissen wird nicht nur erweitert, sondern auch revidiert: Die menschliche Vernunft ist nicht unfehlbar. Daher stellt sich die Frage, ob es vielleicht unabhängige Kriterien dafür gibt, welche Ausdrücke metaphorisch gemeint sind und welche nicht. Denn es wäre nicht im Sinne des Thomas, wenn jedes (eventuell vorläufige und ungenügend überprüfte) Ergebnis vernünftigen Nachdenkens zu einer Revision der Interpretation führen müßte. Die Denkergebnisse der Vernunft sollen sich umgekehrt auch an der Offenbarung messen lassen: Durch Offenbarung begründete Kritik an Philosophen ist für Thomas nichts Ungewöhnliches. Das prominenteste Beispiel ist vielleicht seine Zurückweisung der anfangs- und endlosen Zeitvorstellung des Aristoteles, die zur Offenbarung eines Anfangs der Welt durch Gottes Schöpfung im Widerspruch steht[65]. Auch im Kommentar zum Johannesprolog findet sich Philosophenschelte: Durch den ersten Vers des Evangeliums sieht Thomas vier Hauptirrtümer der Philosophen widerlegt, darunter wiederum Aristoteles' Lehre von der Ewigkeit der Welt[66]. Mal scheint die Vernunft die Wahrheit zu vertreten, mal nicht. Wer soll nun aber bei einem Konflikt zwischen Vernunft und Interpretation der Offenbarung die entscheidende Stimme haben? In welchen Fällen soll die Vernunft die Interpretation korrigieren und in welchen Fällen soll man aufgrund der Interpretation die Vernunftsschlüsse in Zweifel ziehen? Mir ist nicht bekannt, daß Thomas hier irgendwelche Kriterien vorschlägt, nach denen man entscheiden könnte, wer in einem speziellen Fall das Sagen hat. Es scheint aus systematischen Erwägungen auch keine solchen Kriterien geben zu können. Denn das Problem wiederholt sich auf der Ebene der Kriterien und ihrer Anwendung: Stammen die Kriterien aus der Vernunft oder aus der Offenbarung? Wenn aus der Vernunft: Woher wissen wir, daß sie nicht falsch sind? Wenn aus der Offenbarung: Können sie nicht auf einer falschen Interpretation beruhen? Ein formales Verfahren zur Feststellung der korrekten Interpretation kann es daher nicht geben.

Daraus ergibt sich nun ein weiteres Problem. Was passiert, wenn zwei Interpreten sich über eine Bibelstelle uneins sind? Sei etwa p das mit der *significatio propria* eines Verses gewonnene Interpretans, p* das mit der *significatio figurativa* gewonnene Interpretans desselben Verses[67]. Exeget A hält p für wahr und sieht keine Probleme darin, den Vers derart zu interpretieren. Exeget B jedoch hält p für falsch und entscheidet sich für die metaphorische Interpretation, da er p* für wahr hält. Nun ist es nicht auszuschließen, daß beide Exegeten ihre Interpretation einbetten können in eine Gesamtinterpretation der Heiligen Schrift, wobei beide Gesamtinterpretationen unter Umständen erheblich voneinander abweichen können. Beide Exegeten aber würden für sich reklamieren, sämtliche Aussagen der Offenbarung zu berücksichtigen, doch würden sie unterschiedliche Sätze wörtlich bzw. metaphorisch auslegen. Dann aber kann auch die Forderung nach Konsistenz der Interpretantes der ganzen Schrift nicht zwischen diesen beiden Interpretationen entscheiden, da sowohl p als auch p* jeweils konsistent in eine

[65] Vgl. z. B. Summa theol. I q. 46.

[66] Vgl. In Io. I 1, n. 64.

[67] Wahlweise kann auch jeder andere der angeführten Freiheitsgrade als Beispiel dienen.

Gesamtinterpretation eingebettet werden können. Wenn Thomas einem Häretiker einen Widerspruch zu einer bestimmten Schriftstelle vorwirft, könnte dieser damit parieren, daß er unter Ausnutzung der interpretatorischen Freiheitsgrade diese so interpretiert, daß sie seiner angegriffenen häretischen Position nicht mehr widerspricht[68].

Dies würde natürlich Thomas' Versuch, häretische Interpretationen zu widerlegen, enorm erschweren. Mehrere Strategien lassen sich bei Thomas entdecken. Zunächst kann Thomas darauf verweisen, daß bestimmte Interpretationen von Autoritäten vertreten wurden oder sozial anerkannt sind. Die soziale Gruppe, um deren Anerkennung es Thomas geht, ist die Kirche: Die Übereinstimmung mit der Tradition, den Interpretationen der Kirchenväter und auch der Konzilsentscheidungen kann für eine bestimmte Interpretation sprechen[69]. Doch hat diese Strategie zwei Nachteile: Zum einen sind auch diese Texte interpretationsfähig und interpretationsbedürftig, auch wenn Thomas davon ausgehen kann, daß diese Autoritäten ihr Vokabular im großen und ganzen ähnlich wie er gebrauchen. Zum anderen ist sie nur bei denen erfolgreich, die diese Autoritäten akzeptieren. Es bietet sich also die modifizierte Strategie an, von denjenigen Interpretantes auszugehen, denen auch der Diskussionsgegner zustimmt, um dessen irrige Meinung zu widerlegen[70]. Oder, eine weitere mögliche Strategie, Thomas kann wieder einmal die Philosophie bemühen. Diese ist nun zwar nicht in der Lage, die Glaubensartikel zu beweisen[71]. Aber Thomas kann mit ihrer Hilfe die häretische Auslegung „per rationem“[72] widerlegen, durch das allein auf Vernunftsgründe bauende Nachdenken, an dem nichts zu interpretieren ist[73]. Auf diese Weise können all diejenigen überzeugt werden, die die gleichen Rationalitätsstandards teilen, etwa die der aristotelischen Logik[74].

Schließlich: Welche Tragweite hat das hier dargestellte hermeneutische Modell, das der Exegese des Thomas von Aquin zugrunde lag, für die heutige Bibelauslegung? Selbst ein Exeget, der das Modell übernehmen würde, würde hinsichtlich der Anwendung des Aristoteles zu anderen Konklusionen kommen: Längst gilt uns Aristoteles' Naturphilosophie nicht mehr als das letzte und ausreichende Wort, das es zu Naturgeschehen zu sagen gibt. Noch wichtiger ist aber die Differenz der modernen Exegese zum hermeneutischen Modell selbst: Nur wenige Interpreten suchen in der Bibel noch physikalische Wahrheiten oder erwarten von den Aussagen der Bibel Übereinstimmung mit den Ergebnissen der modernen (Natur-)Wissenschaften. Die Wahrheit der Bibel wird nur noch in ihren Aussagen über Gott und und das Heil des Menschen in ihm gesehen, wobei

---

[68] Natürlich ist es auch denkbar, daß es mehrere voneinander verschiedene Gesamtinterpretationen gibt, die nur wahre Aussagen enthalten, sich also sowohl intern als auch zu den Erkenntnissen der Philosophie als konsistent erweisen. Keine dieser Interpretationen ist dann (nach diesen Kriterien) hinsichtlich ihrer Angemessenheit hervorgehoben. Hier würde sich systematisch eine Motivation für den mehrfachen Literalsinn einer Schriftstelle anbieten, von dem heftig umstritten ist, ob Thomas ihn gelehrt hat. Die Auslegungspraxis bei der Kommentierung des Johannesprologs ist jedenfalls ein weiteres Indiz dafür, daß Thomas diese Lehre vertrat, wie auch die entsprechenden Abschnitte der unlängst aufgefundenen Mitschrift der Vorlesung, die Thomas in Rom über die Sentenzen gehalten hat. Dazu vgl. *M. F. Johnson*, Another Look at the Plurality of the Literal Sense, in: Medieval Philosophy and Theology 2 (1992) 117–141; dort auch eine umfassende Zusammenstellung der Literatur zu dieser Kontroverse. Johnson scheint allerdings die oben genannten Belege für mehrere gleichberechtigte Literalauslegungen aus dem Kommentar zum Johannesprolog übersehen zu haben.

[69] Vgl. z.B. In Io. I 7, n. 171. Zu Thomas' Verwendung von Konzilstexten vgl. auch *C. G. Geenen*, En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas, in: Ang. 51 (1952) 43–59.

[70] Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 8, wo Thomas auf 1 Kor 15 als Paradigma für ein solches argumentatives Vorgehen in der Theologie verweist.

[71] Vgl. z.B. Summa theol. I q. 32 a. 2 und q. 46 a. 2.

[72] In Io. I 7, n. 167.

[73] Vgl. z.B. In Io. I 7, nn. 166–168.

[74] Zum Problem solcher Standards vgl. auch *L. Jansen/N. Strobach*, Moderne Moral?, in: *M. Willaschek* (Hrsg.), Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit, Münster 1997, 55–61.

diese Aussagen durchaus auch in solchen Texten stehen können, die in gewissermaßen naturwissenschaftlichem Vokabular scheinbar physikalische Aussagen machen[75].

Trotz dieser Einschränkung der Inerranz der Schrift auf heilsrelevante Aussagen lassen sich am hermeneutischen Modell des Thomas grundsätzliche Probleme einer jeden theologischen Exegese aufzeigen. Jede theologische Exegese muß ihre Interpretation mit den ihr jeweils vorgegebenen Konsistenzforderungen und Adäquatheitsbedingungen abgleichen. Und stets kann die Angemessenheit der Interpretation einer Schriftstelle nicht für sich, sondern nur mit Blick auf eine Gesamtinterpretation der Schrift und nur im Ganzen einer Theorie über Gott und die Welt beurteilt werden[76].

[75] Vgl. etwa für Gen 1–2 zusammenfassend *E. Zenger*, Aspekte biblischer Schöpfungstheologie, in: *R. Koltermann* (Hrsg.), Universum. Mensch. Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Graz/Wien/Köln 1997, 79–90.

[76] Eine italienische Version dieses Textes habe ich im Mai 1999 auf Einladung des „Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia Medioevale" an der Universität Padua vorgetragen.

ThPh 75 (2000) 100–106

Das Gespräch geht weiter!

Replik auf W. Löser, Rechtfertigung und sakramentale Kirche: ThPh 73 (1998) 321–333

Von Michael Theobald

Auch wenn die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GE) nach gravierenden anfänglichen Kommunikationsstörungen zwischen den beteiligten Kirchenleitungen nun doch noch vor der Jahrtausendwende unterzeichnet wurde[1], bleibt der dringende Bedarf vertiefter theologischer Klärung der in ihr angesprochenen Sachverhalte, insbesondere das Verhältnis *von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie* betreffend, nach wie vor bestehen; das auch deshalb, weil völlig offen ist, ob die GE in den beteiligten Kirchen nach ihrer Unterzeichnung wirklich rezipiert werden wird oder nicht. In jedem Fall sollte die Gunst der Stunde genutzt werden, ein zur Überraschung vieler jetzt in aller Mund befindliches Thema, für welches sich vor kurzem nur die Spezialisten zu interessieren schienen, nicht wieder aus dem Auge zu verlieren, es vielmehr angesichts der *Heiligen Schrift*, die die Kirchen miteinander verbindet, weiter zu bedenken. Gefragt sind hier vor allem die Neutestamentler, die sich im Verlauf der jüngsten Debatte auffallend zurückgehalten und das Feld nahezu vollständig den Systematikern überlassen haben, nicht unbedingt zum Vorteil der Sache[2]. Wie schwierig freilich ein Dialog zwischen den Disziplinen sein kann, zeigt der oben genannte Beitrag von *W. Löser*, der meine Thesen zur ekklesiologischen Relevanz der paulinischen Rechtfertigungslehre[3] mißverstanden und in einer Weise aufgegriffen hat[4], die mich zu den folgenden Klarstellungen nötigt.

1. Thema meines Beitrags ist die Relation von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie *bei Paulus*[5]. Darüber erfahren die Leser des obigen Aufsatzes aber *nichts*. Dessen Autor greift lediglich meine exegetisch begründete These von der Zentralität des *sola fide* in der paulinischen Rechtfertigungslehre auf, die exegetisches Allgemeingut ist (vgl. S. 105 Anm. 4 zu O. Kuss)[6], informiert aber nicht über das Ergebnis, inwiefern die Opposition „(allein) aus Glaube" – „nicht aufgrund von Werken des Gesetzes" im paulinischen Ba-

---

[1] Die Unterzeichnung erfolgte am 31. 10. 1999 in Augsburg. – Den folgenden Beitrag habe ich im Frühjahr 1999 verfaßt, also noch ohne Kenntnis der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche" vom 11. Juni 1999 samt „Anhang (Annex)" zur GE.

[2] Doch vergleiche jetzt *T. Söding* (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärungen" von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (QD 180), Freiburg 1999.

[3] *M. Theobald*, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre": ZThK 95 (1998) 103–117.

[4] Vgl. S. 323–325 seines Beitrags!

[5] Dazu vgl. S. 106–112: „Rechtfertigung und die eine Kirche aus Juden und Heiden. Thesen zum Römerbrief".

[6] Die meisten katholischen Exegeten akzeptieren, daß die Einfügung des „allein" in Röm 3,28 sachgemäß, das heißt dem Duktus der paulinischen Theologie gemäß ist. Außer *O. Kuss* vgl. auch noch *K. Kertelge*, Der Brief an die Römer (GS 6), Düsseldorf 1971, 80; *D. Zeller*, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 93; *H. Schlier*, Der Römerbrief (HThKNT 6), Freiburg 1977, 117; *J. A. Fitzmyer*, Romans (AncB 33), New York 1993, 359–363. Ausnahme: *E. Peterson*, Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften Bd. 6). Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Barbara Nichtweiß* unter Mitarbeit von *Ferdinand Hahn*, Würzburg 1997, 95. Allerdings wird, wie schon das *Kuss*-Zitat S. 105 Anm. 4 in meinem Beitrag zeigt, davor gewarnt, die paulinische Aussage „reformatorisch polemisch anzuschärfen" (*Kertelge*). *Fitzmyer*, a. a. O. 360f., listet auch vor-lutherische Autoren auf, die das „sola" in 3,28 eingefügt haben, ohne die lutherische „extension of Paul's teaching that presses beyond what he states" (362), mitzumachen.

sissatz Gal 2,16; Röm 3,28 Konsequenzen für das Kirchenbild des Paulus besitzt. Dies aufzuweisen war aber das Ziel meines Beitrags.

2. Dafür löst der Autor meine These von der Zentralität des *sola fide* aus dem paulinischen Kontext heraus, in dem ich sie entwickelt hatte, und unterlegt ihr, beeindruckt vom „Votum evangelischer Theologieprofessoren" vom Januar 1998, die Position der Confessio Augustana Art. 7[7] in einer bestimmten (von ihm nicht problematisierten) Interpretation, wobei er den Konnex des *sola fide* mit dem dort Ausgeführten so auf den Punkt bringt: „Das *sola fide* und dieser Inhalt des Artikels 7, d.h. die Annahme, daß die Kirche auf verschiedene Weise verfaßt sein kann und das heißt auch, daß die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche nur eine unter anderen legitimen Kirchenverfassungen ist, gehören unmittelbar und wesentlich zusammen" (324). Doch ist diese Interpretation von Art. 7 der CA umstritten[8] und heute wohl auch nicht mehr konsensfähig. Zum einen verkennt sie, daß Art. 7 der CA *nicht* den Anspruch erhebt, eine „umfassende theologische Beschreibung der Kirche" zu sein[9], zum anderen übersieht sie die wichtige Rolle, die dem abschließenden Art. 28 der CA[10] bei der Interpretation auch von Art. 7 zufällt[11]. Die Diskussion über Art. 28 auf dem Internationalen Augsburger Symposium von 1979 resümiert E. Iserloh am Ende des Tagungsbandes folgendermaßen: „Artikel 28 der CA konnte nicht zu Ende diskutiert werden. Immerhin scheint Einigkeit darüber zu bestehen, daß die CA ein Bischofsamt göttlichen Rechts vorsieht, das dem Amt des Pfarrers übergeordnet ist, und daß Dissens mit der Confutatio nur im Bereich des *ius humanum*, d.h. bezüglich der konkreten Gestaltung dieses

---

[7] „Sodann lehren sie (sc. die Gemeinden ...): Es gibt *eine* heilige Kirche, die immer bleiben wird. Die Kirche aber ist die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Und zur wahren Einheit der Kirche ist es genug, daß man übereinstimme in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente. Es ist nicht notwendig, daß die menschlichen Traditionen und die Riten und die Zeremonien, welche von Menschen eingeführt wurden, sich überall gleichen; wie Paulus sagt: *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller usw.".

[8] Sie findet sich noch bei *L. Grane*, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen ^{3}1986 (= UTB 1400), 71, der im Kommentar zum Art. 7 schreibt: „*Menschliche Traditionen*: alles, was über Verkündigung und Sakrament hinausgeht: Kirchenverfassung, Gottesdienstordnung usw. (vgl. Artikel 15 und 26)." Ebd. 77: „Es gibt nur ein notwendiges Amt in der Kirche, nämlich den Dienst des Wortes. Das Bischofsamt kann von der CA aus gesehen niemals Fundament der Kirche werden, so wenig seine Beseitigung der Kirche etwas *Wesentliches* nehmen kann. Es muß zu den *traditiones humanae* gerechnet werden, die so weit wie möglich bewahrt werden, ohne deshalb notwendig zu sein."

[9] So zu Recht *W. Kasper*, Das Kirchenverständnis der CA, in: *E. Iserloh* (Hg.), Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium ... (RGST 118), Münster 1980, 396–410, 399.

[10] Dort heißt es u.a.: „Die Gewalt der Schlüssel, also die Gewalt der Bischöfe, ist nach dem Evangelium die Vollmacht oder der Auftrag Gottes, das Evangelium zu verkündigen, Sünden nachzulassen oder zu behalten und die Sakramente zu spenden. Denn mit diesem Auftrag sendet Jesus die Apostel aus: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nehmt hin den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie zu behalten' (Joh 20,21 ff.). Und Markus 16,15: ‚Gehet hin, predigt das Evangelium jeglicher Kreatur usw.'" (Art. 28,5–7). – „Das heißt, nach dem Evangelium oder, wie man sagt, ‚nach dem göttlichen Recht' kommt diese Vollmacht den Beschöfen zu, also als denen, welchen der Dienst des Wortes und der Sakramente anvertraut ist: die Vollmacht, Sünden nachzulassen, und Lehre, die wider das Evangelium ist, zurückzuweisen und die offenkundig Gottlosen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, aber ohne weltliche Gewalt, nur mit dem Worte. In diesen Dingen müssen die Gemeinden (den Bischöfen) notwendigerweise und kraft göttlichen Rechtes Gehorsam leisten nach dem Worte: ‚Wer euch hört, der höret mich' (Lk 10,16)" (Art. 28,21 f.).

[11] *G. Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 2, Berlin 1998, 243: Zu beachten ist, „daß dieser Artikel (s.c. 7) durch die anderen, vor allem durch die Artikel 5, 8 und 28 ergänzt wird, daß er mit anderen Worten im Kontext des ganzen Bekenntnisses verstanden werden will".

Amtes besteht. Weiter wurde klar, daß die faktische Entwicklung im Luthertum im Hinblick auf das Bischofsamt vorwiegend außertheologische Gründe hatte. Es ist deutlich geworden, daß noch eine Reihe methodischer und inhaltlicher Fragen aufzuarbeiten sind. Besser wir lassen Fragen offen, als daß wir uns mit kurzschlüssigen Ergebnissen begnügen. Hauptsache ist, daß wir den Weg, der noch vor uns liegt, gemeinsam gehen".[12]

3. Unter diesen beiden Voraussetzungen, nämlich (1) der Herauslösung meiner These von der Zentralität des *sola fide* aus dem paulinischen Kontext und (2) der einseitigen und die neuere Diskussion ausblendenden Interpretation von Art. 7 der CA konstruiert der Autor dann den folgenden Zusammenhang, den er meinen „Anmerkungen" glaubt unterlegen zu können. Er schreibt: Was in CA Art. 7 (angeblich) zu lesen steht, „weiß und anerkennt mit Recht auch Michael Theobald, und so ist es nur folgerichtig, daß er in seinen Anmerkungen zwei Folgerungen zieht, die von entscheidender Bedeutung sind und evangelischerseits immer wieder nachdrücklich eingeklagt werden". Die *erste Folgerung* „betrifft die bischöfliche Verfassung der Kirche, deren konstitutiven Rang er relativiert sehen möchte und neben der es auch andere gültige Kirchenverfassungen geben sollte" (324). In der zu diesem Abschnitt seines Aufsatzes gehörigen Überschrift[13] suggeriert der Autor sogar, ich hätte ein *Contra* zur bischöflichen Verfaßtheit der Kirche gesprochen.

Faktum ist, daß ich die Frage, ob die Kirche bischöflich verfaßt sein muß oder nicht, *nirgends* in meinem Beitrag diskutiert, geschweige denn ein Contra zur bischöflichen Verfaßtheit der Kirche formuliert habe; auch die oben zitierte Folgerung habe ich *nirgends* gezogen. In der die Form einer „Anmerkung" besitzenden Passage meines Aufsatzes, die für die mir unterstellte Konstruktion herhalten soll, geht es nur um die Frage, ob eine einseitig juridisch (!) interpretierte apostolische Sukzession *kirchentrennendes* Kriterium sein kann, was ich unter Bezugnahme auf das Lima-Dokument

---

[12] *Iserloh*, Confessio, (Anm. 9) 721. Vgl. auch *ders.*, „Von den Bischofen Gewalt": CA 28, ebd. 473–488, 483: „*Evangelische Kommentatoren* tun sich schwer zuzugeben, daß in der CA ein Bischofsamt göttlichen Rechts vorgesehen ist. Entweder übergeht man das in CA 28 so klar herausgestellte *ius divinum* bischöflicher Jurisdiktion, schwächt es ab bzw. interpretiert es unter Verweis auf andere Bekenntnisschriften oder auf Äußerungen Luthers einebnend, oder man hebt aufgrund des zweimaligen *episcopi seu pastores* den Unterschied zwischen Bischof und Pastor auf und bezieht das *ius divinum* auf die Vollmacht zur Predigt und Sakramentenspendung, die auch dem Pastor zukommt. Dabei wird nicht beachtet, daß die ganze Diskussion gegenstandslos ist, wenn es sich nicht um ein den Pfarrern übergeordnetes Amt handelt". Vgl. aber schon im selben Tagungsband den Beitrag von *H. Meyer*, Das Bischofsamt nach CA 28, a. a. O. 489–498, der schreibt: „Für eine katholisch/lutherische Verständigung in der Frage des Bischofsamtes scheint mir nicht die Frage nach Funktion und Auftrag des Bischofs, nicht die Betonung der geistlichen Art bischöflicher Vollmacht, nicht die Frage des *de-iure-divino*-Charakters der vom Bischof wahrgenommenen Lehr- und Leitungsfunktionen (‚episkope') und auch nicht die Begrenzung der bischöflichen Lehr- und Leitungsvollmacht durch das ‚Evangelium' ernsthafte Probleme darzustellen. Hier können Katholiken und Lutheraner – mit der CA – gemeinsam reden" (497). Vgl. auch *G. Wenz*, Theologie (Anm. 11), 370–412 („Kirchenordnung und episkopale Jurisdiktion"), 371: Das konkret bestehende episkopale Amt wollte „die CA grundsätzlich beibehalten"; es lag „keineswegs in ihrer Absicht ..., ‚die Existenz der Bischöfe als Bischöfe anzufechten' (H. Asmussen)". Doch hat Art. 28 „die theologischen Bedingungen formuliert, unter denen ein Bischof als Bischof zu achten und in seiner kirchlichen Leitungsvollmacht anzuerkennen ist", nämlich 1. „die klare Unterscheidung geistlichen und weltlichen Regiments", 2. die Zurückweisung der „Anforderung, durch Gehorsam bestimmten kirchlichen Anordnungen gegenüber Gnade zu verdienen", bzw. „der Lehre, daß solcher Gehorsam notwendig für die Erlösung und seine Vernachlässigung sündhaft sei", und 3. die Abstellung des Mißbrauchs, „Praktiken aufzuerlegen, die gegen das Evangelium oder das Wort Gottes sind und daher nicht ohne Sünde oder Beunruhigung des Gewissens befolgt werden können" (ebd. 371 f.). Zu den Aporien, die historisch und theologisch aus diesem letzten Punkt erwuchsen, vgl. *Iserloh*, Gewalt, a. a. O. 481 f.

[13] „Muß die Kirche bischöflich verfaßt sein? – Ein Contra und ein zweifaches Pro", so lautet diese Überschrift, ihr Untertitel: „A) Ein Contra: Michael Theobalds Beitrag zur Debatte über die GE".

Nr. 38 wie die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend"?[14] verneint habe[15]. Ich erlaube mir, das zweite Zeugnis ausführlich zu zitieren, weil es im fraglichen Punkt nicht nur eine knappe Diagnose des ökumenischen Gesprächsstandes bietet, hinter den wir nicht wieder zurückfallen sollten, sondern auch ehrlich die noch bestehenden Schwierigkeiten benennt: „In der heutigen ökumenischen Diskussion kann auch auf lutherischer Seite anerkannt werden, daß die Unterscheidung lokaler und regionaler Ämter in der Kirche ‚nicht nur das Ergebnis rein menschlich-geschichtlicher Entwicklung oder eine rein soziologische Notwendigkeit' gewesen ist, sondern ‚vielmehr eine Wirkung des Geistes' (GAK 45[16]). Das gilt insbesondere vom Bischofsamt. Nach der Erklärung von Lima sind heute ‚Kirchen einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren. Gleichzeitig können sie jedoch keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt' (Lima, Amt 38). Darüber hinaus werden in ökumenischen Dokumenten die Kirchen aufgefordert, die Möglichkeit einer Wiederherstellung der Verbindung mit der historischen Sukzession des Bischofsamtes als Zeichen der Einheit des Glaubens neu zu prüfen". Der Text fährt dann im Blick auf das *Zweite Vaticanum* fort, möglich Konvergenzlinien zu benennen[17], verschweigt aber auch nicht, was an Arbeit noch zu leisten ist[18]. *Nicht die bischöfliche Sukzession an sich, sondern ihr sachgemäßes Verständnis* ist nach diesem wichtigen Zeugnis heutiger ökumenischer Bemühung das uns aufgegebene *Problem*; dabei lautet die Frage, ob das Kriterium einer einseitig *juridisch* interpretierten „apostolischen Sukzession" kirchentrennend wirken darf[19], was ich verneint habe, vorausgesetzt, hinsichtlich der spezifischen Qualität des (bischöflichen) Amtes in der Kirche als einer von Gott gegebenen Institution ist tatsächlich ein Konsens möglich (vgl. CA 28!). Eine Absage an den Charakter des Amtes als einer „institutio divina" war in meiner „Anmerkung" nicht enthalten[20], vielmehr ging es mir darum, das nicht gelöste, jetzt aber

---

[14] *K. Lehmann-W. Pannenberg (Hg.)*, Bd. I: Rechtfertigung, Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg [3]1988, 165.

[15] Rechtfertigung 115 mit Anm. 37.

[16] GAK = Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn-Frankfurt 1981 u.ö.

[17] Ebd. 165,20ff. „Die Bischöfe sind [im Verständnis des *Zweiten Vaticanum*] nicht Stellvertreter des Papstes, sie haben eine ihnen eigene Vollmacht als Vorsteher der ‚Ortskirchen' bzw. einer regionalen Gemeinschaft von Ortskirchen, denen sie in den Aufgaben der Lehre, der Heiligung und der Leitung dienen. Unter ihren hauptsächlichen Aufgaben hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz (eminet: LG 25, cf. CD 12). Dieses Verständnis des Bischofsamts entspricht auch den reformatorischen Aussagen über das kirchliche Amt im allgemeinen und das Bischofsamt im besonderen (CA 28,5: BSLK 121)". Die Stellung der Bischöfe wird in LG 20 durch Lk 10,16 beschrieben, „ein Herrenwort, das auch für das reformatorische Verständnis der bischöflichen Amtsautorität (CA 28,22: BSLK 124) „sowie des ordinierten Amtes überhaupt (Apol 7,28: BSLK 240f.) grundlegend war." Vgl. oben Anm. 8!

[18] Vgl. v.a. 167,9ff.: „Trotz einer Reihe von bemerkenswerten neuen Gesichtspunkten ist in der Frage des bischöflichen Vorbehaltsrechts der Ordination ... noch kein voller Konsens gegeben (ebd. [= Malta] 63f.; GAK 74ff.). Doch besteht auch nach katholischer Überzeugung im Blick auf die Geschichte und die gegenwärtige Diskussion die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, das Verhältnis von Bischofsamt und Presbyteramt noch genauer zu klären."

[19] Konkret wird das in folgendem: „Nach katholischer Lehre ist die Vornahme der Ordination Sache der Bischöfe (DS 1768; 1777; LG 21). Ordinationen, die nicht in dieser kirchlichen und kanonischen Ordnung vorgenommen werden, gelten als illegitim (DS 1777). Das Zweite Vaticanum spricht deshalb von einem *defectus ordinis* („Fehlen" oder „Mangelhaftigkeit" des Weihesakraments) bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (UR 22)" (ebd. 166,25–30).

[20] Im Gegenteil, vgl. meinen Beitrag „Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden": StZ 216 (1998) 196–208, daraus insbes. der Abschnitt I: „Das Prae des Evangeliums vor der Gemeinde als Grund des kirchlichen Amtes". Wiederabgedruckt in: *P. Hünermann* (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die

wieder virulent werdende alte Problem in Erinnerung zu rufen, das darin besteht, wie denn „Geist" und „Recht" in ein sachgemäßes Verhältnis zueinander zu setzen seien[21]. Daß es sich hier um eine im Blick auf das Neue Testament zu beantwortende Frage handelt[22], beleuchtet im übrigen auch eine Stellungnahme von E. Peterson zu Röm 9,8[23], die angesichts des Grundduktus seiner Römerbriefauslegung durchaus bemerkenswert ist:

„[... Aber hören wir auch die Warnung, die an uns ergeht, die wir nicht in der Wüste, sondern in der Stadt Gottes leben, daß nämlich nur die Kinder der Verheißung wirklich Kinder Gottes sind. Es ist eine Gefahr, daß man bei leiblicher Abkunft von christlichen Eltern diese Kinder schon für die Kinder Gottes hält]. Die Taufe der Kinder erhebt Einspruch gegen eine solche Vorstellung. Sie sagt uns, daß wir nur durch das πνεῦμα *(den Geist) zu Kindern der Verheißung werden. Wenn die Kirche sich dessen rühmt, daß sie in der Sukzession der Bischöfe ihren Zusammenhang mit den Aposteln festhalte, so würde eine solche aus der natürlichen Ordnung des Rechtes stammende Sukzession noch nicht genügen, um den Anspruch festzuhalten, daß sie das geistige Israel sei, das wahre Volk Gottes. Muß sie nicht daneben*[24] *noch den Beistand des Heiligen Geistes erflehen? Muß sie nicht sagen – und sie sagt es ja auch –, daß ohne den beständigen Beistand des Heiligen Geistes sie nichts als eine bloße Organisation wäre?* Eine Organisation, die weder den Segen Abrahams zu erben vermöchte noch die Verheißungen, noch den Kindschaftsnamen, noch die δόξα (Herrlichkeit), noch das Gesetz, noch den Kultus? Denn alles dieses Aufgezählte[25], es ist nichts aus der natürlichen Ordnung heraus. Der Kult in Jerusalem hat ein Ende genommen, und auch der christliche Kult würde ein Ende nehmen, wenn er nicht aus dem Pneuma stammte." [26]

Nimmt man das hier Gesagte ernst, kann man dann noch die Position vertreten, das gemäß ihrer eigenen Tradition ausgeübte Amt in den Kirchen des lutherischen Weltbundes könne nicht gültig sein, bis daß es in eine bestimmte Linie der bischöflichen Sukzession eintritt? Wird das Evangelium einschließlich seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in diesen Kirchen nicht gültig verkündigt? Hier melden sich drängende Fragen an, die man nicht ängstlich, sondern im Blick auf die gemeinsame Heilige Schrift beherzt und mit mehr Mut angehen sollte, als es gewöhnlich geschieht.

4. Die *zweite Folgerung*, die ich nach Ansicht des Autors aus dem *sola fide* (in der von

---

Mitarbeit der Laien im Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg 1998, 29–49. Span. Übers. unter dem Titel: El futuro del ministerio eclesial. Perspectives neotestamentarias ante el bloqueo actual, in: Selecciones de teologia 38 (1999) Nr. 149, 10–17.

[21] Dem diente auch der Hinweis (S. 112 Anm. 27) auf den wichtigen Beitrag von *P. Hünermann*, Kirche und Rechtfertigung. Eine kritische Consideratio zur ‚Umkehr' und ‚Buße' von Kirche als Institution: ThQ 176 (1996) 355–357.

[22] Vgl. *W. Klaiber*, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982, 224–228 („Geistgewirkte Autorität und Ordnung"). 228–249 („Rechtfertigung und Recht"). Vgl. auch schon *J. Hainz*, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), Regensburg 1972.

[23] „Nicht die Kinder der σάρξ (des Fleisches) sind schon Kinder Gottes, sondern die Verheißungskinder werden als Same gerechnet."

[24] Was heißt „daneben"? Nach dem Duktus von Röm 9 kann es ein gleichrangiges Nebeneinander von σάρξ und πνεῦμα nicht geben. Entscheidend ist die Dimension des πνεῦμα, das in der Berufung der Kinder Gottes aus den *Heiden* – jenseits des *genealogischen* Kontinuums Israel – die Dimension der σάρξ gerade *transzendiert*. Deshalb müßte man (läßt man sich einmal hypothetisch auf die Auslegung Petersons ein) sagen: *Das Recht kann das Wirken des Geistes nicht begrenzen*, dieses macht jenes aber auch nicht einfach hinfällig.

[25] Das freilich darf, gegen *Peterson*, nicht einfach auf die Kirche übertragen werden, die ja nach Röm 9–11 Israel *nicht* beerbt.

[26] *E. Peterson*, Der Brief an die Römer, a.a.O. (Anm. 6), 276 (Hervorheb. v. mir). Diese Ausführungen Petersons sind auch deshalb so bemerkenswert, weil er sonst in seiner Röm-Vorlesung nicht müde wird, immer wieder den öffentlichen-rechtlichen bzw. juridischen Charakter des Evangeliums und der Rechtfertigung zu betonen, ob exegetisch immer mit Recht, das sei hier dahingestellt.

ihm unterstellten Deutung im Sinn der reformatorischen Exklusivpartikel) gezogen hätte, sei die Forderung nach vorbehaltloser Anerkennung der evangelischen Ämter, wofür er sich auf die beiden folgenden Sätze meines Beitrags bezieht: „Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre zwischen den Kirchen des lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche heute kann im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre [!] nichts anderes heißen, als daß damit nun auch die volle gegenseitige Anerkennung als ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ vollzogen werden kann, ja muß“[27]. Und der Schlußsatz meines Beitrags lautet: „Alles andere, vor allem einen Konsens in der Rechtfertigungslehre proklamieren zu wollen, ohne daß die entscheidende ekklesiologische Konsequenz gezogen würde, hieße [!], das paulinische Erbe der Rechtfertigungslehre unter Wert zu verkaufen“[28]. Voraussetzung dieser These ist die Struktur der paulinischen Rechtfertigungslehre, die, wie aufgezeigt, eine ekklesiologische Bedeutungsmatrix besitzt. Danach müßte (!) aber ein Konsens in der Rechtfertigungslehre, wollte man dem Apostel treu bleiben, auch die gegenseitige Anerkennung als Kirchen Jesu Christi implizieren, andernfalls steht zu befürchten, jene werde in Folge wieder zu einer individuellen Heilslehre ausgedünnt. Gewiß ist es bedeutsam, wenn man anerkennen kann, daß die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts die Partner von heute *nicht* mehr treffen; *darin* besteht auch zweifellos die Bedeutung einer Proklamation der GE. Doch sollte die Einschärfung des paulinischen Zeugnisses darüber hinaus in Erinnerung rufen, wozu ein Konsens in der Rechtfertigungslehre die Kirchen, die einen solchen proklamieren, *eigentlich* verpflichtet. Die Anmerkung 9 zur Nr. 5 der GE bleibt in diesem Zusammenhang ein schmerzhaftes Eingeständnis, an entscheidender Stelle hinter dem biblischen Zeugnis zurückgeblieben zu sein. Von einer vorbehaltlosen Anerkennung evangelischer Ämter ist im übrigen in meinem Beitrag nicht die Rede; der Verweis auf den Lima-Text und den oben zitierten Abschnitt aus dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ zeigt, daß ein bestimmter Stand in der Diskussion über die Amtsproblematik vorausgesetzt wird.

5. In 1.3.2 meines Beitrags (auf S. 105) habe ich die folgende Kritik an der GE geübt[29]: „Dem Ausfall des paulinischen ‚Basissatzes‘ im biblischen Kapitel entspricht, daß in Kapitel 4 (‚Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung‘) das *sola fide* nicht in einem der mit ‚wir bekennen gemeinsam …‘ beginnenden Sätze begegnet, sondern in § 26 als konfessionell-lutherische Besonderheit behandelt wird, was freilich mit Frontstellungen zu tun hat, die sich im 16. Jahrhundert mit dieser Formel verbunden hatten, heute aber überwindbar sind, wie die ‚Gemeinsame Erklärung‘ auch zeigt. Gerade deshalb aber müßte das *sola fide* in einen der das gemeinsame Bekenntnis artikulierenden Sätze hinaufrücken, zumal es (als Explikation des *solus Christus*) im paulinischen Verständnis der Rechtfertigungslehre deren kritisches Potential mitbegründet.“ Mit diesen Sätzen habe ich *einerseits* Verständnis dafür geäußert, daß das *sola fide* in einem der mit „wir bekennen gemeinsam …“ beginnenden Sätze nicht auftaucht, weil sich mit ihm nach wie vor die Frontstellungen des 16. Jahrhunderts verbinden, wie ja auch die hier besprochene Reaktion auf meinen Beitrag zeigt, die unbesehen die von mir benutzte Formel in reformatorischer „Enkodierung“ verstanden hat; dabei habe ich doch, vor allem mit meinen Hinweisen zur nötigen kontextuellen Deutung von Röm 3,28 im Licht der Kap. 6–8 des Briefs (vgl. S. 105 Anm. 4; S. 108 Anm. 12), aber auch z. B. mit meinen Bemerkungen zur Rolle des Matthäusevangeliums im Kanon (vgl. S. 114 mit Anm. 35), deutlich genug den *bibeltheologischen* Horizont meiner Ausführungen zum Ausdruck gebracht, in dem das paulinische *sola fide* zu begreifen sei (vgl. insgesamt S. 113 f.). *Andererseits* verlangt es gerade der Respekt vor dem Gewicht des Paulus, der als einziger Theologe im Neuen Testament eine reflektierte Rechtfertigungslehre ent-

[27] Rechtfertigung 114 f.

[28] Ebd. 116 f.

[29] Vorgetragen habe ich die Thesen von Punkt 1 auf dem Ökumenischen Studientag der beiden Tübinger Theologischen Fakultäten am 9. Dezember 1997, also lange, bevor das „Votum evangelischer Theologieprofessoren“ vom Januar 1998 erschien.

wickelt hat[30], daß man das *sola fide* als soteriologische Explikation des *solus Christus* im paulinischen Sinne keinesfalls als zweitrangig behandeln darf. Hier kann jedenfalls der Neutestamentler nicht anders, als das Recht der paulinischen Theologie einzuklagen. Allerdings müßte dann – wie gesagt – viel stärker bibeltheologisch argumentiert werden, um die Frontstellungen des 16. Jahrhunderts aufzubrechen.

6. Daß der Autor meiner Auffassung folgt, „daß es eine strenge kriteriologische Entsprechung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Kirchenlehre gibt" (so seine Formulierung S. 325), kann mir nur recht sein. „Von mehreren Kriterien für die Beurteilung theologischer Aussagen und für die Gestaltung kirchlicher Strukturen und Vollzüge zu sprechen – wie es die GE in Nr. 18 tut –, ist in der Tat unbefriedigend" (ebd.). Freilich – so scheint mir – liegt hier trotz aller schon unternommenen Denkanstrengung doch noch eine Menge theologischer Arbeit vor uns. Dazu sind auch die Neutestamentler gefragt.

[30] Vgl. *M. Theobald*, Art. Rechtfertigung. Frühjudentum und Neues Testament: LThK 8 (1999) 884–889.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Sier, Kurt, *Die Rede der Diotima.* Untersuchungen zum platonischen Symposion. Stuttgart und Leipzig: Teubner 1997. XVI/329 S.

Mit der vorliegenden Studie zur Diotimarede des *Symposions* legt Sier (S.), von Haus aus Philologe und derzeit Professor für griechische Philologie an der Universität Leipzig, seine breit angelegte Habilitationsschrift eines der zentralen Texte Platonischer Philosophie vor. Man kann die Studie sicherlich als eine Vorarbeit zu seiner Übersetzung und seinem Kommentar des *Symposions* in der Gesamtausgabe der Werke Platons, die von E. Heitsch und C. W. Müller bei Vandenhoeck & Ruprecht herausgegeben wird, verstehen, mit der S. beauftragt worden ist. S. hat bei seiner Interpretation der Diotimarede sinnvollerweise darauf verzichtet, Satz für Satz zu kommentieren und dabei der, wie er selbst schreibt „Gefahr einer Atomisierung" (XVI) zu erliegen. Statt dessen geht S. abschnittweise vor und gliedert seine Ausführungen in jeweils drei Teile: Nach einer kurz gehaltenen Paraphrase des Inhalts, die ihm zufolge der leichteren Orientierung des Lesers dienen und den „Inhalt [...] des betreffenden Textstücks" (XVI) zusammenfassen soll, folgen zweitens eine ausführliche Interpretation und daran anschließend drittens Einzelerklärungen und Hinweise zur Argumentation. Dieses begrüßenswerte Vorgehen wird nun aber dadurch wiederum verunklart, daß S. die gesamte Diotimarede lediglich in vier Abschnitte gliedert. Das führt dazu, daß die einzelnen Teile unübersichtlich lang geworden sind: Zunächst die „Einführung Diotimas" in 201d1–e7 (1–18); dann ein zweiter Teil über das Wesen und die Beschaffenheit des Eros (201e8–204c6) auf den Seiten 19–90; ein dritter Teil über das Wirken des Eros (204c7–212a7) auf den Seiten 91–290 und einem knappen Epilog (212b1–c3), der lediglich drei Seiten seines Kommentars umfaßt. Mit S.s Art der Kommentierung ist ein zweites Problem verbunden: Das Problem, was in die Interpretation eines Abschnittes und was in die Einzelerklärungen gehört, ist nicht immer überzeugend gelöst. Manche Argumente, die S. innerhalb der Interpretation vorträgt, werden erst dadurch klar, daß man die Einzelerläuterungen liest, vor allem dann, wenn S. in den Einzelerklärungen Hinweise zur Argumentation bringt. Hier wäre es vielleicht sinnvoller, die Einzelerklärungen auf lexikalisch-stilistische, motivische und textkritische Erörterungen zu reduzieren, und alles, was für ein Verständnis des Argumentes notwendig ist, in den interpretatorischen Teil hineinzunehmen. Zunächst zu den Paraphrasen: Ich muß gestehen, daß mich S.s Paraphrasen nicht überzeugen. S. möchte in den Paraphrasen zwar lediglich den Inhalt zusammenfassen, immer wieder finden sich aber zusätzliche, über den Inhalt hinausgehende Informationen oder, was bedenklicher ist, Interpretationen. So weist er innerhalb der Paraphrase beispielsweise darauf hin, daß die Eudaimonie davon abhänge, „was der Mensch aus sich selbst hervorzuholen weiß durch die Entfaltung des Guten, das in jedem angelegt ist" (91) oder spricht davon, daß die „Realisierung des menschlichen Telos [...] an einen ‚Paradigmenwechsel' gebunden" (92) sei.

Nun zur Interpretation und den Einzelanmerkungen, die sich, wie bereits erläutert, aufeinander beziehen und sich deswegen auch in der Rezension schlecht trennen lassen: Ob ein Kommentar gelungen ist oder nicht, entscheidet sich immer daran, ob er die Fragen, die sich einem Leser bei der Lektüre eines Platonischen Dialoges stellen, so beantwortet, daß der Leser bestimmte Textstellen, die er bei der Lektüre nicht oder ganz falsch verstanden hat, nun versteht oder ob der Leser auf Probleme und Schwierigkeiten in der Argumentation aufmerksam gemacht wird, die er vielleicht beim ersten Lesen nicht zur Kenntnis genommen hat. In diesem Sinn ist eine Kritik an einem Kommentar immer subjektiv. Ich möchte nicht ausschließen, daß es Leser gibt, denen der Kommentar von S. eine nützliche Hilfe ist. In seiner Interpretation zeigt S. an vielen Stellen, daß er den Text sehr sorgfältig studiert hat. So hat mich beispielsweise seine Interpretation von 207bff überzeugt. Diese Passage wird von den meisten Interpreten so verstanden,

als diskutiere Platon nun den spezifischen Eros; S. argumentiert demgegenüber dafür, daß es hier und im folgenden um den generischen Eros geht. Überzeugend ist auch die Detailanalyse des Stufenweges. In seinen Einzelanmerkungen ist S. wesentlich detaillierter als beispielsweise Dover in seiner Textausgabe. Gelungen ist sicherlich auch, wie der Autor die Forschungslage berücksichtigt. S. verstrickt sich nicht in Forschungsdiskussionen, sondern bringt wichtige Hinweise in den Fußnoten und setzt sich nur mit den wichtigsten Positionen im Haupttext auseinander. Viele Detailbemerkungen, Ausblicke auf Aristoteles' Ethiken oder die spätere platonische Tradition sind interessant und aufschlußreich. Ich muß allerdings gestehen, daß es viele Seiten in dieser Studie gibt, mit denen ich erhebliche philosophische Probleme gehabt habe. Mir scheint, daß S. sich über weite Strecken zu wenig der Probleme bewußt ist, die entstehen, wenn er mit Hilfe einer bestimmten philosophischen Begrifflichkeit den Platontext rekonstruiert. Ich möchte diese Probleme beispielhaft anhand einer der wichtigsten Abschnitte in S.s Kommentar, seinen Ausführungen zu „Diotimas Theorie" (204c7–207a4) näher erläutern. Dieses Kapitel ist insofern zentral, als der Autor hier eine seiner wesentlichen Thesen und seine eigene Auffassung über das Verhältnis vom spezifischen zum generischen Eros und damit verbunden über das Verhältnis des Guten zum Schönen darlegt. An diesem Kapitel überrascht zunächst die Überschrift: S. spricht von einer *Theorie*, die Platon Diotima vertreten läßt. Nun ist nicht deutlich, ob das, was Diotima vorträgt, sinnvollerweise als eine Theorie zu bezeichnen ist. Auf Argumente, die beispielsweise Ferrari gegen die Auffassung, Platon habe eine Theorie vertreten, anführt, geht er leider nicht ein, obwohl er sich des öfteren in seinem Kommentar mit Ferrari auseinandersetzt. S. schreibt zwar an einigen Stellen vorsichtiger von einer „Lehre", die Diotima vorträgt, aber ungeklärt bleibt, wie er das Verhältnis einer Theorie zu einer Lehre bestimmen würde. Ich möchte damit nicht behaupten, daß man den Terminus ‚Theorie' in keinem Fall zur Interpretation der Diotimarede verwenden kann. Man könnte beispielsweise die Auffassung vertreten, daß die Diotimarede auf eine Theorie *zielt;* S. hätte auch durchaus Gründe dafür anführen können, von einer Theorie zu sprechen; er hätte beispielsweise darauf hinweisen können, daß Platon in 205a5–206a9 die Extension dessen, was er unter erotischen Begehren versteht, so ausweitet, daß man in der Folge von einem theoretischen Terminus sprechen kann. Das Problem in S.s Studie ist, daß sich eine solche Diskussion nicht findet. – Das Kapitel über Diotimas Theorie beginnt mit der Paraphrase des Inhalts. Unmittelbar darauf erörtert S. die Frage, ob die Diotimarede zu Unrecht das Thema der Leidenschaft und der Emotionen, die mit dem sexuellen Verlangen verbunden sind, vernachlässigt und ob darin vielleicht ein Grund dafür läge, daß Platon den *Phaidros* geschrieben habe (92–94). Diese Frage ist ohne Zweifel interessant, aber es bleibt mir uneinsichtig, warum S. ausgerechnet mit *dieser* Fragestellung seine Ausführungen beginnt, noch bevor überhaupt deutlich geworden ist, wie die Diotimarede näherhin zu verstehen ist. Erst daran anschließend diskutiert der Autor dann die Gliederung der Diotimarede (94–96). An manchen Stellen in seinem Buch ist mir, ähnlich wie hier, nicht deutlich geworden, warum S. jeweils an einer bestimmten Stelle das schreibt, was er schreibt. So verspricht er beispielsweise auf Seite 113, im folgenden Elemente von Diotimas Theorie genauer zu betrachten. Statt einer Analyse der Elemente diskutiert S. aber vor allem das Verhältnis der Theorie zu Aristoteles oder zu anderen Dialogen Platons und die Elemente der Theorie (wobei nicht deutlich wird, was genau die Elemente sein sollen) werden nicht klarer.

In der Interpretation von Diotimas Theorie vertritt der Autor eine interessante These über das Verhältnis der Liebe zum Schönen und der Liebe zum Guten. Zentral ist für S. die Unterscheidung zwischen Objekt und Ziel. Seiner Auffassung nach zielt der Eros auf das Gute, hat als Objekt aber das Schöne (vgl. 102). Der Liebhaber „orientiert sein Begehren an einem Objektiven, das er als schön und wertvoll erkennt; aber dabei intendiert er zugleich das Gute, in dessen ‚Besitz' die Eudaimonie besteht" (102). S. wendet sich damit sowohl gegen die Auffassung, daß das Schöne und das Gute (bzw. die schönen und die guten Dinge) Objekte des Eros seien und lediglich einen anderen Aspekt zum Ausdruck bringen, als auch gegen die These, daß das Schöne und das Gute unterschiedliche Funktionen haben, insofern die schönen Dinge die Objekte des spezifischen und die guten Dinge die Objekte des generischen Eros sind. Er vertritt, daß die Begriffe

eine unterschiedliche Extension haben. Er begründet diese Auffassung damit, daß beide Termini nicht äquivalent sein könnten (vgl. 98). Dieses Argument ist ohne Zweifel ungültig, weil gleiche Extension nicht Äquivalenz bedeuten muß. Wenn S. der Auffassung ist, daß die wesentliche Unterscheidung diejenige zwischen Objekt und Ziel sei, dann erhebt sich die Frage, wie er mit dieser Unterscheidung den Stufenweg deuten kann, an dessen *Ziel* ja gerade die Erkenntnis eines bestimmten *Objektes,* nämlich der Idee des Schönen steht – wenn man der Standardinterpretation folgt. Leider geht S. in seiner Analyse des Stufenwegs (145–198) auf diese Schwierigkeit kaum ein. Lediglich auf Seite 146 findet sich die Bemerkung, daß „die rationale Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen des ‚Schönen' [...] auf die Auffassung des *agathon,* nach dem alles strebt", zurückwirke; „das Telos bleibt formal dasselbe, inhaltlich wird es durch die Wertreflexion ein anderes". Ich muß gestehen, daß mir nicht deutlich geworden ist, was er damit präzise sagen will.

Es fällt auf, daß S. sich in seiner Analyse Begriffe und Konzepte von ganz verschiedenen philosophischen Traditionen zu eigen macht, ohne daß aber deutlich wird, wie sich diese Begriffe zueinander verhalten. Er vertritt beispielsweise, Platon meine, daß „der Mensch wesenhaft auf den Dialog angelegt ist und erst in Begegnung mit dem Du sein Ich entdeckt" (149). Platons These, daß alle Menschen nach dem Guten streben, versteht S. so, daß das Gute, mit dem die Menschen schwanger gingen, in den Menschen selbst angelegt sei (vgl. 113). S. zufolge hängt das Glück davon ab, „was der Mensch aus sich selbst hervorzuholen weiß durch Entfaltung des Guten, das in jedem angelegt ist" (91). Diese These ist in dieser Form zu subjektivistisch und ohne weitere Argumente nicht einsichtig. Platon zufolge hängt das Glück des Menschen davon ab, was er mit seiner Vernunft, die als Strebevermögen begriffen wird, anstrebt, und nicht davon, was er „in sich" entdeckt und zur Entfaltung kommen lassen soll. Ob man das Streben des Menschen als „Streben nach Selbstverwirklichung" (103) fassen sollte, scheint mir ebenfalls fraglich. Auch unter rein philologischer Rücksicht ist der Kommentar nicht immer voll befriedigend. Als ein Beispiel sei S.s Interpretation der Kritik des Sokrates am Erosbegriff von Agathon herausgegriffen. Der Autor arbeitet heraus, daß Eros einerseits das mythische Wesen ist, „in dem das Begehren hypostasiert ist", andererseits aber immer eine Relation impliziert. S. meint weiter, daß „die Argumentation des Sokrates [...] wesentlich auf einer Verschmelzung der beiden verschiedenen Aspekte" (3) beruhe, wobei der abstrakte singuläre Terminus über den konkreten singulären Terminus an den konkreten generellen Terminus gebunden werde. Einmal ganz abgesehen davon, daß man hier als Philosoph natürlich gerne wissen würde, was der Autor genau unter „Verschmelzung" versteht, ob er der Auffassung ist, daß diese Verschmelzung problematisch ist und die Gültigkeit des Arguments damit in Frage steht oder ob er vielleicht eine Möglichkeit sieht, die „Verschmelzung" einsichtig zu machen, wenn man nur bestimmte Voraussetzungen akzeptiert, die Platon vielleicht nicht explizit macht, bleibt vor allem eine philologische Frage ganz ungeklärt. Als Philologe wäre es wichtig, sich der Frage zuzuwenden, ob man als Herausgeber des griechischen Textes an entsprechenden Stellen ἔρως (als abstrakter singulärer oder genereller Term) oder Ἔρως (als Name des Gottes bzw. Daimon) setzen soll. Die Handschriften geben auf diese Frage natürlich keine Antwort. Robin weicht in seinem Text beispielsweise in 199e5 und in 206d4 von Burnet ab. Hier wäre eine Diskussion interessant, die sich bei S. auch in den Einzelbemerkungen nicht findet. Begriffsgeschichtlich habe ich eine eingehendere Diskussion dessen, was ein Dämon ist, vermißt. Der Autor geht in dem Kapitel, das er „Diotimas ‚Theologie'" nennt, zu Recht auf die enorme Wirkungsgeschichte ein, aber viel wichtiger scheint mir eine genauere Untersuchung der Frage, an welche Traditionen Platon wie anknüpft. Kurz: Man hätte sich gewünscht, daß S.s Arbeit über ein philosophisches Thema auch philosophischen Standards gerecht wird und sich der Autor intensiver mit philosophischen Fragen auseinandergesetzt hätte. Es bleibt der Wunsch, daß sein noch ausstehender Kommentar zum *Symposion* auch heutigen philosophischen Standards gerecht werden möge.

M. Bordt S. J.

Dörrie, Heinrich †/Baltes, Matthias, *Die philosophische Lehre des Platonismus.* Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von *Heinrich Dörrie* † . Fortgeführt von *Matthias Baltes,* 5). Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 1998. XV/616 S.

Nach der Konzeption von Heinrich Dörrie soll der zweite Teil des „Platonismus in der Antike" unter der Überschrift „Die philosophische Lehre des Platonismus" Texte zu folgenden Themen bringen: Einleitungsfragen in die Philosophie, platonische Physik, die Lehre von der Seele, platonische Theologie, die Zweckbestimmung des Menschen (vgl. Bd. 1, 58–60). Die Texte zu den beiden ersten Abschnitten der platonischen Physik (1 „Streit um die Gültigkeit der Prinzipien", 2 „Darf die Materie als Prinzip gelten?") finden sich in Band 4 (vgl. ThPh 71, 1996, 431–433). Daran anschließend bringt der vorliegende fünfte Band die Texte zu den Abschnitten 3 „Die Ideenlehre", 4 „Ist die Welt in der Zeit erschaffen?" und 5 „Vom Umschwung des Himmels, von Qualitäten und Elementen". Im Mittelpunkt des Bandes steht der ‚Timaios'; besonderes Interesse verdient die Kontroverse, ob Platon eine Entstehung der Welt in der Zeit gelehrt habe. Die antiken Autoren, welche für die Dokumentation herangezogen werden, reichen von Cicero über Philon und die Mittelplatoniker bis zu Augustinus und Proklos. Die folgenden Hinweise auf Abschnitt 3 und 4 wollen auf einige zentrale Texte aufmerksam machen, und sie wenden sich dabei nicht zuletzt an den Theologen. – Der Abschnitt „Die Ideenlehre" (Bausteine [B] 125–135) beginnt mit Attikos Frg. 9 des Places (B 125), das die Bedeutung der Ideenlehre für die Philosophie des Platonismus hervorhebt und über ihre Verunglimpfung vor allem durch Aristoteles klagt. Die abwertenden Äußerungen des Aristoteles lassen sich nach Attikos nur so erklären, daß ihm im Unterschied zu Platon jeder Sinn für eine transzendente Wirklichkeit abging; Aristoteles' Seele habe, um mit dem ‚Phaidros' zu sprechen, den „überhimmlischen Ort" nicht geschaut. Der Text spricht vom Verhältnis Gottes zu den Ideen: Er ist „im Hinblick auf sie Vater, Schöpfer, Herr und fürsorglicher Beschützer von allem". Baltes (B.) weist in seinem Kommentar (223 f.) darauf hin, daß sich hier das Dominus-, Vater- und Wohltäterargument findet, für das er Parallelen anführt: Wenn die Welt einmal nicht existiert hat, gab es nichts, dem gegenüber Gott hätte Herrscher oder Vater oder Wohltäter sein können; weil diese Eigenschaften zu seinem Wesen gehören, wäre er dann nicht Gott gewesen. Apuleius von Madaura (De Platone et eius dogmate 1,6) bezeichnet die Ideen als *inabsolutae, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctae.* B. kommentiert: Die Ideen sind formlos, weil sie Formen *sind,* aber keine Formen *haben;* von ihnen kann man weder eine Art noch eine Qualität prädizieren; sie sind nicht vollkommen beziehungslos, weil sie die Dinge in ihren Sein begründen (237–239). Apuleius habe also die Einwände der Selbstprädikation und des χωρισμός" im Auge. Leider findet sich dieser Text in einem früheren Band (B 123,2); B. kommentiert ihn in der Einleitung zu dem ihm bei Apuleius folgenden Passus (B 127,3). Alkinoos, Didask. 9 (B 127,4) charakterisiert die Idee unter einer fünffachen Rücksicht: Im Hinblick auf Gott, auf uns, auf die Materie, auf den sichtbaren Kosmos, auf sich selbst. B. sieht in diesem Kapitel „die beste Zusammenfassung der Ansichten der Mittelplatoniker über die Ideenleere. Was wir aus anderen Quellen über die Ideenlehre der Platoniker dieser Zeit erfahren, bestätigt gewöhnlich das hier Gesagte und führt nur in Einzelfragen weiter" (246). Der neuplatonische Aristoteles-Kommentar Syrianos (5. Jhdt.) bringt in seinem Metaphysik-Kommentar (B 127,7) eine Liste von Fehlinterpretationen der Ideenlehre, angefangen bei Aristoteles über Chrysipp und Kleanthes bis zu dem Platoniker Cassius Longinos im 3. Jhdt. n. Chr. Eine bleibende crux der Platon-Interpretation ist das Verhältnis der Idee des Guten zum Demiurgen. Attikos (B 128,2) identifiziert beide; Numenios unterscheidet zwischen ihnen als dem ersten und dem zweiten Gott (B 128,1); Plotin (B 128,3) und Porphyrios (B 128,4) ordnen innerhalb ihres Hypostasenschemas den Demiurgen der Vernunft und der Seele zu. Immer wieder begegnet bei den Interpreten des Timaios das Thema Zeit. Hier sei nur hingewiesen auf einen Text aus den Sententiae des Porphyrios (B 129,5), wo zwischen der unbegrenzten Zeit und der Ewigkeit unterschieden wird. Hier bahne sich an, was später

auch streng terminologisch unterschieden werde: die Ewigkeit als αἰών/*aeternitas* und als ἀιδιότης"/*sempiternitas/perpetuitas* (303). Umstritten ist das Verhältnis zwischen dem Demiurgen und den Ideen. Einen Überblick über die Positionen gibt Proklos in seinem Timaios-Kommentar (B 131,5): die Ideen sind im Demiurgen als seine Gedanken, sie sind vor dem Demiurgen als sein ideales Vorbild, oder sie sind nach ihm, wobei weder im Text noch im Kommentar deutlich wird, was mit letzterem gemeint ist. Die mittelplatonische und für die Geschichte der Theologie wichtige Auffassung, die Ideen seien Gedanken Gottes, ist nach B. zum ersten Mal in Ciceros Timaios-Übersetzung bezeugt (319). Die verschiedenen Positionen zu der durch Platon, Parm. 130a3-e4 ausgelöste Frage, wovon es Ideen gibt, referiert Syrianos in seinem Metaphysik-Kommentar (B 132,2).

Über keines der Probleme, welche der Timaios aufwirft, ist nach B. so erbittert gestritten worden wie über die Frage, „ob die dort geschilderte Entstehung der Welt zeitlich oder nichtzeitlich, als einmaliger Akt oder als bildlicher Ausdruck für ein immerwährendes Geschehen zu verstehen sei". Das hänge damit zusammen, daß von der Beantwortung dieser Frage die gesamte Platonische Naturphilosophie und Theologie abhängt (374). Von allen Schülern Platons scheine Aristoteles (De caelo A 10 = B 136,0b) der einzige gewesen zu sein, der der Ansicht war, Platon habe im Timaios gelehrt, die Welt sei in einem einmaligen zeitlichen Akt entstanden, werde aber nie vergehen. Dagegen hätten Speusipp und Xenokrates gelehrt, Platon habe die Welt im Timaios nur aus didaktischen Gründen im Entstehen vorgeführt (B 138,1; vgl. S. 382). In der vorchristlichen Zeit scheine, auch durch den Einfluß des Aristotelischen Dialogs ‚Über die Philosophie', die real-zeitliche Interpretation überwogen zu haben (384–387); sie wird bezeugt durch den Epikureer bei Cicero, De nat.d. 1,18–22 (B 136,1), Philon von Alexandrien (B 138,1–2), Plutarch von Chaironeia (B 137,3–8), Severos (B 137,9) und Galen (B 137,10). Die Gegner dieser Interpretation konnten vor allem zwei Einwände geltend machen. Der erste ist ein systematischer. Die Neuplatoniker Hierokles im 5. Jhdt. (B 141,2) argumentiert: Der Übergang vom Nicht-Schaffen zum Schaffen bedeute eine Veränderung in Gott, für die ein Grund genannt werden müsse. Der zweite ist ein Platon-immanenter: Eine zeitliche Schöpfung der Weltseele würde der Lehre von der Ewigkeit der Seele im Phaidros widersprechen. Nach Calcidius (B 144,2–3) ist der Bericht von der Erschaffung der Seele im Timaios lediglich ein didaktisches Mittel, um den ontologischen Unterschied zwischen dem höchsten Gott und der Seele darzustellen. Dagegen stehen die Platoniker, welche die Ewigkeit des Kosmos lehren, vor dem Problem, wie ihre Position mit der eindeutigen Aussage des Timaios, der Kosmos sei „entstanden" (γέγονεν 28b7), zu vereinbaren ist. Sie unterscheiden verschiedene Bedeutungen dieses Wortes. Nach dem Didaskalikos des Alkinoos (B 139,2) bedeutet es, daß der Kosmos von einer höheren Ursache abhängt, d.h., scholastisch gesprochen, kontingent ist; Tauros (B 140,1) und Porphyrios (B 140,2) stellen Listen verschiedener Bedeutungen von γενητόν zusammen. Proklos wendet sich gegen die Christen; B 145 bringt fünf Argumente, daß das γέγονεν des Timaios nicht im Sinn der christlichen Schöpfungslehre zu verstehen ist. Ihm antwortet der Christ Johannes Philoponos mit seiner Schrift ‚Über die Ewigkeit der Welt gegen Proklos', der wir wichtige Zeugnisse für die Kontroverse (Galen B 137,10; Tauros B 140,1; Porphyrios B 140,2) verdanken.

Der gut gegliederte und übersichtliche Kommentar ordnet die einzelnen Zeugnisse in einen größeren Zusammenhang ein, gliedert sie, gibt ihren Gedankengang in einer klaren Sprache wieder und weist auf Parallelen hin. Bei zeitlich und sachlich ferner liegenden Texten spürt B. in einer differenzierten Interpretation die platonischen Quellen auf. Was ich nicht verstehe, ist, weshalb in einem so gründlich gearbeiteten und sorgfältig ausgestatteten Werk mit einer ohnehin sehr umfangreichen Bibliographie nicht auch noch die benutzten Editionen genauer beschrieben sind. Besonders irritiert, wenn unter einem Text ein Apparat gedruckt wird, im ganzen Band aber kein Hinweis zu finden ist, welche Ausgabe benutzt wurde; Beispiele sind Aristoteles, De caelo (B 136,0b) und Augustinus, De civitate dei (B 143,3–4). Hier wird offensichtlich vorausgesetzt, daß es nur eine brauchbare Edition gibt und der Leser oder die Leserin das weiß und diese Ausgabe kennt; letzteres scheint mir ein wenig unrealistisch zu sein. – Der Band zeigt

den kaum zu überschätzenden Einfluß des Timaios, des in der ausgehenden Antike am meisten kommentierten Platonischen Dialogs, und die spekulativen Fragen, die er seinen Interpreten stellt. Kein Dogmenhistoriker wird an ihm vorbeigehen können.

F. Ricken S. J.

Alt, Karin, *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1996, 3). Stuttgart: Steiner 1996. 46 S.

Nach J. Freudenthal, Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berlin 1879, handelt es sich bei dem Namen „Alkinoos", unter dem uns ein Lehrbuch des mittleren Platonismus, der *Didaskalikos*, überliefert ist, um eine Verschreibung aus „Albinos"; die beiden Autoren sind also identisch. Diese These hat sich über lange Zeit durchgesetzt, wird aber in neueren Arbeiten bestritten. Alt geht davon aus, daß Freudenthal durch die Arbeiten und die Edition von J. Whittaker (Paris, Budé 1990) widerlegt ist, wenn auch die Datierung ins 2. Jhdt. n. Chr., die Zeit des Albinos, Apuleius und Numenios, gültig bleibe. Die Frage nach der Einordnung und dem philosophischen Rang des Didaskalikos sei daher neu, unabhängig von Albinos, zu stellen. Alts detaillierte, sorgfältig dem Text folgende Interpretation geht dabei in zwei Schritten vor. Sie vergleicht zunächst Alkinoos' Theologie mit der der anderen Mittelplatoniker seiner Zeit und fragt dann nach Unstimmigkeiten innerhalb des *Didaskalikos*. – In der Theologie des mittleren Platonismus finden sich zwei nebeneinander verlaufende Traditionen. Entweder wird die Existenz eines einzigen Gottes, der dann mit dem Demiurgen des Platonischen *Timaios* identisch ist, gelehrt, oder es werden zwei göttliche Wesenheiten angenommen: über dem Demiurgen, dem zweiten Gott, steht der erste Gott. Alkinoos gehört der zweiten Richtung an, und er war nach Alt möglicherweise der erste, der diese Theologie durchgängig auf die Interpretation des *Timaios* anwandte. Die Ideen, auf welche der Demiurg hinschaut, sind Gedanken dieses ersten Gottes. Eingehend interpretiert Alt die These des Alkinoos, daß der erste, transzendente Gott die Weltseele „erweckt"; sie wende sich gegen dualistische Strömungen des zeitgenössischen Platonismus. – Ob nach Platon nur die Geistseele oder auch die nichtvernünftigen Seelenvermögen unsterblich sind, gehört nach Alkinoos zu den umstrittensten Fragen der Platon-Auslegung. Alt untersucht die verschiedenen Aussagen des *Didaskalikos* zu dieser Kontroverse und kommt zu dem Ergebnis, daß er hier „keine einheitliche Konzeption vertritt, sondern offenbar die Angaben aus verschiedenen Quellen übernimmt und zueinanderfügt" (32). Weitere Inkonsistenzen sieht sie in Alkinoos' Ausführungen über die „gewordenen Götter" (Tim. 40d6–41a6) und zum höchsten Gut oder letzten Ziel des menschlichen Lebens, der „Angleichung an Gott" (Platon, Theait. 176b1). – Insgesamt, so Alts abschließendes Urteil, ergebe sich ein zwiespältiger Eindruck. Alkinoos habe verschiedene Vorlagen benutzt und die unterschiedlichen Quellen nicht immer hinreichend koordiniert; daraus ergäben sich inkonsistente Darstellungen der platonischen Lehrinhalte. Positiv sei dagegen zu bewerten, daß er im zentralen Bereich der Theologie und Kosmogonie eine eigenständige Position vertrete; die Lehre vom ersten und zweiten Gott sei trotz einiger Divergenzen und Unachtsamkeiten in wichtigen Fragen folgerichtig durchgeführt. Im Unterschied zu Whittakers zurückhaltender Bewertung spricht Alt Alkinoos deshalb „durchaus den Rang eines bemerkenswerten Philosophen im Rahmen der mittelplatonischen Tradition" (43) zu.

F. Ricken S. J.

Gombocz, Wolfgang L., *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters* (Geschichte der Philosophie, 4). München: Beck 1997. 513 S.

Der Band reicht vom Beginn des Mittelplatonismus im 1. Jh. v. Chr. bis zu Anselm von Canterbury (gest. 1109); er umfaßt die Geschichte des Platonismus bis ins 6. Jh. n. Chr., die Patristik von den Apologeten bis zu Dionysios Areopagita und die Anfänge der Scholastik, vertreten durch Boethius, Eriugena und Anselm von Canterbury. Die Darstellung ist überwiegend systematisch-doxographisch, d. h. an Sachfragen orientiert. Hervorzuheben sind die ausführlichen, gut recherchierten und oft spannenden Biogra-

phien, die auch auf die politische Geschichte als Hintergrund eingehen; wo es um Heilige geht, sind sie keine Heiligenlegenden, so wenn wir z.B. über Anselm erfahren, daß er „unter mehr als fragwürdigen Umständen" Erzbischof von Canterbury wurde (391). Reflexionen über Verhältnis von Philosophie und Theologie durchziehen den gesamten Band. Gombocz (G.) setzt eigene und vielleicht manchmal ein wenig eigenwillige Akzente. Zu begrüßen ist, daß Leben, Bildungsgang und Philosophie der 415 in Alexandrien durch den christlichen Pöbel grausam gelynchten Hypatia ausführlich dargestellt sind. Das Verhältnis des Origenes und der alexandrinischen Tradition seit Philon zur Frau wird als inkonsistent kritisiert. Er gehe „von der Schöpfungsgleichheit und Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau aus, ohne aber auch nur im mindesten die tatsächliche Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann, dort wo sie zur Sprache kommt, zu relativieren oder zu korrigieren" (262). Basilius und Gregor von Nazianz werden als „Schüler" ihrer älteren Schwester Makrina bezeichnet. Im auffälligen Kontrast zu Klemens von Alexandrien finde sich bei Makrina und ihren Brüdern „keine allgemeine Gleichsetzung der Laster und des Übels mit ‚der Frau'" (274). Augustins Erziehung und Allgemeinbildung erscheinen in keinem allzu guten Licht; ihm fehle sogar jener Grad „an philosophischer Allgemeinbildung, welcher zwischen völliger Unwissenheit und eigentlich philosophischer Kompetenz [...] in der Mitte steht" (276). Augustinus erscheint als Kompilator mit gut bestückten Zettelkästen und als streitsüchtiger Polemiker; er „war lese-, sammel- und schreibwütig; als glänzender Rhetor demontierte er zeitlebens öffentlich seine Gegenspieler" (275); er war „ein Streithahn mit [...] auffälliger Angriffslust" (282). Augustins Stellung zum Verhältnis von Glaube und Vernunft ist nach G. zwiespältig: auf der einen Seite erreichten für Augustin Philosophie und Theologie ihre Vollform erst dann, wenn ihre Inhalte *sola ratione* zur Deckung gebracht würden; auf der anderen Seite fänden sich im Augustinischen System mehrere Fallen, die allesamt in einen vernunftfeindlichen Fideismus führten. Nicht klar geworden ist mir, weshalb gerade der Mystagoge Dionysios Areopagita „einen offen gelehrten Fideismus unter die Anfänge der Scholastik" streut (316). Die Schwäche des Areopagiten sieht G. darin, daß er „viel zu viel vom christlich-dogmatischen Inhalt aufgibt und doch viel zu wenig vom Platonismus beibehält" (331). Was er z.B. vom Platonismus nicht übernehme, sei die „*wesenhafte* Göttlichkeit der Seele" (330 G.s Hervorh.). Aber ist diese *wesenhafte* Göttlichkeit tatsächlich einhellige Lehre der Platoniker? Will nicht der Bericht des Timaios über die Erschaffung der Seele einen ontologischen Unterschied zwischen Gott und der Seele deutlich machen? Die Ausführungen über *natura* und *persona* in Boethius' Schrift ‚Contra Eutychen' finde ich nicht sehr erhellend; hier hätte vor der Kritik der Versuch gemacht werden müssen, das Anliegen des Boethius zu verstehen; bei G.s Vorgehen erscheint sein an die Adresse des Boethius gerichtete Vorwurf der „vielfältigen Geschäftigkeit beim Erzeugen eines schillernden Vokabulars" (349) als nicht sehr fundiert.

G. schreibt im Vorwort, sein Ziel sei ein Buch gewesen, „welches die Nähe sowohl zu den Quellen wie auch zur neuesten Forschung sucht" (12). Daß ihm das gelungen ist, kann ich für die erste Hälfte des Buches, für die ich mich zuständig fühle, bestätigen. Hier gibt G. zunächst einen doxographischen Überblick über den Mittelplatonismus, um dann auf Eudoros, Philon von Alexandrien, Plutarch, Alkinoos, Albinos, Apuleius, Attikos, die Neupythagoreer, Numenios, Plotin, Porpyhrios, Iamblichos und Proklos einzugehen. Ich kenne keine vergleichbare neuere Darstellung in deutscher Sprache. Biographien und Doxographie sind anhand der Quellen gearbeitet; so zeigt z.B. das Kapitel über Attikos, daß G. sich nicht mit der vorliegenden Fragmentsammlung von E. des Places zufrieden gegeben, sondern eigenständig nach neuem Material gesucht hat. Umfangreiche Anmerkungen informieren über die Forschung. So erfährt man z.B., daß die lange vertretene These, der Name ‚Alkinoos' sei eine Verschreibung für ‚Albinos', so daß es sich um ein und denselben Autor handelte, heute in Frage gestellt wird. Verwirrend und ärgerlich ist es aber, wenn Albinos auf Seite 77 als Verfasser einer „Epitomê" bezeichnet wird, und es dann auf der folgenden Seite heißt, von ihm sei nur ein einziger kurzer Text, die „Eisagogê" erhalten. Handelt es sich also um zwei verschiedene Titel für ein einziges Werk? Tatsächlich ist es so, daß für das Werk des Alkinoos zwei Titel überliefert sind, nämlich „Didaskalikos" und „Epitomê". Leider finden sich, abgesehen

von einführenden Werken und Gesamtdarstellungen, alle Literaturangaben in den Anmerkungen. So ist der Leser z. B. hilflos, wenn er auf Seite 445 unter Anm. 4 liest „Cf. R. T. Wallis, op. cit., 101". Wie soll er das *opus citatum* identifizieren? Alle fünf im Namensverzeichnis unter „Wallis" angegebenen Stellen in den klein und dicht gedruckten Anmerkungen nachzuschlagen, ist ein zeitraubendes Geschäft. – Für jeden, der sich mit dem Platonismus von Eudoros bis Proklos beschäftigt, ist dieser Band ein unverzichtbares Arbeitsbuch. F. Ricken S. J.

Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, hg. von *Maarten J. F. M. Hoenen* und *Alain de Libera* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 48). Leiden/New York/Köln: Brill 1995. 391 S.

Der vorliegende Band geht zurück auf ein Kolloquium des Jahres 1989 in Straßburg. In seiner „Introduction" (9–14) präsentiert *A. de Libera* das Projekt der Tagung: Ihr Ausgangspunkt ist die Tatsache, daß Albert der Große der erste Deutsche war, der an der Pariser Universität zum Magister der Theologie bestellt wurde und dort bis zum Jahr 1248 dozierte. Das Straßburger Kolloquium intendierte demnach, den Wurzeln des Albertismus nachzugehen; statt eine Art ‚philosophiegeschichtlicher Zentralperspektive' festzuschreiben, bezogen auf Paris und Oxford, bemühen sich die Beiträge darum, die „pluralité des centres" zu entdecken. Im einzelnen enthält der Band folgende Aufsätze: *W. Haug,* Der „Tristan" Gottfrieds von Straßburg: eine narrative Philosophie der Liebe? (15–32); *C. Vasoli,* Fonti albertine nel „Convivio" di Dante (33–49); *E. Weber,* Négativité et causalité: leur articulation dans l'apophatisme de l'école d'Albert le Grand (51–90); *O. Pluta,* Albert der Große und Johannes Buridan (91–105); *K. Flasch,* Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg (107–131); *G. Steer,* Das „Compendium theologicae veritatis" des Hugo Ripelin von Straßburg. Anregungen zur Bestimmung seines Verhältnisses zu Albertus Magnus (133–154); *R. Blumrich,* Die deutschen Predigten Marquards von Lindau. Ein franziskanischer Beitrag zur „Theologia mystica" (155–172); *R. van den Brandt,* Die Eckhart-Predigten der Sammlung „Paradisus anime intelligentis" näher betrachtet (173–187); *C. Asmuth,* Meister Eckharts „Buch der göttlichen Tröstung" (189–205); *Z. Kaluza,* Les débuts de l'albertisme tardif (207–295); *R. Imbach,* Quelques remarques sur le Traité „De sigillo eternitatis" de Heymeric de Campo (297–302); *M. J. F.M. Hoenen,* Heymeric van de Velde († 1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektlehre des „Tractatus problematicus" (303–331); *H. Schüppert,* Geiler von Kaysersberg. Ein Beitrag zur Imagologie der Predigt (333–352), *M. R. Pagnoni-Sturlese,* Lazar Zetzner, „Bibliopola Argentinensis". Alchimia e lullismo a Strasburgo agli inizi dell'età moderna (353–379); *D.-J. Dekker,* Personen- und Ortsverzeichnis (381–391). – Es handelt sich um eine höchst aufschlußreiche Sammlung von Aufsätzen zur Geistesgeschichte Deutschlands im Spätmittelalter. Dank der lokalen Fokussierung, nämlich auf Straßburg, können weiter zurückreichende Verbindungslinien aufscheinen. In der Tat zeichnen die Autoren nicht nur die Rezeption Alberts und Thomas' von Aquin nach, sondern gleichsam zufällig – wie könnte es allerdings auch anders sein – ebenso die bedeutender Kirchenväter und frühmittelalterlicher Autoren. Kaluzas Beitrag über die Pariser Dominikanerrezeption im Spiegel des Bücherleihregisters der Sorbonne ist dafür exemplarisch. R. Blumrichs Deutung der Predigten Marquards von Lindau verdeutlichen den intellektuellen Rang Straßburgs im 15. Jh.; die von ihm vermuteten Beziehungen Marquards mit Thomas Gallus warten allerdings noch auf ihre überlieferungsgeschichtlichen Belege. Im Inhaltsverzeichnis wird versehentlich der Beitrag R. Imbachs über den Basler Konzilstheologen Heymerich von Campo nicht erwähnt; diese Ankündigung der kritischen Ausgabe des Werkes „De sigillo eternitatis" soll deshalb hier eigens vermerkt werden. Der Band bietet instruktive Forschungsergebnisse und läßt Wissenschaft „in via" erleben. R. Berndt S. J.

Möhle, Hannes, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus.* Eine philosophische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 44). Münster/Westf.: Aschendorff 1995. VIII/495 S.

In den letzten Jahren erlebt die Rezeption der Werke des Franziskaners Johannes Duns Scotus einen erstaunlichen Aufschwung und unsere Kenntnis seines Denkens eine erfreuliche Vertiefung. Nicht zuletzt verdankt sich diese Bewegung dem Bonner Mediävisten und Philosophen L. Honnefelder, der auch die vorliegende Arbeit initiiert hat. Nach Honnefelders eigener Bearbeitung der scotistischen Metaphysik und ihrer Nachwirkungen legt Möhle (M.) nun eine systematische Darstellung der scotistischen Ethik in erkenntnistheoretischer Perspektive vor. Nach der obligatorischen „Einleitung" (1–12), in der M. den Diskussionsrahmen seiner Untersuchung skizziert, geht er in acht Kapiteln vor: I. Das Scotische Konzept einer scientia practica (13–157), II. Die vermögenspsychologischen Grundlagen der Scotischen Ethik (158–212), III. Die Scotische Habitus-Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Habitus der Klugheit (213–263), IV. Moralische Zurechenbarkeit (264–277), V. Der Begriff der moralischen Gutheit (278–329), VI. Das Gesetz (330–367), VII. Der Geltungsgrund des strengen Naturgesetzes (368–414), VIII. Scientia practica als philosophische Ethik (415–446). Bibliographie sowie verschiedene Register beschließen den Band (447–495). – Gleich das erste Kapitel hat Schlüsselfunktion für die gesamte folgende Abhandlung, indem M. dort den Wissenschaftscharakter der Theologie samt deren philosophischen Voraussetzungen im Denken Duns Scotus' darlegt. M. verortet zutreffend die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Ethik in der scotischen Verhältnisbestimmung von praktischer Erkenntnis zu „praxis". Die spezifisch hochmittelalterliche Frage nach dem spekulativen bzw. praktischen Wissen der Theologie kommt nachfolgend selbstverständlich mit der typisch Scotischen Lösung zur Sprache: Unter der Voraussetzung, daß die Verhältnisbestimmung zwischen theoretischem und praktischem Wissen nach dem Maß der „dignitas" vorgenommen wird, optiert Duns Scotus, gemäß der Darstellung M.s., für die Vorrangstellung der scientia practica. In den Kapiteln II bis V arbeitet M. dann schrittweise die Scotische Lehre hinsichtlich der üblichen Teilstücke jeder Ethik heraus: „voluntas", „habitus", Zurechenbarkeit, „bonitas". M. weist nach, daß der Scotische Willensbegriff als seinen spekulativen Kern das Vollkommenheitsstreben des Willens mit sich bringt. Dieses Vollkommenheitsstreben ist für Scotus *die* eigentümliche Fähigkeit des Willens schlechthin, da es als Konjunktion zweier, ursprünglich voneinander unabhängiger Vermögen (volitio und ratio) verstanden wird. Auch in seiner Habitus-Lehre kann Scotus einen neuen Anfang machen, wenn er im Rahmen seiner Tugendkonzeption der „prudentia" einen eigenen, von der Thomasischen Auffassung verschiedenen Status zuerkennt. Indem Duns Scotus die Frage nach dem Grund der Klugheit stellt, zielt er darauf ab, dieser eine Letztbegründung zu geben jenseits der bloßen Bestimmung als Habitus. Spezifisch für Scotus ist also wiederum, wie schon bei der wissenschaftstheoretischen Diskussion, daß er alte Begriffe mit neuen Fragen konfrontiert und eigene Antworten entwickelt. M.s Darlegungen gipfeln jedoch im 5. und 6. Kapitel, in denen er das Scotische Verständnis der „lex naturae" darstellt sowie deren Geltungsbereich. Seinen Abschluß findet der Gedankengang mit M.s Umriß einer Scotischen philosophischen Ethik. Es zeigt sich definitiv, welche philosophische Kraft in der Scotischen Lehre von der willentlichen Selbstbestimmung menschlichen Handelns steckt. Ausblickend sei der Wunsch nicht verschwiegen, ähnlich der Rezeptionsgeschichte Scotischer Metaphysik mögen nun ebenso, in absehbarer Zeit, die neuzeitlichen Ausläufer Scotischer Ethik ihren philosophiegeschichtlichen Bearbeiter finden. Auf weitere Arbeiten des Verf. darf man gespannt sein. R. Berndt S. J.

Bilan et perspectives des Études médiévales en Europe. Actes du premier Congrès européen d'Études Médiévales, Spoleto, 27–29 mai 1993, édités par *J. Hamesse* (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Age, 3). Louvain-la-Neuve 1995. XIV + 522 S., 32 Abb.

Im Jahr 1987 entstand die *Fédération internationale des Instituts d'Études médiévales,* dem bisher einzigen Verband mediävistischer Institute. Der vorzustellende Band bringt

die Referate zur Kenntnis, die 1993 auf dem ersten Kongreß dieser Vereinigung in Spoleto gehalten worden sind. *J. Hamesse* umreißt in ihrem Editorial (VII-IX) die Ziele des Verbandes, während *L. E. Boyle,* Préface (XI-XIII), die immer noch weitverbreitete Abschottung der Mediävisten untereinander mit dem Tenor des Bedauerns anspricht. Mit seinem Eröffnungsvortrag The Many Middle Ages. Medieval Studies in Europe as seen from America (1–22) stimmt *G. Constable* den geneigten Leser nachdenklich, und zwar vielleicht gerade deshalb, weil der Beitrag nicht den letzten Stand der Forschung zum Thema darbietet, sondern weil er im Spiegel der ausgewählten Aspekte das Profil des Historikers Constable hervortreten läßt. Im übrigen bieten die Aufsätze dieses Bandes einen ersten Überblick über inhaltliche und methodische Fragestellungen heutiger Mediävistik. Es handelt sich um folgende Beiträge: *M. Miglio,* La cronachistica tardomedioevale italiana (secoli XIV–XV): rilettura (23–34); *N. Oikonomides,* Byzance: à propos d'alphabétisation (35–42); *A. E. Laiou,* In Search of the Byzantine Economy: Asumptions, Methods and Models of Social and Economic History (43–64); *G. Cavallo,* La cultura scirtta a Bisanzio. Inventario di problemi per una riflessione (65–80); *J. M. Spieser,* Problèmes d'art et d'archéologie (81–106); *J. Aertsen,* Tendencies and Perspectives in the Study of Medieval Philosophy (107–128); *A. Speer,* Reception – Mediation – Innovation. Philosophy and Theology in the Twelfth Century (129–149), *H. Rikhof,* Medieval Theology current Research into Aquinas: A Survey (151–168); *H. Van der Wee,* Histoire économique et sociale du moyen âge: quelques réflexions sur les orientations et les perspectives de la recherche (169–180); *J.-M. Devroey,* Histoire économique du haut moyen âge: tendances majeures de la recherche depuis la seconde querre mondiale (181–216); *J.-P. Sosson,* L'histoire économique et sociale du bas moyen âge: quelques réflexions à propos des acquis et perspectives de recherches (217–251); *K. Friis-Jensen,* Medieval Latin Philology and Literature (253–263); *L. B. Mortensen,* Change of Style and Content as an Aspect of the Copying Process. A Recent Trend in the Study of Medieval Latin Historiography (265–276); *P. Gatti,* Su alcune raccolte lessicographiche mediolatine (277–287); *R. Sharpe,* Modern Dictionaries of Medieval Latin (289–304); *J. Gardner,* Pattern and Narrative: Patrons and Programmes (305–311); *P. Binski,* The English Decorated Style: Problems and Possibilities (313–328); *S. Romano,* „Regio dissimilitudinis": immagine e parola nella Roma di Cola di Rienzo (329–356); *L. Holtz,* L'étude des manuscrits. Introduction (357–360); *P. Supino Martini,* Paleografia latina: bilanci e prospettive (361–370); *A. Derolez,* La codicologie et les études médiévales (371–386); *G. Powitz,* Cataloguing Medieval Manuscripts. Work in Progress and Transition (387–397); *R. Sharpe,* Reconstructing Medieval Libraries (399–408); *C. Leonardi,* Testi latini fino alla fine del XII° secolo (409–418); *L.-J. Bataillon,* Les manuscrits des textes latins du bas moyen âge (419–425); *P. Bourgain,* L'édition des textes vernaculaires (427–448); *G. Arnaldi,* Il progetto „Medioevo Europa" (449–456); *S. Forde,* Heuristics and High-Value-added Work in Specialists Bibliographies: the Case of Computerisation and the „International Medieval Bibliography" (457–474); *P. Schreiner,* La bibliografia della Byzantinische Zeitschrift (475–477); *I. Boserup,* Les banques textuelles sur CD-Rom (479–483); *A. Piazzoni,* Banche di incipit (485–493). Register (495–519). – In besonderer Weise seien die zwei Beiträge von *J. Aertsen* und *A. Speer* unterstrichen. Der Kölner J. Aertsen setzt sich mit der Grundsatzfrage auseinander, ob es überhaupt eine Philosophie im Mittelalter gegeben habe. Nachdem er geklärt hat, daß er um den in der Frage angelegten, potentiellen Zirkelschluß weiß, kann Aertsen einleuchtend Modelle für ein Verständnis von „mittelalterlicher Philosophie" in der gegenwärtigen Mediävistik aufzeigen. A. Speer läßt die verschiedenen Arten des Verhältnisses von philosophischer und theologischer Reflexion im 12. Jahrhundert Revue passieren gemäß deren Rezeption in der gegenwärtigen Forschung. Auf die Gruppe der sehr informativen Aufsätze über die für die Mediävistik unabdingbaren Historischen Hilfswissenschaften sei abschließend empfehlend hingewiesen. Für jeden Einsteiger in das Fach ist der Band Pflichtlektüre! R. Berndt S. J.

Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, edited by *Marten J. F. M. Hoenen, J. H. Josef Schneider, Georg Wieland* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6). Leiden: Brill 1995. X/435 S.

Die 14 Beiträge des vorliegenden Bandes gehen zurück auf eine Tübinger Tagung des Jahres 1991 gleichen Titels. Thematisch gliedert sich der Band in drei Teile: I. Universities between Institution and Career: *W. Kluxen,* Institution und Ideengeschichte. Zur geschichtlichen Bedeutung der mittelalterlichen Universität (3–16); *G. Wieland,* Der Mendikantenstreit und die Grenzen von Theologie und Philosophie (17–28); *A. de Libera,* Albert le Grand et la mystique allemande (29–42); *M. H. Shank,* University and Church in Late Medieval Vienna: Modi dicendi et operandi, 1388–1421 (43–59). II. Organizational Structures and Literary Genres: *J. H. J. Schneider,* Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen (63–121), *M. Dreyer,* Die literarische Gattung der Theoremata als Residuum einer Wissenschaft more geometrico (123–135); *C. Lafleur,* Les „guides de l'étudiant" de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII[e] siècle (137–199), *O. Weijers,* Les règles d'examen dans les universités médiévales (201–223); *E. Meuthen,* Bursen und Artesfakultät der alten Kölner Universität (225–245). III. Late Medieval Universities. School Formation and School Conflict: *L. Honnefelder,* Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie (249–262); *W. J. Courtenay,* Was there an Ockhamist School? (263–292); *Z. Kaluza,* La crise des années 1474–1482: L'interdiction du Nominalisme par Louis XI (293–327); *M. J. F. M. Hoenen,* Late Medieval Schools of Thought in the Mirror of University Textbooks. The „Promptuarium argumentorum" (Cologne 1492) (329–369); *Z. Kuksewicz,* Der lateinische Averroismus im Mittelalter und in der Früh-Renaissance (371–386). Bibliographie und Register (389–435). – Dieser Band bereichert unsere Kenntnis der Universitätsgeschichte, nicht nur weil hier neue Quellen heranziehende Untersuchungen zu Detailfragen universitärer Lehre (M. Dreyer, C. Lafleur) und akademischem Leben (E. Meuthen) versammelt sind. Vielmehr werden hier einige sehr bedenkenswerte Überlegungen dargeboten zu den Wechselwirkungen zwischen dem Entstehen universitärer Korporationen (W. Kluxen, G. Wieland, M. H. Shank) und dem alsbaldigen Phänomen von Schulbildungen unter den *magistri* einerseits (W.J. Courtenay, M. J. F.M. Hoenen, Z. Kuksewicz) und den studentischen Lebensformen und akademischen Lernbüchern (J.H.J. Schneider, O. Weijers) andererseits. Im einzelnen beleuchten die Beiträge die Entwicklungen im späten Mittelalter (A. de Libera, Z. Kaluza), aber darüber hinaus scheinen die Folgen für die frühe Neuzeit (L. Honnefelder) auf. Denn gerade beispielsweise für die Geschichte der Jesuiten war die soziale und intellektuelle Herkunft aus dem Pariser Universitätsmilieu prägend. Alles in allem eine anregende Publikation.

R. Berndt S. J.

Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete, herausgegeben von *Rolf Schönberger* und *Brigitte Kible.* Berlin: Akademie Verlag 1994. XII/888 S.

Den Herausgebern ist mit diesem Buch ein schier unglaubliches Werk gelungen! Denn mit diesem Repertorium haben sie ein Werkzeug ersten Ranges für alle Mediävisten geschmiedet, nicht nur für die im Titel erwähnten Philosophen. In einem wirklich großen Wurf haben die Hg. die Aufgabe bewältigt, hier die bibliographischen Daten von 18998 Druckausgaben mittelalterlicher Texte zusammenzustellen (1–815). Außerdem haben sie ihr Handbuch komfortabel mit drei Registern ausgestattet: Autoren, Editoren, kommentierte Texte (817–888). In der „Praefatio" (VII–XII) legen sie die Auswahlkriterien für ihr Repertorium dar, das ja – wie stets zu vermuten – auch im vorliegenden Fall eigentlich nur eine partielle Datensammlung bietet. Herzlichen Glückwunsch an Hg. und Verlag zu dieser Publikation! – Gerade deswegen seien nun aber einige Desiderata formuliert, die bei hoffentlich zukünftigen Neuauflagen berücksichtigt werden können. Der erste Wunsch bezieht sich auf den Titel des Werkes: Während Umschlag und Titelei vom „Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete" sprechen, kündigt die erste Überschrift der „Praefatio" „Texte des mittelalterlichen

Denkens" an (VII). Letztere Version trifft, nach dem Dafürhalten des Rez.en, nicht nur schon jetzt die Realität des Werkes. Sie erlaubt in der Zukunft außerdem, jeden gedruckten Text zu berücksichtigen, sofern er mittelalterliche Geistigkeit widerspiegelt. Unter den thematischen Lücken fällt besonders auf, daß die Literatur aus der jüdisch-christlichen Kontroverse bzw. Begegnung fehlt, z.B. Gilbert Crispin, Herbert von Bosham, Hermann der Jude, Nikolaus Maniacoria; Andreas von St. Viktor ist nur mit den schon 1994 überholten Ausgaben verzeichnet. Hugo d'Amiens (Nr. 14029) und sein Kommentar zum Hexaemeron wird zwar verzeichnet, nicht aber die Opera omnia des mit ihm identischen Hugo Rothomagensis aus der Patrologia Latina. Auch scheinen die Ausgaben mittelalterlicher Übersetzungen weitgehend zu fehlen (beispielsweise im Falle Hugos von St. Viktor) bzw. nicht als solche gekennzeichnet zu sein, beispielsweise Nr. 11265. Unklar bleibt nicht nur der Grund für die Unterscheidung zwischen Hugo de Folieto (Nr. 14030) und Hugo de Fouilloy (Nr. 14031) einerseits, sondern auch für die Plazierung der übrigen Werke Hugos von Folieto unter Pseudo-Hugo von Sankt Viktor (Nr. 14143, 14146, 14150, 14153) andererseits. Insgesamt fragt man sich, warum nicht alle Autoren von mittelalterlichen sozio-religiös-intellektuellen Mikrokosmen, wie beispielsweise der Pariser Abtei Sankt Viktor, genannt werden. Denn ein derartiges Nachschlagewerk dient vor allem der Wahrnehmung auch der kleineren Autoren, in diesem Fall z.B. Absalon, Garnier, Guarin von St. Viktor, Robert von Flamborough. Eine letzte Anmerkung sei gestattet hinsichtlich des von den Hg.n gewählten Zeitrahmens von 800 bis 1450. Den Beginn des Mittelalters mit dem Jahr 800 anzusetzen, erscheint philosophie- und theologiegeschichtlich etwas zu kurz geraten, zumal da keine vergleichbaren Handbücher zur Verfügung stehen, die die so entstandene zeitliche Lücke überbrücken könnten. – Diese Ausstellungen belegen nichts anderes als das erwachte Verlangen, das Repertorium möge zügig weitere Überarbeitung und Vervollständigung erfahren, damit es um so umfassendere Information zu bieten vermag.

R. Berndt S. J.

Historia Philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, hrsg. von *Burkhard Mojsisch – Olaf Pluta*, 2 Bde. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner 1991. XXXVIII/1163 S.

Wegen ihres außerordentlichen Umfangs und einiger bedeutender Beiträge soll – zwar mit erheblicher Verspätung, aber immerhin doch – an dieser Stelle die Festschrift zu Ehren eines der markanteren Philosophiehistoriker unserer Tage gewürdigt werden, zumal da sie bisher noch kaum rezipiert worden ist. Da die Publikation von keinerlei Einleitung begleitet wird, ist jeder auf sich allein gestellt, der die Auswahl an Themen und Autoren verstehen möchte. Aus der Eingangswidmung der Festschrift „Doctori – Magistro – Amico" könnte man schließen, es handle sich um eine Gabe seitens des internationalen Schüler- und Freundeskreises des Gelehrten und langjährigen Bochumer Philosophieprofessors K. Flasch. Diese Vermutung würde außerdem gestützt durch die Beobachtung, daß andere Kreise philosophischer Mediävistik, beispielsweise nämlich aus dem Umkreis dessen, was man als die „Kölner" und die „Bonner Schule" bezeichnen könnte, fast gänzlich fehlen. Die thematische Bandbreite der hier versammelten, in bloß alphabetischer Ordnung nach Autoren angeordneten 72 Aufsätze läßt jedenfalls aufmerken und lädt zur Stellungnahme ein. – I. Statt einer einfachen Wiederholung von Autoren und Titeln versucht der Rez. im folgenden zunächst eine thematische Ordnung der zwei Bände: (1) *Metaphysik: J. A. Aertsen*, Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter (1–22), *J.-F. Courtine*, Différence ontologique et analogie de l'être (163–179); *G. Fioravanti*, Desiderio di sapere e vita filosofica nelle „Questioni sulla Metafisica" del ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig (271–283); *F. Krause*, La structure ontique des substances séparées chez Jean Versor (489–520); *B. Mojsisch*, „Nichts" und „Negation". Meister Eckhart und Nikolaus von Kues (675–693); *L. Moonan*, Albert the Great, and Some Limits of Scientifical Inquiry (695–710); *A. de Muralt*, La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam (745–769), *D. Perler*, Kopulatheorie und Seinsbegriff. Zum Verhältnis von Logik und Metaphysik

bei Wilhelm on Ockham (805–829); *K. Ruh,* Der Predigtzyklus „In sexagesima" des Isaac von Étoile (911–926); *R. Sturlese,* Niccolò Cusano e gli inizi della speculauione del Bruno (953–966); *N. Winkler,* Amphibolien des cusanischen All-Einheitsdenkens – Zwischen Restitution der Metaphysik und Aufbruch in die Dialektik (Zur Problemstruktur eines durch Koinzidenz begründeten platonischen Monismus) (1065–1082); (b) *Logik, Dialektik: E. J. Ashworth,* Equivocation and Analogy in Fourteenth Century Logic: Ockham, Burley and Buridan (23–43); *I. Boh,* Bradwardine's (?) Critique of Ockham's Modal Logic (55–70); *E. P. Bos,* Pseudo-Johannes Duns Scotus über Induktion (71–103); *A. Broadie,* Maimonides and the Way of Negation (105–113); *S. F. Brown,* Nicholas of Lyra's Critique of Scotus' Univocity (115–127); *D. P. Henry,* Porretan Mereological Scandals (349–362); *S. Knuuttila,* Buridan and Aristotle's Modal Syllogistic (477–488), *J. Marenbon,* Abelard's Concept of Possibility (595–609); *G. Nuchelmans,* Lorenzo Valla on the Dream Paradox (771–785); *V. Richter,* Duns Scotus' Text zur Univozität (899–910); *H.-U. Wöhler,* Die Dimensionen des Universalienstreites (1083–1098); (c) *Ethik: C. Flüeler,* Widersprüchliches zum Problem der „servitus": die „servitus" bei Thomas von Aquin (285–304); *M. L. Führer,* The Contemplative Function of the Agent Intellect in the Psychology of Albert the Great (305–319); *O. Pluta,* Ewigkeit der Welt, Sterblichkeit der Seele, Diesseitigkeit des Glücks – Elemente einer materialistischen Philosophie bei Johannes Buridan (847–872); *A. Poppi,* La nozione di πραξις e di φρόνησις nell'„Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto (873–886); *C. Vasoli,* Un „medico" per i „sapienti": Ficino e i „Libri de vita" (1013–1028); *S. Wielgus,* Die Theorie des Menschen in den Werken Krakauer Theologen aus der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts (1047–1064); (d) *Religionsphilosophie: F. Brunner,* Philosophie et religion ou l'ambiguïté de la philosophie (129–144), *N. Efremova,* Notes sur la question des rapports entre la philosophie, la théologie et la politique chez Guillaume d'Ockham (227–236); *V. Herold,* Magister Procopius von Pilsen, ein Schüler und Anhänger Hussens, und seine frühen philosophischen Schriften (363–385); (e) *Naturphilosophie: S. Caroti,* Ein Kapitel der mittelalterlichen Diskussion über „reactio": das „novum fundamentum" Nicole Oresmes und dessen Widerlegung durch Marsilius von Inghen (145–161); *G. Federici Vescovini,* La place privilégiée de l'astronomie-astrologie dans l'encyclopédie des sciences théoriques de Pierre d'Abano (259–269), *A. Goddu,* Natural Classification: Pierre Duhem's Continuity Thesis and the Resolution of Positivism (329–348); *Z. Kuksewicz,* Die Theorie der Materie des Aegidius von Orléans (521–534); *S. Swiezawski,* Le problème du corps et de la corporéité dans la philosophie du XV^e^ siècle (967–977); *P. Zambelli,* Le stelle „sorde e mute" ed i loro „motori" alle orgini della scienza moderna? Un case-study storiografico (1099–1117); (f) *Aristotelesrezeption: L. Benakis,* Commentaries and Commentators on the Work of Aristotle (except the Logical ones) in Byzantium (45–54); *A. Pattin,* Un grand commentateur d'Aristote: Agostino Nifo (787–803); *J. Quillet,* Nicole Oresme glossateur de la doctrine aristotélicienne de la φιλία (887–897); *F. Van Steenberghen,* Publications récentes sur Siger de Brabant (1003–1011); (g) *Islamische Philosophie: H. Daiber,* Griechische Ethik in islamischem Gewande. Das Beispiel von Rāǧib al-Iṣfahānī (11. Jh.) (181–192), *G. Endress,* „La concordance entre Platon et Aristote", l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval (237–257); *E. P. Mahoney,* Nicoletto Vernia's Annotations on John of Jandun's „De anima" (573–593); *A. de Libera,* „Ex uno non fit nisi unum". La „Lettre sur le Principe de l'univers" et les condamnations parisiennes de 1277 (543–560); *R. Macken,* Der geschaffene Wille als selbstbewegendes geistiges Vermögen in der Philosophie des Heinrich von Gent (561–572); *M. E. Marmura,* Fakhr al-Dīn al Rāzī's Critique of an Avicennan „Tanbīh" (627–641); (h) *Sprachphilosophie/Erkenntnistheorie: D. Di Cesare,* La poesia come poiesis politica in Coluccio Salutati (193–210); *S. Ebbesen,* Zacharias of Parma on the Art of Tempting (211–226); *P. von Moos,* „Was allen oder den meisten oder den Sachkundigen richtig scheint." Über das Fortleben des ἔνδοξον im Mittelalter (711–744); *G. Verbeeke,* Interprétation et langage dans la tradition aristotélicienne (1029–1045); (i) *Politische Philosophie: M. de Gandillac,* L'idée de Renaissance chez Marsile Ficin (321–328); *J. Legowicz,* La philosophie au service de la culture au XIII^e^ siècle (535–542); *J. Miethke,* Die Legitimität der politischen Ord-

nung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham) (643–674); (j) *Theologie: L. Hödl,* Untersuchungen zum scholastischen Begriff des Schöpferischen in der Theologie des Wilhelm von Ware OFM († 1304), (387–408); *Z. Kaluza,* „Serbi un sasso il nome": une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrecourt (437–466); *K.-H. Kandler,* „Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis" bei Nikolaus von Kues (467–476); *K. Tachau,* Richard Campsall as a Theologian: New Evidence (979–1002); (k) *Rezeptionsgeschichte: R. Imbach,* Odysseus im Mittelalter. Ein paar Hinweise (409–435), *M. Markowski,* Der Thomismus an der Krakauer Universität in den Jahren 1390–1525 (611–626); *G. Piaia,* Il „medioevo" e le età della filosofia (Postille a un'allegoria di Albrecht Dürer) (831–845); *L. Sturlese,* Zwischen Anselm und Johannes Scotus Eriugena: der seltsame Fall des Honorius, des Mönchs von Regensburg (927–951). *F.-B. Stammkötter* zeichnet für die ausführlichen Register verantwortlich (1119–1163). – II. Aus der Fülle der ausgebreiteten Thesen und vernehmbaren Temperamente sollen, gemäß dem spezifischen Interesse des Rez.en, vor allem die Aufsätze zum 12. Jh. erwähnt werden. Dankbar wendet der Leser sich *K. Ruhs* Ausführungen über Isaak von Stella zu; doch greifen diese, vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Erkenntnisstandes, zu kurz. Isaak steht mit seiner Gotteslehre in der Mitte des 12. Jhs. keineswegs allein da. Ganz verwandte Denkmodelle und Terminologien haben seine Zeitgenossen Achard und Richard von St. Viktor entwickelt. Auch bleibt es unerklärt, wie Isaak den Pseudo-Dionysius gekannt haben könnte; vielleicht handelt es sich doch nur um einen Eriugena-Einfluß? Die Untersuchung von L. Sturlese zu Honorius kann, nach dem Dafürhalten des Rez.en, überzeugend dessen Verhältnis zu Anselm von Canterbury neu darstellen sowie seine Eriugena-Rezeption aus den Texten belegen. Auch der Aufsatz H.-U. Wöhlers über den Universalienstreit führt die Diskussion weiter, indem er die Implikationen für die praktische Philosophie aufzeigt. Der Beitrag Ebbesens über den unbekannten Zacharias von Parma bietet neue Forschungsergebnisse; dabei sei hier besonders aufmerksam gemacht auf den von Ebbesen nur nebenbei erwähnten Nicolaus Parisiensis. Denn in der Zukunft bleibt zu klären, ob der von Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi* angeführte gleichnamige Nicolaus Parisiensis eine andere Persönlichkeit oder identisch mit ersterem war. Die Studie R. Imbachs über das Fortleben Odysseus' im Mittelalter läßt neue Verbindungslinien gewahr werden. Die angekündigte weitere Studie könnte ja eventuell profitieren von der Verwendung der Cetedoc Library of Christian Latin Texts. Auch der Aufsatz von *G. Nuchelmans* handelt vom Fortleben antiker Autoren im Mittelalter, nämlich von Aulus Gellius im Werk Lorenzo Vallas. Die handschriftliche Überlieferung der *Noctes atticae* des Gellius weist ja die Eigentümlichkeit auf, daß dieser Autor in der Spätantike und dem Frühmittelalter nahezu unbekannt war (vgl. dazu L. D. Reynolds, Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics, Oxford 1983, 176–180). Wie konnte Valla ihn also kennen? Neue Handschriften entstanden erst ab dem 12. Jahrhundert. C. Vasoli bringt di *Libri de vita* des Marsilio Ficino mit der platonischen Theologie in Verbindung; jedoch finden sich diese schon in der augustinischen Nachfolge im Laufe des Mittelalters, ausgehend von Augustinus über Hugo von Sankt Viktor. Schließlich sei verwiesen auf die Überlegungen *J. Aertsens* zur Transzendentalität des Schönen bei Autoren des 13. und 14. Jhs. Er rollt zunächst erneut die Frage nach dem metaphysischen Status des Schönen auf, wobei nicht eindeutig klar wird, ob Aertsen „pulchritudo" oder nicht doch eher „species" meint; vor allem aber bringt Aertsen endlich den Zusammenhang zwischen der Lehre von den Transzendentalien und der entsprechenden Erkenntnislehre zur Sprache. – III. Das vorgestellte Werk selbst bietet keine Anhaltspunkte für eine Gliederung der dargebotenen Aufsätze, die keineswegs nur aus der Feder ausgewiesener Historiker der Philosophie stammen. Ebenso beteiligen sich ja Germanisten, Historiker allgemein sowie Theologen. Thematisch läßt sich eher eine Konzentration auf das spätere Mittelalter ausmachen, was durchaus als Reflex auf das Engagement des Jubilars für das *Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi* zu verstehen ist. Hinsichtlich der Methode alternieren die Beiträge zwischen vergleichendem, historisch-philologischem Vorgehen im Unterschied zu eher werkimmanenten, spekulativen Interpretationen. Angesichts der Materialfülle erscheint, neben den Personenregistern, auch ein Hand-

schriftenregister durchaus als wünschenswerte Ergänzung. Bei dieser Publikation handelt es sich wahrlich um eine Festschrift: sie gilt zwar unmittelbar dem Jubilar, aufs Ganze gesehen gibt sich jedoch die aktuelle philosophische Mediävistik selbst die Ehre.

R. Berndt S. J.

The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Ed. by *Daniel Garber* and *Michael Ayers* with the assistance of *Roger Ariew* and *Alan Gabbey*. 2 Bde. Cambridge: Cambridge University Press 1998. XVII/1616 S.

Das vorliegende zweibändige Werk stellt eine Themen- und Ideengeschichte der Philosophie des 17. Jahrhunderts dar, die von 33 Fachleuten verfaßt wurde. Der weitaus größte Teil der Autoren stammt aus dem angelsächsischen Sprachbereich, aber es haben auch zwei französische Autoren, ein Autor aus den Niederlanden und eine in Deutschland tätige Wissenschaftlerin mitgewirkt. An verschiedenen Stellen wird darauf aufmerksam gemacht, daß hier auch Denker behandelt werden, die zur damaligen Zeit sehr bekannt und einflußreich waren, während sie heute in den Hintergrund getreten sind, wie Malebranche und Digby. Das Werk ist in sieben Themenbereiche eingeteilt. Der erste Bereich sind einführende Artikel, die den „Kontext" der Philosophie des 17. Jahrhunderts behandeln. Es folgen dann Abhandlungen über Logik, Sprache und abstrakte Entitäten. Die restlichen drei Themenbereiche des ersten Bandes sind Gott, Materie und Geist. Der zweite Band gliedert sich in die Erörterung der theoretischen und der praktischen Fähigkeiten des menschlichen Geistes. Sein erster Teil (der sechste Teil des Gesamtwerks) ist mit Verstehen bzw. Verstand (understanding) überschrieben, der letzte Teil behandelt das Wollen und Handeln zusammen mit der Moralphilosophie.

Den Anfang macht eine Schilderung der wissenschaftlichen und universitären Gegebenheiten der damaligen Epoche. Es folgt eine Darlegung der geistesgeschichtlichen Strömungen, die im 17. Jahrhundert virulent waren. Ein dritter Artikel befaßt sich mit der Reaktion auf die Kenntnisse, die man zur damaligen Zeit von der chinesischen Geisteswelt bekam. Der zweite Themenbereich beginnt mit einer drei Artikel umfassenden und somit verhältnismäßig ausführlichen Erörterung der verschiedenen Bereiche und Themen der damaligen Logik. Auf eine Studie über die Methodologie der Naturforschung folgt die Darstellung der metaphysisch-erkenntnistheoretischen Probleme, die die beginnende Neuzeit von der Spätscholastik geerbt hatte, wie das Universalienproblem und die Diskussion um das Prinzip der Individuation. Erfreulicherweise wird sodann ein ganzer Abschnitt dem Thema „Gott" gewidmet. Hierbei geht es um die Gottesvorstellung der damaligen Philosophie, über die Beweise für die Existenz Gottes sowie über das Verhältnis von Philosophie zu Theologie und die damaligen theologischen Kontroversen, die auch auf die Philosophie wesentlichen Einfluß ausübten. Hier wäre freilich noch ein Eingehen auf die Gnadentheologie und auf die Kontroverse über die reine Liebe wünschenswert gewesen. Ein weiterer Artikel befaßt sich speziell mit dem Schöpfungsverständnis von Descartes und den auf ihn folgenden Denkern. Schrittweise wird der Leser sodann an die philosophischen Fragen bezüglich der materiellen Welt herangeführt. Zunächst wird die scholastische Naturphilosophie der damaligen Zeit präsentiert. Anschließend wird auf die Positionen der verschiedenen Denker zu Beginn der Neuzeit zu den diversen okkulten Formen der Naturerklärung eingegangen. Den Übergang zur typisch neuzeitlichen Naturphilosophie bildet die Erörterung der verschiedenen Erklärungstypen, die einerseits die Scholastik und andererseits die neu aufkommende Moderne auf die Natur anwandten. Eine Reihe weiterer Artikel widmen sich den verschiedenen Bereichen der damals neu aufkommenden Weise, die Natur zu erforschen und zu interpretieren, wobei auch die Lehre Descartes' von der Erkenntnis der physikalischen Körper und ihre Folgen geschildert werden. Den Abschluß bilden ziemlich ausführliche Darlegungen über die Anwendung der Mathematik in der Physik von Galilei über Descartes bis Newton und Leibniz. Die Lehre von der Seele beginnt mit einem Überblicksartikel über die Auffassungen verschiedener maßgeblicher Philosophen der damaligen Zeit zur Frage des Geistigen. Nach der Erörterung der geistigen Selbsterkenntnis folgt die Darlegung der Cartesischen Leib-Seele-Auffassung samt ihren Folgeproblemen. Ein eigener Artikel behandelt die (nicht nur von Locke aufge-

worfene) Frage der personalen Identität, und zum Abschluß dieses Themenbereichs wird auf die Erklärung der Leidenschaften und ihrer Rolle für das menschliche Handeln eingegangen. Das Thema Erkenntnistheorie beginnt mit einer Darlegung der Lehre von den menschlichen Erkenntnisvermögen. Es folgt eine eher globale Übersicht über die verschiedenen erkenntnistheoretischen Systeme wie Empirismus und Rationalismus, an die eine Erörterung der Lehren über Glaube und Irrtum angefügt wird. Selbstverständlich darf eine Darlegung des frühneuzeitlichen Verständnisses der „Ideen" und ihrer seinsmäßigen Qualifikation nicht fehlen. Mit Wahrscheinlichkeit und Evidenz werden gleichfalls zwei für die damalige Zeit zentrale Themen aufgegriffen. Zum Abschluß werden die skeptischen Richtungen dieser Epoche behandelt. Wäre es nicht besser gewesen, sie ganz oder ziemlich an den Anfang der erkenntnistheoretischen Darlegungen zu stellen? Immerhin ist es aber erfreulich, daß bei dieser Gelegenheit auch einige weniger naturwissenschaftlich und eher literarisch inspirierte französische Denker der damaligen Zeit (Montaigne, Charron, ...) erwähnt werden, die im übrigen Werk kaum vorkommen. Der letzte Themenkomplex beginnt mit einem Artikel über Determinismus und Freiheit. Wieso die Autoren dieses Artikels freilich auf den wenig sinnvollen Gedanken kamen, „Determinismus" im weiten Sinn als die These zu bezeichnen, daß jedes Geschehen von anderswoher verursacht sein muß, ist dem Rez.en schleierhaft. Der nächste Artikel gibt eine Übersicht über die verschiedenen moralphilosophischen Konzeptionen. Ausführlich werden sodann die Theorien über das göttliche Gesetz und das Naturgesetz erörtert, was die Gelegenheit gibt, die diesbezüglichen Auffassungen einiger wichtiger Rechts- und Staatsphilosophen darzulegen. Den Abschluß der Artikel bildet eine Übersicht über die verschiedenen Sichtweisen des Verhältnisses von Vernunft, Leidenschaften und Gnade in bezug auf die Moral und das gute Leben.

Es kann auf die verschiedenen Artikel nicht im einzelnen eingegangen werden. Die Fülle der verschiedenen Autoren und Aspekte, die erörtert werden, nötigt Bewunderung ab, auch wenn naturgemäß nicht alle Artikel die gleiche Ausführlichkeit der Darstellung aufweisen. Daß thematische Überschneidungen nicht immer zu vermeiden sind, ist unausweichlich. Rätselhaft ist dem Rez.en, daß die politische Philosophie, die doch gerade im 17. Jahrhundert im englischen Sprachbereich eine so wichtige Rolle gespielt hat (man denke nur an Hobbes und Locke, um nur die beiden wichtigsten Autoren zu erwähnen) und in ihrer Gesamtkonzeption oder zumindest in bezug auf die Rekonstruktion des Staates aus isolierten Individuen klare Analogien zur theoretischen Philosophie der betreffenden Denker aufweist, überhaupt nicht erwähnt wird. Dies ist um so verwunderlicher, als erfreulicherweise der theologische und der naturwissenschaftliche Kontext der Philosophie des 17. Jahrhunderts ausführlich zur Sprache gebracht wird. Man hätte dann freilich auch auf den rechtlichen und politischen Hintergrund der damaligen Zeit eingehen müssen. Eine hervorragende Fundgrube sind die äußerst reichen Indizes. Dazu gehört neben einem Personen- und einem Sachregister eine ausführliche Bibliographie. Noch wertvoller und bedeutsamer dürfte aber der bibliographische Index sein, der alle erörterten Denker alphabetisch auflistet und mit einer kurzen Vita sowie der Angabe ihrer Werke und wichtiger Sekundärliteratur versieht. Diese Ideengeschichte ist eine verdienstvolle, wichtige und äußerst bereichernde Ergänzung zu den üblichen Philosophiegeschichten, auch wenn sie sie nicht einfach ersetzen kann, da nur die herkömmlichen Philosophiegeschichten ein Gesamtbild der betreffenden Denker und ihrer Lehren liefern. H. Schöndorf S. J.

Westphal, Kenneth R., *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge.* Historisch-kritische Analyse zum Kapitel „Wahrnehmung" in der *Phänomenologie* von 1807 (Philosophische Abhandlungen, 72). Frankfurt: Klostermann 1998. XI/166 S.

Nach Hegels ursprünglichem Verständnis sollte die *Phänomenologie des Geistes* als Einleitung in sein System der Philosophie fungieren. Diese Funktion kann sie nur dann erfüllen, wenn sich die Problemstellung und das Ergebnis der Untersuchung der verschiedenen Gestalten des Bewußtseins unabhängig vom Ganzen des Systems explizieren lassen. K. Westphal (W.) unternimmt in seiner Monographie den Versuch einer Interpretation des Wahrnehmungskapitels der *Phänomenologie*, der diesem Anspruch in zweifa-

cher Weise gerecht werden soll. Zum einen kann W. mit dem Problem der Identität wahrnehmbarer Dinge angeben, worum es Hegel bei seiner Untersuchung geht. Zum anderen glaubt W., in dem Abschnitt „Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne" aus Humes *Traktat über die menschliche Natur* (I,iv,2) einen Text ausgemacht zu haben, der den Referenzpunkt des zweiten Kapitels der *Phänomenologie* bildet. Beides zusammen bezeichnet W. als eine „außenbezogene" bzw. „exoterische" Deutung Hegels (7ff.).

Das Problem der Identität wahrnehmbarer Dinge tritt in dreierlei Form auf. Erstens stellt es sich aufgrund der Vielzahl der Eigenschaften der Dinge. Zweitens wird die Identität zum Problem angesichts der Veränderung, das heißt des Wechsels ihrer Zustände. Beides, die synchrone wie die diachrone Identität der Dinge, sind klassische Themen der Metaphysik. Eine davon grundsätzlich verschiedene Gestalt nimmt das Problem an, sobald man berücksichtigt, daß unsere Erkenntnis der Gegenstände davon abhängt, daß wir sie wahrnehmen. Damit ist die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungen und wahrgenommenen Gegenständen eingeführt. Was berechtigt uns nun zu der Annahme, daß die Gegenstände unabhängig von unserer Wahrnehmung existieren? Und was berechtigt uns zu der Annahme, daß ein Ding eine Vielzahl von wahrnehmbaren Eigenschaften oder Zuständen in sich vereinigt? Hume zufolge ist die Annahme der Existenz und der Identität äußerer Gegenstände (Körper) nichts als eine Täuschung unserer Einbildungskraft. Dagegen wendet sich Kant in der transzendentalen Deduktion der Kategorien mit dem Versuch, die objektive Geltung unserer Begriffe von Gegenständen zu rechtfertigen. Was den Abschnitt I,iv,2 des *Traktats* von allen anderen, Hegel möglicherweise geläufigen Abhandlungen zum Thema des Erkennens äußerer Gegenstände unterscheidet und bedeutsam macht, ist in W.s Augen die Tatsache, daß Hume ein Prinzip der Ding-Identität in Anschlag bringt, das weder empirisch gewonnen, noch auf die quantitativen Begriffe von Einheit und Vielheit reduziert werden kann (56f.). Im ersten Kapitel entwickelt W. diesen „Deutungskontext" des Wahrnehmungskapitels der *Phänomenologie*. Gemäß seinem doppelten Verständnis einer „außenbezogenen" Deutung muß es ihm dabei auch um den Nachweis zu tun sein, daß Hegel den Text Humes überhaupt kannte. Doch mehr als „sehr gute Gründe" für die Annahme, daß Hegel den *Traktat* „wahrscheinlich" gelesen hat (10), vermag er nicht beizubringen. Abgesehen von einer „kurzen und ablehnenden" Bezugnahme bei Tetens (19) fehlt sowohl im umfangreichen Werk Hegels als auch bei seinen Zeitgenossen ein eindeutiger Hinweis auf den besagten Abschnitt. Angesichts dessen stellt sich die Frage, warum Hegel die „Problemstellung" des Wahrnehmungskapitels nicht von Kant aus gewonnen haben soll. Für W. scheidet diese Möglichkeit aus, weil weder Kant selbst, noch Reinhold, Aenesidemus-Schulz oder Salomon Maimon nach ihm, im Zusammenhang mit dem Thema der Synthesis der Wahrnehmungen den Begriff der Identität wahrnehmbarer Dinge diskutiert haben (23–34). Dabei läßt W. überraschenderweise Kants erste Analogie der Erfahrung, den „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz" völlig unerwähnt. Sollte Hegel einer Anregung bedurft haben, um sich mit dem Problem der diachronischen Identität der Gegenstände der Wahrnehmung zu befassen, wäre er in der *Kritik der reinen Vernunft* fündig geworden. Hegel hätte dann nur noch das Thema der Ding-Identität mit dem Motiv der „Täuschung" verbinden müssen, das spätestens seit der Wiederbelebung des Skeptizismus durch Schulze in der Luft lag.

Im zweiten Kapitel kommentiert W. das Wahrnehmungskapitel der *Phänomenologie*. Das wahrnehmende Bewußtsein entspricht der Einstellung des „Alltagsrealismus" (81). Danach ist der Gegenstand der Wahrnehmung durch drei „Momente" konstituiert: das „Auch" oder die Zusammensetzung einer Vielheit von Qualitäten, das „Eins" oder der Ausschluß von Anderem sowie die „vielen Eigenschaften selbst" (77f.). Hegels Ziel ist nun „die Entwicklung der darin enthaltenen Widersprüche". In einer „ersten Phase" erfährt das Bewußtsein den Widerspruch zwischen der „Einheit" und der „internen Vielfalt" der Eigenschaften eines Gegenstandes (84ff.). Daran läßt sich ersehen, daß „Wahrnehmen" kein bloß passives „Auffassen" ist, sondern „Reflexion" einschließt (88f.). In der „zweiten Phase" entdeckt das Bewußtsein, daß es sowohl dem Ding die Einheit, sich selbst aber eine Vielheit von Sinneseindrücken, als auch umgekehrt dem Ding die Vielheit unterschiedlicher Eigenschaften, sich selbst aber die Vorstellung der Einheit des Dinges zuschreiben kann (89–94). Damit erweist sich das Ding selbst als „in sich reflektiert" (95).

In der „dritten Phase" läßt das wahrnehmende Bewußtsein die Vielheit der Eigenschaften des Dinges nur in bezug auf das Verhältnis zu anderen Dingen gelten und schließt sie aus seinem Wesen aus. Das führt zur Aufhebung des Dinges als eines *wahrnehmbaren* (106). So endet Hegels Untersuchung mit dem „Ergebnis", daß der Gegenstand der Wahrnehmung „in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst" ist (107). – Im dritten Kapitel diskutiert W. die gewonnenen Einsichten. Während sich Kant und Hume hauptsächlich mit dem diachronen Aspekt der Identität befassen, zeigt Hegel, daß bereits die Vorstellung des alltäglichen Bewußtseins von der synchronen Identität *eines* Dinges und *vieler* Eigenschaften problematisch ist und zur Aufhebung in einer höherstufigen Gestalt des Bewußtseins tendiert. Angesichts der Stärke empiristischer Strömungen gilt Hegels kritische Darstellung des wahrnehmenden Bewußtseins mehr als einem „bloßen Strohmann" (127). Nicht ganz klar geworden ist dem Rez.en, wie W. den seines Erachtens von Hegel angezielten „integrierten" Begriff der Ding-Identität verstanden wissen will. W. erinnert an die genannten drei Momente des Gegenstandsbegriffs (131–134). Nun begreift Hegel seine Wahrnehmungsuntersuchung als die Entwicklung der „darin", das heißt in einem aus drei Momente gebildeten Begriff der Wahrnehmung und ihres Gegenstandes enthaltenen Widersprüche. Es geht ihm, wie W. richtig sieht, nicht einfach um den logischen Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit (138–144). W. ist auch darin zuzustimmen, daß die Einführung eines metaphysischen Begriffs der Substanz Hegel in der Sache nicht weitergebracht hätte (146–151). Ein Blick auf den Fortgang der *Phänomenologie* ebenso wie in die *Logik des Wesens* legen jedoch die Vermutung nahe, daß ein „integrierter" Begriff für Hegel nicht mehr der eines Dinges sein kann.

Alles in allem hat W. ein anregendes Buch geschrieben. Den Gewinn der Bezugnahme auf Hume sehe ich darin, daß W. das Wahrnehmungskapitel, der systematischen Anlage der *Phänomenologie* entsprechend, vom Standpunkt des Empirismus und des *common sense* aus deutet. Zugleich hat W. die Gefahr erfolgreich vermieden, Hegel in seinem Kommentar lediglich zu paraphrasieren. – Zuletzt ist eine kritische Note anzubringen. Deutsch ist nicht die Muttersprache des Autors, und eine Reihe von Anglizismen bremsen den Lesefluß. Darüber ließe sich hinwegsehen, wäre da nicht außerdem eine Fülle von Druckfehlern. Um das ärgerlichste Beispiel zu nennen: Von dem Wort „Wahrnehmungssynthesis" finden sich die Varianten „Wahrehmungssynthesis" (1), „Wahrnehmungssynthesis" (25), „Wahrnehmungssythesis" (30), „Wahnehmungssynthesis" (48) und „Wahrnehmungsynthesis" (162). So schlecht arbeitet kein Korrekturprogramm.

G. Sans S. J.

Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Rainer Enskat.* Berlin: de Gruyter 1998. XI/312 S.

Die vorliegende Festschrift beginnt mit einer kurzen Würdigung des philosophischen Werkes von W. Wieland durch den Herausgeber und mit zwei Grußworten von Hans-Georg Gadamer und Carl Friedrich von Weizsäcker. Der Reigen der Beiträge wird eröffnet durch eine Untersuchung von *W. Beierwaltes* zu Heideggers Sicht der Gelassenheit (1–35). *Th. Bodammer* steuert Überlegungen bei über die Kunst, gut zu sprechen (36–47). *R. Bubner* befaßt sich mit der Metaphysik im Hintergrund der Unterscheidung des Transzendentalen vom Spekulativen (48–59). *W. Detel* unternimmt eine terminologische Rekonstruktion von Arist. Cat 1–5. (60–81). *Th. Ebert* geht der Frage nach: Wer sind die Ideenfreunde in Platons Sophistes? (82–100). *R. Enskat* untersucht den Begriff des authentischen Wissens (101–143). *G. Figal* beschäftigt sich unter dem Titel ‚Handlungsorientierung und anderes als das' mit der platonischen Idee des Guten (144–153). *K. Oehler* deutet Platons Semiotik als bedeutungsrealistische Theorie, die notwendig eine Konstitution und Entfaltung einer Metaphysik der Ideen impliziere (154–170). *G. Prauss* setzt sich kritisch mit der in der gegenwärtigen Ontologie und Semantik zu beobachtenden Flucht vor den individuellen Eigenschaften auseinander (171–193). *M. Riedel* fragt nach dem Ort Europas im Leibnizschen Geschichtsdenken (194–218). *G. Scheibe* untersucht in einer Fallstudie das Problem: Wie argumentieren Philosophen? (219–227). *R. Specht* sucht Licht in das Verhältnis von Wissen und wahrem Urteil in Lockes ‚Essay' (228–251) zu bringen. *E. Ströker* greift das Problem der Objektivität in

der Naturwissenschaft auf (252–267). *H. Weidemann* handelt über die Dialektik von Freundschaft und Liebe in Platons Lysis (268–276) und *R. Wiehl* setzt den Schlußpunkt mit Überlegungen zum Verhältnis von Denkpsychologie und Denkontologie (277–299).

Nur auf einige der zahlreichen Anregungen, die sich dieser Festschrift entnehmen lassen, soll hingewiesen werden. *Beierwaltes'* Beitrag ist vor allem lehrreich durch seine Konfrontation der Heideggerschen Überlegungen zum Thema Gelassenheit mit entsprechenden Überlegungen von Meister Eckhart. Heideggers pauschale Behauptung, die Metaphysik kenne keine Gelassenheit, weil sie dem vorstellenden Denken verhaftet bleibe und nicht das Nicht-Wollen wolle, geht s. E. „an der stärksten Intention Eckarts und der ihm folgenden Mystiker ... acht- und wortlos vorbei" (26). Von Eckart gibt es daher nach Beierwaltes vieles zu lernen, was eine gedanklich intensive und ihrer Möglichkeiten und Grenzen bewußte Form von Metaphysik angeht. Für Heidegger aber gilt in diesem Zusammenhang: Wenn für ihn „‚Gelassenheit' ein Grundwort ist, in dem sich die Nähe zum Denken des Seyns als Ereignis anzeigt, wenn deren Bewegung wesentlich in dieses Denken gehört oder gar dieses selbst ist, dann hat er in ihr und durch sie, d. h. in ihrem Geltungsbereich, ‚Metaphysik' nicht destruiert, sondern vielmehr eines ihrer (in ihrer philosophischen Bedeutung wenig gekannten) Theoriepotentiale und Denkbewegungen auf ein Erstes hin im Interesse seines eigenen, freilich nur angedachten Grundgedankens säkularisierend umbesetzt" (32). Beierwaltes ist daher der Überzeugung: Ohne die Nähe von Eckharts Sicht der Gelassenheit als „Überwindung aller Weisen der Intentionalität eines modalen kategorial reflektierenden Denkens ist Heideggers eigener Gedankengang kaum denkbar, wie unzulänglich auch seine spezifische Begegnung mit Eckhart gewesen sein mag" (ebd.). – Interesse verdient gewiß auch *Oehlers* Bewertung der sprachanalytisch inspirierten Behandlungsart antiker Philosophie, die ja in Wolfgang Wieland einen herausragenden Vertreter hat. So wenig Oehler die Bedeutung des Versuchs in Abrede stellen möchte, vom Standpunkt des 20. Jahrhunderts aus die Rolle der Sprache innerhalb der antiken Theoriebildung zum Thema zu machen, so läßt er doch auch keinen Zweifel an den Grenzen dieses Versuchs. Das Proton Pseudos des sprachanalytischen Approach liegt s. E. in einer „Fehlinterpretation des Begriffs, den die griechische Sprache selbst vom Wesen der Sprache gehabt hat" (169). Es sei zwar richtig, „daß für Platon und in noch höherem Maße für Aristoteles jede Rede etwas bedeutet gemäß Übereinkunft und daß Sprachliches auf ein Übereinkommen, auf eine intersubjektive kommunikative Verständigung, angewiesen ist" (ebd.). Das ändere aber nichts daran, daß von den antiken Autoren „Bedeutung als eine sprachtranszendente Entität aufgefaßt wird, auf die man sich bezieht, und die man im Sprechen trifft oder verfehlt" (169f.). Den Verbalkonsens, auf den sich heutige Diskurstheoretiker so viel zugute halten, desavouiere Platon als sophistischen Schein. Ebenso wendet Oehler gegen „die programmatische Hochbewertung des nichtpropositionalen Gebrauchswissens", die ihren systematischen Ort „im Kontext des vom späten Wittgenstein initiierten Approach" habe, ein, die platonische Semiotik sei „auf diesen Approach denkbar schlecht eingestellt" (170). – Für *Riedel* hat Leibniz „einen Standpunkt der Betrachtung erreicht, welcher der universalen weltbürgerlichen Auffassung seines Zeitalters ebenso überlegen ist wie der nationalen des 19. Jahrhunderts, weil er sie beide umfaßt" (218). Daher beschließt er seine Überlegungen zum Europagedanken in Leibniz' Geschichtsdenken wie folgt: „Ich kenne niemand, der zu dieser Zeit und danach so tief durchdrungen war von der Idee eines europäischen Deutschland, der Europa als Einheit empfand und darum die deutsche Vereinigung anstrebte. Und nirgends finde ich die Idee einer europäischen Gemeinschaft stärker und überzeugender als hier angesprochen. Manches klingt wie für uns Heutige gesagt, einiges befremdet und macht betroffen, weil wir im nachhinein darauf gestoßen werden, was uns der ideologische Wahn unseres Jahrhunderts an Denkerfahrungen zerschlagen hat; und anderes wäre im Ausschreiten des Weges der deutschen Philosophie von Leibniz über Kant und Hegel bis hin zu Nietzsche und Heidegger im Licht unserer gegenwärtigen Erfahrungen zu ergänzen" (ebd.).

R. Wiehl schließlich weist mit Recht darauf hin, daß Hönigswalds Denkpsychologie und Cramers Denkontologie zwei Typen philosophischer Theoriebildung verkörpern, „die ... ein größeres Interesse verdienen, als ihnen bislang zuteil geworden ist" (298). Die Aktualität der Hönigswaldschen Denkpsychologie sieht Wiehl „in erster Linie

darin ..., daß sie für die Wissenschaft der empirischen Psychologie den Forschungsstandpunkt einer personalen Psychologie einfordert", denn „psychische Phänomene sind solche Phänomene nur, wenn sie als personale Phänomene betrachtet und erforscht werden" (291f.). An Cramers Versuch einer ontologischen Transformation der transzendentalen Begründung des Gegenstandes stellt er hingegen „die Umkehrung der methodischen Bewegung der philosophischen Phänomenologie" heraus (297). Nicht etwa „soll das Ansich in ein Für-Mich verwandelt werden, sondern das Für-Mich ist, sofern es gewußtes Für-Mich ist, immer je schon an sich" (ebd.). Diese Hinweise mögen die Bandbreite der vorliegenden Festschrift belegen. Sie gilt einem Gelehrten, der sich bei seinem Umgang mit der philosophischen Tradition von folgenden Arbeitshypothesen leiten läßt: „Jeder philosophische Klassiker ist nur für denjenigen ein Freund, für den die Wahrheit die größere Freundin ist; man kommt der philosophischen Wahrheit nur dann näher, wenn man lernt, sich von den philosophischen Klassikern in freundlicher Weise helfen zu lassen; man lernt nur dann, sich von den philosophischen Klassikern in freundschaftlicher Weise helfen zu lassen, wenn man ihnen umgekehrt in freundschaftlicher Weise unterstellt, daß die Wahrheit auch für sie die größere Freundin ist" (VIII). Ausgehend von diesen Arbeitshypothesen ist Wieland, wie der Herausgeber mit Recht betont, „nicht müde geworden, daran zu erinnern, daß die Auseinandersetzung der Philosophie mit ihrer eigenen Geschichte" durchaus „Erträge zu erzielen" vermag, „die einen aufschlußreichen philosophischen Gehalt haben" (ebd.). H.-L. Ollig S. J.

2. Systematische Philosophie

Siegwart, Geo, *Vorfragen zur Wahrheit.* Ein Traktat über kognitive Sprachen (Scientia Nova). München: Oldenbourg 1997. 547 S.

Einleitung: 'Αλήθεια, veritas, ‚Wahrheit', truth – nur wenige andere Begriffe der westlichen Geistesgeschichte vermochten und vermögen Philosophen und Theologen ähnlich anhaltend in Wallung zu versetzen. Dementsprechend hoch war und ist die schriftstellerische Produktionsrate. Bisweilen kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die schreibende Zunft oft eher auf die Absatzzahlen und den damit verbundenen ökonomischen Erfolg schielt als auf philosophische bzw. theologische Solidität. Der dadurch angerichtete wissenschaftliche Schaden dürfte nicht unerheblich sein. Eine andere Konsequenz dieser zu allen Zeiten registrierbaren Hochschätzung für das Wahrheitsproblem, die sich aus der methodischen und inhaltlichen Diversifikation ergibt, ist die Unüberschaubarkeit der Thematik. Orientierung und vor allem Ordnung tut Not, um die Spreu vom Weizen trennen zu können. – So nimmt es auch nicht wunder, daß Geo Siegwart (= S., derzeit Professor für theoretische Philosophie in Greifswald) sich in erster Linie und sehr ausführlich mit entsprechenden hermeneutischen Vorfragen auseinandersetzt und den Hauptfragen der Wahrheitsthematik in seinem voluminösen Werk lediglich etwa 100 Seiten einräumt. Es ist nun zu prüfen, ob und wie gut es S. gelingt, den Leser für die Navigation durch die schwere See des unüberschaubaren Wahrheitsdiskurses auszurüsten. Ferner ist nachzusehen, ob unwegbare Küsten vorort hinreichend mit Leuchttürmen bestückt sind, auf daß eine sichere Hafeneinfahrt gelingen kann. Zu diesem Zweck scheint es sinnvoll, zunächst einen kurzen Überblick zum Inhalt der umfangreichen Studie bereitzustellen. Hernach werden die acht Kapitel der Reihe nach besprochen.

Inhaltsübersicht: Der Haupttext des Buches umfaßt acht Teile A. bis H. Teil A. (1–21) dient einer ersten Orientierung. Der umfangreiche Teil B. *Redehandlungen und Sprachen* (23–106) enthält grundsätzliche Überlegungen zur Entwicklung eines philosophischen Ansatzes auf sprechakttheoretischer Basis, die dann anhand zweier Modellsprachen konkretisiert werden. Auf der Grundlage dieses Ansatzes unterscheidet und diskutiert der Autor im Teil C. (107–150) *sechs Tätigkeiten bezüglich einer Sprache.* Im Teil D. (151–218) werden *kognitive Akte*, *Teilakte* und *Aktsequenzen* wie z. B. Behaupten, Prädizieren und Folgern untersucht. Im Teil E. (219–272) diskutiert S. *Begriff und*

Formen der Einführungen von Ausdrücken in eine Sprache, wobei der Zusammenhang mit der Wahrheitsthematik kurz angedeutet wird. Damit sind die methodologischen Vorbereitungen, die Vorfragen im weiteren Sinn, abgeschlossen. Ferner ist jene Plattform erreicht, von der aus in den Teilen F. und G. die Vorfragen im engeren Sinn in Angriff genommen werden. Im Teil F. *Wahrperformation und Wahrprädikation* (273–337) gibt S. Antwort auf die Frage, wovon und wie wir sagen, daß etwas wahr bzw. falsch ist. Darauf aufbauend untersucht der Autor im Teil G. *Definition, Kriterium, Regel, Bedingung der Wahrheit* (339–417), Redeweisen, die im Wahrheitsdiskurs virulent und oft mehrdeutig sind. Die *Hauptfragen zur Wahrheit* in Teil H. (419–517) beschließen den Haupttext der Untersuchung. Die analytische Inhaltsübersicht (519–526), das Literaturverzeichnis (528–543) und das Personenregister (545–547) runden das Buch ab.

Teil A. dient der *Orientierung* in einer überkomplexen Disputlage, die sich durch eine Prima-facie-Unüberschaubarkeit und eine außerordentliche Dissensvielfalt auszeichnet. Die Unübersichtlichkeit der Wahrheitsthematik wird anhand der Frage „Was ist Wahrheit?" und anhand der sich um die Jahrhundertwende und in den Anfangsdekaden des 20. Jahrhunderts anbahnenden Wahrheitsdebatte dokumentiert. Hierbei gibt es zahlreiche Querverbindungen. Die fünf Hauptantwortangebote auf die Was-Frage, die Korrespondenz-, Kohärenz-, Effizienz-, Evidenz- und Konsens-Konzeptionen, belegen einen vielfachen antwortbezogenen und verfahrenstechnischen Dissens, ohne daß dabei von einem konsequenten wechselseitigen Ausschluß gesprochen werden kann. Ein lösungsbezogener Dissens besteht in der Regel nicht. Ein weiteres Indiz für die Überkomplexität des Wahrheitsproblems ist Diskussion um die Entstehung und Behebung der Wahrheitsantinomien. Die nachhaltige Veränderung der Methodologie auf der Basis des sogenannten linguistic turn prägen die zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstärkt einsetzende Wahrheitsdiskussion. Wahrheit und Bedeutung gelten seitdem als unzertrennliches Problemtandem. Die Entdeckung der Russellschen Antinomie und der sich anschließende Streit um die Grundlagen der Mathematik führt zu den drei (vier? Frege, Hilbert, Brouwer und Lesniewski) bekannten Grundlagenrichtungen. Die nahezu gleichzeitige Entstehung von Metatheorien begünstigt u. a. die Entwicklung der Modelltheorie und deren Anwendung auf die Wahrheitsthematik durch Tarski. Das damit verbundene Explizitheitsniveau setzt einerseits Maßstäbe und eröffnet andererseits neue Möglichkeiten alte Probleme zu reformulieren und zu lösen. Im zweiten Unterkapitel (11–16) beschreibt S. seinen philosophischen Standort. Er tut dies, indem er seine zwei Grundüberzeugungen präsentiert: die Gebrauchskonzeption der Bedeutung und das Überschau- und Kontrollierbarkeitspostulat im Hinblick auf die bevorstehenden Untersuchungen. Die Gebrauchskonzeption der Bedeutung wird gegen drei mögliche Fehldeutungen gesichert. Das Kontrollierbarkeitspostulat wird zweifach spezifiziert. Erstens ist die Untersuchung der Wahrheitsthematik anhand möglichst einfacher und überschaubarer Modellsprachen einzuüben. Die so gewonnenen Erkenntnisse sind dann mutatis mutandis auf realistische Sprachen zu übertragen. Zweitens ist eine klar reglementierte Untersuchungssprache zu verwenden. Im dritten Unterkapitel (17–21) erläutert der Autor seine Ziele. Demnach sollen auf der Basis seines Ansatzes theoretischer Philosophie, der den Sichtungsrahmen für die Wahrheitsthematik abgibt, Vorfragen zur Wahrheit geklärt und erste Schritte zur Behandlung von Hauptfragen unternommen werden. Näherhin werden drei Teilziele spezifiziert. Erstens die Bereitstellung jenes Sichtungsrahmens, der in Wahrheitstraktaten bestenfalls angedeutet, in der Regel aber stillschweigend vorausgesetzt wird, d. h. – nach unserer Terminologie – Vorfragen im weiteren Sinn. Das zweite Teilziel ist die Klärung der Vorfragen im engeren Sinn. Hierbei geht es im wesentlichen um eine dem Sichtungsrahmen entsprechende Beantwortung der folgenden Fragen: (i) Wovon und wie sagen wir, daß es wahr bzw. falsch ist? (ii) Was sind Definitionen, Kriterien, Regeln und Bedingungen der Wahrheit und welche Zusammenhänge bestehen zwischen diesen Gegebenheiten? Schließlich (iii) sollen die Hauptfragen dergestalt in Angriff genommen werden, daß ein Raster für eine vorläufige Aufarbeitung materialer Angebote zu Natur und Kriterien der Wahrheit erarbeitet wird. Den Versuch, die genannten Ziele zu erreichen, verbindet S. mit der Hoffnung auf drei Nebeneffekte: (i) mit einer Anwendbarkeit des Sichtungsrahmens auf andere Problemfelder; (ii) mit der Möglichkeit, die Ergebnisse der Untersuchungen zur

Wahrheitsthematik dahingehend zu verallgemeinern, daß (1.) die Unterscheidung von Wahrperformation und -prädikation auf andere Erkenntnisleistungen übertragbar ist und (2.) die Prozedur der Desambiguierung, welche anhand der Rede von den Wahrheitskriterien vorexerziert wird, ebenfalls verallgemeinert werden kann; (iii) trotz der Favorisierung eines systematischen Ansatzes wird mit der Andeutung von begrifflichen und methodisch abweichenden Strategien auf die prinzipielle Alternativenhaltigkeit des Unternehmens aufmerksam gemacht.

Teil B. *Redehandlungen und Sprachen.* Zunächst stellt S. seine Leitintuitionen, man könnte auch sagen seine hermeneutischen Grundideen vor. Eine ausführliche Schilderung scheint angebracht. Diese, S.s Leitintuitionen, verbinden die Ergebnisse der Syntax- und Sprechaktforschung mit dem von *Gentzen* für die klassische Logik entwickelten Kalkül des natürlichen Schließens. Eine entsprechende Pragmatisierung dieses Kalküls im Sinne der Sprechakttheorie wurde 1982 von *Hinst* vorgeschlagen und von *Gethmann* und S. 1991 weiter ausgearbeitet. Demnach sind Redehandlungen die kleinsten eigenständigen Kommunikationseinheiten. Hierin sind zwei Momente zu unterscheiden: ein performatives und ein propositionales. Das performative bzw. illokutionäre Moment zeigt an, wie ein Autor das, was er sagt, meint. Das propositionale Moment ist das Gemeinte. Aus der Anwendung eines Performators auf eine Proposition bzw. Aussage ergibt sich ein Satz. Die Kombination von performativem und propositionalem Moment in einer Kommunikationssituation ist keineswegs beliebig, d. h., es gibt Regeln, die spezifizieren unter welchen Bedingungen welche Redehandlungen erlaubt sind. Sprachen können demzufolge als Regelmengen aufgefaßt werden. Die Formulierung von Regeln setzt allerdings grammatische Festlegungen voraus. Damit bilden Sprachen eine Einheit aus Grammatik und Performatorik, d. h. Mengen von Regeln. Gut erforschte kognitive Beispiele hierfür sind die Reglements für den Folgerungs- und den Definitionsperformator. Die Grammatik wiederum setzt sich zusammen aus dem Inventar, dessen Glieder die atomaren Kategorien sind, und der Syntaktik, die sagt, wie man aus atomaren Gegebenheiten molekulare erzeugen kann. Wie das in concreto passiert, hängt von der jeweiligen grammatischen Eigentümlichkeit der aufzubauenden bzw. zu erschließenden Sprache ab. Im Hinblick auf die Wahrheitsthematik sind kognitive Redehandlungen von besonderem Interesse. Diese, die kognitiven Akte, sind eine echte Teilklasse der Redehandlungen. Wahrheitshandlungen wiederum, alethische Akte, sind ihrerseits eine echte Teilklasse der kognitiven Akte. Das Zusammenspiel alethischer Redehandlungen mit anderen kognitiven Akten ist vielfältig, aber wiederum nicht beliebig. So können z. B. bereits als wahr klassifizierte Aussagen in Argumentationen weiter verwendet werden. Die sich anschließende Vertiefung der Leitintuitionen anhand der mathematischen Modellsprachen N und D (33–78) ist vorbildlich und gibt den Grundideen den nötigen Nachhalt. Man kann sie ohne weiteres als Leitbild für eine philosophische Propädeutik empfehlen. Natürlich – und das betont S. ausdrücklich – sind die vorgestellten Sprachen 1. Stufe relativ einfache und gut erforschte Beispiele, was nicht heißt, daß es sich dabei um ein philosophisches Nonplusultra handelt, das allen philosophischen oder gar theologischen Bedürfnissen genügen könnte. Vertikale und horizontale Erweiterungen belegen die These vom grammatischen Pluralismus. Ferner bereichern alternative Prädikationskonzepte das Spektrum. Hervorzuheben ist, daß die üblichen Logiken auf eine Standardgrammatik zugeschnitten sind. Selbstredend hat die jeweilige Grammatik einen erheblichen Einfluß auf alethische Akte. Sie legt auch fest, was die potentiellen Wahrheitsträger sind. Ferner scheint sich die Nähe zu einer bestimmten Wahrheitskonzeption bereits in den grammatischen Grundlagen zu dokumentieren. S. favorisiert in diesem Zusammenhang zwar eine pragmatische Alternative, weist aber gleichzeitig auf die damit einhergehenden Ausarbeitungsdefizite hin. Eine entsprechende Ausarbeitung einer Abstraktionstheorie könnte diesbezüglich weitgehende Abhilfe schaffen. Nicht weniger interessant sind die Präzisierungs- und Lösungsmöglichkeiten, die sich auf der Basis eines grammatikalischen Instrumentalismus (87–91) für viele philosophisch und theologisch interessante Probleme eröffnen. Die entsprechenden Ergänzungen (90–91) und insbesondere der Hinweis auf den geringen Reflexionsgrad bei der Zuordnung grammatischer Kategorien sind insofern zu ergänzen, als z. B. die Arbeiten von *Lejewski* und *Henry* zur Auszeichnung des *Lesniewski*-Formalis-

mus und der zugehörigen Grammatik nicht nur das von S. aufgestellte Explizitheits- und Kontrollierbarkeitspostulat erfüllen, sondern darüber hinaus auch ein bemerkenswertes Reflexionsniveau aufweisen. Gleiches gilt mutatis mutandis von der Trentman-Henry-Debatte aus den 60er und 70er Jahren um eine brauchbare Theorie der Prädikation für die Bewältigung historisch-logischer Probleme. – Ein weiteres Ordnungsziel im Kontext allgemeiner Überlegungen zur Performatorik von Sprachen ist die Erarbeitung eines Regelschemas für kognitive Redehandlungen. Die Setzung solcher dem Schema entsprechender Aussagen ergeben Regelsätze, diese bilden den Abschluß der Sprachkonstitution und auch der -erschließung. Eine solche Setzung ist dann allerdings – wie S. eigens betont – nicht mehr kognitiver, sondern praktischer Natur. Die Anwendung von Benutzer- und Aussagenquantoren sichert sowohl die agenten- als auch die situationsbezügliche Allgemeinheit von Regelaussagen. Eine Regelaussage setzt sich aus dem -antecedens und dem Regelsukzedens zusammen. Das Antezedens spezifiziert die Regelbedingung. Das Sukzedens enthält die deontische Phrase, die sagt, welche Handlung einem Akteur erlaubt, geboten oder untersagt ist. Die für den Regelakt einschlägigen Handlungsprädikatoren sind selbstredend korrektheitsneutral zu formulieren. Sehr interessant scheint mir in diesem Zusammenhang S.s Programm zur Standardisierung von Regeln, sowohl im Hinblick auf eine Erothetik als auch für praktische Performatoren. Die Analyse und die Formulierung von Regeln erfolgt konstitutionssprachlich und unter Verwendung heterogener Redemittel, die je nach Konstitutionsprogramm zu wählen sind. Da alethische Akte eine echte Teilklasse der Erkenntnishandlungen sind, sind auch Wahrheitsregeln, die Alethik, eine echte Teilklasse der Erkenntnisregeln. Damit verfolgt S. eine wahrheitsperformative Strategie. Dem Problem der Vollzugs-Resultat-Ambiguität bei Handlungsprädikatoren versucht S. mit der Unterscheidung von Handlungsdeskriptoren und -klassifikatoren beizukommen. Eine umfassende Lösung dieser Problematik wird einer allgemeinen Handlungsphilosophie zugeordnet.

Teil C. *Sechs Tätigkeiten bezüglich einer Sprache:* Um epistemologische und somit auch wahrheitsbezügliche Probleme lokalisieren und differenziert behandeln zu können, unterscheidet S. die folgenden sechs Tätigkeiten bzgl. einer Sprache: (i) den Gebrauch, (ii) die Konstitution, (iii) den Erwerb, (iv) die Erschließung, (v) die Analyse und (vi) die Rechtfertigung einer Sprache. Ich werde zunächst jeweils kurz wiedergeben, worum es bei der betreffenden Tätigkeit geht, und mich dann etwas ausführlicher mit der Spracherschließung befassen, weil diese in hermeneutischer Hinsicht besonders wichtig ist. Ein Autor gebraucht eine Sprache, wenn er im Einklang mit der Performatorik Sätze der betreffenden Sprache äußert. Ein Autor konstituiert eine Sprache, indem er eine Grammatik und eine Performatorik aufstellt. Mit der Grammatik wird festgelegt, welche Gebilde korrekte Ausdrücke der Sprache sind. Bei der Konstitution der Performatorik werden Regeln als Handlungsanleitungen gesetzt. Diese ermöglichen dann ein Urteil darüber, ob ein illokutionärer Akt korrekt vollzogen wird oder nicht. Der Erwerb einer Sprache erfolgt über die Aneignung einer korrekten Verwendung der mit der jeweiligen Sprache bereitstehenden Redemittel. Die Spracherschließung dürfte aufgrund ihrer hermeneutischen Relevanz dem philosophischen Tagesgeschäft am nächsten stehen. S.s Ausführungen bieten hierfür wertvolle, präzise Vorarbeiten für eine kontrollierbar handhabbare philosophische Hermeneutik. Da Sprachen oder Sprachsegmente für gewöhnlich nicht in expliziter Form vorliegen, kann eine Tätigkeit im Umgang mit Sprachen darin bestehen, daß man die ‚implizite' Grammatik und Performatorik erschließt. Die Erstellung eines solchen Organisationsplanes erfolgt post festum und ist keineswegs alternativenlos. Liegt eine grammatisch und performatorisch erschlossene Sprache vor, so kann man diese in vielerlei Hinsicht analysieren. Betrachtet man Sprachen als Werkzeuge, um bestimmte Ziele zu erreichen, dann liegt die Rechtfertigungsperspektive auf der Hand. Die Rechtfertigung einer Sprache besteht dann darin, daß mit der betreffenden Sprache ein gestecktes Ziel erreicht wird.

Teil D. *Kognitive Akte, Teilakte, Aktsequenzen:* S. beschränkt sich auch in diesem Zusammenhang auf kognitive Sprachen. Ein Überblick (153–163) dient der ersten Ortung des kognitiven Handlungspotentials und insofern auch einer Situierung der Wahrheitshandlungen im Kontext verschiedener Erkenntnisvollzüge. Zwei Fallstudien zum Behaupten (164–170) und zum Folgern (171–185) spezifizieren das zuvor abgesteckte ko-

gnitive Handlungspotential und belegen, daß den fraglichen Akttypen im Wahrheitsdiskurs eine zentrale Rolle zukommt. Nicht weniger bedeutsam sind die Ausführungen zur Prädikation (186–197). Das von S. propagierte dreifache Desambiguierungsprogramm scheint mir insbesondere in kritischem Hinblick auf das in der Erlanger Schule vertretene Prädikationskonzept sehr nützlich. Unter historisch-systemischen Gesichtspunkten wären die bereitgestellten formalen Distinktionen um die quidditative Ebene, d.h. um die 2. Stufe zu erweitern. Eine ausführliche Konfrontation mit *Lesniewskis* Vorschlag könnte ferner zusätzliche philosophisch interessante Aspekte zutage fördern. Der Überblick zu unterschiedlichen Diskurstypen (198–203) dokumentiert, daß man mit den meistens damit verbundenen Redesequenzen beileibe nicht nur kognitive Ziele verfolgen kann. Gleichwohl bilden Erklärungen und Argumentationen (204–218) die am besten untersuchten Diskurstypen.

Teil E. *Begriff und Formen der Einführung:* Aufgrund der Mehrdeutigkeit des Einführungsbegriffs unternimmt S. eine Reihe von sehr hilfreichen terminologischen Vorklärungen (221–230). Auf der Basis der Gebrauchskonzeption wird dann ein allgemeines Einführungskonzept und eine Typologie der Einführungsprozeduren vorgestellt (231–238). Anschließend (239–255) werden diese Prozeduren (Definieren, axiomatisches Setzen, etc.) ausführlich beschrieben. Da explikativen Einführungen gerade im philosophischen Tagesgeschäft und insbesondere im Kontext einer philosophischen Hermeneutik eine bedeutende Rolle zukommt, sollen S.s Ausführungen zum Thema „Explikation" (256–272) eingehender berücksichtigt werden. Der Explikationsfall tritt dann ein, wenn ein Ausdruck bereits in Verwendung steht, diese aber streckenweise defekt ist und deshalb zu Kontroversen Anlaß gibt. Paradebeispiele hierfür sind die Ausdrücke „... esse in re", „... esse in intellectu", „aliquid/id ...", „cogitari potest ..." und last but not least „... maius ..." aus *Anselms* Proslogion II-Argumentation. S. unterscheidet im explikativen Gesamtprozess die drei folgenden Schritte: (i) explikationsvorbereitende Maßnahmen, (ii) die Durchführung der explikativen Einführung und (iii) die Adäquatheitskontrolle. Der hermeneutische Aufwand zur Durchführung explikationsvorbereitender Maßnahmen ist, wie die Erfahrung zeigt, erheblich und weder syntaktisch noch semantisch alternativenlos. Der Ertrag zeigt sich im Idealfall in der Transparenz und der Konsistenzsicherung für die nachfolgende explikative Einführung und die Adäquatheitskontrolle.

Mit Teil F. *Wahrperformation und Wahrprädikation* beginnen die Vorfragen im engeren Sinn. Zwei Leitfragen umreißen die damit gegebenen Problembereiche. (i) Wovon sagen wir wie, daß es wahr/falsch ist? (ii) Was sind Definitionen, Kriterien, Regeln und Bedingungen der Wahrheit/Falschheit? Um die angestrebte Überschaubarkeit auch in einer komplexeren Problemlage gewährleisten zu können, bietet S. vorbereitende Hinweise zu diversen Sprachsorten und einem entsprechenden Sprachszenar (275–278). Sodann behandelt S. die Problemfelder „Wahrperformation" und „wahrheitsperformative Sprachen" (279–286) und weist auf die Bedeutung der Wahr-Falschperformation für die Erkenntnistheorie im allgemeinen und eine Irrtumslehre im besonderen hin. Zusammen mit der Behandlung von Wahrheits- bzw. Falschheitsprädikatoren und den zugehörigen Sprachen (287–298) präsentiert S. ein Versöhnungsangebot für den Streit um die Relativität bzw. Absolutheit der Wahrheit. Um die erklärende Kraft der Unterscheidung zwischen Wahrperformation und Wahrprädikation zu demonstrieren, dehnt S. den Anwendungsbereich zunächst auf die gebrauchssprachliche Wahrheitsrede (299–311) und dann auch auf die Redundanzkonzeption der Wahrheit (311–319) aus. Im letzten Abschnitt von Teil F diskutiert S. – unter Anlehnung an den englischen Sprachgebrauch – das altehrwürdige Problem des Wahrheitsträgers (320–337). Als Kandidaten kommen vornehmlich Aussagen, aber auch Propositionen, abstrakte Gegenstände, Prädikate, Begriffe und last but not least Normen in Frage.

Teil G. *Definition, Kriterium, Regel, Bedingung der Wahrheit* behandelt das Zusammenspiel der gleichnamigen Entitäten. Dieses wird in erster Annäherung wie folgt bestimmt: „Wahrheitsdefinitionen stellen den Wahrheitsprädikator bereit und sind insofern Wahrheitsprädikationen, damit der analysesprachlichen alethiologischen Begleitreflexion zuzuordnen. Wahrheitsregeln dirigieren demgegenüber den Vollzug von Wahrperformationen und gehören so der alethischen Praxis an." (339) Die Forderung

nach einer näheren Bestimmung der Unterscheidung zwischen Definition und Kriterium motiviert S. durch eine kurze Darstellung der einschlägigen Debatte (341–49). Die systematische Klärung beginnt mit der Erörterung der Natur, der Funktionsweise und der Fehleinschätzung von Wahrheitsdefinitionen (350–58). Die deutlich kompliziertere Rede von den Wahrheitskriterien (= WK) wird in zwei Schritten diskutiert. Dabei werden WK_1 (359–65) im Sinne wahrer Universalquantifikationen der Analysesprache von WK_2 (366–79) im Sinne von Wahrheitsregeln unterschieden. WK_1 dienen der prädikativen Wahrklassifikation, WK_2 der Wahrperformation. Für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Wahrheit und Bedeutung sind insbesondere die WK_2 ins Auge zu fassen. Die Ausführungen zum Thema „Wahrheitsbedingungen" (380–99) sind besonders interessant, zeigen sie doch anhand einer in der analytischen Philosophie aktuellen Diskussion, wie die drei zuvor diskutierten Begriffe zu Klärungszwecken interagieren. Abschließend (400–17) diskutiert S. monistische und dualistische Wahrheitskonzeptionen, wobei er letztere am Ende mit überzeugenden Gründen verwirft.

Teil H. behandelt *Hauptfragen zur Wahrheit*. Näherhin wird nach den Aufgaben einer Wahrheitstheorie, nach vorliegenden Angeboten zur Implementierung von WK_2 und Wahrheitsdefinitionen und nach einschlägigen Überprüfungskriterien für einen lohnenden Umgang mit Wahrheitsdebatten gefragt. Hierzu wird zunächst das Problem der Erstellung einer Typologie (421–31) diskutiert. Anschließend gibt S. einen Überblick zu vorliegenden materialen Angeboten (432–45). Diese Angebote bilden den Ausgangspunkt für weitere Ausführungen zum diesbezüglichen Umgang (446–78). Darin enthalten ist ein überaus lehrreicher erkenntnistheoretischer Zusatz zur Kontroverse um das Determiniertheits- bzw. Zweiwertigkeitsprinzip. Hierbei stützt sich S. auf eine kaum beachtete, nichtsdestoweniger einschlägige, Untersuchung von *Hinst*. Dieser Zusatz belegt die oft behauptete, aber selten bewiesene Vernetzung der alethischen mit der Erkenntnispraxis. Anhand einer Fallstudie zu einigen Varianten der Kohärenztheorie der Wahrheit (e. g. *Bradley, Blanshard, Neurath* und *Rescher)* führt S. ausführlich vor, wie die erarbeitete Systematik zur Sichtung und Evaluierung inhaltlicher Angebote einzusetzen ist (479–508). Ein Resümee und ein programmatischer Ausblick auf die Aufgaben einer Alethiologie (509–17) beschließen das Hauptfragenkapitel.

Schluß: Meine annähernd flächendeckende und an einigen Punkten kritisch-ergänzende Besprechung soll keinesfalls Exhaustivität suggerieren. Dazu ist das traktierte Werk zu umfangreich und zu reichhaltig. Die gelegentliche Anlehnung an das mathematische Paradigma geht nicht zu Lasten der philosophischen Substanz. Einzige Ausnahme ist die Behauptung, Definitionen seien nichtkreativ. Dies trifft im allgemeinen nicht zu. Die von *Lesniewski* entwickelte Definitionstheorie liefert hierzu das Gegenbeispiel. Die vom Autor gesteckten Ziele einer soliden Klärung der Vorfragen im weiteren (A-E) und im engeren Sinn (F-G) wurden im großen und ganzen erreicht. Dies gilt auch für die angestrebte Übersichtlichkeit. Der jederzeit klar strukturierte Text ermöglicht hinreichende Orientierung für die Navigation durch die rauhe See des Wahrheitsdiskurses. Der sprachphilosophisch und hermeneutisch interessierte Leser wird insbesondere von der gründlichen Behandlung der Vorfragen im weiteren Sinne erheblich profitieren können. Ein gründliches Studium der Vorfragen im engeren Sinn scheint mir ein Muß für jeden, der sich zukünftig am Wahrheitsdiskurs beteiligen will. Die zahlreichen Hinweise auf alternative Strategien zeigen, daß der Autor trotz methodischer Stringenz an keinem Punkt in unkritische Dogmatismen verfällt. Was das – im Kontext des Ganzen – etwas unproportionierte Hauptfragenkapitel angeht, so sind hier vor allem der Zusatz zur Explikationskontroverse um das Determiniertheitsprinzip und die Fallstudie zur Kohärenzkonzeption hervorzuheben. Summa summarum: eine philosophische Arbeit, die man trotz mancher Kritik bedenkenlos zum gründlichen Studium empfehlen kann. J. Scherb

Kutschera, Franz von, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*. Berlin: de Gruyter 1998. 387 S.

F. von Kutschera, der sich seit den 70er Jahren durch eine Reihe von wichtigen Veröffentlichungen zu zentralen Fragen der systematischen Philosophie einen Namen ge-

macht hat, legt mit dem vorliegenden Band eine Art Summe seines philosophischen Schaffens vor. Wie er im Vorwort zu Recht betont, ist die Philosophie heute in der Gefahr, in eine Fülle von Spezialdisziplinen zu zerfallen und das Ganze der Wirklichkeit, das ihr eigentlicher Gegenstand ist, aus dem Auge zu verlieren. Dieser Gefahr entgegenzuwirken ist das erste Anliegen dieser Publikation von Kutscheras. In dem Bemühen, den sachlichen Zusammenhang der zentralen Probleme der Philosophie über disziplinäre Grenzen hinweg darzustellen, unternimmt er einen „Rundgang durch fast alle Teilgebiete der Philosophie" (VII). Da nicht nur die Fragen, sondern auch die Antworten zusammenhängen, bemüht er sich darüber hinaus, eine „Alternative zum heute vorherrschenden materialistisch-deterministisch subjektivistischen Paradigma" (ebd.) zu entwickeln. – Für den Kenner der Schriften von Kutscheras enthält die vorliegende Publikation manche Überlegungen, die der Autor bereits in seinen früheren Arbeiten entwickelt hat, allerdings bietet sie in der Tat einen geschlossenen Gedankengang. Am Anfang steht eine Reflexion über Wesen und Aufgabe der Philosophie. Der Rundgang selbst beginnt mit der Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen, befaßt sich sodann mit Problemen der Sprachphilosophie, Logik und Handlungstheorie und mündet ein in eine Behandlung der Philosophie des Geistes. Neben Fragen der theoretischen Philosophie, befaßt sich von Kutschera auch mit Fragen der praktischen Philosophie. So behandelt er in den beiden letzten Kapiteln seines Buches Fragen der allgemeinen Wertlehre und ein pflichtethisch ausgerichtetes Ethikkonzept. Wichtig ist für ihn in diesem Zusammenhang die kognitive Relevanz von Werterfahrungen und die innere Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie auf den Problemfeldern Realismus und Begründung.

Tatsächlich gelingt es von Kutschera, dem Leser ein Philosophiekonzept vor Augen zu führen, das sich methodisch der Analytischen Philosophie verpflichtet weiß, ohne doch zentrale inhaltliche Einsichten der philosophischen Tradition preiszugeben. Konkret unterscheidet er zwischen einem engen und einem weiten Verständnis von Analytischer Philosophie. In einem engen Sinne, so betont er, sei die Analytische Philosophie zwar „durch eine positivistische, empiristische und antimetaphysische Ausrichtung definiert", ein solches Verständnis von Analytischer Philosophie sei aber „heute ... schon wieder eine Sache der Vergangenheit" (7). Daher spreche nichts dagegen, den Begriff ‚Analytische Philosophie' in einem weiteren Sinn zu verwenden als „Bezeichnung ... für eine Art des Philosophierens, die auf klare Begriffe und solide Begründungen besonderen Wert legt und dabei logische Hilfsmittel einsetzt, soweit das zweckdienlich scheint" (ebd.). Von Kutschera meint, in diesem weiteren Sinne sei Analytische Philosophie freilich „keine Sache des 20. Jahrhunderts, sondern eine Tradition des Philosophierens, die schon auf Aristoteles zurückgeht und in der die meisten bedeutenden Philosophen gestanden haben" (8). Von daher sei Analytische Philosophie „nicht zu verwechseln mit einem Rückzug auf die Philosophie der Logik oder Sprachkritik" (ebd.). Denn in der Philosophie gehe es um materiale Fragen und bei deren Beantwortung sei zwar begriffliche Arbeit „oft notwendig, aber nie hinreichend" (ebd.). – Die Entwicklung der theoretischen Philosophie beschreibt von Kutschera wie folgt: In Antike und Mittelalter und bis hin zu Kant galt die Metaphysik als „die höchste und wichtigste Disziplin" (14). Im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung geriet sie jedoch zunehmend in Mißkredit und wurde als philosophische Fundamentaldisziplin zunächst von der Erkenntnistheorie abgelöst, im 20. Jh. schließlich von der Sprachphilosophie. Nachdem sie in den 30er Jahren vom logischen Positivismus für tot erklärt worden war, ist mittlerweile der Positivismus tot, „während die Metaphysik in den letzten zwei Jahrzehnten wieder aufgeblüht ist" (15). Allerdings stellt die Metaphysik nach heutigem Verständnis „keine eigene Teildisziplin der Philosophie dar, sondern ihre Themen tauchen in allen Disziplinen auf. Die formale Ontologie rechnet man heute vielfach zur Logik, das Universalienproblem wird in der Philosophie der Mathematik abgehandelt, die rationale Theologie in der Religionsphilosophie, das Leib-Seele-Problem in der Philosophie des Geistes" (16). Nach von Kutschera ist das nur konsequent. Denn das Ganze der Wirklichkeit müsse auch Thema der Philosophie als ganzer sein.

Die klassische Metaphysik befaßte sich immer auch mit Wert- und Sinnfragen. So ging es beispielsweise der Stoa, dem Neuplatonismus, der Scholastik oder dem Deutschen Idealismus „um den Wert und Sinn des Wirklichen" (17). Auch diese Perspektive gilt es

nach von Kutschera aufzunehmen. Die Philosophie muß sich nämlich nicht nur um eine theoretische Vorstellung vom Ganzen der Wirklichkeit bemühen, das menschliche Weltverhältnis impliziert immer auch eine Weltanschauung, und auch davon gilt es, sich philosophisch Rechenschaft zu geben. – Der Begriff ‚Weltanschauung' ist zwar – das räumt von Kutschera ein – ähnlich negativ besetzt wie der Begriff ‚Metaphysik' und oft wird Weltanschauung kurzerhand mit Ideologie gleichgesetzt oder als eine Privatangelegenheit angesehen, die sich rationaler Diskussion entzieht. Ebenso ist es sicher auch leichter, sich über ein wertneutrales Weltbild zu verständigen als über Werttatsachen oder Normen, die uns zu diesem oder jenem verpflichten. Das alles rechtfertigt für von Kutschera aber noch keinen „Subjektivismus, für den Werturteile rein subjektive Gründe haben und ohne sachliche Relevanz bleiben" (18). Die Philosophie hat vielmehr die Aufgabe, nach „objektive(n) Maßstäbe(n)" (ebd.) für gut und schlecht zu suchen. Der Mensch braucht nämlich solche Maßstäbe, um sich im Leben zu orientieren, und in diesem Punkt lassen uns die Einzelwissenschaften im Stich. Wer der Philosophie eine Zuständigkeit für praktische Fragen bestreitet, wie es der Subjektivismus tut, der liefert das Leben der Menschen der irrationalen Dezision aus. – Unmittelbare Relevanz haben diese Überlegungen vor allem im Blick auf den Materialismus, der für sich in Anspruch nimmt, eine einheitliche Theorie der Gesamtwirklichkeit auf der Basis der Physik als der umfassenden Realwissenschaften zu liefern und nach den Worten von Kutscheras mittlerweile so sehr zur „offizielle(n) Doktrin" avanciert ist, „daß andere Ansichten oft ohne weitere Diskussion mit dem Hinweis auf ihre Unwissenschaftlichkeit abgewiesen werden" (20). Wichtig ist in diesem Zusammenhang: Der Materialismus ist alles andere als eine bloß theoretische Angelegenheit, er ist auch eine weltanschauliche Doktrin. Er teilt also nicht „die Enthaltsamkeit der Physik und anderer Naturwissenschaften in Wert- und Sinnfragen", er gibt auf diese Fragen vielmehr „sehr dezidierte Antworten", die durchaus nicht folgenlos bleiben „für unser Selbstverständnis und die Konzeption menschlichen Denkens, Handelns und Lebens" (ebd.). – Von Kutschera verdeutlicht das anhand einiger zentraler Thesen des Materialismus. Zunächst erweist sich in materialistischer Perspektive die Menschenwürde als Illusion. Denn „mit der Ablösung des cartesischen Dualismus durch den Materialismus verschwindet … die Eigenart der Geistnatur. Der Mensch teilt 99 % seiner Gene mit den Schimpansen, so daß die Annahme einer besonderen Menschenwürde jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrt" (21). Konkret bedeutet das: „Eine Ethik, die wie jene Kants auf dem Prinzip der Achtung vor der personalen Würde des anderen beruht, ist illusorisch, und unsere Verfassung, die in Art. 1 mit dem Satz beginnt: ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar', geht von einer Fiktion aus" (ebd.).

Ebenso erscheint in materialistischer Perspektive auch die menschliche Freiheit als Illusion, da für den Materialismus die Menschen nichts anderes als „physiologische Automaten" (21) sind. Von Kutschera sieht in einer solchen Perspektive eine der „Paradoxien der Aufklärung" (ebd.), die zwar einerseits die Befreiung des Menschen aus seinen natürlichen und politischen Abhängigkeiten auf ihre Fahne geschrieben habe, zugleich aber von Anfang an die menschliche Freiheit geleugnet habe. Die praktischen Implikationen einer solchen Leugnung verdeutlicht gut der Titel des Buches von B. F. Skinner ‚Jenseits von Freiheit und Würde', „in dem der Fortschritt der Menschheit in der Dressur des Einzelnen zu sozialverträglichem Verhalten gesehen wird", wobei Skinner allerdings die Frage unbeantwortet läßt, wer die Aufgabe dieser Dressur übernehmen soll, und wie derjenige, der dressiert, das tun soll, wenn auch er nicht frei handeln kann. – Als problematisch sieht von Kutschera schließlich auch den mit dem Materialismus verbundenen Sinn- und Wertverlust an, den s. E. *Steven Weinberg* und *Jacques Monod* gut auf den Punkt gebracht haben. Ersterer erklärt nämlich, je begreiflicher das Universum für uns werde, desto sinnloser erscheine es auch, und letzterer betont, angesichts der Tatsache, daß alles Geschehen nur ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit sei, müsse sich der Mensch verstehen wie ein Zigeuner am Rand des Universums, das für seine Musik taub ist und gleichgültig für seine Hoffnungen, Leiden und Verbrechen. Faktisch geht nach von Kutscheras Meinung mit der Erweiterung unserer theoretischen und technischen Möglichkeiten eine extreme Verengung unseres Wert- und Sinnhorizonts einher, da der Subjektivismus, der sich mit dem Materialismus verbindet, „Werte auf individuelle Interessen und soziale Konventionen relativiert" (23). Damit aber verliert die Ethik

ihre traditionelle Aufgabe, uns zu sagen, was wir tun sollen. Denn „da mich schon meine eigenen Interessen zu nichts verpflichten, tun das jene anderer Leute erst recht nicht" (22). An soziale Verhaltenskonventionen werde ich mich in der Regel nur im Blick auf die damit verbundenen Sanktionen halten. Wenn solches aber nicht in meinem Interesse liegt, „sei es, weil der Vorteil den Nachteil der zu gegenwärtigenden Sanktion überwiegt, sei es, weil mein Verstoß wahrscheinlich unentdeckt bleibt, gibt es keinen rationalen Grund, einer Sanktion zu folgen" (ebd.). Daher sieht von Kutschera unsere Gegenwartssituation gekennzeichnet durch eine gefährliche „Kombination von moralischem Infantilismus und technischem Gigantismus" (23) und läßt im übrigen keinen Zweifel daran, „daß die Auseinandersetzung mit dem Materialismus heute eine der dringlichsten Aufgaben der Philosophie ist" (ebd.).

In letzterem wird man von Kutschera nur zustimmen können, und er leistet in der vorliegenden Publikation zweifellos auch einen wichtigen Beitrag zu dieser Auseinandersetzung, die sich im Rahmen einer Rezension freilich nicht im einzelnen referieren läßt, ebenso wie in diesem Rahmen keine detaillierte Darstellung des Rundgangs durch die theoretische und die praktische Philosophie möglich ist, den von Kutschera unternimmt. Daß die vorliegende Publikation aber eine Reihe wichtiger Einsichten vermittelt, ist keine Frage.

Durchaus zutreffend kennzeichnet er etwa die Problemlage der Philosophie des Geistes, wenn er schreibt: „Unsere Probleme mit dem Geistigen haben verschiedene Gründe, eine Hauptquelle aber ist sicher, daß man sich um eine Außenansicht bemüht, wo nur eine Innenansicht möglich ist. Man faßt Psychisches als eine Art zweiter Natur auf, als eine ‚Welt 2' neben der ‚physischen Welt', wie Karl Popper sagt. Man versucht, das Psychische wie eine objektive, gegenständliche Realität zu beschreiben und verfehlt damit gerade seinen subjektiven Charakter. Ein Extrem dieser Veräußerlichung stellt der Materialismus mit seiner These dar, mentale Zustände und Vorgänge seien nichts anderes als physikalische Vorgänge und Zustände. Der Fehler besteht aber nicht allein in einer Physikalisierung des Mentalen, man begeht ihn auch, wenn man Seelen neben den physischen Körpern als eine zweite Art von Dingen ansieht, ohne dem fundamentalen Unterschied von Dingen und Subjekten nachzugehen. Subjekte sind keine Dinge aus geistigem Stoff" (248). – Auch die Problemlage der Ethik ist zutreffend bestimmt, wenn von Kutschera hierzu ausführt: „Unsere moralischen Intuitionen bilden sich an den geltenden sittlichen Regeln, und an diesen Intuitionen messen wir ethische Theorien. Daher tangiert die Auflösung sittlicher Regelungen ... auch die Akzeptanz ethischer Ideen" (361). Der moralische Subjektivismus mag zwar seine Plausibilität beziehen aus realen Verhältnissen, in denen tatsächlich individuelle Interessen oder Gruppeninteressen die einzige Legitimationsgrundlage für soziale Regelungen bilden, aber da er unfähig ist, gemeinsame Handlungsorientierungen zu stiften, taugt er nicht als Grundlage für eine funktionsfähige Ethik. Daß der Subjektivismus freilich auch in anderer Hinsicht problematisch ist, verdeutlicht von Kutschera wie folgt: „Der Subjektivist erlebt nicht den Glanz der Wirklichkeit, nur sein eigenes Wohlgefallen daran ... Er erlebt nicht einmal die Gleichgültigkeit der Welt gegen unsere Hoffnungen und Verbrechen (Monod), sondern nur sein eigenes Unbehagen daran, daß die große Welt indifferent ist gegenüber seinen individuellen Neigungen. Wohin er sich auch wendet, der Subjektivist ist stets nur mit der Öde seiner privaten Interessen, mit seiner eigenen ‚Lust und Unlust' am Gegenstand konfrontiert. Er verliert die Sinn- und Wertinhalte, die sich uns erst in der Begegnung mit der größeren Wirklichkeit erschließen und bleibt mit der Banalität seiner privaten Interessen, der Peristaltik seiner Lust- und Unlustempfindungen allein" (292). Soweit einige Hinweise zu einem wichtigen systematischen Buch, dem man eine weite Verbreitung wünschen möchte. Allerdings hat der Rezensent die Befürchtung, daß der hohe Ladenpreis einer solchen Verbreitung nicht eben günstig ist. H.-L. Ollig S. J.

Das breite Spektrum der analytischen Philosophie. Festschrift für Franz von Kutschera. Hrsg. *Wolfgang Lenzen.* Berlin: de Gruyter 1997. VII/463 S.

Der Titel der vorliegenden Festschrift beleuchtet gut das Lebenswerk von Kutscheras, der nach den Worten von W. Lenzen „wie kein anderer deutschsprachiger Philosoph des

20. Jahrhunderts in zahlreichen Schriften das breite Spektrum analytischer Philosophie ‚abgearbeitet'" (1) hat. Tatsächlich hat sich von Kutschera nicht nur mit Arbeiten zur Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie einen Namen gemacht, sondern auch zu klassischen philosophischen Disziplinen wie Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie umfangreiche Monographien vorgelegt. – Im Vordergrund der vorliegenden Festschrift stehen Arbeiten zur Logik, von denen nur einige genannt seien. *E. von Savigny* präsentiert etwa eine pragmatische Lösung der Lügner-Antinomie (262–273), *M. Schirn* befaßt sich mit Freges Konzeption der Widerspruchsfreiheit und der Schöpfung mathematischer Gegenstände (274–289), *A. Kamlah* diskutiert von Kutscheras Versuch, durch Rückgriff auf die epistemische Logik, die physikalistische Reduktion des Systems von Glaubensannahmen einer Person auf entsprechende Gehirnzustände zu widerlegen (95–111), *R. Stuhlmann-Laeisz* behandelt die Theorie der Urteilsformen in der deutschen Schullogik des 19. Jahrhunderts (383–400). – Vier Beiträge der vorliegenden Festschrift sind Problemen der Ethik gewidmet. *A. Corradini* befaßt sich mit den Modifikationen, die von Kutschera an seinem ursprünglichen Ethikentwurf mittlerweile vorgenommen hat (44–59). *R. Hegselmann* greift in seinem Beitrag, Glaucons Herausforderung: Was ist Motiv und Lohn der Tugend?' (76–94) das Motivationsproblem in der Ethik auf. *J. Nida-Rümelin* untersucht das Problem der Objektivität der Moral (216–230). *R. W. Trapp* schließlich setzt sich von einer Position, die er als semikognitivistisch bezeichnet, kritisch mit von Kutscheras Ethikentwurf auseinander (408–428).

In einer Reihe von Beiträgen kommen erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen zur Sprache. So befaßt sich etwa *A. Beckermann* mit dem Thema ‚Wissen und wahre Meinung' (24–43), *C. Ulisses Moulines* bemüht sich um eine kritische Auseinandersetzung mit dem epistemologischen Kulturrelativismus (203–215), *H. Lenk* knüpft mit seinen Überlegungen zum Thema ‚Realistischer Realismus als methodologischer oder pragmatischer Interpretationismus' (149–159) an von Kutscheras Konzept eines immanenten Realismus an und *W. Spohn* unternimmt in seinem Beitrag ‚Begründungen a priori – oder: ein frischer Blick auf Dispositionsprädikate' (323–345) einen neuen Versuch zur Begründung von Dispositionseigenschaften. – Schließlich werden in der vorliegenden Festschrift noch weitere philosophische Problemfelder berührt. In den gegenstandstheoretischen Betrachtungen von *R. Haller* (60–75) geht es etwa um Fragen der Ontologie, in *A. Kemmerlings* Auseinandersetzung mit der These vom Geist als Computer (112–134) um ein Problem der Philosophie des Geistes. Zudem erörtert *P. Stekeler-Weithofer*, angeregt durch von Kutscheras Monographie über Platons ‚Parmenides', Fragen einer Interpretation dieses platonischen Dialogs (346–365). – Insgesamt dürfte der Herausgeber recht haben, wenn er in seiner instruktiven Einleitung darauf verweist, daß die in dieser Festschrift versammelten Beiträge „ganz unterschiedlich Bezug auf die vielen Facetten des von Kutscheraschen Werkes" (3) nehmen, und doch zugleich einräumt, daß diese Festschrift „die enorme Produktivität und den Gedankenreichtum des Franz von Kutschera nur bedingt widerzuspiegeln vermag" (7). So mag man bedauern, daß sie beispielsweise keinen Beitrag zu von Kutscheras Ästhetik und Religionsphilosophie enthält. Denn der Beitrag von *G. Meggle* über das Leben als Reise (178–192) führt lediglich in die Nähe der religionsphilosophischen Problematik, ohne sie freilich explizit zu thematisieren. Im übrigen wird man dem Herausgeber nur recht geben können, wenn er auf die erstaunliche Fähigkeit des Jubilars verweist, „sich ... in kürzester Zeit in neue Teilgebiete der Philosophie einzuarbeiten, die umfangreiche Literatur zu sondieren, die viele Spreu von dem wenigen Weizen zu trennen, die wesentlichen Probleme eines Sachgebiets mit Zielsicherheit zu erkennen" und diese Probleme – das ist in Zeiten, in denen sich nicht wenige der postmodernen Buntheit verschrieben haben, besonders hilfreich – „systematisch zu diskutieren" (3). H.-L. Ollig S. J.

Jung, Matthias, *Erfahrung und Religion.* Grundzüge einer hermeneutischen Religionsphilosophie (Alber-Reihe Thesen, 2). Freiburg/München: Karl Alber 1999. 422 S.

Es geht um ein „differenziertes Strukturkonzept religiöser Erfahrung", das „zwei korrelative Methodenfehler" vermeidet: „einerseits die unkritische Übernahme der Selbstdeutung der Erfahrungssubjekte, andererseits die Verfehlung des Interpretations-

gegenstands durch reduktionistische Isolierung von Teilaspekten" (11 f.). Um die systematischen Analysen auf den Boden des erreichten Problemstands zu stellen, zieht J. im ersten Teil der Untersuchung zwei Autoren der Jahrhundertwende heran: *Wilhelm Diltheys* Hermeneutik religiöser Erfahrung und *William James'* Pragmatismus als religionsphilosophische Begründungsstrategie. In seiner antimetaphysischen Kritik Hegels geht Dilthey (1) vom absoluten auf den objektiven Geist (1.1) zurück. Auch religionsphilosophische Fragen sind demgemäß im Rahmen des geisteswissenschaftlichen Erlebnisbegriffs zu behandeln. Dabei zeigt sich eine unaufgelöste Spannung zwischen dem immanentistischen Begriff innerer Erfahrung und den geltungstheoretischen Implikaten des religiösen Erlebnisses im Sinne Schleiermachers (58). Hier sieht J. Diltheys „paradigmatische Rolle bei der Neuformation religionsphilosophischen Denkens", indem sich die als ein eigenes, auf die Erfahrung gegenständlicher Wirklichkeit nicht reduzierbares Phänomen angesetzte innere Erfahrung als mögliche empirische Basis für Religionsphilosophie anbot. Dabei kommt es für Dilthey zur Wende von der zunächst vertretenen Psychologie eines Erlebnisfundamentalismus zur Hermeneutik, und in dieser gestaltet er das klassische semiotische Dreieck von Gedanke, Symbol und Referent zur dreistelligen Relation von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen um. So ist (1.2) der hermeneutische Wahrheitsbegriff zu untersuchen: Leben als (ohne biologische Tönung) autopoietisches, sinnkonstituiertes und konstituierendes System (83), in Richtung auf ein „kohärentistisches Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit" (87). Die Wahrheitskonzeption bleibt, wie J. in sorglichen Analysen zeigt, unklar; ebenso gelingt die Vermittlung von traditioneller Bewußtseinstheorie und handlungstheoretischem Neuansatz nicht, der darum auch „Episode" bleibt (126). Der wesentliche Grund dafür ist die Paradigma-Rolle der ästhetischen Erfahrung mit ihrem Vorzug von Bedeutung vor Bezug, so daß die Referenz zugunsten des Ausdrucks ohne Schaden wegfallen kann. „Religiöse Erfahrung wird damit kategorial der ästhetischen untergeordnet, die allererst Bedeutung konstituiert" (133). – „Anders als Dilthey hat James [2] seine Konzeptionen von Wahrheit und Bedeutung explizit auf die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen hin ausgelegt" (136). Entkommt man mit ihm der „unbequem[n]" Hegelschen Alternative von philosophischer Theologie oder Reduktion aufs rein Humane? (2.1) Nach der Feststellung von Gemeinsamkeiten (Phänomenalismus, Lebensphilosophie, Handlungsbegriff, Wahrheitskonzept) werden die Differenzen zu Dilthey benannt, vor allem im Erfahrungsbegriff („Kontext" versus „Radikalempirizismus"), von dorther in der Geltungsproblematik: „‚Vergeisteswissenschaftlichung'" ohne transzendente Wahrheitsansprüche versus epistemische Rechtfertigung der religiösen Einstellung. Zuerst wird nun James' Erfahrungskonzept analysiert (2.2): Esse est percipi? Feuerbachs Theogonie aus den Wünschen wird in den Principles ins Affirmative gewendet (163). „Erfahrung avanciert vom einzigen Medium unserer Welterschließung zum Stoff der Wirklichkeit selbst" (169). Weil aber nur ein Bruchteil unserer Erfahrung „direct awareness" ist, stellt sich das Referenzproblem. Es wird von James auf zwei Weisen angegangen: pragmatistisch im Blick auf die „fruits" des Glaubens, empirizistisch-perzeptiv im Rückgang auf die „roots". Pragmatistisch (2.3) ist ein Grundbegriff „genuine option" im Spannungsfeld von epistemischer Unentscheidbarkeit und Entscheidungsdruck, wobei aber unvermerkt die Realität Gottes mit der des Glaubens an ihn verschmilzt (198). Ähnlich verschmelzen unter dem weiten Fundamentalbegriff „reale Konsequenzen" perzeptive Verifikation einer Vorstellung und deren Beglaubigung durch ihre Wirksamkeit (214). Die „Varieties", die man nicht als reine Religionspsychologie nehmen sollte, sind stärker der Verifikation verpflichtet (2.4). Die Orientierung an direkter Wahrnehmung bevorzugt dabei „außeralltägliche Formen von Religion" (27), welche überhaupt als religiöse Erfahrung definiert wird. J. analysiert James' Fassung der mystischen Erlebnisse: ihre „noetic quality" verdankt sich religiösen Traditionen. Insofern sie aber diesen vorausliegen sollen, wie das Hegelsche Obst konkreten Äpfeln und Birnen, taugen sie nicht zu deren Begründung (258 f.).

Die benannten Defizite bilden nun die Aufgabe für den eigenen Entwurf (3) als zweiter Hauptteil: in zwei Stufen. Zuerst wird Erfahrung als dreigliedrige Struktur entfaltet (3.1), sodann Religionsphilosophie als Interpretation religiöser Erfahrung bestimmt (3.2). Religiöse Erfahrung geschieht als Artikulation. Sie steht in der Perspektive der Ersten Per-

son, doch nicht im Sinn „eines privilegierten Wissens von Bewußtseinszuständen" (273), vielmehr ist das Ich für den Ausdruck seiner unaufhebbar mit dem Wir verbunden. Artikulation besagt „eine unaufhebbare Ambiguität von ‚Hervorbringen' und Beschreiben" (275), selektierend, interpretierend, prägnanzbildend, symbolisierend. Einem rein objektivistischen Angang, der Dritten Person, ginge schlicht der Gegenstand verloren. Andererseits ist das Verständnis für diese Sicht der Ersten Person Singular und Plural streng von Einverständnis zu unterscheiden. Das Problem ist die Vermittlung der irreduziblen Perspektiven (Nagel), die nicht als „Einbahnstraße", sondern als reziprokes Artikulationskontinuum gedacht sein will. „‚man' ist kein denkbares Subjekt eines Gottesverhältnisses", andererseits „Jemeinigkeit nicht ‚Nurmeinigkeit'" (286); weil es nicht um mentale Referenz geht, sondern um gemeinsame Bedeutung (Taylor): für jemand, von etwas, in einem Feld. Und im Unterschied zu ästhetischen Ausdrucksgestalten schließen religiöse Symbole assertorisch vertretene propositionale Gehalte ein (292f.). Gegen die Dominanz des Affektiven (Cassirer) verficht J. einen „Bedeutungsholismus", der affektive, voluntative und kognitive Aspekte gleichermaßen gelten läßt (311–313). Auch gerade voluntative: Artikulation ist Entscheidung, in Transformation von Möglichkeiten in Wirklichkeit, wobei irreduzibel individuelle unbestimmte Zuständlichkeit intentional und irreduzibel interpersonal bestimmt wird. (Und für letzteres ist auch der Nicht-Mystiker kompetent.) Religionsphilosophie (3.2) interpretiert nun die so (statt im „sachlich verfehlte[n] Wahrnehmungsmodell" – 348) verstandene Erfahrung. Zunächst setzt sich J. mit dem Reduktionismus auseinander, wobei es vor weltanschauliche Pro- und Contra-Argumentationen (367) und gegen die Scheinalternative „Glauben vs. Wegerklären" (358) darum zu tun ist, die Dreieinigkeit von subjektiver Binnenperspektive (Authentizität), alternativen Artikulationsmöglichkeiten (normativer Richtigkeit) und externer Erklärungen (propositionaler Wahrheit) zu verstehen. Dem konsensuellen Verstehen aus der Innenperspektive religiöser Individuen und Gruppen tritt die Religionsphilosophie als Perspektiven-Umkehrung gegenüber, indem sie dessen Wirklichkeit als Verwirklichung von Möglichkeiten versteht. Und das kann – jenseits „der mißlichen Alternative zwischen existentieller Zustimmung und naturalistischer Reduktion" (378) – kritisch wie affirmativ geschehen. Eine exemplarische Anwendung zum Abschluß: zunächst eine „differentialdiagnostische" Analyse ästhetischer und religiöser Erfahrung, die als Nebenarten statt als Gattung/Art zu denken sind. Religiös (von religiöser Bedeutung) ist Erfahrung, „wenn Subjekte in reflexiver Distanzierung vom Vollzug ihres eigenen Lebens diejenigen Ausdruckgestalten als gültig präferieren, die dieses Leben durch Bezugnahmen auf eine letzte Realität interpretieren" (387). Hierbei läßt sich nun nach dem Verhältnis von Struktur und inhaltlicher Bestimmung fragen. Im Ausdrucks-Charakter unseres Welt- und Selbstverhältnisses liegt die Möglichkeit positiver Religion (393). Sie kann unausgeführt bleiben, wenn das konkrete Symbolangebot nicht überzeugt (mit Verschiebungseffekten) oder die Endlichkeitsdialektik bewußt nichtreligiös positiviert wird. Die interpretative Wahl ist unumgänglich; doch erlaubt das nicht die Schelersche Alternative Gott/Götze. J. plädiert gegenüber inhaltlicher Bestimmung des Religiösen („Das Heilige") für den Vorrang formaler Rekonstruktion „mittels der Triade von qualitativem Erleben, interpretierender Artikulation und symbolischer Form" (399). Denn inhaltlich droht die „Gefahr" eines „epistemischen Fundamentalismus" (402).

Eine so differenzierte wie souveräne Untersuchung (mit hilfreichem Sach- nach dem Personenregister, wenig Satzfehlern [und wäre 264 die Kantparaphrase nicht umzukehren?], allerdings nicht ohne den falschen Dativ nach „als": 169, 280, 315). Aber wird nicht auch diese „ausdrucksorientierte Hermeneutik", die „religiöse und weltanschauliche Pluralität prinzipiell für unhintergehbar" erklärt, als „Artikulation von alternativen Möglichkeiten gerahmt" (403), ohne sie per „obsolet" und „immer noch" philosophisch (?) abtun zu können? Das „unhintergehbar" ist nämlich mehrdeutig. Selbstverständlich gilt es 1. faktisch und auch 2. philosophisch, dies nochmals doppelt: a) hat hier philosophische Kompetenz Grenzen, b) ist Philosophie selbst wesenhaft kontrovers. Aber mit welchem Recht schlösse es „die Möglichkeit einer einzigen universell gültigen Symbolform" (396) aus? (Und selbstredend verehrt der Skeptizismus keine Götzen [395], aber trifft Scheler wirklich das skeptische Individuum nicht?) Ebenso sind natürlich Verständnis und Einverständnis zu unterscheiden; doch wie steht es um die Grenzen von

ersterem ohne das zweite? Und wenn die Religionsphilosophie sich von der Theologie durch die theoretische Distanz des Interpreten zu „positiv-religiöser, agnostischer oder atheistischer" Wahl unterscheiden soll (378), wodurch unterscheidet sie sich dann von den Religionswissenschaften? (Womit ich nicht etwa eine bestimmte Wahl als einzig philosophisch legitim behaupte!) Die Unterscheidung aber ist keineswegs „akademisch". Für den Wissenschaftler ist das religiöse Subjekt nämlich nur Objekt, nicht Partner im gemeinsamen Ringen um Wahrheit. Ihm mag es reichen, etwas als „Überzeugung eines Individuums" (265) zu beschreiben, ohne über Wahrheit und Falschheit dieser Interpretation zu entscheiden. Nicht so im Dialog. Dort aber wird man sehr wohl zwischen dem Deutungsmoment allen Erfahrens, insofern es „als"-erfahrend ist (klassisch: reflexio concomitans), und der nachträglichen Interpretation (in der reflexio directa) unterscheiden müssen, auch wenn man hier nicht (264 zu Schaeffler) „zerlegt". Und gerade bzgl. des zweiten hätte (nicht bloß oder erst im religiösen Feld) das Denken – ob „kritisch" oder „affirmativ" (ein legitimer Gegensatz?) – sich als „sich selbst helle Unangemessenheit" (Hemmerle) an das zu denkende Erfahrene zu wissen. J. Splett

Jonsson, Ulf, *Foundations for Knowing God.* Bernhard Lonergan's Foundations for Knowledge of God and the Challenge from Antifoundationalism. (European University Studies, Series XXIII: Theology, 664). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1999. 368 S.

Diese Dissertation aus Uppsala bietet zunächst eine allgemeine Einführung in das Denken des kanadischen Jesuiten Bernhard Lonergan (1904–1984) und zeichnet dann historisch und systematisch die Entwicklung seiner Überlegungen zur Gotteserkenntnis nach. In einem zweiten Hauptteil wird Lonergans Sichtweise mit der Debatte um die Möglichkeit von Letztbegründungen (foundationalist dispute) korreliert. – Der Ausgangspunkt für Lonergans Denken war die Auseinandersetzung vorwiegend mit Aristoteles, Plato, Augustinus, Thomas von Aquin und Henry Newman. Sein Anliegen bestand darin, durch eine Analyse der menschlichen Erkenntnis der Theologie in ihrem Übergang zu einer modernen Kultur Hilfe zu leisten. Lonergan fragt: Was tue ich, wenn ich erkenne? Warum bedeutet dies zu tun Erkennen? Was erkenne ich, wenn ich dies tue (35)? Nach der Analyse in seinem Hauptwerk „Insight" hat alles menschliche Erkennen eine Basisstruktur, die von empirischen Daten ausgeht, ihren Zusammenhang erfaßt und zu begründeten Urteilen gelangt. Erst letztere sind das eigentliche Erkennen, das deshalb nicht abbildender Art ist. Diese Dreierstruktur läßt sich auch auf sich selbst anwenden, d. h., das Ausgehen von empirischen Daten wird empirisch erfahren, in seinem Zusammenhang gesehen, und es werden darüber Urteile gefällt; ähnlich ist das Erfassen von Zusammenhängen und das Urteilen selbst Gegenstand von Empirie, Erfassen von Zusammenhängen und Urteilen. Der genannten Struktur entsprechen die Imperative für die Authentizität des Menschen: be attentive, be intelligent, be reasonable. Objektivität ist die Frucht authentischer Subjektivität (73). In „Method in Theology" dehnt Lonergan seine Analyse aus auf die weiteren Vollzüge des Wollens (being responsible) und der liebevollen Hingabe (being in love in an unrestricted manner) in ihrer wechselseitigen Verschränktheit mit der Basisstruktur des Erkennens. Vom Thomismus unterscheidet sich Lonergans Vorangehen durch ein ungleich bewußteres Eingehen auf geschichtliche Entwicklung. Er setzt die Erkenntnistheorie als Gesamt- und Grundwissenschaft ein, auf der erst eine Metaphysik aufbauen kann (108).

Im zweiten Kapitel behandelt der Autor die Entwicklung des Gottesgedankens bei Lonergan. Unsere Erkenntnis der Existenz Gottes besteht in der Erkenntnis der Wahrheit des Urteils, daß Gott existiert (113). Es gibt für Lonergan zwei Weisen der analogen Gotteserkenntnis, die der Vernunft und die des Glaubens (115); von „Analogie" spricht Lonergan, insofern Gott kein Gegenstand von Erfahrung sein kann. In „Insight" handelt vor allem das 19. Kapitel von der Gotteserkenntnis. Nach Lonergan ist ein kontingentes Intelligibles nur erklärbar durch die Existenz eines sich selbst erklärenden uneingeschränkten Verstehensaktes (131). Er schließt dabei ausdrücklich den Gedanken einer Transzendenz jenseits der Idee des Seins aus (139). Das unserer Erkenntnis proportionierte Seiende ist das virtuell Unbedingte, nämlich dasjenige Bedingte, dessen Bedingun-

gen – zwar nicht notwendig, aber doch *de facto* – erfüllt sind (147). Nun aber muß das virtuell Unbedingte intelligibel sein, und dies kann es nur im Rückgriff auf seine Bedingungen sein. Vorausgesetzt wird dabei die völlige Intelligibilität alles Wirklichen (165), die bei Lonergan in dem uneingeschränkten Verlangen des Menschen nach Erkenntnis begründet wird. Dieses Verlangen einschränken zu wollen, hält er für Obskurantismus. Das Argument Lonergans läßt sich so zusammenfassen: Insofern das Seiende intelligibel ist, müssen die Bedingungen für seine Existenz erfüllt sein. Bedingtes Seiendes kann nicht selber seine Intelligibilität begründen. Deshalb muß man von ihm auf eine transzendente Wirklichkeit zurückgreifen. Für diese Extrapolation bedient sich Lonergan seiner eigenen gnoseologischen Formulierung des Kausalitätsprinzips (151 f.). „Die Ursache, welche die Existenz kontingenten Seins verstehbar macht, muß ein transzendenter Akt unbegrenzten Verstehens sein, da nur ein solcher Verstehensakt die völlige Verstehbarkeit des Seins begründen kann. Der Gegenstand oder Inhalt, der in dem uneingeschränkten Akt des Verstehens verstanden wird, ist das, was Lonergan ‚die Idee des Seins' nennt. Die primäre Komponente in der Idee des Seins ist das Verstehen des uneingeschränkten Verstehensaktes in bezug auf sich selbst (d. h. das *ipsum intelligere*), während die sekundäre Komponente darin besteht, daß das uneingeschränkte Verstehen alles andere versteht. [...] In dem uneingeschränkten Verstehensakt, in welchem Erkenntnis auf Identität beruht, sind der Verstehende und das Verstandene identisch, und deshalb erklärt sich dieser Akt selbst, da seine Existenz dadurch erklärt ist, daß er sich selbst versteht." (172) Dieses Argument für die Existenz Gottes stellt eine Art Neuformulierung des traditionellen kosmologischen Arguments aufgrund Lonergans eigener Epistemologie und Ontologie dar. Später denkt Lonergan weniger abstrakt und mehr personalistisch und stellt die Gottesfrage nicht nur intellektuell, sondern fragt nach der menschlichen Verantwortlichkeit; es geht ihm nicht mehr nur um die intentionale Selbsttranszendenz des Menschen im Erkennen, sondern um seine reale Selbsttranszendenz im Wollen und die vollkommene Selbsttranszendenz in der religiösen Erfahrung (186). In „Method in Theology" wird Lonergan sagen, daß „normalerweise intellektuelle Bekehrung die Frucht sowohl religiöser wie moralischer Bekehrung ist, daß moralische Bekehrung die Frucht religiöser Bekehrung und religiöse Bekehrung die Frucht von Gottes Gnadengabe ist" (203). So gewinnen auch für Lonergan selbst Gottesbeweise erst in diesem Kontext ihre Überzeugungskraft, um nicht nur formal gültig, sondern für einen konkreten Menschen relevant zu sein (213). Aus dem „*nihil amatum nisi prius cognitum*" wird nun ein „*nihil vere cognitum, nisi prius amatum*" (216).

Ulf Jonssons Darstellung von Lonergans Denken zeichnet sich aus durch Sorgfalt, Übersichtlichkeit, Klarheit. Sie entspricht voll den Forderungen des being attentive, intelligent, reasonable und erscheint mir exemplarisch gelungen. – Die Weise, wie Lonergan selbst einen Gottesbeweis zu führen versucht, scheint mir nicht genügend zu beachten, daß auch der Seinsbegriff in bezug auf Gott nur noch hinweisend gebraucht werden kann; Gott selbst fällt nicht unter Begriffe, sondern wir begreifen von ihm immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Deshalb kann man strenggenommen die Welt nicht mit Gott erklären, sondern nur mit ihrer Geschöpflichkeit, und unsere Gotteserkenntnis kann allein in der Anerkennung dessen bestehen, daß die Welt in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." aufgeht. Der Terminus dieses Bezogenseins läßt sich nur dadurch bestimmen, daß alles andere in allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, auf ihn verweist. Lonergan scheint jedoch die Seinsidee für Gott und Welt übergreifend zu halten. Aber vielleicht läßt sich diese kritische Anfrage dadurch relativieren, daß Lonergan seinen Gottesbegriff eher nur als „Notion", eine Art Vorahnung verstanden wissen will (vgl. 155). Wenn im übrigen „Insight" eine scharfsinnige und hilfreiche Analyse des Erkennens gewesen sein mag, erscheint mir „Method in Theology" als ein sich in Komplikationen verlierender Ansatz, der wohl auch von einem unzutreffenden Verständnis des Unterschieds von Philosophie und Theologie bzw. von Natur und Gnade ausgeht.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit geht es um die Frage, wie Lonergan angesichts der Letztbegründungsdebatte zu situieren ist. Zunächst wird diese relativ komplizierte Debatte in allen ihren Facetten mit bewundernswerter Klarheit nachgezeichnet (wichtige behandelte Autoren sind u. a.: Bertrand Russel, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida,

Alvin Platinga, Ludwig Wittgenstein, Thomas Kuhn, Wilfrid Sellars, John Dewey, William Alston, Paul Moser, Hilary Putnam, Richard Rorty, Robert Audi). Fundationalisten im strengen Sinn fordern, daß eine begründete Auffassung sich auf unmittelbare Einsichten zurückführen lassen muß, die sich satzhaft ausdrücken lassen. Ihre Gegner verlangen für die Vertretbarkeit einer Auffassung nur ihre interne Kohärenz mit den anderen Auffassungen des jeweiligen Subjektes; sie können aber damit einem letzten Relativismus nicht entgehen. Lonergans Position besteht darin, daß begründetes Wissen ursprünglich nicht durch logische Folgerungen aus Prämissen entsteht, sondern das Ergebnis des Zusammenspiels derjenigen intentionalen Vollzüge ist, die oben als being attentive, being intelligent und being reasonable beschrieben wurden. Daß Vernunft, wo immer sie besteht, so voranzugehen hat, ist ein transzendentaler und transkultureller Sachverhalt, der geradezu die Universalität der Vernunft ausmacht. Der Autor schlägt vor, Lonergans Sichtweise als „foundationalism in the broader sense" zu beschreiben; Einwände gegen sie führen zu einer „selbstreferentiellen Inkohärenz" (308), d. h., sie lassen sich als selbstwidersprüchlich widerlegen. Jedenfalls sind für Lonergan Sätze nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis des Erkennens (310). Dies gilt auch von den von Lonergan durchaus für wahr gehaltenen Sätzen wie dem Prinzip vom zureichenden Grund oder dem Widerspruchsprinzip. Auch sie können für ihn nur Ergebnis von Erkennen sein (320 f.). Er selbst lehnt deshalb den strengen foundationalism ab, wie auch eine mißverstandene Korrespondenztheorie der Wahrheit, wonach Wahrheit durch den Vergleich eines inneren Bildes mit der Wirklichkeit eruiert wird. Nach Auffassung des Rezensenten wäre es interessant, Lonergans Transzendentalphilosophie mit dem Ansatz des Kritischen Rationalismus zu vergleichen. Dieser entgeht dem „Münchhausentrilemma" des strikten Begründungsdenkens dadurch, daß er Wahrheitsbehauptungen, anstatt sie auf Begründungen zurückführen zu wollen, relevanten Einwänden auszusetzen versucht und danach fragt, ob sie sich diesen Einwänden gegenüber bewähren. Mir scheinen zwischen Lonergan und dem Kritischen Rationalismus im Anliegen beachtliche Gemeinsamkeiten zu bestehen.

Gerade durch die Korrelierung von Lonergans Denken mit der Letztbegründungsdebatte ist es dem Verfasser gelungen, dessen Bedeutung für heutige philosophische Fragestellungen herauszuarbeiten. Es handelt sich um eine Dissertation von ungewöhnlicher Klarheit in Aufbau und Durchführung. Insbesondere gelingt es dem Verfasser, die historische Entwicklung von Lonergans systematischem Denken nachvollziehbar herauszuarbeiten. Vermutlich handelt es sich um die ersten Monographie zu Lonergan von einem schwedischen Autor, der sich damit für das Fach „Epistemologie" in seinem Land Verdienste erworben hat. P. Knauer S. J.

Valverde, Carlos, *Der Mensch als Person.* Philosophische Anthropologie (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 16). Paderborn: Bonifatius 1999. 394 S.

Die genregemäß konzentriert gebotene Materialfülle ist in neun Kapitel gegliedert. Im ersten (Grundbegriffe) geht es nach Klärungen zu Thema und Methode vor allem um „Person" (wirklich von „personare"?): als Subjekt-Objekt, in Abhebung vom Individuum, definiert durch Boethius (ungenannt Richard), Scheler, Zubiri, Buber, Maritain. Kap. II blickt auf die Denkgeschichte zurück, vom griechischen und christlichen Beginn über Mittelalter, Renaissance, Rationalisten und Empiristen zu Aufklärung, Idealismus, Feuerbach und Marx, dem Vitalismus („von Kierkegaard über Nietzsche zu Sartre") bis ins 20. Jh. Den thematischen Einstieg bildet die Naturgeschichte (III): vom „Big bang" zur Anthropogenese, mit Option (aufgrund der Genetik-Gesetze) für den Monogenismus; Zielthema: anthropisches Prinzip. Zur (IV) „Phänomenologie des menschlichen Verhaltens" wird zunächst Zubiris Theorie von Intelligenz und Ratio skizziert, ehe nach dem Abweis biologistischer Erklärungsversuche Spezifika vorgestellt werden: Mängelwesen, weltoffen, Ich-Subjekt, mit Raum-Zeit-Wahrnehmung, Symbolschaffen, Sprache, Kunst, Wissenschaft, Ethik, Religion, Lachen/Spiel/Fest/Arbeit/Technik; Resümee: Instinkte bei Tier und Mensch. Je ein Kapitel widmet sich der menschlichen Erkenntnis (V: die Sinne, Phantasie und Gedächtnis, Verstand, Vernunft, Wahrheit/Ge-

wißheit/Irrtum) und dem Willen (VI: Werte, Freiheit, actus hominis und actus humanus, Wille zur Macht und Macht des Willens). Damit stellt sich (VII) die Frage nach Einheit und Dualität des Menschen. Vor dem Hintergrund der Problemgeschichte werden Existenz, Geistigkeit und Substantialität der Seele behandelt, sodann, nach einem Zwischen-Abschnitt zur heutigen „Geist-Gehirn"-Diskussion, sie als Form der menschlichen Materie, ihr Ursprung und die letzte Bestimmung des Menschen. Ein Schlußabschnitt gilt dem menschlichen Leib. Damit stehen wir (VIII) bei der Thematik Leid und Tod und der Sinnsuche des Menschen (ein Gewährsmann hier wie in Kap. III: Teilhard de Chardin). In einen ähnlichen Vorausblick, mit Blochs utopischem Prinzip Hoffnung, mündet der abschließende tour d'horizon (IX) zu Person und Gemeinschaft (Hauptnamen: Buber, Marcel): zwischen Individualismus und Kollektivismus – in Familie, Arbeit, bürgerlicher, religiöser Gemeinschaft.

Im Personenregister „führt" bei weitem der Aquinate. Nach dem Adversarius Kant folgt die Gruppe Descartes, Hegel, Heidegger, Zubiri, dann: Aristoteles, Marx, Nietzsche, K. Rahner, Sartre, Scheler, Teilhard ... Zur „Associazione di MAnuali di TEologia CAttolica" ist also hiermit (im Original 1995) die *Psychologia rationalis* erschienen. (Außer dem lateinischen Aristoteles-Zitat stehen für das neuscholastische Genus nach wie vor die Etiketten zu Luther, Kierkegaard, Kant und Idealismus sowie Nietzsche. Überhaupt wird „ein großer Teil" der neuzeitlichen Philosophen und ihr mitunter „absurdes" Problematisieren eher mit praktisch-römischen Augen betrachtet [191, 235], stellt sich doch etwa bei Leuten, die eine gemeinsam-selbe menschliche Natur bestreiten [Rez. zählt nicht dazu], alsbald die Frage, ob sie [372] „auch nur einen Funken Menschenverstand besitz[en]"). Gleichwohl eine „Philosophie des Menschen" (14) von und für heute, in Aufgeschlossenheit für neuere Sichten (wobei man sich nun umgekehrt – wenn nicht zu Teilhard, so doch zu Scheler und Gehlen, insbesondere den „Werten" – die Rezeption kritischer denken könnte), anderseits darin noch erweiterungsfähig (wenn etwa [224] die Wirkbreite evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik unbekannt scheint oder [264] als Antwort auf den Voluntarismus zwei Lindworsky-Titel von 1919 und 1925 fungieren. Bezüglich Buber wäre sowohl seine überschärfte Du-Es-Alternativik anzufragen [ebenso übrigens bei G. Marcels Sein/Haben, hier immerhin nicht nach Fromm] als auch das ungeklärte Verhältnis von endlichem und ewigem Du. Weitere Detailnotizen: Der Schluß-Satz des Tractatus [30, 98, 190] ist mitnichten das letzte Wort seines Autors; ganz mißverständlich [232] die [ja nicht logisch gemeinte] „falsitas logica"; 236: Eros und Thanatos = Anziehung und Abstoßung? Treffen [330] „Optimismus" und „Pessimismus" das Gemeinte? 332[44]: d 43? 346 [und zuvor 83]: „homo homini deus" steht zwar im Schlußkapitel von *Wesen des Christentums*, aber dort eher eingangs; 361: Wie operabel ist eine so vage Bestimmung von Arbeit? 364: Was für eine „sittliche Entwicklung" hätte mit der technischen einherzugehen? [Verweis – wie zum evolutionären „Touch" des Buchs überhaupt auf das Eigensein von Freiheits-Geschichtlichkeit/Geschichte – auf Dtn 30, 11 ff.]; 368: Gemeinschaft/Gesellschaft: Maritain? Ebenso steht „Furcht und Zittern" [384] nicht erst bei Kierkegaard).

Die Übersetzung von *Michael Lauble* liest sich gut und flüssig (auch hier für die Neuauflage Einzelheiten: 17 [Z. 4]: statt „von Baden" „der Badener"; 69 [Z. 3 v. u.]: ist das, was *etwas* ist: 79; „Wer" [79] fragt nur nach Individuen, nicht generell; 84 [Z. 2 v.u.]: „zum Naturwesen"? 91 [8]: „rationalisieren"? Ein Naturmechanismus [94] wirkt statt zu handeln [auch wenn bei der DB Türen „selbsttätig" schließen]; 110 [Abs. 2]: „zehnfache" Größe [nicht, statt multipliziert, potenziert]? 133: „selektioniert"? 307 [Z. 7 v. u.]: „verweist" das Antlitz?). Doch zwei Punkte von Gewicht sind anzusprechen: 1. macht Lauble zwar Gebrauch von der deutschen Möglichkeit, zwischen „Körper" und „Leib" zu unterscheiden (gerade für Anthropologie und Phänomenologie unerläßlich), doch nicht konsequent und genügend. 2. „Verstand" und „Vernunft". Die beiden – ursprünglich: (nous, noesis) intellectus / (logos, dianoia) ratio (204 – Thomas, Sth I 79, 8) – haben bei uns ja, in einer Entwicklung, die mit Kant zum Abschluß kam, ihre Bedeutung geradezu getauscht (dazu kommt noch „Intelligenz"). Valverde spricht dies sogar an, läßt es jedoch auf sich beruhen. Für eine deutsche Ausgabe aber hier „wörtlich" zu übersetzen führt dann etwa zum eklatanten Widerspruch zwischen 218 (Abs. 2) und 219[44]. Unter dieser Rücksicht rufen Kap. V, 5 und 7 nach einer durchgängigen Überarbeitung.

Nicht dem Übersetzer schließlich, sondern dem Lektorat (oder/und der Herausgeberschaft?) ist ein Grundmangel des Buchs anzulasten. Schon ein Sachregister sollte bei einem Lehrbuch nicht fehlen, auch wenn es sich nicht so „von selbst" schreibt wie das Namenverzeichnis; was man sich aber keinesfalls hätte ersparen dürfen, ist die Bearbeitung des Originals bzgl. der Literatur. Der Autor berücksichtigt sehr wohl auch deutsche Autoren, außer den genannten etwa Cassirer, Coreth, Fichte, Husserl, Jaspers; und zu Werken fremdsprachiger Autoren hat der Übersetzer (?) schon deutsche Ausgaben notiert, zum Teil mit Seitenzahlen. Die getroffene Auswahl sei hier und jetzt so wenig diskutiert wie Themenzuschnitt, Akzentuierung und Einzel-Thesen des Verfassers überhaupt. Doch für ein Lehrwerk denke ich an Übersichten, Handbücher, Monographien; dafür geht es nicht an, dem Benutzer immer wieder nur spanische, französische, auch italienische Bücher und Zeitschriftenbeiträge (weniger englische) zu nennen, ganz oder ausschnittweise (zum Exempel nur die Schlußanmerkung des Buchs [386[71]]: „Aus der unüberschaubar gewordenen Literatur zur Religionsphilosophie erwähnen wir als besonders wichtig: R. Ortegat, Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire, 2 Bde., Paris 1948; H. Dum[é]ry, Philosophie de la religion, Paris 1957). J. Splett

Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen. Hrsg. *Richard Schenk* (Collegium Philosophicum, 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 286 S.

1. Der Begriff der Person ist in einer fundamentalen Krise. Menschsein, so legt eine Definition des Personseins nahe, die – vornehmlich mit Bezug auf John Locke – auf qualitative Merkmale wie Selbstbewußtsein oder Rationalität rekurriert, impliziert nicht mehr das Personsein. Derek Parfit und, auf philosophisch weit niedrigerem Niveau, wenn auch unvergleichlich einflußreicher, Peter Singer haben die Konsequenzen des Lockeschen Personverständnisses gezogen und radikalisiert. Nicht nur sei nicht jeder Mensch eine Person (Singer); es sei sogar der fundamentale Charakter des Begriffes, Person' zu hinterfragen, da es keine sich über die Zeit erstreckende personale Identität gebe (Parfit). Die Frage, was denn eine Person zeitübergreifend mit sich selbst identisch mache, ist bei weitem keine ausschließlich theoretische Fragestellung mehr. Angesichts zeitgenössischer Diskussionen in der sogenannten ‚angewandten Ethik', aber auch angesichts des wachsenden neurologischen Wissens und der zunehmenden Möglichkeit (und Bereitschaft), in die Kontinuität der Person manipulativ einzugreifen (z. B. durch Teilhirntransplantation), ist die Frage nach der Kontinuität der Person zu einer der drängendsten Frage der gegenwärtigen Ethik geworden. – Das Collegium Philosophicum des Forschungsinstitutes für Philosophie in Hannover hat 1994 ein interdisziplinäres Symposium der Frage nach dem Wesen personaler Identität gewidmet, dessen Beiträge (incl. einer Zusammenfassung der an diese anschließenden Diskussionen) nun vorliegen. Die im Untertitel genannten Phänomene ‚Versprechen' und ‚Vertrauen', auf die die Tagungsbeiträge fokussieren, weisen dabei den Weg, wie sich weiterhin von personaler Identität sprechen lasse. „Versprechen aber", so Robert Spaemann in seinen einführenden Bemerkungen, „stiftet jene Form zeitübergreifender personaler Identität, die das Signum der höchsten Intensität des Lebens ist: des Geistes." (6) Damit gibt er die Grundthese des vorliegenden Bandes vor.

2. *Peter Koslowski* fragt nach der Rolle, die die Religion als ein „Zusicherungsphänomen" übernehmen könne. Insofern die Vertragsfreiheit ein Grundprinzip der Marktwirtschaft sei, so Peter Koslowski, gebe es auch ein volkswirtschaftliches Argument für ethisches Verhalten. Angesichts der Gefahr des Ethikversagens müsse aber die – im Vergleich zur „kleinen Transzendenz" des sozialen Tauschs und der Verträge – „mittlere Transzendenz" der Ethik in der „großen Transzendenz" der Religion fundiert werden; ansonsten drohe die Gefahr des Markt- und Demokratieversagens. Daß Verträge gehalten werden, finde daher letztlich seinen Grund im Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, das in der sakramentalen Gegenwart des Transzendenten in der Welt sichtbar werde. – Der Mensch ist Bezugspunkt und Adressat aller rechtlichen Normen. Daher impliziert die Frage nach personaler Identität – wie auch die nach den

Phänomenen ‚Versprechen' und ‚Vertrauen' – auch eine juristische Dimension. Der bürgerliche Staat und das Zivilrecht setzen, wie *Norbert Horn* entfaltet, eine bestimmte Anthropologie voraus: Es wird von einem „Mindestmaß an Erkenntnisfähigkeit des Menschen, vom Verständnis der Situation, in der er sich befindet, und von der Fähigkeit zur freien Willensentscheidung" (65) ausgegangen. Der Konstanz dieser anthropologischen Grundannahme entspreche die Konstanz der juristischen Probleme und Lösungsansätze. Horn schildert die zivilrechtlichen Dimensionen des – vertraglich kodifizierten – Versprechens und Vertrauens und expliziert, daß Kontinuität selbst ein allgemeiner Rechtswert sei. – Der Mediziner *Fritz Hartmann* fragt anschließend nach der Bedeutung der Ich-Identität im Krank-Sein. Gesundheit sei, so Hartmann mit René Leriche, das Leben im Schweigen der Organe. In der Krankheit verändert sich der Mensch. Im folgenden schlägt Hartmann vor, Identität – zugegebenermaßen mißverständlich – mit ‚Eigen-Sinn' zu übersetzen; ‚Sinn' bedeute dabei die „Entwicklung und Entfaltung wertebezogener Lebensinhalte in der Zielgerichtetheit einer Lebensgeschichte" (84). – Wenn aber Identität nicht im Sinne einer mit sich selbst identischen Substanz gedacht werden darf, sondern geschieht, stellt sich die Frage, wie es noch möglich sein soll, ein Versprechen zu geben, d.h. sich gerade bestimmter Entfaltungsmöglichkeiten der eigenen Person zu entbinden. Macht die Prozessualisierung des Identitätsbegriffes Versprechen und Vertrauen nicht unmöglich? *Hinderk M. Emrich* wendet sich dieser Frage zu: Weil personale Identität immer schon ein inter-personales Geschehen sei (aufgrund der „primären Wirhaftigkeit" von Subjekten), sind Versprechen und Vertrauen möglich. In ihnen bewähre sich personale Identität. Spaemann bezeichnet deshalb die im Versprechen geschehende „selbstgestiftete Kontinuität einer Notwendigkeit der Aneignung dessen, zu was ich mich selbst gemacht habe", als „eine der tiefsten Eigentümlichkeiten der Person" (6). Die Frage, ob angesichts des sogenannten „Todes des Subjektes" oder der Pluralisierung des Ich Versprechen möglich seien, sieht sich selbst in Frage gestellt. Gerade darin, daß Menschen versprechen und vertrauen können, geschieht (und bewährt sich) personale Identität. – Der Chemiker *Friedrich Cramer* expliziert, daß die Welt nicht einfach existiert, sondern daß sie sich ereignet. Diese These formuliert eine Anfrage an die klassische Physik, da Werden und die Entstehung von Neuem – Grundphänomene gerade auch der Kosmologie oder der Biologie – durch sie nicht verstanden werden können und da Zeit – im Gegensatz zur fraktalen Zeit der Chaostheorie – mit Newton nur als gleichmäßig fließende Dauer definiert werde. Cramer schlägt vor, neben der zyklischen, repetitiven und reversiblen Zeit auch von einer pfeilartigen, einmaligen und irreversiblen Zeit zu sprechen; aus der Kombination dieser beiden Zeitkonzeptionen ergebe sich eine neue Zeittheorie: Wirklichkeit besteht sowohl aus Strukturen (reversible Zeit – langfristig handelt es sich hierbei allerdings um Iterationen, die sich als Warteschleife erweisen), als auch aus Dynamik und Evolution (irreversible Zeit). Um aber komplexe Strukturen zu verstehen, sei es notwendig, die Resonanz zwischen Systemen zu berücksichtigen. „Resonanz ermöglicht Ganzheit" (132f.). Cramer beschreibt im folgenden die psychische Interaktion als ein Resonanzphänomen; dabei bedient er sich des Beispieles der Liebe, bei der es sich um einen Vertrauensvorschuß handle: „Dieser Vertrauenssprung der Liebe ist ein Befreiungsschlag, ein Sprung ins Offene. ... Der Sprung ins Offene ist die Reaktion auf die bleierne Zeit, ..." (138).

Das in diesem Band zugrunde gelegte Verständnis von Personsein befragt *Richard Schenk* auf seine theologischen Implikationen. Theologisch geschehe Personsein unter einem eschatologischen Vorbehalt – in der Hoffnung darauf, daß sich die Verheißung vollendeten Personseins erfülle. Gerade in der von den Begriffen ‚Versprechen' und ‚Vertrauen' vorausgesetzten Unsicherheit könne auch das Wesen der Religion selbst deutlich werden. Ähnlich wie der Glaube verweise auch der Begriff der Person auf etwas, das, wenn auch unerläßlich, dennoch ungesichert sei. Schwinde das Interesse an der (Fremd-)Verheißung, so zeigt Schenks theologie- und philosophiegeschichtlich reicher Beitrag, so komme es „allmählich auch zur Einschränkung der Hoffnung auf die Vollendung personaler Würde" (171). Angesichts der Krise des Personbegriffes stellt Schenk ein politisch-ethisches Postulat auf: „Die Bejahung der Würde des Menschen als Person, sowenig sie völlig evident zu machen ist, gründet im Optativen: das, was uns an perso-

nalem Vollzug und personaler Würde bereits zugänglich ist, verlangt von uns, die Verunmöglichung jener Möglichkeiten zu bedauern, die zur Vollendung einer Person zu zählen sind" (176). – Daß Verzeihung nicht nur eine Kategorie des ‚privaten', sondern auch des politischen Ethos sei, sucht *Klaus-M. Kodalle* darzulegen. Erlauben wir es im Geiste der Verzeihung dem Anderen, das Versprechen nicht zu halten, das er als vernünftiges Wesen ist, so formuliert Kodalle mit Bezug auf Hannah Arendt und Robert Spaemann, so stelle sich die Frage, in welchen politischen Zusammenhängen sich von Verzeihung – einem „vor-laufenden Verhalten, welches Aussöhnungsbereitschaft bekundet, wo noch der Haß regieren will" (195) – im Verhältnis der Völker und innerhalb eines Volkes sprechen lasse. Verzeihen bedeute dann „ohne fatalen Überlegenheitsgestus und ohne Retterallüre ... paradox auf das Wunder ..., Wandlung sei möglich, der Bann der Schuld sei durchbrechbar" (210), zu setzen. – Mit John Lockes und Ludwig Wittgensteins Personbegriff setzt sich *Ulrich Steinvorth* vergleichend auseinander. Er argumentiert, daß Wittgensteins die Bedeutung der Sozialisation betonendes Personverständnis zwar Lockes Personbegriff um die soziale Dimension des Personseins ergänze, ihn aber nicht zu ersetzen vermöge. Lockes Definition der Person als eines Wesens, das sich durch Reflexivität, Selbstbewußtsein und die unser Fühlen, Denken und Begehren kontrollierende und regulierende Suspensionskraft auszeichne, vermöge nämlich das zu konzeptionalisieren, was Wittgenstein aufgrund der Konfusion von Sozialisation und Dressur nicht denken könne: Verantwortung. Denn Wittgenstein schließe aus, „daß Verantwortungsfähigkeit und Personsein als ein Vermögen verstanden werden, das sich dadurch radikal von anderen unterscheidet, daß es die Fähigkeit zu *begründeten* Entscheidungen voraussetzt." (222). – *Jean Greisch* zeichnet im Anschluß an Paul Ricœurs in *Das Selbst als ein Anderer* entwickelten Hermeneutik des Selbst und des Bezeugens einen Weg auf, wie sich nicht nur die modernen Subjektphilosophien überwinden lassen, sondern wie sich – mit und gegen Parfit – narrative Identität, d. h. Selbstheit im Unterschied zu einer ontologisch-logischen Selbigkeit, im Versprechen konstituiere. Eine hermeneutisch-phänomenologische Handlungslehre, wie sie Ricœur vorlege, weise auf, daß das Versprechen in den Urphänomenen der Fürsorge und des Vertrauens gegenüber einer einzigartigen bestimmten Person in ihrer Andersheit (und nicht, wie bei Kant, gegenüber einer allgemeinen Idee der Menschheit) gründe.

3. Zentrale philosophische und theologische Fragen wie die nach dem Wesen personaler Identität müssen heute nicht nur erneut angegangen werden, sondern zeigen sich auch als Fragen, die vermehrt interdisziplinäre Antworten verlangen. Angesichts der Entwicklungen in den Human- und Naturwissenschaften, aber auch angesichts der manifesten Krise des Personbegriffes gilt es, das Wesen personaler Identität neu zu durchdenken, ohne vorschnell bereits erreichte Einsichten zur Disposition zu stellen. – Der vorliegende Sammelband zeichnet sich in vorbildlicher Weise durch die Bemühung aus, im inter- und intradisziplinären Gespräch verständlich, konstruktiv-kritisch und dialogbereit zu bleiben, ohne dies um den Preis von Simplifizierungen oder belanglosen Höflichkeiten zu erkaufen. Jede Infragestellung der Kontinuität der Person wird sich den Anfragen stellen müssen, die sich von den Überlegungen dieses Bandes her stellen. Angesichts der philosophischen Kontroverse um die Kontinuität der Person formulieren die Beiträge des Bandes eine überzeugende Antwort: Gerade die Phänomene Versprechen und Vertrauen weisen in ihren mannigfaltigen Lebenskontexten Anknüpfungspunkte auf, personale Identität nicht substanzontologisch (und somit vor dem Hintergrund einer zeitvergessenen Metaphysik) oder vor dem Hintergrund eines solipsistischen Subjektverständnisses mißzuverstehen, sondern aus dem ethischen Geschehen, in dem Personen mit sich selbst identisch werden, zu deuten. Die Frage nach der Identität der Person kann daher nicht auf einer Ebene verhandelt werden, die der Ethik vorgängig wäre. Die Kontinuität der Person zeigt sich als eine Aufgabe, angesichts derer Scheitern – d. h. Nicht-Identität – möglich ist. Die Antwort darauf ist nicht, die Kontinuität des Personseins zu bezweifeln (und somit Verantwortung zu unterminieren), sondern der Akt, in dem sich die Identität des anderen wie die eigene bewährt: Verzeihung.

H. Zaborowski

Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart (Beck'sche Reihe, 4019). Hrsg. *Otfried Höffe.* München: C. H. Beck 1998. 438 S.

Der zeitliche und thematische Bogen dieser Auswahl ist weit gespannt: Sie beginnt mit altägyptischen Weisheitslehren (um 2350 v. Chr.) und endet mit Peter Singer (* 1946). Die Klassiker der philosophischen Ethik, allen voran Aristoteles und Kant, sind ebenso vertreten wie die Moralkritik, von den Sophisten über Darwin und Nietzsche bis zur Soziobiologie. Neben Texten der Moralistik, Weisheit und Lebenskunst stehen solche, bei denen die Grenzen zwischen Moral, Theologie, Spiritualität und Mystik fließend sind; Hildegard von Bingen, Bernhard von Clairvaux, Luther und Calvin kommen ebenso zur Sprache wie Montaigne, Voltaire oder Lessing. Über die personale Ethik hinaus sind Grundfragen der politischen Philosophie angesprochen, z. B. die Tugenden des Herrschers (Macchiavell), der gerechte Krieg (Vitoria), das Naturrecht (Calvin) oder die Gerechtigkeit als Fairneß (Rawls). Die Einleitung entwickelt hilfreiche Unterscheidungen wie die zwischen Individual- und Sozialethik, Gerechtigkeit und Nächstenliebe, der eudämonistischen Ethik der Antike und der kantischen Ethik der Autonomie in der Moderne. Der Band schließt mit einigen wenigen Literaturhinweisen und dem Quellenverzeichnis, das zugleich eine hilfreiche Information über Ausgaben und Übersetzungen darstellt und die Lebensdaten und eine kurze Charakterisierung der Autoren bringt.

Die chronologisch angeordneten 218 Texte aus über vier Jahrtausenden wollen mehr sein als eine vom Umfang her wohldosierte erbauliche Bettlektüre für ein knappes Jahr. Wie jede Beschäftigung mit der Geschichte wollen sie unseren Blick über die Gegenwart und die Neuzeit hinaus weiten und so einer Selbstüberschätzung entgegenwirken. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und moralphilosophischen Diskussion erhält dieses allgemeine Anliegen einen besonderen Akzent. Die Texte wollen eine trotz aller Unterschiede und Gegensätze breite, die Zeiten und Kulturen übergreifende Gemeinsamkeit vor Augen führen, um so einem gelebten Ethnozentrismus und einem in der Moralphilosophie vertretenen Kultur- oder Gesellschaftsrelativismus entgegenzutreten und für einen interkulturellen Diskurs und eine universale Moral zu plädieren. Darüber hinaus geben sie eine Antwort auf die Frage, ob wir in unserer heutigen Situation eine neue Moral brauchen; dazu lese man etwa, was die Lauteren Brüder von Basra (10. Jh. n. Chr.) über die Rechte der Tiere oder Montaigne (1533–1592) über den Tierschutz und Olympe Marie de Gouges (1755–1793) über die Rechte der Frau schreibt.

F. Ricken S. J.

Lenzen, Wolfgang, *Liebe, Leben, Tod.* Eine moralphilosophische Studie (Universalbibliothek Nr. 9772). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1999. 328 S.

Der Autor möchte eine unkontroverse Minimalethik entwickeln, die auf dem Utilitarismus und dem Prinzip *neminem laede* aufbaut (34). Alle Handlungen, die nicht die Interessen anderer verletzen, sind deshalb für ihn von vornherein moralisch unbedenklich, mögen sie auch inhaltlich noch so dumm sein. So ist in seiner Sicht zum Beispiel jede Form von Sex, die adäquater Ausdruck gegenseitiger Liebe ist, moralisch unbedenklich; dazu sei weder Ehe noch unterschiedliches Geschlecht erforderlich (44). „Wenn beide Partner ihre Liebesbeziehung unter der Prämisse begonnen haben, die Freuden des Sex und des gemeinsamen Zusammenlebens so lange auszukosten, wie ihre gegenseitige Liebe anhält, dann scheint es moralisch durchaus in Ordnung zu sein, wenn einer der Partner den anderen letztendlich verläßt." (82) Der Rezensent fragt sich, ob nicht wirkliche „Liebe" etwas mehr mit Treue und Bejahung der Person des anderen um ihrer selbst willen zu tun haben könnte und ob ein Mensch nicht auch gegenüber sich selbst unverantwortlich handeln kann. In bezug auf den Sinn des Lebens meint der Autor die christliche Auffassung mit der Behauptung wiederzugeben, daß es darum gehe, sittlich gut zu leben, „um sich postum die Aufnahme ins Paradies zu sichern" (121). Für ihn besteht der Wert des Lebens in der Summe der Werte aller Erlebnisse, und er versucht, „eine Glücksbilanz in quasi numerischer und intersubjektiv gültiger Weise" aufzustellen (136). Dann kann er über „den mit dem Lebensalter abnehmenden Wert des noch zu lebenden Lebens" (144) spekulieren. „Der Schaden, den man jemandem durch Töten zu-

fügt, entspricht dem Wert des zukünftigen Lebens, das der Betreffende anderenfalls noch erlebt hätte", und durch diese Erklärung werde „der oft sehr schwammig verwendete Begriff des Rechts auf Leben für die moralische Beurteilung des Tötens im Prinzip entbehrlich" (148). Zwar weiß der Autor in anderem Kontext auch: „Solche mit dem logischen Lineal gezeichneten Diagramme haben freilich keinen besonders großen *praktischen* Wert." (236). Und wieder an anderer Stelle „verwundert" es ihn, „wenn professionelle Philosophen skandalöse moralische Urteile [...] nicht zum Anlaß nehmen, die eigenen theoretischen Annahmen in Frage zu stellen." (146) Er meint übrigens auch zu wissen, daß die katholische Kirche jede Art von Organspende bis vor wenigen Jahren abgelehnt habe (166) oder daß die „Pillenkommission" Pauls VI. behauptet habe, Empfängnisverhütung sei „ein verdammenswertes Laster, ein vorweggenommener Mord" (150).

P. Knauer S. J.

Cyberethik. Verantwortung der digital vernetzten Welt. Hg. von *Anton Kolb/Reinhold Esterbauer/Hans-Walter Ruckenbauer.* Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1998. 189 S.

Der Band enthält zehn Beiträge von unterschiedlicher Länge und unterschiedlichem Charakter zu einem interdisziplinären Seminar, welches das Philosophische Institut der Universität Graz gemeinsam mit dem Institut für Informationswissenschaft veranstaltet hat; vertreten sind Psychologie, Informatik, Wirtschaft, Rechtswissenschaft, Moralphilosophie und Theologie. – Einige Autoren wollen vor allem informieren: Rafael Capurro über das Fach Informationsethik an der Hochschule für Bibliotheks- und Informationswesen in Stuttgart und über Internet-Ressourcen zur Informations- und Medienethik; Gerhard Reichmann über das Informationsrecht in Österreich; Gunter Bauer über die Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Internet; Hermann Maurer über Probleme, welche das World Wide Web mit sich bringt und Lösungen, die es selbst dafür entwickelt. *Andreas Maron* geht dem Zusammenhang von Globalisierung und Informationstechnologie nach. Sein kritischer Ausblick nennt als Gefahren dieser Entwicklung die Isolation des Individuums, die Passivität und die wachsende Abhängigkeit unseres Lebens von der Informationstechnologie; er schließt jedoch mit dem Glaubensbekenntnis an die positiven Auswirkungen für die kommenden Generationen. – Das verbindende Stichwort der fünf überwiegend kritischen Arbeiten lautet „virtuelle Realität". Der ausführliche und rhetorisch engagierte Beitrag von *Anton Kolb* arbeitet vor allem das erkenntnistheoretische Problem heraus. Gegen die Vertreter eines radikalen Konstruktivismus und einer virtuellen Realität weist er zu Recht darauf hin, daß das Problem, wie sich der objektive und der subjektive Anteil in der menschlichen Erkenntnis verhalten, wohl kaum eine eindeutige Lösung zulasse; daraus resultiere jedoch weder logisch noch ontologisch die Leugnung einer realen, objektiven Welt. Folgen der These von der lediglich virtuellen Realität seien Neurosen und der Verlust der Identität. „Es gibt keine Identität ohne Realität. Mit bloßer Virtualität gewinnt man keine reale Identität" (28). Als Antwort auf die Frage, was zu tun ist, plädiert er (auch hier stimme ich ihm zu) gegen die Absolutsetzung des Rechts einer „einseitigen Informationsfreiheit" für eine Güterabwägung, und er weist auf die Notwendigkeit einer globalen Zusammenarbeit hin. Die von der Computerspielindustrie ermöglichte „Virtual Reality" steht im Mittelpunkt der Ausführungen von *Hans-Walter Ruckenbauer* über das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten. Er spricht von „De-Realisation": „Angesichts der Reizüberflutung brechen die personalen Filtermechanismen [...] zusammen, und der konkrete Bezug zum individuellen Erfahrungsraum geht fortschreitend verloren" (82). Die Interaktivität bei den Computerspielen sei im Unterschied zur Lektüre eines Buches nicht unbedingt schon ein Anreiz zur Kreativität. Der Cyberspace ermögliche eine freie Wahl der Identität und ziehe deshalb vor allem Menschen mit Persönlichkeitsproblemen, die an ihrer unmittelbaren Lebensrealität gescheitert seien, magisch an. Berührungsängste und maschinenstürmerisches Gehabe, so die ausgewogene Antwort auf die Frage „Mitspielen oder bekämpfen?", seien keine Lösung; ein Ausweg könne nur in der erhöhten Medienkompetenz der Menschen, im unbeirrten Mißtrauen gegenüber allem, womit die Informationsgesellschaft uns täglich überschwemmt, und darin liegen, daß

wir unseren Kindern diese Skepsis des Selbstschutzes einimpfen. Anhand empirischer, statistischer Untersuchungen zeigt *Michael Trimmel*, daß der Umgang mit dem Computer das Verantwortungsbewußtsein, die Realitätsnähe, die Integrationsfähigkeit in die soziale Umwelt und die verbale Kreativität reduziert. Die Frage der Informationsethik unterscheidet sich für den Informationswissenschaftler *Wolf Rauch* „deutlich von der klassischen Fragestellung der Technikfolgenabschätzung" (56). Eine Folgenabschätzung setze einen Konsens darüber voraus, welche Folgen wünschenswert bzw. verwerflich sind. Bei der Informationsethik wüßten wir aber nicht, ob bestimmte Konsequenzen als gut oder schlecht einzuschätzen sind. Außerdem gehe die Technikfolgenabschätzung von einer eindeutig gerichteten Ursache-Wirkungs-Relation aus. Dagegen sei im Bereich der Informationsethik der Zusammenhang rückgekoppelt: Die Entwicklung der Informationstechnologie führe zu gesellschaftlichen Veränderungen, die ihrerseits wiederum die technische Entwicklung beeinflussen. Der grundlegende Wertkonflikt besteht für Rauch zwischen Informationsfreiheit und Datenschutz. Der theologische Beitrag von *Reinhold Esterbauer* warnt mit dem Hinweis auf die These von McLuhan, daß das Medium selbst schon die Botschaft ist, d.h., daß das Medium die Botschaft mit bestimmt und ihren Inhalt mit prägt, die Kirchen vor der naiven Auffassung, die neuen Medien seien neutrale Mittel der Verkündigung. Er skizziert die Pseudotheologie des Cyberspace: Transzendenz als Transformation existentieller Bedingungen aus der realen Welt in digitale Strukturen und folglich als Substitution der realen durch eine bessere virtuelle Welt; Entleiblichung und dualistische Sicht des Menschen und folglich Vervielfachung der Existenzen und der „passiven elektronischen Netzidentitäten"; Selbstvergottung und Selbsterlösung durch den Ersatz realer durch virtuelle Wirklichkeit; das Heilige als das Verfügbare und Herstellbare. Durch den Einsatz moderner Medien, so Esterbauers entscheidender Kritikpunkt, werde „die Qualität der Botschaft von dem, was christlicherseits Zeugenschaft heißt, auf Information hin verändert. Das bedeutet, daß nicht mehr die Person für den Inhalt dessen, was sie sagt, einsteht, sondern hinter einer personen-neutralen Mitteilung von Daten verschwindet" (129).

Den Wert des Bandes sehe ich darin, daß hier aus interdisziplinärer Perspektive ein drängendes Thema der angewandten Moralphilosophie angesprochen wird, das im Unterschied zu den verschiedenen Bereichen der Bioethik in unserer Mediengesellschaft deshalb, weil es ein medienkritisches Thema ist, bei weitem nicht die Beachtung findet, die es angesichts des Gewichtes der Güter, die auf dem Spiel stehen, verdient. Der Laie, der sich in der Kommunikations- und Medienwissenschaft nicht auskennt, erhält eine Fülle von Hinweisen, wo er sich eingehender informieren kann. Die erkenntnistheoretischen, ontologischen, anthropologischen und theologischen Hintergründe werden herausgearbeitet. Was uns droht, so die Botschaft des Buches, ist der zumindest teilweise Verlust unserer emotionalen, sozialen und religiösen Lebenswelt und ihr Ersatz durch virtuelle Realität und „Wirklichkeitsprothesen"; auf dem Spiel stehen Kreativität, Authentizität, persönliche Verantwortung und personale Identität. F. Ricken S. J.

Binmore, Ken, *Playing Fair.* Game Theory and the Social Contract I; *Just Playing.* Game Theory and the Social Contract II. Cambridge/London: MIT Press 1994, 1998. XXII/364 u. X/589 S.

1. Binmores zweibändige Abhandlung „Game Theory and the Social Contract" hat bei Fachkollegen überschwengliche Aufnahme gefunden. Ein Autor wie Brian Skyrms schreckt nicht davor zurück, sie im Klappentext als das wichtigste sozialphilosophische Werk seit Rawls epochemachender „Theorie der Gerechtigkeit" zu bezeichnen. B. hatte erwogen, seinem Werk den Untertitel „Life, Universe and Everything" zu geben (I: XVII), und man muß ihm zustimmen, daß das ein passender Titel gewesen wäre. Das Werk ist voll von langen Abschweifungen zu einer Vielzahl von Fragestellungen, so daß es oft schwer fällt, Wichtiges von Unwichtigem zu trennen und den zentralen Argumentationsgang herauszuschälen. Was ich als den zentralen Argumentationsgang herausarbeiten werde, nimmt grob gerechnet 200 der rund 950 Seiten des zweibändigen Werkes ein und findet sich vor allem in den Kapiteln 2 und 4 des zweiten Bandes. Zunächst möchte ich aber einen kurzen Überblick über den Rest der Abhandlung geben.

Das erste Kapitel des ersten Bandes bietet eine Art Zusammenfassung des ganzen Werkes. Wer wissen möchte, um was es B. geht, was die Grundüberzeugungen sind, von denen er ausgeht, und die wichtigsten Elemente seines Argumentationsgangs, bekommt hier einen guten Überblick. Der größte Teil des Restes dient der Einführung in die Theoriebausteine, die B. für sein Projekt braucht, und der Verteidigung einiger Grundentscheidungen, von denen das Ergebnis seiner Untersuchungen abhängen wird. So führt das zweite Kapitel des ersten Bandes anhand einfacher Spiele – des Gefangenendilemmas und einige weiterer Spiele, die in der politischen Philosophie eine gewisse Prominenz gefunden haben – in die Spieltheorie ein. B. wählt einen etwas eigenwilligen ersten Einstieg über ein einfaches evolutionäres Modell und insistiert mehr als üblich auf einer Interpretation von Nutzen und Präferenzen als bloße Beschreibung von Wahlhandlungen. (U.a. wahrscheinlich deshalb, weil es ihm so einfacher wird, den „tautologischen" Charakter einiger seiner kontroversen Voraussetzungen zu behaupten [z.B. I:27; 66, 107].) Schon im zweiten Kapitel beginnt B. mit der Destruktion verschiedener Theorien, die für das Gefangenendilemma Kooperation begründen wollen. Diesem kritischen Anliegen und der Analyse einiger weiterer spieltheoretischer Paradoxien ist auch Kapitel 3 gewidmet. Kapitel 4 führt in die ökonomische Theorie der Entscheidung bei Unsicherheit ein und bereitet den Boden für ihre Anwendung im Urzustand, die die Möglichkeit der Vergleichbarkeit von Nutzen zwischen Individuen voraussetzt. – Kapitel 1 des zweiten Bandes bietet eine parteiische Einführung in die moderne Verhandlungstheorie: Insbesondere soll der Leser die Überlegenheit der Nash-Lösung für kooperative Verhandlungsspiele verstehen, da diese – entsprechend der Forderungen des „Nash-Programms" – auf die Lösung nicht-kooperativer Verhandlungsspiele (insbesondere des Rubinsteinspiels) zurückführbar ist. Kapitel 3 führt in die Theorie wiederholter Spiele ein, vor allem in das Folk-Theorem und das Konzept der Neuverhandlungsstabilität, die B. für sein eigenes Modell in Kapitel 4 braucht. – In alle Kapitel hat B. längere Abschweifungen eingebaut, die für den eigentlichen Fortgang der Argumentation zwar nicht zwingend nötig sind, ihn aber in der einen oder anderen Weise stützen. Dazu gehören Ausflüge in philosophische Gewässer wie B.s Versuch, den Kantschen kategorischen Imperativ auf spielerische Weise ad absurdum zu führen, oder seine Spekulationen zur Willensfreiheit und zur Notion eines „Ich", aber auch die Darstellung von Forschungsergebnissen aus Psychologie und Ethnologie zum Phänomen von Gerechtigkeitsvorstellungen. Viele dieser Abschweifungen sind durchaus kontrovers, machen das Werk aber auch zu einer abwechslungsreichen und unterhaltsamen Lektüre.

2. Auf einer sehr allgemeinen Ebene geht es B. darum, die Instrumente der *orthodoxen* Spieltheorie für die politische Philosophie, bzw. für die Sozialethik fruchtbar zu machen. Genauer geht es ihm darum, zu zeigen, daß es bei entsprechender Spezifikation eines Urzustands möglich ist, mit den Mitteln der orthodoxen Entscheidungs- und Spieltheorie zu Ergebnissen zu gelangen, die seines Erachtens eine starke Familienähnlichkeit mit dem Rawlsschen Unterschiedprinzip tragen. Während B. also in der Methode (in weiten Teilen) dem Vorbild des Utilitaristen Harsanyi folgen möchte, verspricht er ein Ergebnis im Sinne Rawls. – B. vertritt einen naturalistischen Ansatz in der Ethik und verteidigt den homo oeconomicus als das geeignetste Modell des Menschen auch für die ethische Reflexion. Dabei versucht er allerdings nicht, traditionelle moralische *Aussagen* naturalistisch zu rekonstruieren, sondern vielmehr Bräuche, Regeln und Traditionen, denen Menschen in der sozialen Interaktionen *tatsächlich folgen*, auf die evolutionären sozialen, ökonomischen und biologischen Kräfte zurückzuführen, die diese Bräuche, Regeln und Traditionen formen und erhalten. Modell ist die Erklärung von Konventionen: Konventionen sind künstliche Mittel oder Koordination. Sie können auch unter eigennützigen Individuen überleben, weil unter der Voraussetzung, daß alle anderen Akteure ihnen folgen, es individuell *vorteilhaft* ist, ihnen zu folgen.

B. wirft Rawls zwei – zusammenhängende – *Kategorien* von Fehlern vor. Rawls vergreift sich in seinem grundsätzlichen *Ansatz*, insoweit er in der Tradition Kants steht, dessen Denken B. mit einem Bonmot Paretos über Plato charakterisiert: „... that which is comprehensible is puerile; that which is not puerile is incomprehensible." (I:147) Die

Erbsünde Kants ist sein *a priori*-Ansatz. In dieser Kritik Kants verwendet B. einen sehr weiten Begriff von a priori-Denken im Kontext ethischer Reflexion: „If ‚ought' statements can never be deduced from ‚is' statements, then there must presumably exist irreducible ‚ought' statements which have to be accepted on *a priori* ground, since it is tautological that reason cannot be given why one ‚ought' to accept them." (I:38f.) *Jeder* nicht-naturalistische Ansatz von Ethik muß deshalb dem Binmoreschen Verdikt gegen a priori-Überlegungen verfallen, insbesondere eben auch die Theorien von Rawls (und Harsanyi), die beide von einer bestimmten Version des homo ethicus als Modell vom Menschen *ausgehen*. – Die Frage nach der Möglichkeit von a priori ethischen Urteilen und der Angemessenheit des Modells des homo ethicus als Modell des Menschen ist eng mit der Frage nach der Möglichkeit von Verpflichtungen verknüpft. Rawls wie Harsanyi gehen davon aus, daß moralische Menschen verpflichtet sind, den Entscheidungen im Urzustand zu folgen. Rawls von Kant zu befreien („Rawls zu dekantieren"), bedeutet deshalb auch – und das wird sich für B.s Unternehmen als entscheidend erweisen – auf die Idee, daß Menschen verpflichtet sein könnten oder sich selbst verpflichten könnten, bestimmten moralischen Regeln zu folgen, ganz zu verzichten. – Rawls greift aber in den Augen B.s zweitens auch insofern daneben, als er – sein kantischer Ansatz bei der Konstruktion des Urzustands einmal als gegeben betrachtet – das Entscheidungsproblem der Personen im Urzustand falsch löst: Statt die Entscheidung im Urzustand auf den status quo zu beziehen und von ihm abhängig zu machen, gibt er den Parteien des Urzustands die Möglichkeit, die Gesellschaft von Grund auf – unabhängig von ihrer Geschichte – neu zu gestalten. Statt das Problem in Nutzengrößen zu formulieren und eine Lösung im Nutzenraum anzunehmen, versucht Rawls, das Problem der Nutzenvergleiche durch die lexikalische Vorordnung von Rechten und Freiheiten und der Verwendung eines Index von Grundgütern zu umgehen. Statt mit der orthodoxen (bayesianischen) Theorie der Entscheidung bei Unsicherheit anzunehmen, daß die Parteien des Urzustands ihren Erwartungsnutzen maximieren, benutzen die Parteien bei Rawls das Maximin-Kriterium, d.h., sie sichern sich soweit als möglich gegen ungewollte böse Überraschungen als Folgen ihrer Entscheidung im Urzustand.

In seinem eigenen formal ausgeführten Argumentationsgang beschränkt sich B. auf eine Zweipersonengesellschaft (Adam und Eva), die vor der Aufgabe steht, angesichts möglicher Paretoverbesserungen die Verteilung des potentiellen Nutzenzuwachs vertraglich zu regeln. Für die Menge X möglicher Vereinbarungen (im Nutzenraum) nimmt er an, diese sei abgeschlossen, nach oben beschränkt, konvex und umfassend. Ihre obere Grenze (die Nutzengrenze) sei stetig. Statt direkt über dieses Verteilungsproblem – das „Spiel des Lebens" – zu verhandeln, benutzen Adam und Eva das Mittel von Verhandlungen hinter dem Schleier des Nichtwissens – ein „Spiel der Moral". (B. betrachtet es als ein Faktum, daß wir Menschen zur Lösung kooperativer Konflikte dieses Mittel benutzen, und produziert eine evolutionäre Geschichte, die das begründen könnte.) Hinter dem Schleier des Nichtwissens (im Urzustand) ist ihnen ihre wahre Identität unbekannt, sie verhandeln als Spieler I (Adam) und Spieler II (Eva). B. betrachtet es als einen Teil der Definition des Urzustands, daß die beiden Spieler davon ausgehen, mit jeweils der Wahrscheinlichkeit 1/2 Adam oder Eva werden zu können. Weiter nimmt er an, daß die Spieler im Urzustand Verträge schließen können, die für den Fall, daß Spieler I Adam wird, eine andere Verteilung vorsehen als für den Fall, daß Spieler I Eva wird. (Von außerhalb des Urzustandes ist es natürlich sicher, daß der Spieler I Adam und der Spieler II Eva sein wird.) – Für Verhandlungen im Urzustand besitzen Adam und Eva außer ihren persönlichen Präferenzen noch „empathische" Präferenzen, die nicht anders als Harsanyis „ethische Präferenzen" durch utilitaristische Wohlfahrtsfunktionen mit individuellen Gewichten repräsentierbar sein sollen. Im Urzustand hat Spieler I die empathischen Präferenzen Adams und Spieler II die empathischen Präferenzen Evas – um eine Identifikation ihrer wahren Identität zu vermeiden, nimmt B. an, daß die beiden im Urzustand vergessen, wer diese empathischen Präferenzen außerhalb des Urzustands besitzt. Abgesehen davon und ihrer wahren Identität sind den beiden Spielern im Urzustand *alle* relevanten Fakten über das ursprüngliche Verteilungsproblem und den Urzustand bekannt. Alle diese Fakten (vor allem Adams und Evas persönliche Präferenzen und die Menge möglicher Vereinbarungen) und die empathischen Präferenzen im Urzu-

stand sind „gemeinsames Wissen": Sie sind jedem Spieler bekannt, jedem Spieler ist bekannt, daß sie dem Mitspieler bekannt sind, usw. Als letzte Voraussetzung seiner Argumentation geht B. davon aus, daß die Spieler im Urzustand sich auf die Nash-Verhandlungslösung einigen werden.

In Kapitel 2 des zweiten Bandes untersucht B. den Fall, daß Adam und Eva im Urzustand bindende Vereinbarungen treffen können. Da B. davon ausgeht, daß rationale Wesen sich nicht selbst binden können, führt er die Fiktion eines „Philosophenkönigs" ein, der Adam und Eva zur Einhaltung ihrer Verträge zwingt. Um die Bestimmung des status quo (in B.s Sprachregelung die Verteilung, die verwirklicht wird, wenn es zu keiner Einigung kommt) zu erleichtern, spezifiziert er für diesen Fall das Verhandlungsproblem so, daß dessen status quo mit dem Zustand zusammenfällt, in dem sich Adam und Eva gerade befinden. (Und den man *normalsprachlich* als status quo bezeichnen würde.) – Unter all diesen Voraussetzungen gelingt es B. zunächst zu zeigen, daß dann, wenn die Spieler in ihren utilitaristischen Wohlfahrtsfunktionen die gleichen Gewichte benutzen, sie sich auf einen Vertrag einigen werden, der im ursprünglichen Verhandlungsspiel ihre gemeinsame utilitaristische Wohlfahrtsfunktion maximiert. (Das ist allerdings alles andere als überraschend: Wenn die beiden Spieler proportionale oder gar gleiche Gewichte benutzen, ordnen sie alle Verhandlungslösungen gleich und maximieren einfach ihre – bis auf einen irrelevanten multiplikativen Faktor – identische Wohlfahrtsfunktion.) Für den nicht auszuschließenden Fall, daß sie verschiedene Gewichte benutzen, kennt B. keine ähnlich einfache Charakterisierung der Verhandlungslösung. – In einem nächsten Schritt versucht B. zu zeigen, daß sozial-evolutionäre Kräfte die empathischen Präferenzen der Spieler so formen, daß sie sich in einer Verhandlungssituation, mit der sie häufig genug konfrontiert werden, auch im Urzustand für die Nash-Lösung des direkten Verhandlungsproblems entscheiden werden. Statt allerdings die evolutionären Anpassungsprozesse zu modellieren, benutzt B. die Konstruktion eines „Empathie-Gleichgewichts", einer Konstellation der empathischen Präferenzen, in der keiner der Spieler einen Anreiz hätte, im Urzustand – wenn er denn könnte – falsche empathische Präferenzen vorzugeben. Ein *symmetrisches* Empathie-Gleichgewicht ist eine der Voraussetzungen einer evolutionär stabilen Population, in der alle Spieler die *gleichen* empathischen Präferenzen besitzen. Allerdings muß B., um zu seinem Ergebnis zu gelangen, annehmen, daß im evolutionären Prozeß Adam und Eva ihre empathischen Präferenzen und nicht ihre privaten Präferenzen zugrunde legen, wenn es darum geht, den Erfolg verschiedener empathischer Präferenzen zu bewerten – eine seltsame Annahme, wenn man wie B. davon ausgeht, daß die *privaten* Präferenzen dem (biologischen) Erfolg der Individuen entsprechen.

In Kapitel 4 des zweiten Bandes läßt B. die seines Erachtens unhaltbare Annahme der Möglichkeit von Selbstverpflichtung (bzw. die Fiktion eines Philosophenkönigs) fallen und entwickelt seine eigene Theorie der Gerechtigkeit. Da ohne Selbstverpflichtung Kooperation in vielen Spielen kein Gleichgewicht sein kann, interpretiert B. die Auszahlungen des ursprünglichen Spiels als Zahlungsflüsse eines unendlich oft wiederholten Spieles. Für solche Spiele stellt das sogenannte Folk-Theorem sicher, daß kooperative Lösungen als Gleichgewichte möglich sind und daß die Menge möglicher Verträge konvex und umfassend ist. Ohne die Möglichkeit unglaubwürdiger Drohungen liegt es nahe, den bestehenden Fluß von Auszahlungen als den status quo zu interpretieren. – Wenn Spieler keine Verpflichtungen eingehen können, dann hat es keinen Sinn, im Urzustand etwas zu beschließen, von dem die Spieler wissen, daß sie sich nicht daran halten werden, weil es kein Gleichgewicht im Spiel des Lebens sein wird. B. behauptet nun, daß aus diesem Grund kein Vertrag abgeschlossen werden könnte, der für zumindest einen der Spieler den erreichten Nutzen davon abhängig macht, als welche Person er aus dem Urzustand hervorkommt. Andernfalls würden die Spieler, wenn die hypothetische Lotterie, die ihre Persönlichkeit bestimmt, zu ihren Ungunsten entscheidet, eine Wiederholung verlangen. Beschränkt man – diesem Argument folgend – die möglichen Verträge auf solche, in denen der Nutzen der Spieler unabhängig davon ist, welche Person sie werden, dann kann B. zeigen, daß die Spieler im Urzustand einen Vertrag wählen werden, der für die Menge der möglichen Verträge der ursprünglichen Verhandlungssituation die proportionale Verhandlungslösung bestimmt. Unter den gemachten Vorausset-

zungen (X ist umfassend und strikt konvex) stimmt die proportionale Verhandlungslösung mit der Rawlsschen Maximin-Lösung (im Nutzenraum) überein. Ähnlich wie in Kapitel 2 argumentiert B. auch hier, daß die Kräfte der Evolution dazu führen werden, daß im Urzustand die Nash-Lösung über das ursprüngliche Spiel gewählt werden wird. Anders als in Kapitel 2 läßt sich – folgt man B.s Argument – auch zeigen, daß dies bedeuten wird, daß die Spieler dieselben Gewichte in ihren sozialen Wohlfahrtsfunktionen benutzen werden. Aber auch die Nash-Lösung ist nicht das Ende der evolutionären Entwicklung. Läßt man zu, daß langfristig auch die privaten Präferenzen unter dem Druck der Evolution verändert werden, werden diese sich so anpassen, daß die Nash-Lösung mit der Markt-Lösung eines Walrasianischen Gleichgewichts übereinstimmt.

3. Leider beruht das für B.s Projekt so zentrale Argument für die Beschränkung der Menge möglicher Verträge auf einem Verstoß B.s gegen seine eigenen Prinzipien. B. legt großen Wert darauf, die Regeln des Spiels des Lebens, die die möglichen Verträge bestimmen, sauber von den Regeln des Spiels der Moral zu trennen, die festlegen, welcher der möglichen Verträge gewählt werden wird. Außerdem möchte er in den Urzustand so wenig irreale Annahmen einbauen als möglich. (I:39) Sein Argument setzt aber entweder voraus, daß mit Hilfe des Urzustands Adam und Eva tatsächlich ihre Persönlichkeit wechseln könnten (dann würde das Spiel der Moral in der Tat die Menge der möglichen Gleichgewichte im Spiel des Lebens ändern), oder zumindest, daß die beiden Spieler im Urzustand das fälschlicherweise annehmen. Das verstößt aber gegen die explizite Annahmen B.s, daß abgesehen von ihrer wahren Persönlichkeit und der Zuordnung der empathischen Präferenzen zu Adam und Eva, *alles* über das Spiel des Lebens und das Spiel der Moral wissen. (Und es darf als eine der fundamentalen Tatsachen des Spiels des Lebens gelten, daß wir durch den moralischen Diskurs nicht unsere Identitäten tauschen können.) – Trotz großen Aufwands gelingt es B. also nicht, sein Versprechen einzulösen, „to pull a maximin rabbit out of a hat into which only Bayesian decision theory is placed" (I:53). B., der unabhängig von und vorgängig zu seinem formalen Argument den Utilitarismus ablehnt (z. B. I:53 und vor allem II:454–470), müßte sich also, würde er seiner eigenen Vorgehensweise trauen, zum Utilitarismus bekehren. Für den Leser gibt es allerdings gute Gründe, vor einem solchen Schritt zurückzuschrecken. Auch wenn B. sich rhetorisch immer wieder gehen läßt, und von den Ergebnissen des Zwei-Personen-Modells direkt zu Spekulationen über unsere realen Gesellschaften übergeht, die diese Ergebnisse als gegeben vorauszusetzen scheinen, ist er sich selbst klar genug, daß beim gegebenen Stand der Verhandlungstheorie eine solche Übertragung in keiner Weise gerechtfertigt ist. (II:495 f.) – Wichtiger noch ist die Frage, ob man B. in einigen seiner Grundentscheidungen – vor allem seinem naturalistischen, reduktionistischen Ansatz und der konsequenten Verwendung des homo-oeconomicus-Modells für Zwecke der moralischen Reflexion (die dann natürlich zu nichts anderem als einer „Moral" aus wohlverstandenem Eigennutz kommen kann) – folgen möchte. Diese Frage erschließt m. E. auch die eigentliche – zweifache – Bedeutung dieser langen Abhandlung: Sie stellt zum einen wohl den bislang konsequentesten und logisch geschlossensten Versuch dar, auf der Basis dieser Grundentscheidungen mit den Mitteln der orthodoxen Spieltheorie grundlegende Fragen der Sozialethik zu behandeln, und demonstriert gerade so, wie weit entfernt dieser Ansatz noch davon ist, auf in der politischen und gesellschaftlichen Realität relevante ethische Fragen Antworten geben zu können. Wenn der Weg, den B. eingeschlagen hat, der richtige ist, um auf diese Fragen Antworten zu finden, dann werden wir, soweit es um die Gestaltung unserer Gesellschaften geht, noch über lange Zeit ohne rationale ethische Basis handeln müssen. Zum anderen läßt sich vieles (einschließlich des z. T. eigenwilligen literarischen Charakters, der Länge und der vielen Wiederholungen) an dieser Abhandlung besser verstehen, wenn man sie als ein großes Stück Rhetorik interpretiert: Mit allen Mitteln seiner Kunst versucht B., seine Leser zu seinem reduktionistischen Menschenbild und zum Naturalismus in der Moral zu bekehren.

A. Gösele S. J.

Globale Solidarität: Die verschiedenen Kulturen und die eine Welt. Hrsg. *N. Brieskorn* (im folgenden = GS). – Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft. Hrsg. *N. Brieskorn, J. Wallacher* (im folgenden = HO). – Arbeit im Umbruch: Sozialethische Massstäbe für die Arbeitswelt von morgen. Hrsg. *N. Brieskorn, J. Wallacher* (im folgenden = AU). Stuttgart: Kohlhammer. 1997, 1998, 1999. XII/159 S., X/181 S., IX/161 S.

Vor drei Jahren hat sich das Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie in München einen neuen inhaltlichen Akzent gegeben. Die bisherige Forschungsarbeit hatte ihr Ziel darin gesehen, einen Beitrag zum Dialog zwischen den Kulturen zu leisten, wobei dem Dialog zwischen den Religionen ein besonderes Gewicht beigemessen wurde. Angesichts zweier großer globaler Herausforderungen am Übergang zum nächsten Jahrtausend – dem wachsenden Wohlstandsgefälle zwischen Nord und Süd und der weltweiten Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen – beschloß das Projektkuratorium, die Arbeit auf die wissenschaftliche Reflexion von Fragen zu konzentrieren, die sich auf der Suche nach weltweiter und generationenübergreifender Solidarität stellen. – Jährlicher Höhepunkt der Projektarbeit sind im Frühsommer stattfindende zweitägige Symposien. Zwei Besonderheiten zeichnen diese Symposien aus: zum einen der bewußt interdisziplinäre Charakter und zum anderen der großzügige Zeitrahmen, der es den jeweils nur vier vortragenden Wissenschaftlern ermöglicht, ohne Zeitdruck ihre Ideen zu entwickeln und mit Kollegen anderer Fachrichtungen vertiefend zu diskutieren. Die Symposien werden in Tagungsbänden dokumentiert, die neben den Vorträgen jeweils einen konzentrierten Rückblick der Herausgeber auf das Symposium und eine sorgfältig edierte Fassung des Mitschnitts der Diskussion enthalten. Mit dem neuen Fokus des Projekts fand auch die bisherige Reihe von Veröffentlichungen (Fragen einer neuen Weltkultur, 14 Bde., hrsg. v. W. Kerber, München 1985–1997) ihren Abschluß. Von der neuen Reihe „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur" sind inzwischen drei Bände erschienen, welche die Symposien 1996–1998 dokumentieren.

Einen gelungenen ersten Einstieg in den neuen Themenkreis bildete das Symposium von 1996. Ganz im Sinne der Veranstalter gruppierte *Franz Nuscheler* in seinem einleitenden Vortrag (GS 1–23) die von ihm wahrgenommenen globalen Herausforderungen um die zwei zentralen Problemfelder des Nord-Süd-Konflikts und der Bedrohung des Ökosystems Erde. Fakten wie z. B. die nach wie vor extrem ungleiche Einkommensverteilung zwischen Nord und Süd zeigen, daß weiter von einem Nord-Süd-Konflikt gesprochen werden kann. N. geht es um den Aufweis von Zusammenhängen: Deshalb belegt er die Mitverantwortung der westlichen Industrieländer für die bedrohliche Umweltzerstörung in den Entwicklungsländern. Darüber hinaus macht er deutlich, daß Bekämpfung der Armut in den Entwicklungsländern wirtschaftliches Wachstum voraussetzt, das nur dann ohne ökologische Katastrophe möglich sein wird, wenn die Weltminderheit der reichen Industrieländer zu Einschränkungen in ihrem „oligarchischen Lebensstandard" bereit sind. Eine Antwort auf die globalen Herausforderungen ist in den Augen N.s eine Weltordnungspolitik, die auf ein „Mehr an Multilateralismus" setzt – sei es in der Form neuer supranationaler Institutionen, sei es in der Form von Netzwerken selbstverpflichtender Reglements – und auch eine stärkere Einbeziehung von nichtstaatlichen Akteuren verlangt. – N. geht in seinem Vortrag von der Grundhypothese aus, „daß der Bewältigung der globalen Herausforderungen nicht so sehr mangelndes Wissen oder ökonomisches Können, sondern der Mangel an politischem Willen und [...] ‚planetarischer Weltverantwortung' [...] im Wege stehen." (GS 2) Gerade diese These wurde in der Diskussion seines Beitrags in Frage gestellt. Gegenüber einer ganzen Reihe von Argumenten hielt N. seine These aufrecht, wobei es deutlich wurde, daß sie vor allem als Hinweis auf die Verantwortung derer gemeint war, die politisch Macht haben und die – auch bei realistischer Berücksichtigung der Funktionsweisen von Interessenpolitik – durchaus Spielräume haben, das bestehende Wissen um Lösungsmöglichkeiten globaler Probleme auch umzusetzen.

Bei einem Überblick über die bisherigen drei Symposien fällt eine überraschend eurozentrische Orientierung der Beiträge auf. Um so dankbarer wird man feststellen, daß

wenigstens im ersten Symposium *Stefan Krotz* in seinem Vortrag „Die eine Welt und die vielen Kulturen" (GS 41–69) nichteuropäische Kulturen zur Sprache brachte. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Überzeugung, daß „das eigentlich Menschliche, nämlich die Kultur, [...] immer nur im Plural, als Kulturen" existiert (GS 45), die ihre Identität im Kontakt miteinander und in der Abgrenzung voneinander finden. Typisch für den Kulturkontakt Europas zu anderen Kulturen ist seit der Neuzeit eine asymmetrische Struktur, in der das Andere so als das Unterlegene wahrgenommen wird, daß es nicht zu einem Dialog *mit* dem Anderen, sondern nur noch zu einem Monolog *über* das Andere kommen kann. In lateinamerikanischen Ländern wie Mexiko geht die Negierung der ursprünglichen Kulturen so weit, daß das eigene Land ganz nach dem Modell der dominanten westlichen Kultur konstruiert wird. Für das Scheitern dieses Modells werden Defizienzen der Bevölkerung verantwortlich gemacht, statt „die Präsenz der *anderen* Zivilisation zur Kenntnis [zu] nehmen, der eigenen, der in diesem Teil der Welt seit Jahrtausenden entwickelten" (GS 53). Als Alternative schlägt K. vor, den noch vorhandenen amerikanischen Kulturen Freiräume zu sichern, ihr eigenes Projekt einer kulturellen Moderne zu entwickeln. – K. versteht die verschiedenen Kulturen als ebensoviele Experimente auf der Suche nach einem guten Leben für möglichst viele Menschen. In dieser Perspektive sind alle Kulturen in einem ersten Schritt als gleichwertig anzusehen. Eine solche Sichtweise läßt sich aber nur dann aufrechterhalten, und wirklichen interkulturellen Dialog wird es nur dann geben, wenn die Träger nordatlantischer Kultur darauf verzichten, ihre eigene Wirklichkeitswahrnehmung und Wertordnung als die notwendige Voraussetzung eines jeden bedeutungsvollen Dialogs anzusehen. K. bezieht das vor allem auf die Reduktion von wertvollem Wissen auf wissenschaftliches Wissen und die Organisationsform des Nationalstaats. – Wie tief verwurzelt und vielgestaltig die Überzeugung von „unserer" Überlegenheit ist, zeigte sich in der anschließenden Diskussion. Ob unter der Berufung auf den gemeinsamen Maßstab der Wahrheit und die Überlegenheit der christlichen Religion, ob unter der Berufung auf zivilisatorische Errungenschaften wie Gewaltmonopol und Rechtstaatlichkeit, oder ob schließlich mit dem schlichten Hinweis auf die faktische Durchsetzungsmacht einer auch kulturellen Globalisierung: Die Bereitschaft unter den Diskussionsteilnehmern, das Anliegen K.s aufzugreifen, war gering.

Karl-Heinz Nusser (GS 90–104) ging es in einer Gegenüberstellung von Gerechtigkeitstheorien in der Tradition Rawls' und der politischen Philosophie Kants um einen Aufweis der Aktualität der letzteren. Das Argument gegen die ersteren ist einfach: Es sei innerhalb dieser Theorietradition plausibel, Rawls' Verteilungsgrundsätzen globale Gültigkeit zuzuschreiben. Diese materialen globalen Verteilungsforderungen ließen sich aber nur durch einen Weltstaat durchsetzen, der sich fast notwendig zu einer globalen Despotie entwickeln würde. Ohne einen Weltstaat scheitere Rawls' Theorie an von ihr implizierten aber nicht einlösbaren Ansprüchen. Demgegenüber sieht N. gerade im Formalismus Kants, innerhalb dessen soziale Forderungen allenfalls sekundär als Voraussetzungen für Frieden ableitbar sind und auch das nur, insoweit sie sich innerstaatlich oder zwischenstaatlich prozedural ergeben, seine bleibende Aktualität. Während für Kant innerstaatlich Rechtsstaatlichkeit mit der erzwingbaren Unterwerfung unter die staatliche Ordnung einhergeht, ist das dem Frieden dienende Ziel einer föderalen Staatenordnung für Kant nur als freiwilliger Zusammenschluß denkbar. Dem Frieden oder der Einhaltung von Menschenrechten dienende militärische Aktionen sind deshalb auszuschließen. – N. hat in seinem Vortrag die Weise, in der Kant in seiner Rechtstheorie an die in seiner Zeit aktuelle Rechtslage anknüpft, als ein positives Element dieser Theorie hervorgehoben, da es sie jenseits moralischer Appelle mit der realen Rechtsentwicklung verknüpft. In der Diskussion kamen dann aber Zweifel auf, ob eine solchermaßen zeitgebundene Theorie angesichts neuer globaler Herausforderungen – hierbei wurden u. a. die neuen transnationalen Akteure und globale Umweltprobleme erwähnt – überhaupt noch einen sinnvollen Ansatzpunkt für die heutige Diskussion bilden könnte. Die Bedenken N.s gegenüber einem Weltstaat wurden dagegen weitestgehend geteilt und mit weiteren Argumenten untermauert.

Peter Rottländer begann seine Ausführungen (GS 117–142) damit, daß er aufwies, daß eine Begründung weltweiter Solidarität notwendig ethischen Charakter haben muß.

Dies verweist Solidarität aber keineswegs ins Land der Träume: Eine ganze Reihe empirischer Untersuchungen zeigt, daß das Potential praktizierter Solidarität in den westlichen Gesellschaften erheblich ist, wenn sich auch das Verständnis von Moral hin zu einer stärkeren Integration in den eigenen Lebensentwurf geändert hat. Moral wird Element von Selbstverwirklichung. Ausgehend von Walzers Konzepten einer dichten und einer dünnen Moral entwickelt R. die Idee eines analogen Universalismus. Die Begründung weltweiter Solidarität erfolgt jeweils innerhalb der eigenen moralischen Tradition, und Kultur gehört also in den Bereich einer dichten, maximalen Moral. Der universale Charakter der Forderung nach weltweiter Solidarität ergäbe sich dagegen aus der Vergleichbarkeit ähnlicher Konzepte und Begründungen in verschiedenen moralischen Kulturen auf der Ebene einer dünnen, minimalen Moral. Analoger Universalismus unterstellt, daß solche Vergleichbarkeiten vorhanden sind, und lädt dazu ein, sie – soweit sie nicht evident sind – in respektvollem Dialog zu entdecken. – In der Diskussion ging es fast nur um die von R. referierten empirischen Ergebnisse: Wie tragfähig ist die empirisch festgestellte Bereitschaft zu solidarischem Handeln angesichts der großen globalen Herausforderungen? Sind diese Untersuchungen verläßlich und sind sie für die ethische Begründung relevant? Was folgt aus ihnen für das politische Handeln? So sehr die Konzentration auf die optimistisch stimmende Botschaft der referierten Untersuchungen psychologisch verständlich ist, bleibt bedauerlich, daß die Ausführungen R.s zu einem analogen Universalismus nur am Rand aufgegriffen wurden. Spannend wäre es gewesen, einen Bezug zu dem von Krotz geforderten Recht indigener Kulturen zur Fortentwicklung ihrer eigenen Kulturen herzustellen. Dem Anspruch, einen Beitrag zu einer neuen Weltkultur zu leisten, wäre das Symposium dann noch näher gekommen.

Die Frage nach der Möglichkeit weltweiter Solidarität ist immer auch eine Frage nach dem Bild des Menschen: Kann dieser etwa überhaupt moralischen Ansprüchen genügen, oder sollte man nicht „realistischerweise" davon ausgehen, daß menschliches Handeln allein dem (im besten Fall langfristigen und „wohlverstandenen") Eigeninteresse dient? Dieser Frage stellte sich das zweite Symposium der neuen Reihe, indem es die Modellfigur der Ökonomie, den „homo oeconomicus" einer kritischen Durchleuchtung unterzog.

Der homo oeconomicus entscheidet durchgängig rational. Reale menschliche Entscheidungen sind unausweichlich von Emotionen mitbestimmt. *Birger Priddat* (HO 1–31) zeigt, daß die ökonomische Theorie rationaler Entscheidungen, ohne sich um das Zusammenspiel affektiver und rational/abwägender Elemente im realen Entscheidungsverhalten zu kümmern, den Individuen Rationalität einfach zuschreibt. Emotionen haben in dieser Theorie nur noch insoweit Platz, als die Präferenzordnungen, auf deren Basis die Individuen ihre rationalen Entscheidungen treffen, als Ordnungen von Emotionen verstanden werden können. Die Zuschreibung von Rationalität ermöglicht es, die Individuen für ihre Entscheidungen zur Verantwortung zu ziehen, und *deshalb* gleichgewichtige Marktallokation normativ als ein Optimum zu beschreiben. Die Konstruktion wird jedoch brüchig, wenn die Erfahrung von Leid als Konsequenz „rationaler" Entscheidungen unter Unsicherheit in den Blick kommt. Hier liegt für P. der systematische Ort von Moral: Sie sichert Personalität und Handlungsfähigkeit der Individuen angesichts der Erfahrung des Versagens und wird so zu einer der Vorbedingungen der Funktionsfähigkeit von Ökonomie.

Friedhelm Hengsbach (HO 47–76) wählte als Ausgangspunkt eine kurze Darstellung der Vorteile und Grenzen der Marktkonkurrenz und des methodischen Individualismus, der dem Modell des homo oeconomicus zugrunde liegt. In einem theoretischen Zwischenspiel entfaltet er dann Bedingungen und Möglichkeiten der Kooperation, deren Vorteile sich zum einen durchaus aus dem Eigeninteresse der Beteiligten ableiten lassen, die zum anderen aber nur von einem ethischen Gesichtspunkt aus auf Allgemeingültigkeit, Fairneß und Ausrichtung auf das allgemeine Interesse überprüfbar ist. Breiten Raum nahm in seinen Ausführungen dann die Skizze eines neuen Gesellschaftsvertrags ein, der Konkurrenz mit Kooperation verbindet: Ein neues Naturverhältnis würde einer Gesellschaft entsprechen, „die im ‚Frieden mit der Natur' zu leben beginnt" und die Lebensansprüche zukünftiger Generationen berücksichtigt. Ein neues Geschlechterverhältnis würde die gesellschaftliche Arbeit nach dem Leitbild „Gleichstel-

lung und Autonomie" neu ordnen. Ein neues Leistungsverhältnis würde die außerhalb des Marktes geleistete gesellschaftlich nützliche Arbeit neu gewichten und das Verhältnis zwischen Erwerbsarbeit und sozialer Sicherung lockern. Unter den Bedingungen der Globalisierung läßt sich ein solcher neuer Gesellschaftsvertrag nicht mehr im nationalen Alleingang verwirklichen. Eine realistische Einschätzung der Entwicklungen, die unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefaßt werden, zeigt aber, daß sich mit der regionalen Integration – wie etwa im Rahmen der Europäischen Union – die politischen Handlungsspielräume erweitern, „um die transnationalen Konzerne und die internationalen Finanzmärkte zu bändigen" (HO 71). – H. hatte im zweiten Teil seiner Ausführungen einen Weg beschrieben, der von Eigen- und Gruppeninteresse über die ethisch ambivalente Kooperation innerhalb partikulärer Lebenswelten zum eigentlich ethischen Gesichtspunkt der „Übernahme der Perspektive des generalisierten Anderen" führt. Dieser Weg wurde in der anschließenden spannenden Diskussion einer kritischen Prüfung unterzogen. Wenn auch keine Einigung darüber erzielt werden konnte, ob es H. gelungen ist, einen Übergang von seinem individualistischen Ausgangspunkt eigeninteressierter ökonomischer Rationalität zum universalistischen Endpunkt verallgemeinerbarer Interessen herzustellen, so hat die Diskussion doch dazu geholfen, die möglichen Argumente zu präzisieren.

Wolfgang Kersting (HO 93–129) identifiziert drei Hauptströmungen der gegenwärtigen politischen Philosophie, in deren Zentrum jeweils auch ein Menschenbild steht: den libertären Liberalismus des homo oeconomicus, den egalitären Liberalismus des autonomen Individuums und den Kommunitarismus des sozial bestimmten und lebensweltlich eingebetteten Individuums. K. ergreift Partei für den egalitären Liberalismus in der Tradition Rawls'. Anders als der libertäre Liberalismus kann der egalitäre Liberalismus die berechtigten Hinweise des Kommunitarismus darauf, daß (auch) eine liberale Gesellschaft auf Bürgertugend und Gemeinsinn angewiesen ist, aufgreifen und sich zu eigen machen. Anders als sowohl der libertäre Liberalismus als auch der Kommunitarismus enthält der egalitäre Liberalismus in der Form seiner konstruktivistischen Gesellschaftsvertragstheorie die Instrumente einer philosophisch/moralischen Begründung von innerstaatlicher wie internationaler Gerechtigkeit und Solidarität. Versuche dagegen, Moral aus Eigennutz abzuleiten, müssen scheitern. Die anschließende Diskussion nutzte K. vor allem dazu, auf Fragen hin seine Position und seine Argumente in einzelnen Aspekten zu klären.

Hans Georg Ulrich (HO 147–164) möchte nicht von außen abstrakt über Ethik und Ökonomie sprechen. Ihm geht es darum, ein Ethos als eine inhaltlich bestimmte Lebensform zu Wort kommen zu lassen, die als gelebte und gelernte eine Antwort auf die Frage nach dem „guten Leben", dem Auftrag, der Bestimmung des Menschen, und damit auf die Frage „Was ist der Mensch?" bildet. Als christlicher Theologe entfaltet U. das biblische Ethos zum einen als „ein Ethos der Liebe, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit", zum andern als ein „Ethos der Geschöpflichkeit". Diese beiden Aspekte stehen nicht einfach nebeneinander. Zur Geschöpflichkeit des Menschen gehört es nämlich, „daß er Gottes bestimmtes Handeln [...] erfährt: Gottes Gerechtigkeit, Treue und Fürsorge." (HO 159) Und *weil* der Mensch Gott so erfährt, kann er auch selbst Gerechtigkeit und Barmherzigkeit lernen. Diese Lernfähigkeit des Menschen, der sich als Geschöpf annimmt, ist für U. die eigentliche Anfrage an das Menschenbild des homo oeconomicus. Kann er ein Lernender sein, der auch den Bereich des Wirtschaftens offenhält für das, was – als gelebtes Ethos – menschliches Leben ausmacht, oder kann er alles das, was sich seiner Rationalität nicht unmittelbar fügt, bestenfalls als einer „andere Welt", einem alternativen, dem ökonomischen System gegenüber völlig abgeschlossenen System zughörig gelten lassen? – Die unverkennbar dem Kommunitarismus nahestehenden Ausführungen U.s bildeten einen markanten Kontrapunkt zu dem Vortrag Kerstings, der in pointierter Weise auch Kritik am Kommunitarismus angemeldet hatte. Es war deshalb nicht überraschend, daß ein großer Teil der Diskussion um eine Abgrenzung der beiden Positionen und ihrer Ausgangspunkte (autonomes Individuum oder gelebtes Ethos) kreiste.

Das Symposium 1998 war dem Thema der „Arbeit im Umbruch" gewidmet. Zu Recht machten die Herausgeber auf die Bedeutung dieses Themas auf dem Weg zu einer

solidarischen Welt aufmerksam (AU IX f.): Millionen von Menschen arbeiten für minimalste Löhne unter unmenschlichen Bedingungen, gleichzeitig ist Massenarbeitslosigkeit ein Problem von Industrieländern, Entwicklungsländern und Transformationsländern.

Gerd Haeffner ging es in seinen philosophisch-anthropologischen Ausführungen (AU 1–23) zunächst um die Entwicklung eines Begriffs von Arbeit. Vier Elemente kennzeichnen für ihn Arbeit: Es handelt sich um eine (1) „regelmäßig in sehr ähnlicher Weise vollzogene," (2) „oft mühevolle menschliche Tätigkeit", die (3) „einen beträchtlichen Teil der aktivitätsfähigen Lebenszeit ausfüllt" und die (4) „primär um eines ihr äußeren Zweckes willen getan werden muß." (AU 5) H. betont, daß es sowohl objektiv im Sinne eines Sollens wie subjektiv im Sinne eines Wollens ein menschliches Bedürfnis nach Arbeit gebe, die damit nicht *nur* um eines anderen willen ausgeübt werde. Gegenüber der These der – gar gattungsmäßigen – Selbstverwirklichung des Menschen durch Arbeit äußert H. dagegen kritische Anfragen. Im Blick auf aktuelle Fragen sieht H. im oft als krisenhaft erfahrenen Umbau der Arbeitswelt auch Chancen: Vielleicht hilft er uns, andere Formen menschlicher Tätigkeit wie etwa der Muße neu zu entdecken. Und vielleicht hilft er uns, Arbeiten neu schätzen zu lernen, die nicht über den Markt bewertet werden.

Karl Georg Zinn (AU 37–70) situiert die gegenwärtigen Umbrüche im Bereich des Arbeitsmarkts im Rahmen der langfristigen Entwicklungen, die mit der industriellen Revolution begonnen haben. Der Strukturwandel von einer Wirtschaft, in der der Sektor der Urproduktion (besonders Landwirtschaft) dominierte, über eine Industriegesellschaft hin zu einer Dienstleistungsgesellschaft wird vom Zusammenspiel produktivitätswirksamen technischen Fortschritts und von Änderungen im Konsum- und Sparverhalten bei steigendem Einkommen verursacht. Die unter Berücksichtigung dieser Faktoren ableitbaren langfristigen Prognosen, insbesondere das Entstehen der Massenarbeitslosigkeit aufgrund des Fehlens einer die Nachfrageausfälle kompensierenden Politik und die fortschreitende Tertiarisierung haben sich empirisch gut bestätigt. Der Trend zur Dienstleistungsgesellschaft wird sich fortsetzen, doch stehen unsere Gesellschaften vor der Wahl, ob sie sich in Richtung einer „tertiären Krise", geprägt von einer Masse vorindustrieller Billigdienstleistungen oder in Richtung einer „tertiären Zivilisation", geprägt von einer Ausweitung sozialer, medizinischer und kultureller Dienstleistungen bei gleichzeitiger Verkürzung der Arbeitszeit entwickeln werden.

Dietmar Mieth stellt in das Zentrum seiner Überlegungen (AU 85–105) die Frage nach dem Sinn menschlicher Tätigkeit, wobei er die – im konkreten Tätigsein in der Regel vermischten – Dimensionen Arbeit, Spiel und Wirken unterscheidet. Wirken ist gegenüber der auf die Besorgung der Existenzmittel gerichteten Arbeit gekennzeichnet von Zeit-, Sach- und personaler Souveränität. Theologisch gesprochen ist der Mensch Abbild des Schöpfers Gott in seinem *Wirken* und nicht in seiner *Arbeit*, die vielmehr Ausdruck seiner Kontingenz ist. Das Ende der Arbeitsgesellschaft bietet die Chance zum Übergang in eine Tätigkeitsgesellschaft, einer Gesellschaft, in der tätiges Wirken *außerhalb* der Arbeit neue Wertschätzung erfährt und gleichzeitig Elemente des Wirkens *in* der Arbeit größeres Gewicht gewinnen. Ausgehend von Prinzipien der katholischen Soziallehre – wobei insbesondere der „Vorrang der Arbeit" und das von M. bejahte „Recht auf Arbeit" aufgrund der Differenzierung zwischen Arbeit und Wirken an interpretativer Schärfe gewinnen – schließt M. mit einer Reihe von konkreten Vorschlägen, deren Umsetzung aus der gegenwärtigen Krise herausführen könnten.

Für *Bernd Guggenberger* (AU 123–143) läßt sich der gegenwärtige Wandel auf eine Formel bringen, die er von Hannah Arendt übernimmt: „Der Arbeitsgesellschaft geht die Arbeit aus." Einer Gesellschaft also, die – geschichtlich einmalig – ganz um Arbeit herum gebaut ist, und in der auch das einzelne Mitglied Einkommen und Identität der Arbeit verdanke, gehe ihre Identität verloren, da Fortschritte der Arbeitsproduktivität „mit wachsender Beschleunigung" (AU 131) Arbeit knapp werden ließen. Wichtigste Aufgabe sei es daher, Menschen, die ohne Arbeit wenig mit sich anzufangen wissen, auf die uns bevorstehende Freizeit- und Mußegesellschaft vorzubereiten, um so die Chance eines „neuen Athens" zu nützen, in dem „Maschinen Sklaven" es uns endlich ermöglichen werden, uns den eigentlichen und höheren Tätigkeiten zu widmen. In der Diskus-

sion rückten unter anderem die nüchternen und sachlichen Korrekturen Karl Georg Zinns einige der rhetorischen Übertreibungen G.s zurecht. Bis „in unserer Gesellschaft [...] Prämien für den freiwilligen Verzicht auf Arbeit gezahlt" werden (AU 136), werden also wohl noch ein paar Jahrhunderte ins Land gehen. – In den Vorträgen und anschließenden Diskussionen dieses Symposiums hat sich ein bemerkenswerter Konsens unter den Teilnehmern darüber ergeben, was mögliche Auswege aus der Krise der Arbeit sein könnten. Dieser Konsens wurde auch von den Herausgebern in ihrer Einleitung festgehalten (AU XIII). Zum einen wird es darauf ankommen – nicht nur in Sonntagspredigten –, *Erwerbsarbeit* im Gegenüber zu anderen Formen von Arbeit und *Arbeit* im Gegenüber zu anderen Formen des Tätigseins in eine neue Balance zu bringen. Zum anderen wird die Krise der Erwerbsarbeit langfristig nur mit Hilfe von Arbeitszeitverkürzungen (begleitet eventuell von einer breiteren Beteiligung am Produktivvermögen) überwindbar sein. Im Sinne einer Humanisierung der Arbeit wird es wichtig bleiben, in der Gestaltung der Arbeit der Vielfalt menschlicher Bedürfnisse, die in ihr erfüllt werden wollen, Rechnung zu tragen.

Eines der wichtigsten Ergebnisse der ersten beiden Symposien scheint mir zu sein, daß deutlich wurde, welch zentrale Rolle Dialogbereitschaft auf dem Weg zu globaler Solidarität spielt. Die Bedeutung des Dialogs drückte sich etwa aus in der Forderung, unterdrückten Kulturen den Freiraum zu geben, den sie benötigen, um überhaupt erst als Gesprächspartner auftreten zu können (Krotz); in dem Bemühen, „mit der ethischen Reflexion an das Moralverständnis der Leute anzuschließen" und ethischen Universalismus auf die respektvolle Zuwendung zu anderen moralischen Kulturen zu bauen (Rottländer); in dem Versuch, das Modell des homo oeconomicus so weiterzuentwickeln, daß die Ökonomie das Leid der ökonomisch Versagenden wahrnehmen kann (Priddat), oder schließlich in der Insistenz, das gelebte Ethos unmittelbar zu Wort kommen zu lassen (Ulrich). – Um so bedauerlicher und unverständlicher ist es, daß die Veranstalter wenig Wert darauf zu legen scheinen, die Symposien selbst als kleine Foren eines Dialogs zwischen den Kulturen und Kontinenten der „Einen Welt" zu nutzen. Abgesehen vom ersten Symposium wurden die vom Anspruch her globalen Fragestellungen in den Vorträgen nur aus dem Blickwinkel der „Ersten Welt" behandelt. Nur in einigen wenigen Wortmeldungen in den Diskussionen wurde etwa das Menschenbild des homo oeconomicus auf seine Anwendbarkeit in Kontexten nicht-westlicher Kulturen hinterfragt oder kamen die Massenarbeitslosigkeit und spezifische Formen des Elends und der Unterdrückung von Arbeitern in Entwicklungsländern zur Sprache. Es wäre zu hoffen, daß künftige Symposien in diesem Punkt weniger einseitig sein werden. Dieser kritische Einwand soll aber nicht vergessen lassen, daß die Symposien bis jetzt auf hohem Niveau zentrale Fragen auf dem Weg zu einer solidarischen Weltkultur reflektiert haben.

A. Gösele S.J.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft* (Abhandlungen zur Sozialethik, 42). Paderborn: Schöningh 1999. 389 S.

Die vorliegende Habilitationsschrift ist der Analyse zweier Begriffe gewidmet, die gegenwärtig zweifellos im Zentrum der sozialethischen Diskussion stehen. Die inflationäre und teilweise rein strategische Verwendung der Ausdrücke ‚soziale Gerechtigkeit' und ‚Zivil- bzw. Bürgergesellschaft' in der politischen Alltagsrhetorik läßt es der Autorin nicht nur dringend geboten erscheinen, den genauen Sinngehalt beider Begriffe näher zu bestimmen, sondern auch ihr Verhältnis zueinander zu klären. Ihre zentrale These lautet, „daß die Idee der sozialen Gerechtigkeit das normative Ziel und der Inhalt der Theorie der Zivilgesellschaft sein soll", es also „zur Realisierung eines ... Mehr an sozialer Gerechtigkeit notwendig und konstitutiv einer sozialethisch-normativen Theorie der Zivilgesellschaft bedarf, die sich ihrerseits auf der Basis eines entsprechenden Begriffs von sozialer Gerechtigkeit und in dem Bemühen um deren Realisierung entwickelt und rekonstituiert" (338, 18). Da sich trotz des „wechselseitigen Bedingungsverhältnisses" von sozialer Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (26) der Gerechtigkeitsbegriff als logisch primär erweist, ist es nur konsequent, wenn im ersten Teil der Studie zunächst die Herkunft und definitorische Problematik des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit näher

untersucht wird. Zwei Aspekte stehen dabei im Vordergrund. Erstens geht es N.-W. um den Nachweis der „wesentlichen Bedeutung des katholisch-sozialen Denkens" für die Entwicklung des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit (34), die hier eher kursorisch bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt wird. Zweitens soll verdeutlicht werden, daß es sich bei der anfänglich noch innerhalb der klassischen Trias von iustitia legalis, iustitia distributiva und iustitia commutativa verorteten, seit der Enzyklika ‚Quadragesimo anno' jedoch i. S. umfassender Gemeinwohlgerechtigkeit verstandenen sozialen Gerechtigkeit „nicht nur um einen neuen Namen für eine alte Idee, sondern wirklich um etwas Neues und qualitativ anderes handelt, als das, was die drei klassischen Gerechtigkeitsformen implizieren" (41). Während Kritiker die mangelnde Präzision des Begriffs beklagen und daher in seiner lehramtlichen Rezeption einen „folgenreichen Irrweg" erblicken, sieht N.-W. in der Kategorie der sozialen Gerechtigkeit „eine der wichtigsten Zielvorgaben" für die Verwirklichung einer humanen Wirtschaft- und Gesellschaftsordnung (43), deren Bedeutung für die jüngere Tradition der katholischen Soziallehre kaum zu überschätzen sei. Voraussetzung dafür, daß der Terminus ‚soziale Gerechtigkeit' die ihm zugedachte Orientierungsfunktion auch tatsächlich erfüllen könne, sei jedoch die strikte Vermeidung jedweder Verkürzung seines komplexen Sinngehalts, die nicht nur im alltäglichen Sprachgebrauch, sondern auch im sozialethischen Diskurs allenthalben anzutreffen sei. So liege eine „etatistische Verengung" überall dort vor, wo die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit primär oder sogar ausschließlich als Staatsaufgabe begriffen werde. Von einer „ökonomistischen Verengung" könne dann gesprochen werden, wenn – wie z. B. in der Theorie von J. Rawls – soziale Gerechtigkeit tendentiell auf die Herstellung gleicher ökonomischer Verhältnisse reduziert werde und damit wesentliche Dimensionen der Menschenrechte ausblende. Eine „technizistische Verengung" sei schließlich immer dann zu diagnostizieren, wenn soziale Gerechtigkeit aus einer rein institutionstheoretischen Perspektive betrachtet werde. Demgegenüber versteht N.-W. unter sozialer Gerechtigkeit „nichts anderes als die sittliche Berücksichtigung solcher prinzipiell gleichen Freiheit bzw. das fortgesetzte sittlich-praktische Bemühen um die Schaffung der Möglichkeitsbedingungen, unter denen sich Freiheit im sozialen Raum als Partizipation an allen sie betreffenden Vorgängen verwirklichen kann, wobei diese Verwirklichung durch ein Ethos getragen werden muß, das solchen Verwirklichungen von Freiheit in Strukturen und Institutionen Form und Stabilität verleiht" (85). – Im zweiten Hauptteil der Studie werden die unterschiedlichen Konzeptionen der Zivilgesellschaft von *R. Dahrendorf*, *C. Taylor* und *M. Walzer* einer kritischen Analyse unterzogen. Laut Dahrendorf, für den die Bürgergesellschaft neben dem demokratischen Verfassungsstaat und der Marktwirtschaft die dritte Säule der Freiheit darstellt, geht es in der Diskussion um die civil society vor allem um ein an das moralische Gefüge unserer Gesellschaft rührendes „Anrechtsproblem" (109), näherhin um die Sicherung jener bürgerlichen, politischen und sozialen Grundrechte, ohne die der Bürgerstatus eines jeden einzelnen nicht garantiert werden kann. Obwohl Dahrendorfs Versuch, den Liberalismus „von den kapitalistisch-utilitaristischen Konnotationen" zu befreien (110), durchaus positiv zu bewerten sei, vermag sein Ansatz N.-W. zufolge letztlich doch nicht zu überzeugen, da er mit der starken Betonung individueller Ansprüche, der weitgehenden Ausblendung kollektiver Zwecksetzungen und der Ermangelung eines eigenständigen, positiv konnotierten Gesellschaftsbegriffs unübersehbar in der Grundform liberalen Denkens befangen bleibe. In mancher Hinsicht komplementär zu Dahrendorfs Konzept steht der kommunitaristische Ansatz von C. Taylor. Anthropologische, ethische sowie historische Gründe legen es s. E. nahe, die für den im Grunde atomistischen Liberalismus charakteristische logische Vorordnung des Individuums vor die Gesellschaft geradewegs umzukehren. Da die Gesellschaft „die Bedingung der Möglichkeit überhaupt (sei), im Vollsinn des Wortes Mensch zu werden, d. h. menschliche Fähigkeiten auszubilden und damit Bürgerrecht zugeschrieben bzw. zuerkannt zu bekommen", müsse der Stellenwert der Gesellschaft für die sozialphilosophische Theoriebildung ein schlechthin „konstitutiver" sein (229). Trotz aller Berechtigung seiner Kritik am Liberalismus gehe Taylor mit dieser Behauptung entschieden zu weit. Die von ihm vertretene „Position der Zuschreibung der Personalität und – analog dazu – der Bürgerrechte", die der in der abendländisch-philosophischen, christlich geprägten Tradition

üblichen Verhältnisbestimmung von Person, Menschenwürde und Menschenrechten völlig widerspreche, könne keine akzeptable Grundlage für eine sozialethisch verantwortete Konzeption der Zivilgesellschaft darstellen" und sei daher durch die „Position der Anerkennung der Menschenrechte für jeden Menschen qua Mensch" zu ersetzen (234 f.). Die größte Plausibilität attestiert N.-W. M. Walzers Verständnis der civil society als „Handlungsraum von Handlungsräumen". Zwar bleibe auch bei Walzer die normative Tragweite seines Konzeptes letztlich ungeklärt, dennoch gelinge ihm auf der Basis seines „sozial gebundenen Verständnisses von Freiheit" eine überzeugende Synthese zwischen dem kommunitaristischen Politikverständnis, demzufolge eine Gesellschaft nur über eine gemeinsame Vorstellung vom guten Leben integriert werden kann, und zentralen „liberal-demokratischen Werten, wie denen des gesellschaftlichen Pluralismus, des wohlverstandenen Individualismus und der Bedeutung individueller Rechte" (244). Nur wo die empfindliche Balance zwischen der Anerkennung eines freiheitlichen Pluralismus und der Verteidigung eines Grundbestandes gemeinsamer Werte aufrechterhalten und eine kurzschlüssige Auflösung des Spannungsverhältnisses zwischen Gesellschaft und Individuum einerseits sowie zwischen Staat und Gesellschaft andererseits vermieden werde, ist N.-W. zufolge überhaupt damit zu rechnen, einem überzeugenden zivilgesellschaftlichen Ansatz näherzukommen.

Der dritte, dem Problem der Realisierung sozialer Gerechtigkeit gewidmete Hauptteil der Untersuchung, versucht die Frage zu beantworten, „inwiefern das Modell der Zivilgesellschaft dazu beitragen kann, den aufgezeigten Verengungen im Verständnis und im Bemühen um die Realisation von sozialer Gerechtigkeit entgegenzuwirken" (247). Drei Überlegungen sind hier entscheidend. In einem ersten Argumentationsschritt zeigt N.-W., daß die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit i. S. des „Recht(s) jedes einzelnen auf Teilnahme und Teilhabe, auf Realisierung seiner Freiheit unter den Bedingungen der diese begrenzenden Gesellschaft" (246) an eine Entwicklung „vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft" (249) gebunden ist. Dabei seien es keineswegs nur die wachsenden Finanzierungsprobleme unseres gegenwärtigen Wohlfahrtsstaates, die eine „optimale Förderung und Nutzung des Human- und Sachkapitals der Gesellschaft" dringend geboten erscheinen lassen. Vielmehr gebiete es gerade auch der Respekt vor der Würde des Menschen, „den völlig ausgeuferten Wohlfahrtsstaat und seine entmündigende und letztlich freiheitsberaubende Wirkung" (259) einzudämmen. Nicht nur „quantitativer Umbau des Sozialstaates, sondern qualitative Reflexion der Sozialleistungen orientiert am Prinzip der Menschenwürde" (ebd.), die auch u.U. vorhandene Lücken staatlicher Fürsorge schließt, lautet für N.-W. das Gebot der Stunde. In einem zweiten Argumentationsschritt wird die Bedeutung der Zivilgesellschaft für eine „Aktivierung der Bürger hin zu einer Wahrnehmung ihrer Rechte zur Partizipation, aber auch hin zu einer Erfüllung ihrer Pflichten der Kontribution" und damit zur Initiierung einer Entwicklung „von der Zuschauer- zur Mitmachgesellschaft" (280) herausgearbeitet. Allein die gezielte Förderung kleiner Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft sowie die stärkere Betonung der Eigenverantwortlichkeit gesellschaftlich organisierter Solidarität und wirtschaftlicher Selbständigkeit sei geeignet, eine ökonomistische Verengung sozialer Gerechtigkeit zu überwinden. In einem abschließenden dritten Argumentationsschritt wird zur Vermeidung einer technizistischen Verengung eine Entwicklung „von der Soziotechnik zur Sozialethik" angemahnt (309). Die im Begriff der sozialen Gerechtigkeit implizierte Spannung zwischen der personalen und der institutionellen Dimension, d. h. zwischen ihrem Verständnis als Tugend und als Ordnungsprinzip verbietet eine alleinige Konzentration auf die Verbesserung institutioneller sowie rechtlicher Regelungen. Der Erfolg eines zivilgesellschaftlichen Ansatzes hängt daher für N.-W. entscheidend davon ab, ob und inwiefern es gelingt, das Moralbewußtsein der Bürger zu stärken und politische Tugenden wie Bürgerstolz, Toleranz, Teilnahme, zivilisiertes Verhalten und Zivilcourage zu rehabilitieren (312). Erst in einem derartigen Ethos der Bürger gelange „richtig verstandene Freiheit als moralisch-ethische Größe" an ihr eigentliches Ziel.

Überblickt man die überaus materialreiche Untersuchung als ganze, dann liegt ihre wesentliche Stärke wohl vor allem in dem konsequenten Bemühen, strukturelle Verengungen im Verständnis von sozialer Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft aufzudecken

und einer eingehenden Kritik zu unterziehen. Dabei gelingt es der Autorin durchaus, eine differenzierte Sicht menschlicher Freiheit zu erarbeiten und die groben Konturen eines zivilgesellschaftlichen Modells zu entwickeln, dessen generelle Stoßrichtung in der Stärkung der individuellen Eigenverantwortung besteht. Demgegenüber liegt eine deutliche Grenze der Arbeit in der außerordentlichen Vagheit der vorgetragenen positiven Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs. Zum einen bleibt hier die Beziehung der sozialen Gerechtigkeit zu den drei in unterschiedlicher Akzentuierung immer wieder zur Entfaltung ihres Sinngehaltes herangezogenen sozialethischen Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität im Grunde ungeklärt. Zum anderen vermag der an sich durchaus berechtigte Hinweis auf die nicht nur partizipative, sondern auch kontributive Dimension sozialer Gerechtigkeit noch keine hinreichende Antwort darauf zu geben, nach welchem normativen Maßstab Güter, Chancen und Lasten innerhalb einer konkreten Gesellschaft begründeterweise zu verteilen sind. Auch wenn es stimmt, daß die Rede von der sozialen Gerechtigkeit nicht einfach mit dem klassischen Begriff der iustitia distributiva identifiziert werden darf, gehört die Lösung des Verteilungsproblems sozial relevanter Güter zweifellos ins Zentrum jeder substantiellen Gerechtigkeitstheorie. Daß der in dieser Hinsicht besonders profilierte Ansatz von J. Rawls hier pauschal unter das Verdikt einer ökonomischen Verengung sozialer Gerechtigkeit gestellt wird, vermag schwerlich zu überzeugen. So weist die nicht nur in ihrer Grundtendenz, sondern auch in vielen Einzelüberlegungen (z. B. zum Ehrenamt oder zur Rolle der Parteien innerhalb der Demokratie) überaus stimulierende Studie bedeutsame Leerstellen auf, die zu schließen künftiger sozialethischer Reflexion aufgetragen bleibt. F.-J. Bormann

ThPh 75 (2000) 161–179

Christentum und Zeit[1]

Von Hans Maier

In dreierlei Weise hat das Christentum die Zeit „gezeichnet": erstens, indem es eine Zeitlinie schuf, die unser Heil mit dem Heil vergangener und künftiger Generationen – von Adam bis zum Ende der Zeiten – verknüpfte; alle profane Erinnerungskultur, alle Vorstellung von Geschichte hat hierin ihren uneinholbaren Anfang. Zweitens, indem es die Zeit als vorübergehende, endliche, einmalige Frist erfahren ließ, als ein Ein-für-Allemal, das keine Revision, keine Wiederkehr und Wiederholung kennt und daher den Menschen in eine ganz persönliche Verantwortung für sein eigenes Leben hineinstellt. Und drittens – gegenläufig, aber unabtrennbar von den ersten beiden Erfahrungen –, indem es in der irdischen Zeit die Erinnerung an das „ewige Fest" wachhält, bei dem sich das Herz des Menschen dem Kommen des Herrn öffnet und die feiernde Gemeinschaft offen wird zur himmlischen Liturgie[2].

I

Dieses neue Zeitbewußtsein bildet sich langsam heraus in den christlichen Gemeinden der Frühzeit. Deutlichere Formen nimmt es an nach dem Auftauchen des Christentums aus Verborgenheit, Zerstreuung und Verfolgung – mit seinem Öffentlichwerden als *religio licita* im Römischen Reich. Das christliche Zeitbewußtsein wird geleitet von der Einsicht, daß die Welt einen Anfang und ein Ende hat und daß der Christ in der Welt lebt, aber schon Bürger eines anderen, ewigen Äons ist. Wie es der altchristliche Diognetbrief formuliert: „Sie (die Christen) bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und passen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und sonstiger Lebensart an ... Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde ... Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel."[3]

Vor allem im Bereich der biblischen Geschichte bildet sich jener uns heute ganz selbstverständliche Zusammenhang von Ereignissen und Deutungen heraus, welche die jüdische und die christliche Welt verknüpfen. Neben das Alte Testament tritt das Neue. In Jesus Christus „ist die Zeit erfüllt", in seinem Werk nimmt Gestalt an, „was die Propheten verheißen haben". Die Zeitlinie des christlichen Gedächtnisses reicht von Abraham (Adam) und

[1] Vortrag bei der Eröffnung des Akademischen Jahres 1999/2000 der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen am 18. Oktober 1999.

[2] Vgl. *J. Corbon*, Liturgie aus dem Urquell, Einsiedeln 1981, 96.

[3] Diognetbrief, ed. *Klaus Wengst* (SUC Bd. 2, München 1984).

den Propheten bis zu Jesu Tod, Auferstehung und bevorstehender Wiederkunft. Man kann von einer prophetisch gedeuteten Geschichte sprechen.

Theologisch war der wichtigste Anknüpfungspunkt für das entstehende christliche Zeitbewußtsein der Gedanke der Herrschaft Christi über Raum und Zeit[4]. Die Erhöhung Christi „über alle", seine Herrschaft über Himmel und Erde, die Gestalt des Kyrios Christus, „durch den alles ist und wir durch ihn" (Erster Korintherbrief 8, 6), das Bild des Sohnes Gottes als „Erben des Alls" (Hebräerbrief 1, 2–5) – dies alles schloß die in den biblischen Texten gegebene Zeitlinie ein, wies aber zugleich über sie hinaus. Von hier eröffnete sich die Möglichkeit, die gesamte Weltgeschichte in eine christozentrische Ordnung zu bringen – angefangen von der Schöpfung der Welt und der Erwählung des Volkes Israel, der Inkarnation und der Passion Christi über die Zeit der Kirche bis hin zur neuen Schöpfung am Ende aller Tage. Die Rede von der Königsherrschaft Christi relativierte den Absolutheitsanspruch der irdischen Reiche und der Cäsaren. Sie befreite die Christen vom Druck tagespolitischer Abhängigkeiten. So konnte Christus als ewiger König den vergänglichen irdischen Herrschern gegenübergestellt werden. Das mußte auf längere Frist zu Konsequenzen auch im Zeitverständnis der Christen führen.

Der wachsende Einfluß christozentrischer Betrachtungsweisen läßt sich vor allem an den Datierungen der Martyrerakten seit der Mitte des 2. Jahrhunderts verfolgen. Hier treten neben die alteingeführten Zählungen nach Herrscherjahren immer häufiger Zeitangaben, die sich unmittelbar auf Christus beziehen. So heißt es im Martyrium des hl. Polykarp: „Der selige Polykarp erlitt den Martertod am zweiten des Monats Xanthikus, am 23. Februar, an einem großen Sabbat, um die achte Stunde. Er wurde ergriffen von Herodes unter dem Oberpriester Philippus von Tralles, unter dem Prokonsulat des Statius Quadratus, unter der ewig währenden Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus. Ihm sei Ruhm, Ehre, Herrlichkeit und ewiger Thron von Geschlecht zu Geschlecht. Amen."[5] Der Bericht über das Martyrium des hl. Apollonius endet mit folgender Datierung: „Es litt aber der dreimal selige Apollonius der Asket nach römischer Berechnung am 11. vor den Kalenden des Mai, nach asiatischer aber im achten Monat, nach unserer Zeitrechnung unter der Herrschaft Jesu Christi, dem Ehre sei in alle Ewigkeit."[6] Ähnliche Datierungen finden sich auch in den Akten des hl. Pionius und seiner Gefährten[7] und in den prokonsularischen Akten des hl. Cyprian[8]: in beiden steht am Ende der üblichen Zählungen nach Regierungsjahren die nun schon allgemein gebrauchte Formel „unter der Herrschaft

[4] Vgl. hierzu und zum folgenden: *H. Maier*, Die christliche Zeitrechnung, Freiburg [4]1998, 12ff.
[5] Martyrium Polykarps, in: *R. Knopf/G. Krüger*, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen [3]1929, 7. Übersetzung nach *Gerhard Rauschen*, Echte alte Märtyrerakten (BKV Bd. 14) 1913, 307f.
[6] Ebd. (Akten des Apollonius) 35. Übersetzung nach *Rauschen* (Anm. 4), 328.
[7] Ebd. (Martyrium des Pionius) 57.
[8] Ebd. (Akten Cyprians) 64.

unseres Herrn Jesus Christus". Gewiß ist diese Bezugnahme auf die Herrschaft Christi noch keine christliche Jahres- und Zeitrechnung im technischen Sinne, aber sie ist doch mehr als nur eine theologische Besiegelung „profaner" Datierungen. Der temporale Bezug ist deutlich; die Königsherrschaft Christi überwölbt die Datierungen nach weltlichen Herrscherjahren. Insofern kann man durchaus von einem „neuen Anfang" in der Zeitrechnung sprechen. Der Gedanke der Königsherrschaft Christi beginnt, „historische" Konsequenzen zu zeitigen.

Dabei ist zu bedenken, daß die Berichte über das Leiden und den Tod der Glaubenszeugen in den christlichen Gemeinden jeweils an den Jahrestagen des Martyriums verlesen wurden. Das Gedenken an die Martyrer bildete die älteste Schicht kirchlicher Heiligenfeste. Aus den Gedenktagen entstand später der Heiligenkalender[9]. Die Texte der Martyriologien – z.T. auf Gerichtsprotokollen fußend – gingen so im Lauf der Zeit ins Gedächtnis der Kirche ein. Sie wurden zum Allgemeinwissen in der Christenheit[10]. Damit gehörte auch der Verweis auf die Herrschaft Christi zum allerorts bekannten Traditionsgut; wir dürfen damit rechnen, daß er überall dort gegenwärtig war, wo in Gottesdiensten der Martyrer der Kirche gedacht wurde.

Trifft das zu, so wäre das Argument, mit dem im Jahr 525 der skythische Abt Dionysius Exiguus die Abkehr von der Zählung nach der diokletianischen Kaiserära proklamierte, in der Tradition gut begründet. Dionysius, der im Auftrag Papst Johannes' I. die Osterzyklen neu berechnete, führte gegen die diokletianische Ära ins Feld, daß sie die Erinnerung an einen gottlosen Christenverfolger wachhalte – ausgerechnet bei der Suche nach dem richtigen Ostertermin müsse man der Zeitrechnung eines Tyrannen folgen! Da sei es vorzuziehen, meinte er, daß man das Zeitmaß der Jahre (annorum tempora) von der Menschwerdung Jesu Christi nehme, „damit der Ausgangspunkt unserer Hoffnung umso klarer hervorträte und die Ursache der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes, das Leiden unseres Erlösers, umso sichtbarer erstrahle"[11]. Der Gedanke war nicht neu: bereits 75 Jahre früher hatte der Mathematiker Victorius von Aquitanien eine Ostertafel entwickelt, die neben einer Zählung nach Konsuln eine Zeitrechnung nach Christi Passion enthielt[12]. Offensichtlich war die Epoche – 300 Jahre nach dem ersten Auftauchen von Datierungen nach Christus und fast 150 Jahre nach der konstantinischen Wende – reif für eine grundsätzliche Neubestimmung der Zeit.

---

[9] Vgl. *H. Reifenberg*, Fundamentalliturgie, Bd. II, Kloster Neuburg 1978, 270f.; *J. Hennig*, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: ALW VII, 1 (1961) 1ff.; auch in: *Ders.*, Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze, 1980, 37ff. (10f., 25ff.).

[10] So berichtet Augustin, Sermo 280–282, daß der Bericht über den Martyrertod der Heiligen Perpetua und Felicitas und ihrer Gefährten am Gedächtnistag der Martyrer in den Kirchen von Hippo vorgelesen wurde.

[11] *B. Krusch*, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung (= APAW.PH Jg. 1937) Berlin 1938, 59ff. (64).

[12] Ebd. 4ff.

Das frühe Christentum, der Herkunft aus dem Judentum noch nahe, hatte sein Zeitverständnis zuerst im Horizont biblischer Überlieferungen gefunden. Später kamen hellenistische, römische und regionale Zeitorientierungen hinzu. Dann trat die alles beherrschende Beziehung auf Christus in den Vordergrund – zunächst theologisch, als Relativierung römisch-kaiserlicher Selbstbezogenheit, als Hinweis auf den einzigen Herrscher, der diesen Namen verdiente, Christus; dann auch historisch, als Ansage einer neuen, nach ihm benannten Zeit.

In der Entstehung einer eigenen, einer christlichen Zeit spiegelt sich eine veränderte Haltung der Christen zu „dieser Welt". War diese ihnen anfangs fern, fremd und gleichgültig, so beginnt sie mit der dogmatischen Festigung des Christentums seit dem vierten Jahrhundert und mit der Entstehung einer christlichen Gesellschaft in Ost- und Westrom immer wichtiger zu werden. Das Christentum wird, bildlich gesprochen, schwerer, es sinkt tiefer in die Verhältnisse ein. Wie auf die Welt, so läßt es sich auch stärker auf die Zeit ein. Und so bewegt es sich bald nicht mehr ausschließlich in der überlieferten „Zeit der anderen" – es schafft sich seine eigene Zeit. Genauer: das in ihm von Anfang an vorhandene Zeitbewußtsein löst sich von den herkömmlichen Mustern und entwickelt seine eigene Prägung: in einer neuen Zeitrechnung ebenso wie in der Neugestaltung des Jahres; in der Vergegenwärtigung der Heilsereignisse ebenso wie in den Festen der Martyrer und Heiligen.

Erwartung, Gedenken, Vergegenwärtigung – in solchen Horizonten konstituierten sich Kirchenfest und Kirchenjahr. Von seinem Ursprung her war das Fest der Kirche ein „Fest ohne Ende" – Origenes sprach nur eine weitverbreitete Meinung aus, wenn er bemerkte, die Einsetzung einzelner Feiertage sei allein wegen der „Uneingeweihten" und „Anfangenden" geschehen, die noch nicht fähig seien, das „Ewige Fest" zu feiern[13]. In der liturgischen Feier öffnete sich die Kirche nicht nur zu den Mitmenschen hin – sie nahm auch teil an der himmlischen Liturgie: Gottes Herrlichkeit sollte sich widerspiegeln im menschlichen Antlitz. Das in der Eucharistie erneuerte Mahl Gottes mit den Menschen ließ gegenwärtig werden, was nicht vergangen war, was als Heute im *Hodie* der Weihnachtsvigil oder als Tags zuvor im *Qui pridie* des Gründonnerstags gemeint war[14]. Dabei wurden Natur und

[13] Zit. bei *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München ²1964, 53; vgl. auch *Frère Roger*, Ta fête soit sans fin, 1971, 15ff., 130ff; dort der Hinweis auf Athanasius: „Le Christ ressuscité fait de la vie de l'homme une fête continuelle" (131). Grundsätzlich zur „Feier der neuen Zeit" in der Liturgie Corbon (s. Anm. 1): „Für die ..., die mit Christus schon auferstanden sind, wird das Jahr in die Synergie der ewigen Liturgie einbezogen, es wird selbst ‚liturgisch' ... Ausgehend von Ostern, in sich ausbreitenden Ringen, wird das Jahr durch die Liturgie verwandelt, wird sakramental. Als durchsichtiges Zeichen des Auferstehungstages wird jeder Teil seines Ablaufs zum Widerschein der liturgischen Fülle" (146f.).

[14] Vgl. *Hennig* 42. Vgl. auch *Corbon* 48 Anm. 7: „... Wer die himmlische Liturgie vergißt, weiß nicht mehr, daß die ‚Fülle der Zeit' immerfort in unsere alte Zeit einbricht, um diese zur ‚Endzeit' zu machen. Man fällt hinter die Auferstehung zurück, in eine Art von ‚leeren' Glauben. Man verabsolutiert ein Raum-Schema: Gott ist ‚droben', der Mensch ‚unten' – während doch das Gottesreich schon da ist, unter uns und in uns."

Geschichte miteinander verbunden, die historische Zeit an die natürliche Zeit herangeführt. Historischen Ereignissen sollte in der Erinnerung eine „der Naturzeit möglichst nahe Wiederkehr" gesichert werden[15]. Insofern verband der entstehende christliche Kalender lineare und zyklische Zeitordnung: einmalig waren Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi – zyklisch wiederkehrend war das Gedenken daran.

Gewiß war die Entstehung einer kalendarischen Ordnung der Feste und Festzeiten auch ein Stück Historisierung: das Pathos des „Großen Festes" verzeitigte sich; eine Fülle von Festen entstand, die den natürlichen Ablauf der Zeit gliederten; neben die Herrenfeste traten die Feste der Heiligen als Gedenken an die *mirabilia domini in servis*, die Wundertaten des Herrn an seinen Knechten. Aber dies alles war zugleich ein Stück Entfaltung der Kirche in der Zeit. Vor allem im Westen trat jetzt der Gedanke der Inkarnation in den Vordergrund: Wie Gott in der Menschwerdung in die Genossenschaft des Fleisches mit den Menschen gekommen war, so kam er auch in ihre Zeit-Genossenschaft; wie jede Eucharistiefeier die Erinnerung an Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt wachhielt[16], so zeichneten die Herren- und Heiligenfeste im Kirchenjahr das heilige Geschehen in der Geschichte nach. Auch hier „sank die Kirche in die Zeit ein". Immer größere Zeiträume wurden der Reflexion zugänglich. Die Welt hörte auf, für den Christen nur ein zufällig-kontingentes Milieu der Tugendübung zu sein wie im älteren, endzeitlich geprägten Christentum: sie wurde in die Heilsgeschichte einbezogen. Das Christentum begann, Welt und Gesellschaft zu umfassen. Die „innerweltlich-heilsgeschichtliche Orientierung der abendländischen Kirche"[17] kündigte sich an. Hier war der Christ in einer neuen Weise zum Handeln aufgerufen, zur Bewährung seines Heilsvertrauens, zum „Wirken, solange es Tag ist" – und damit wurden Zeit und Stunde, Zahl und Rechnung für ihn wichtig und bedeutsam. Am Ende dieses Weges kann ein Mystiker wie Angelus Silesius sagen: Die Zeit ist edeler als tausend Ewigkeiten.

So war es mehr als ein historischer Zufall, daß schon im sechsten Jahrhundert im Westen an die Stelle der alten Passions- und Auferstehungsära – die noch die Ostertafeln des Victorius prägte – die Inkarnationsära trat. Künftig nahm die Berechnung des Osterzyklus ihren Ausgang vom Geburtsdatum Christi. Und so verfuhr auch die neue christliche Zeitrechnung. Hand in Hand damit ging eine Ausweitung der historisch überblickbaren Zeiten, die sich seit langem vorbereitet hatte. Man kann sie deutlich an der Arbeit der Komputisten erkennen: Umfaßten die Berechnungen des Osterzyklus im dritten Jahrhundert zunächst Perioden von 84, 95 und 112 Jahren, so wuchsen sie im vierten Jahrhundert auf 200, im fünften Jahrhundert auf 500 Jahre an[18],

[15] So *Hennig* (1980) 43.

[16] Vgl. dazu *J. Hennig*, Der Geschichtsbegriff der Liturgie, in: Schweizer Rd 49 (1949) 50ff.

[17] *A. Strobel*, Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Münster 1984, 153.

[18] Von einer „sehr bedeutsamen weltchronologischen Umstellung" spricht *A. Strobel*, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Berlin 1977, 452, im Hinblick auf das

bis endlich der früh- und hochmittelalterliche Computus, die mathematisch-astronomische Oster- und Kirchenrechnung, noch größere Zeiträume zu überblicken begann[19].

Indem die Kirche die Zuständigkeit für die „natürliche Zeit" und den Kalender übernahm, trat sie in die Kompetenzen des untergegangenen Römischen Reiches ein. Auch für Kalenderreformen, wie sie im Lauf der Jahrzehnte und Jahrhunderte notwendig wurden, hatte sie einzustehen. Das brachte viele Probleme mit sich. Einmal reichten die damaligen astronomischen und mathematischen Kenntnisse nicht aus, um die ohnehin spärlichen biblischen Zeitangaben über Geburt und Leben Jesu hinreichend zu konkretisieren[20]; zum anderen zeigten sich bald die Schwierigkeiten der Koordination der verschiedenen durch die Gestirne gegebenen Zeitordnungen[21]. Nicht nur der julianische Schalttag alle vier Jahre war um etwa 11 Minuten

---

ausgehende 2. Jahrhundert. Er weist auf den Zusammenhang zwischen der alexandrinischen Komputation und der von Hippolyt von Rom und Julius Africanus propagierten Weltchronologie hin, die Jesu Geburt auf das 5500. Jahr einer Aera Mundi setzte. „Die byzantinische Chronistik, aber auch das mittelalterliche Geschichtsdenken, sind ohne sie undenkbar. Letzten Endes ist das abendländische Bewußtsein bis in die Moderne hinein davon geprägt worden. Die Weltbedeutung des Christusgeschehens fand damit ihren wohl eindrucksvollsten zahlenmäßigen Niederschlag" (453).

[19] Vgl. hierzu *A. Borst*, Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas, Berlin 1990, 18ff.

[20] Zum Problem des Geburts- und Todesjahres Jesu vgl. *Strobel* (1977) 139ff.

[21] Weder das aus dem Umlauf der Erde um die Sonne sich ergebende Jahr noch der aus dem Umlauf des Mondes um die Erde sich ergebende Monat läßt sich durch den Tag (Umdrehung der Erde um ihre Achse) exakt teilen. Auf die Konsequenzen für den Festkalender weist *P. Rück*, Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr, in: *Hanno Möbius/Jörg Jochen Berns* (Hg.), Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie, Marburg 1990, 17ff., hin: „Weil die 365 Tage des Jahres nicht durch 7 teilbar sind, also keine ganze Zahl von Wochen ausmachen, sind alle tagesdatierten Feste um 7 Wochentage verschiebbar. Wo aber ein bestimmter Wochentag, meist ein Sonntag, für die Feier gefordert ist, muß das Datum um 7 Einheiten schwanken, und wo zusätzlich zum Wochentag noch eine bestimmte Mondphase gefordert ist, muß das Datum um die Differenz zwischen Mondphasendatum und Sonnenjahrsdatum schwanken. Es gibt deshalb zwei Gruppen von beweglichen Festen.

1. Wo nur ein bestimmter Wochentag in bezug auf ein fixes Datum gefordert ist, umfaßt der Spielraum 7 Tage. So bei den vier Adventssonntagen, deren erster zwischen dem 27. November und dem 3. Dezember liegen kann, je nachdem, ob der 25. Dezember auf einen Sonntag oder einen anderen Wochentag fällt. Der sog. Weihnachtsfestkreis – inkl. die dreizehn Tage bis Epiphanie – ist jünger und weniger ausgreifend als der Osterfestkreis, der erheblich stärkere Turbulenzen mit sich bringt.

2. Da Ostern auf den Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond fällt, schwankt sein Datum nicht bloß um 7 Wochentage, sondern zusätzlich um die Differenz zwischen Mond- und Sonnenmonatsdatum. Bei einem fixen Frühjahrsbeginn am 21. März kann der erste Frühjahrsvollmond zwischen dem 21. März und dem 18. April stattfinden, Ostern aber – der Sonntag danach – auf 35 verschiedene Daten zwischen dem 22. März und dem 25. April fallen. Um diese 35 Tage verschieben sich alle an Ostern geknüpften Termine, die Sonntage der vorösterlichen, 40tägigen Fastenzeit und die Feste der 50tägigen, nachösterlichen Zeit bis Pfingsten, die Sonntage und die Feste wie Himmelfahrt, Trinitatis und Fronleichnam. Die kalendarischen Turbulenzen des Osterfestkreises betreffen die Monate Februar bis Juni; als letztes daran geknüpftes Fest fällt Fronleichnam – erst im 13. Jahrhundert eingeführt – spätestens auf den 24. Juni (das letzte Mal 1943, das nächste Mal 2038), den St. Johannstag. Die zweite Jahreshälfte ist wesentlich ruhiger …

So dreht sich das christliche Jahr nicht monoton im Kreis wie eine Uhr, sondern vielmehr wie ein funkelndes und tingelndes Karussell über einem Exzenter" (26f.).

pro Jahr überzogen, was in 128 Jahren einen Tag ausmachte – auch beim 19jährigen Mondzyklus erbrachte die Schaltung in 310 Jahren einen Tag zuviel. So wurde Ostern in späteren Zeiten oft am falschen Sonntag gefeiert, abweichend von dem durch das Konzil von Nikaia bestimmten Naturtermin – ein Übelstand, der seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert mit bloßem Auge festzustellen war und der mannigfache Reformvorschläge auslöste. Die Gregorianische Reform (1582) vollzog nach langem Anlauf eine bessere Anpassung an das tropische Jahr, indem sie die bereits auf den 11. März vorgerückte Frühlings-Tagundnachtgleiche auf den 21. März festsetzte: 10 Tage fielen aus; auf Donnerstag, den 4. Oktober 1582 folgte Freitag, der 15. Oktober 1582. Zugleich wurde die Schaltregel dadurch verbessert, daß in 400 Jahren 97 Schalttage vorgesehen wurden; in den durch 100 teilbaren Jahren wurden die Schalttage weggelassen – falls nicht die Hunderterzahl durch vier teilbar war. Auch die Methode zur Bestimmung des Ostersonntags wurde verbessert[22].

Gegen die „päpstliche" Kalenderreform gab es Widerstände – Europa war inzwischen konfessionell gespalten. Obwohl die Maßnahmen durch eine internationale Kommission vorbereitet worden waren und obwohl sie manchem Fachmann nicht weit genug gingen[23], setzte sich der reformierte Kalender nur langsam durch. Zuerst übernahmen ihn die katholischen Staaten, dann ab 1700 die protestantischen; erst 1918 Rußland, 1923 die Gebiete der griechischen Orthodoxie (diese jedoch ohne die neue Osterregel), 1927 die Türkei. Damit kehrte der christliche Kalender – nunmehr verändert und verbessert, aber immer noch auf der Grundlage des julianischen Jahres aufbauend – in die Gebiete seines altchristlichen Ursprungs zurück.

Doch der christliche Kalender prägte nicht nur die langen Zeiträume, die Jahre, Jahrzehnte und Jahrhunderte. Er wirkte vor allem nach innen auf das Zeitgefühl und Zeitbewußtsein der Menschen ein. Die in die Naturzeit hineingestellten, regelmäßig wiederkehrenden Sonn- und Feiertage, die auf große Feste hingespannte Zeit, der Rhythmus des Kirchenjahres – das alles sollte die Menschen schon im Alltag auf die Ewigkeit hinlenken. Tag, Woche und Jahr wurden zu Abkürzungen des Erlösungsweges der Menschheit – „repetitive Exerzitien zur Einführung in das Heilsgeschehen" (Peter Rück)[24]. Die Zeitmaße füllten sich mit spiritueller Bedeutung, ob es sich nun um die Wochentage handelte[25], um die Festkreise des Kirchenjahres oder um den Heiligenkalender. Und aus dem Kalender gingen – wie John

[22] Vgl. *H. Zemanek*, Kalender und Chronologie, Münster [4]1987, 11, 28ff.

[23] So z.B. dem Calvinisten und Schöpfer der modernen Chronologie Joseph Justus Scaliger (1540–1609); vgl. *Borst* 88.

[24] *Rück* 21.

[25] Ebd. 25f. verweist auf die Votivmessen der Wochentage: „So haben sich die Engelmesse am Dienstag, die Kreuzmesse am Freitag und die Marienmesse am Samstag bis heute behauptet, während andere Zuordnungen sich oft verschoben haben. Der Sonntag gehörte der Trinität (heute der Montag) ... Das Spätmittelalter weihte den Dienstag Christi Großmutter Anna, den Mittwoch dem hl. Joseph, den Donnerstag der Eucharistie.

Hennig, Arno Borst und Ludwig Rohner dargetan haben – erzählerische und poetische Traditionen hervor[26]: angefangen von lateinischen Kalenderversen und altirischer Poesie über die „Contes" des Mittelalters bis zu den volkstümlichen Kalendern der Neuzeit und den Kalendergeschichten Grimmelshausens, Hebels, Brechts[27].

II

Aus der christlichen Zeit wirkt vieles hinüber in die „Zeit der Welt". So wird die Zeitlinie von Adam zu Christus ein Modell für Geschehensfolgen überhaupt – aus den Geschichten im Alten und im Neuen Testament wird eine einzige Geschichte, die Geschichte des Heils der Menschen. Immer wieder hat man die Weltgeschichte in Analogie zur Heilsgeschichte konstruiert. Das reicht von den Geschichtstheologien der Väterzeit bis zu den Spekulationen über ein die Geschichte überhöhendes und abschließendes „Reich des Geistes" im Mittelalter. In modernen geschichtsphilosophischen Konstruktionen findet diese Tradition ein Echo, wird fortgesetzt, verändert, abgewandelt: der Gedanke des Fortschritts, der Perfektion, der innergeschichtlichen Vollendung entwickelt sich aus solchen Zusammenhängen und ebenso sein Gegenteil: der Gedanke des jähen und schrecklichen apokalyptischen Endes. Wie immer die Akzente gesetzt werden: eine Geschichte, die alle, und nicht nur einzelne Völker, betrifft, gibt es erst, seitdem das Christentum sich mit seiner Botschaft „an alle" wandte. Nun wird der Gedanke der Menschheit denkbar – und damit einer Geschichte, die über die Geschichte einzelner Völker, einzelner Menschen hinausgeht[28].

Besonders aufschlußreich für das christliche Zeitgefühl und seine Wirkung auf die Welt sind die Gewohnheiten und Erfahrungen der Ordensleute. Ordensleute leben nach Regeln, sie sind „regulierte" Christen. Sie teilen ihre Zeit genau ein, „kaufen sie aus" im Hören auf Gottes Wort, in Gebet und Arbeit. Hier wird zum ersten Mal die Probe auf die zeitliche Gestaltung des christlichen Lebens gemacht. Eine frühe Formel dafür, immer wieder zitiert, bis heute im Gedächtnis, heißt: Bete und arbeite (ora et labora).

Sucht man diese Formel in der Benediktregel, so wird man sie freilich dort nicht finden.[29] Benedikts Regel beginnt mit einem großen, wiederhol-

---

[26] Auf die Verwandtschaft von lat. *computare* mit den volkssprachlichen Vokabeln *conter, contar, raccontare, erzählen, to tell* weist *Borst* hin: ... „die Nichtgelehrten Europas verklammerten das Erzählen von Geschichten und die Zählung von Zeit" (a.a.O. 41).

[27] Vgl. *L. Rohner*, Kalendergeschichte und Kalender, Wiesbaden 1978, 119ff., 159ff., 373ff.

[28] Vor allem die Kultur der Menschenrechte ist vorbereitet im Gedanken einer die Nationen und Rassen übersteigenden Menschennatur; vgl. *H. Maier*, Überlegungen zu einer Geschichte der Menschenrechte, in: *Peter Badura/Rupert Scholz* (Hg.), Wege und Verfahren des Verfassungslebens (FS Peter Lerche), München 1993, 43–50 (48f.).

[29] Regula Benedicti – Die Benediktusregel, lat./dt. hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992. Die Formel „Ora et labora" kann als Zusammenfassung des Kapitels 48 gelten;

ten „Höre!" Es gilt zu hören „adtonitis auribus" (mit aufgeschreckten Ohren), was uns die göttliche Stimme zuruft. „Wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht." Benediktinische Frömmigkeit lebt ganz und gar aus dem Hören auf Gottes Wort. Und der Grundrhythmus der Zeit nach der Ordensregel Benedikts weist einen doppelten Pendelschlag auf: Gottes Wort hören in Gottesdienst, Stundengebet, in Lesung, stiller Betrachtung, schweigender Vertiefung – und Gottes Wort tun in allen Formen von Arbeit und Dienst am Nächsten.

„Bete und arbeite" – diese pointierte Gegenüberstellung ist eine späte Deutung der Benediktregel – wahrscheinlich zu Ende des Mittelalters entstanden und schon dem Geist der bürgerlichen Welt verpflichtet. „Höre auf Gott und tue sein Wort" (wie man den authentischen Text der Regel zusammenfassen könnte) – das ist näher an der Wirklichkeit des Ordens- und Klosterlebens. Denn diese ist in ihrem Ursprung keine private, sondern eine gemeinschaftliche Wirklichkeit. Zu ihr gehören Fest und Feier. In den Lesungen, den Gesängen und Gebeten der Ordensleute und auch in ihrer Arbeit soll etwas anklingen vom ewigen Fest, vom erhöhten Leben, von der Unbefangenheit und Seligkeit der Freigelassenen der Schöpfung. Leben nach der Regel ist strenge Zucht, gewiß, Sorgfalt im Umgang mit den Stunden und Tagen in einem „regulierten" Leben – aber es ist zugleich ein Fest, es wird gefeiert Tag für Tag. Festtag und Alltag, Arbeit und Freizeit, Zeit und Ewigkeit wohnen hier noch beisammen unter einem Dach. Es sind ungeschiedene, untrennbare Wirklichkeiten.

Was die moderne Welt von den Ordensregeln, dem Ordensleben aufgenommen hat, ist zunächst das Element der Arbeit. Mönche haben ihre Spuren nicht nur in der Liturgie- und Geistesgeschichte hinterlassen, sondern auch in der Gestalt des mittelalterlichen Europa: durch Rodungen, Urbarmachen des Bodens, Trockenlegung von Sümpfen, Viehzucht und Forstwirtschaft, Bau von Brücken und Dämmen – nicht zu reden von wissenschaftlichen und künstlerischen Unternehmungen vielfältiger Art. Zwar hat das neuzeitliche Arbeitsethos seinen Schwerpunkt nicht mehr im Kloster, sondern „in der Welt". Die Reformation verschloß den Protestanten die Klosterpforte. Doch sie machte gleichzeitig die Welt zum Kloster, indem jetzt die Laien im Gedenken an das allgemeine Priestertum der Gläubigen den Willen Gottes auf Erden zu vollstrecken hatten. „Du glaubst, du seist dem Kloster entronnen", sagte der Reformator Sebastian Frank, „es muß jetzt jeder sein Leben lang ein Mönch sein."[30] Im übrigen herrscht zwischen dem benediktinischen Stundenmaß und dem Zeittakt der Moderne mehr Verwandtschaft, als die heutige Geschichts- und Sozialwissenschaft sich

jedoch darf man die andere Gewichtung der Elemente „Hören", „Beten" und „Arbeiten" bei Benedikt nicht übersehen.

[30] Zit. bei *F. Steinbach*, Der geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung (= VAFLNW, Heft 15), Köln/Opladen 1954, 5–51 (164).

träumen läßt. Es ist das Verdienst Arno Borsts, auf diese Zusammenhänge hingewiesen und damit der Forschung neue Perspektiven eröffnet zu haben.

Auch hier muß man die sorgfältigen Balancen von Arbeit und Festzeit, von Hören und Tun im Auge behalten. Die Zeitökonomie der Klöster hat nicht nur die moderne Arbeitswelt geprägt, sondern auch das, was man später Freizeit nannte. Mönche waren keineswegs nur heimliche Kaufleute, wie es später Max Weber sah. Die Kultur der Zeit, die sie entwickelten, reichte von Anfang an über die Arbeitswelt hinaus. Gebet war keine Kompensation der Arbeit. Es war ein eigenständiger Modus des Zeitgebrauchs. So hat Borst die Leistung Bedas, des englischen Benediktinermönchs, gewürdigt, der in seinem Martyrologium Zeitrechnung, Liturgie und Geschichtsschreibung zusammenführte: „Computus, Martyrolog und Chronik bildeten fortan drei mächtige Hauptsäulen jener Gelehrsamkeit, die in benediktinischen Klöstern gedieh. Sie brachte die Ewigkeit in die Gegenwart ein."[31] Der christliche Kalender – auch er eine Schöpfung von Mönchen – wirkte nach innen auf das Zeitgefühl der Menschen. Schon im Alltag ließ er das „große Fest" verspüren, machte Tag, Woche und Jahr zu Spiegelungen der Heilsgeschichte. Vor diesem Hintergrund hat sich das kirchliche und später das bürgerliche Jahr gebildet mit seinen zwei Dritteln Arbeitstagen und dem Drittel Festtagen; ein in die Gesamtgesellschaft hinein erweitertes „Bete und Arbeite" – mit seinen arbeitsfreien Festtagen zugleich ein Stück „naturwüchsiger" Sozialpolitik, lange vor dem Zeitalter der Arbeitsgesetzgebung und der Tarifverträge.

Solches Zeitgefühl konstituiert sich vor allem aus Erinnerung und Gedenken. Es lebt von den Impulsen der Gemeinschaft, die in Klöstern stets eine der Lebenden und der Toten ist. Josef Fleckenstein hat von dem besonderen Verhältnis der Klöster zu Erinnerung und Gedenken gesprochen: „Die Vergangenheit versinkt – und bleibt doch gegenwärtig im Gedenken ... und diese Verbindung wurzelt letztlich und erneuert sich in der Beständigkeit des täglichen Gebets, das die Gemeinschaft nach fester Regel verbindet."[32] Von hier kann man die Brücke schlagen zu grundlegenden Vorgängen in der politischen Geschichte Europas. So war die Bewegung „Der Gottesfrieden", die seit dem späten 10. Jahrhundert von Südfrankreich her das christliche Europa ergriff, in den Gebetsverbrüderungen und Friedensgemeinschaften der Klöster vorbereitet; sie war ein Vorspiel zur Entstehung einer Rechts- und Friedensgemeinschaft auch im weltlichen Bereich. Ähnlich leben, noch über größere Zeitstrecken hinweg, Strukturen des Gedenkens, der Verbindungen der Lebenden und der Toten und der Generationen untereinander in den Solidargemeinschaften des modernen Staates fort. Die neuere Sozialgesetzgebung und das Modell des Generationenvertrags sind

[31] *Borst* 37.

[32] *J. Fleckenstein*, Die Gründung von Bursfelde und ihr geschichtlicher Ort, Göttingen 1983, 19.

ohne sie nicht zu denken. Überall dort, wo der moderne Staat über das Tagesgeschehen hinausblickt, wo er der Ausbeutung der Gegenwart entgegentritt und sich um die Zukunft kümmert, überall dort treten Strukturen des Gedenkens und der Sorge hervor, wie wir sie modellhaft im Bereich von Klöstern, am Ordensleben und an Ordensregeln beobachten können.

Auch der moderne Verfassungsstaat hat, wenigstens indirekt, einen seiner Ursprünge im christlichen Umgang mit der Zeit[33]. Das Christentum machte politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott und dem Gewissen. Es entrückte das Bürgerrecht in den Himmel (wir haben es im Diognetbrief gesehen), es machte die Menschen zu Fremdlingen, zu Pilgern auf Erden und begründete damit den bis heute vorherrschenden Dualismus von christlicher und bürgerlicher Existenz. Jetzt werden die einfachen Formen politischer Identifikation brüchig: Am Beispiel des Ruhms enthüllt Augustin die Selbstbezogenheit, die latente Verantwortungs-Unfähigkeit der antiken Kultur. Der Staat wird von ihm entschlossen (und ausschließlich!) auf das Recht gestellt. Ohne Gerechtigkeit sind die Staaten nichts als „große Räuberbanden".

Verantwortung wird jetzt neu und strenger gefaßt: Wie der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft ablegen muß vor dem ewigen Richter, so wird jetzt auch der politische Bereich zum Raum persönlicher Verantwortung: jeder Schritt muß bedacht, jede Handlung überlegt und abgewogen werden. In den Fürstenspiegeln entwickeln sich Formen einer religiös-pädagogischen Ethik. Mittelalterliche Politik arbeitet mit religiös begründeten Sanktionen. In der Neuzeit macht der Katholizismus die Herrscher rechenschaftspflichtig gegenüber Kirche, Priestertum, Gewissen – in dieser Reihenfolge. Im Protestantismus sind die institutionellen Gewichte schwächer, die inneren Gewissensinstanzen aber bestehen fort – von der bewußt kirchlichen Politik evangelischer „Betefürsten" zur Zeit der Reformation bis zum individualistischen Umgang Bismarcks mit den Losungen der Brüdergemeinde.

Der moderne Verfassungsstaat schafft klare Verantwortungsräume und Verantwortungszeiten. Er macht deutlich, wer sich zu verantworten hat, in welchen zeitlichen Abständen, wo, vor welchen Instanzen, mit welchen Verfahren der Bestätigung oder Verwerfung. Er zerlegt die Machtausübung, auch zeitlich, durch Legislaturperioden und Regierungszeiten. Ämter werden generell nur noch auf Zeit vergeben. Man kann darin einen Einfluß christlicher Gewissensschärfung gegenüber den Natur-Antrieben des Politischen sehen, gegenüber Ehrgeiz, Ruhmbedürfnis, Sich-Auszeichnenwollen, Weiterleben im Staat.

---

[33] Vgl. hierzu und zum folgenden: *H. Maier*, Bürger und res publica – die Zukunft der Verantwortung (= 25 Jahre Bergedorfer Gesprächskreis), Protokoll Nr. 80 (1986), 20–28; vgl. auch *G. Riescher*, Zeit und Politik. Zur institutionellen Bedeutung von Zeitstrukturen in parlamentarischen und präsidentiellen Regierungssystemen, Baden-Baden 1994, und *H. Kloft*, Verantwortung und Rechenschaftspflicht. Überlegungen zu Mommsens Staatsrecht, in: Imperium Romanum (FS Karl Christ), Stuttgart 1998, 410–430.

Wie sich die Formen christlichen Umgangs mit der Zeit in der modernen Welt wandeln, verändern, manchmal ins Gegenteil verkehren – das ist eine lange, noch nicht abgeschlossene Geschichte. Das Panorama ist riesig, fast unüberschaubar. Ich nenne zunächst ein harmloses Beispiel: die Entstehung der abstrakten Zeit, verkörpert in der 60-Minuten-Stunde. Rolf Sprandel hat folgendes festgestellt: „Bis zum 14. Jahrhundert wurde die Zeit für alle Menschen durch das Läuten der Kirchenglocken zu den Gebetszeiten eingeteilt. Die Gebetszeiten waren gebunden an Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Mit der Veränderung der Tageslänge im Lauf des Jahres veränderte sich auch die Stundenlänge. Im 14. Jahrhundert wurde zuerst in die Türme italienischer Rathäuser die Räderuhr eingebaut. Damit begann der Übergang zu der abstrakten Zeit der 60-Minuten-Stunde. Das Geschäftsleben hatte Bedürfnis nach einem gleichbleibenden Zeitmaß und ging begierig zu der Neuerung über. Die Kirche hielt aber an vielen Stellen für sich noch lange Zeit an der alten Zeiteinteilung fest. Es gab italienische Städte, wo innerhalb und außerhalb der Klöster eine andere Zeit galt."[34]

Ich sagte schon: es war eine wohl unvermeidliche Neuerung. Wir können uns heute sozial differenzierte Ortszeiten kaum noch vorstellen – obwohl es sie zum Beispiel in ländlichen Räumen bis weit ins 19. Jahrhundert hinein gegeben hat. Die einheitliche Weltzeit ist längst Wirklichkeit geworden, die Zeitmaße sind überall gleich lang, mag auch der Tag in New York, Tokio, Moskau und Paris zu unterschiedlichen Zeiten beginnen. Aber man kann sich doch einen Augenblick lang der Vorstellung überlassen, die Zeit „gehörte" nicht allein dem Uhrwerk, sondern auch den Menschen, und zwar verschiedenen Menschen, Gruppen, Gemeinschaften. Dann würde wohl einige Verwirrung ausbrechen. Aber eine elementare Einsicht käme ins Gedächtnis zurück: daß nämlich Zeit auch eine soziale Komponente hat, eine, die mit Alter, Herkunft, Individualität und Gruppenzugehörigkeit der Menschen zu tun hat. Die Armbanduhr ist ein unentbehrliches Mittel der Orientierung. Persönlich lege ich als pünktlicher Mensch sogar Wert auf einen Sekundenzeiger. Aber die Armbanduhr ist auch eine listig ersonnene Fessel – sie enteignet mich meiner persönlichen Zeit. Und im Lauf der Jahre finde ich es nicht nur verzeihlich, sondern fast schon sinnvoll, wenn Hausfrauen (insbesondere sie!) Uhren oft vorstellen, um „noch ein wenig Zeit zu haben". Dieser unschuldige Wunsch ist fast das letzte, was in unserer zeituniformen Welt von der mittelalterlichen Pluralität der Zeiten noch übriggeblieben ist.

Denn moderne Zeit ist gezählte Zeit[35]. Sie beginnt mit der mechanischen Uhr, die zu Ende des 13. Jahrhunderts (man weiß nicht genau, wann und

[34] *R. Sprandel*, Die Geschichtlichkeit des Naturbegriffs. Kirche und Natur im Mittelalter, in: *Hubert Markl* (Hg.), Natur und Geschichte (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 7), München/Wien 1983, 237–261 (254).

[35] Vgl. *C. M. Cipolla*, Gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte, Berlin 1997.

wo) in Europa erfunden wurde. Natürlich hatte es Instrumente zur Zeitmessung auch schon vorher gegeben – Sonnenuhren, Wasseruhren, Sanduhren, Kerzen mit Zeitmarkierungen usw. Aber die mechanische Uhr, beruhend auf der Spindelhemmung mit Waagbalken, wurde erst im Mittelalter erfunden (das übrigens auf dem Gebiet der angewandten Mechanik eine überaus kreative Zeit war!). Sie wurde erfunden im Umkreis von Klöstern, welche die Zeit einzuteilen verstanden und dieses Können auch anderen vermittelten. Sie wurde erfunden zum Nutzen der Kaufleute, welche den sorglichen Umgang mit der Zeit noch einmal steigerten – über Klöster und Kirchen hinaus, zu freilich anderen Zwecken. (Es darf daran erinnert werden, daß zu dieser Zeit auch das kanonische Zinsverbot fiel oder jedenfalls gelockert wurde; für dieses Verbot hatte man früher zwei Argumente ins Feld geführt: das alte aristotelische „Geld heckt keine Jungen!" und das neuere christliche „Mit Zeit darf man nicht handeln und Geld verdienen, weil Zeit allen gehört." Beide Argumente fielen nun weg.)

Konnte die pünktliche, genaue, untrügliche Zeitmessung durch die mechanische Uhr nur in einer christlichen Zivilisation erfunden werden? Jedenfalls wurde sie hier erfunden. Das hängt sicher mit der geschilderten Kultur der Zeiteinteilung zusammen, wie sie sich seit den Anfängen der Christenheit vor allem in den Klöstern entwickelt hatte. Aber die Konjunktur der Uhren folgte doch bald eigenen Gesetzen – wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, modischen. Noch ein letztes Mal erscheint die Uhr in einem christlichen Kontext, als die europäischen Jesuitenpatres in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts bei ihrer Chinamission Uhren überbringen – die Uhren öffneten ihnen sogar die Pforten des kaiserlichen Palastes in Peking. Im Interesse ihrer Missionsarbeit nahmen die Jesuiten später sogar gelernte Uhrmacher in ihre Reihen auf. Bis zur Auflösung der Missionsstation in China leitete immer ein Jesuit die Uhrenwerkstatt und -sammlung des Kaisers. Auch Franz Xaver soll schon 1550 Yoshitaka Ouchi, dem Gouverneur von Yamaguchi, eine Uhr überreicht haben – nach allgemeiner Meinung die erste mechanische Uhr europäischer Herstellung in Japan[36].

Am weitesten scheint die heutige Freizeitwelt und Freizeitgesellschaft von Benedikts Regel entfernt zu sein – und in der Tat besteht auf den ersten Blick kaum ein Zusammenhang zwischen den Geboten der Ruhe und Schweigsamkeit in der Benediktregel und den oft wirren Spielen der Zerstreuung und Betäubung in der heutigen Freizeitindustrie. Doch die Moderne hat der alten Welt des Gebets und der Ruhe kein geschlossenes Gegenkonzept entgegenzusetzen; und die moderne Lebensregel „Acht Stunden Arbeit, acht Stunden Schlaf, acht Stunden ‚Was wir selber wollen'" läßt vieles, ja fast alles offen. Freizeit kann heute sehr verschiedenen Herren die-

[36] Vgl. ebd., 89–116.

nen und sehr verschiedene Formen annehmen: sie kann Flucht aus dem Alltag sein, Verlangen nach Abenteuer, Suche nach Bildung, Erlebnis der Gemeinschaft und vieles andere mehr. Auch ihre Zeitformen sind mannigfaltig – vom Feierabend zum Wochenende, vom Jahresurlaub zum Ruhestand. Noch haben heute unter den Freizeitmanagern die Nachfahren der Gyrovagen eine dominierende Stellung: statt der *stabilitas loci* Kreuzfahrten und Rundflüge; statt der festen Zeit für Ruhe und Betrachtung die „gleitende Sozialzeit". Doch es gibt auch andere Stimmen, andere Vorschläge: Neuerdings wird die „Animation im Alltag" gesucht, die „Erholung im Beruf". Und vielleicht taucht eines Tages unter so vielen Angeboten auch das Älteste als freundlich aufgefaßtes Neues wieder auf: die Ruhe am siebten Tag. Das „Kloster auf Zeit" als Freizeit- und Bildungsangebot gibt es ja bereits seit vielen Jahren.

Die Uhr ist ein Ausdruck der Herrschaft über die Zeit. Wir erinnern uns, daß auch der christliche Kalender, die christliche Zeitrechnung aus einem Herrschaftsanspruch erwachsen war: Christi Herrschaft über die Zeit war der Anlaß für Christen, die Orientierung an der kaiserlichen Zeitrechnung zu überprüfen – eine Entwicklung, die dann zu einer eigenen christlichen Zeitrechnung führte. Seit 525 ist die Zählung „post Christum natum", nach Christus, bezeugt. Die Jahre vor Christus zählte man noch lange – jüdischer Übung folgend – von Erschaffung der Welt an. Im Mittelalter gibt es nur vereinzelte Zählungen „ante Christum natum", vor Christus. Erst in der Neuzeit, genauer in der Aufklärung, wurde die Zählung nach rückwärts üblich – die Gründe lagen in der größeren Präzision gegenüber den stark divergierenden Daten für die Weltschöpfung. Während noch Bossuet mit beiden Zählungen gearbeitet hatte, verwendete Voltaire die „volle" Zählung (rückwärts und vorwärts) nach Christus. Das Christusereignis rückte damit in die Mitte der Geschichte, die christliche Zeitrechnung stellte eine „Zeit in die Zeit" hinein. Dabei ist es erstaunlicherweise bis heute geblieben. Im Handels- und Kommunikationsbereich gilt die christliche Zeitrechnung sogar global – und selbst in Gebieten mit anderer Zeitrechnung (China, die islamischen Länder usw.) wird nach ihr gerechnet[37].

III

Zeiterfahrung, Zeitbewußtsein – die Gegenwart bietet ein vielgestaltiges, ein oft verwirrendes Bild. Einerseits erleben wir, wie die kulturellen Folgen des Christentums in vielen Bereichen ihre letzte Steigerung erfahren (oft gelöst von ihrer Herkunft). Anderseits schwindet die Bereitschaft zur Übernahme und Weitergabe dieses Erbes (selbst unter Christen). Einerseits läßt die technische Zivilisation alle Menschen, und keineswegs nur die Christen,

[37] Vgl. *Maier* (1998) 45 ff. (auch zum folgenden).

die unerbittliche Linearität der Geschichte empfinden – die schattenlose menschliche Verantwortlichkeit in einer „weltlichen Welt". Anderseits erschrickt der Mensch vor seinen Taten, die ihm fremd geworden sind. War das neue Gewicht von Zeit und Stunde eine Überforderung der Menschheit? Waren christliche Theozentrik und Anthropozentrik, war das Zurücktreten der numinos belebten Natur zugunsten menschlicher Herrschaft und Kultur zuviel für den Menschen? Darauf deuten die Ausbruchsversuche vieler Zeitgenossen aus christlich initiierten (und zivilisatorisch zugespitzten) Zeit-Überlieferungen hin – hinein in alte und neue Kosmologien, in Esoterik und New Age.

In der Gegenwart gibt es viele Wege, die aus dem „Ein-für-Allemal" der christlichen Existenz herausführen. Ich will die drei bekanntesten skizzieren, sie heißen 1. Wiederkehr, 2. Wiedergeburt, 3. Wiederherstellung.

Die *ewige Wiederkehr des Gleichen* ist vom späten Nietzsche – dem Philosophen, der nach eigenem Bekenntnis „mit dem Hammer philosophieren" wollte – mit herausfordernder Wucht in das europäische Denken hineingestellt worden; zu einer Zeit, in der Evolution und Fortschritt fast die Gültigkeit von Glaubenssätzen hatten. Unübersehbar ist der polemische Bezug auf das Christentum. Für Nietzsche wird aus der christlichen Verknüpfung der Zeiten durch Verheißung und Erfüllung eine Geschichte der Ressentiments, eine verhängnisvolle Verkettung von Sünde, Rache und Strafe. Sie will er aufsprengen durch einen schaffenden Willen: den Willen des Übermenschen. Dieser Wille leidet darunter, daß er nicht zurück kann[38]. Er rüttelt an den Gitterstäben der Zeit und ihres „Es war". Er will das Gestern-Heute-Morgen, den Zeitpfeil, die Zeitlinie zusammenbiegen zu einem Kreis der Wiederkehr, so daß es keine Vergangenheit und Zukunft mehr gibt, sondern nur ewige Gegenwart. So kann die Zeit zurücklaufen – und „das, was war", ist nicht länger „der Stein, den er nicht wälzen kann". Der Wille zur Macht schafft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu, weil er sie will; und er schafft sie, wie er sie will. So soll der Mensch den Geist der Rache und das Zähneknirschen verlernen, mit dem das Christentum die Endlichkeit verdorben hat. Der Wille soll sich selbst „Erlöser und Freudebringer" werden – nicht in einem anderen oder kommenden Äon (Nietzsche nennt das Hinterwelt), sondern im Hier und Jetzt.

Nietzsches „griechische Option", sein Zurück zur „Großen Natur", zur „Ewigen Wiederkehr" ist mit guten Argumenten kritisiert worden. So hat Hubert Cancik darauf hingewiesen, daß Nietzsche die Antike zu einer antichristlichen und antimodernen Gegenposition verkürzt habe. „Er hat die Antike archaischer, ahistorischer, mythischer gemacht, die geschichtlichen

[38] So schon im Zarathustra: „Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrimm; ‚Das, was war' – so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann" (*Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe 4, München/Berlin ^{3}1993, 180).

subjektiven und utopischen Elemente ausgeschieden, die naturhaften übersteigert."[39] Das hindert nicht, daß Nietzsches effektvolle Vereinfachungen bis in die jüngste Zeit immer wieder von vielen Denkern aufgenommen worden sind – selbst von so anspruchsvollen wie Gershom Scholem, Karl Löwith, Jacob Taubes. Vor allem die Gegenüberstellung des antiken zyklischen und des jüdisch-christlichen linearen Denkens hat Freunde gefunden und ist fast zu einem Lehrsatz geworden, ungeachtet der Tatsache, daß sich auch lineare Zeitkonstruktionen im antiken Denken und zyklische im christlichen finden.

Während Nietzsches Lehre auf Intellektuelle gewirkt (und das Klima der Zeit verändert!) hat, ist der Gedanke der Wiedergeburt von Anfang an in breitere Kreise gedrungen[40]. Er wird heute auch unter Christen lebhaft diskutiert. Vor Jahren schon hat Jacques Le Goff in seinem Buch „La naissance du Purgatoire" (1981) daran erinnert, daß die Lehre vom Fegefeuer, wie sie seit dem hohen Mittelalter ausgestaltet wurde, zumindest in ihrer formalen Struktur an östliche Läuterungsvorstellungen anklingt – so sehr sie anderseits, als strenge Aufrechnung des irdischen Lebens, in die Geschichte der Individualisierung christlicher Lehren im Abendland gehört. In bezug auf Kinder, die in unmündigem Alter sterben, hat Karl Rahner die Frage aufgeworfen, ob nicht die katholische Lehre von der Läuterung im Fegefeuer so verstanden werden könne, daß es eine „postmortale Freiheitsgeschichte" für den geben könne, „dem eine solche Geschichte in seinem Leben versagt war". Er hat gefragt, ob nicht ein wiederholtes Erdenleben für diejenigen Menschen „als denkbar eingeräumt werden könnte, die in diesem irdischen (oder ersten) Leben nicht zu einer letzten personalen Entscheidung gekommen sind"[41].

Wie dem nun sei: Akademievorträge und -kurse über Tao und Unsterblichkeit, über das Totenbuch der Tibeter, über den Vedanta, über Seelenwanderung und Reinkarnation gehören heute zum Dauerangebot der Erwachsenenbildung – und auch an den Hochschulen, in den Seminaren, in den Medien sind sie im Vordringen. Psychologie und Psychotherapie haben das Thema entdeckt, in der Naturmedizin gibt es Rückführungstherapien, in denen der Patient in einen wachschlafähnlichen Zustand versetzt und zu den Ursachen seines Symptoms oder Problems zurückgeführt wird[42]. Diese Therapiemethoden machen sich die Weisheitslehren östlicher Religionen zu eigen – weshalb sie in den USA auch Reinkarnationstherapie (reincarnation therapy oder past life therapy) genannt werden.

---

[39] *H. Cancik*, Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten". Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, in: Die Zeit. Dauer und Augenblick, München/Zürich 1989, 257–288 (262).

[40] Knappe Übersicht: *D. Viseux*, Das Leben nach dem Tod in den großen Kulturen, München ^{2}1995; *T. Hardo*, Das große Handbuch der Reinkarnation, München 1998.

[41] *K. Rahner*, Fegefeuer, in: Schriften zur Theologie XIV, Zürich u. a. 1980, 435–449 (448).

[42] Vgl. *Hardo* 11 f.

Endlich die *Apokatastasis* – eine alte Wetterecke dogmatischer Theologie seit Vätertagen. Carl Orff hat den Gedanken der „Wiederbringung" in seinem Spätwerk „De fine temporum comoedia" (1973) ästhetisch neu vergegenwärtigt. Er geht bekanntlich auf Origenes zurück, in dessen Denken antike Ideen der Periodizität des Weltlaufs nachwirken. Das Problem wird verengt, wenn es allein auf die Frage der Ewigkeit der Höllenstrafen bezogen wird. Dahinter steckt die umfassendere Problematik der göttlichen Heilszusagen, die auch für „den letzten" gelten. Die Frage, ob alle – auch die letzten – eines Tages das Heilsziel erreichen, hat, nach Pietismus und Rationalismus, auch die großen Theologen unseres Jahrhunderts beschäftigt, so Karl Barth und Hans Urs von Balthasar[43]. Daß sie wieder in die Mitte der Theologie gerückt ist, gehört ins Bild der vielfältigen Zweifel, denen heute die alten schnellen Antworten auf Fragen nach Gottes Heilswillen begegnen.

„Da steh ich nun, ich armer Tor ...". Was soll der schlichte Christ und gute Sünder zu diesem Panorama von neuen (oder alten) Problemen, Fragen, Haltungen und Neigungen sagen? Soll er die neuen Wege erproben, obwohl sie möglicherweise aus der Mitte, aus dem christlichen Ein-für-Allemal herausführen? Oder soll er sie zurückweisen, eingedenk der strengen Mahnungen zur Achtsamkeit und Wachsamkeit? Die Verwirrung wächst im gleichen Maße, in dem den Christen – zu ihren eigenen Fehlern hinzu – auch noch die Last der kulturellen Folgen des Christentums aufgebürdet wird: plötzlich sind sie auch noch schuld an den Illusionen des Fortschritts, an der Eindimensionalität der Geschichte, am Zerreißen naturhafter Bindungen, an der Zerstörung der Umwelt. Sollte man also als heutiger Christ nicht wenigstens die sekundären Geschichtslasten des Christentums aus eigenem Antrieb abwerfen und die Metaphysik des Abendlandes nebst der zugehörigen Zeit- und Geschichtsphilosophie der Entsorgung durch postmoderne Philosophen überlassen?

Nun, ich schlage einen anderen Weg vor. Zunächst sollten wir mit unvoreingenommenem Blick die Erscheinungen und Entwicklungen sehen, die ich zu schildern versuchte – wir sollten nichts übersehen, alles sorgfältig registrieren und miteinander verknüpfen. Denn auch die seltsamen, die kruden, die bedenklichen und gefährlichen Symptome sind Zeichen der Zeit. Sie müssen ernst genommen werden. Wir sollten uns um ihre Deutung bemühen. Oder sollte es wirklich auch heute so sein, daß wir zwar die Natur erforschen und die Sekunde verbessern, aber die Zeichen der Zeit nicht lesen können?

Sicher ist erstens: Die christliche Zeitlinie kann nicht aufgegeben werden – sie kann auch nicht zum Kreis gebogen werden. Fluchtbewegungen aus dem Zusammenhang des „Gestern, Heute und Morgen" würden nicht nur das christliche Zeitverständnis in Frage stellen, sondern auch die Kultur der

[43] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern ^{2}1987.

Verantwortung, ja die Struktur des öffentlichen Lebens. Wie will man politische und soziale Rechenschaftspflicht begründen, wenn an die Stelle des linearen Fortgangs der ewige Kreislauf tritt? Gilt dann nicht allein der Wille, wird nicht jedes Recht zum Vorrecht der Mächtigen, landet man nicht notwendig in einer Gesellschaft, in der nichts wahr und daher alles erlaubt ist?

Zweitens: Wer dies feststellt, muß nicht blind sein gegenüber den Schwierigkeiten, denen die christliche Zeiterfahrung heute nicht selten begegnet. Sie ist vielfach vom Fortschrittsparadigma überlagert und ihres personalen und geschichtlichen Charakters entkleidet worden. Christlicher Wandel im Horizont göttlicher Zukunft ist aber immer mehr als formale Fortbewegung nach dem Gesetz des „Größer, Höher, Schneller". Er ist Fortbewegung auf ein Ziel, ein Ende zu. Die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Der Christ weiß, daß das Ende immer schon nahe ist. Er mißtraut den Programmen innergeschichtlicher Perfektibilität. Er weiß, daß der Fortschritt – den er begrüßt – nicht unendlich sein kann, weil die Welt auf ihr Ende zuläuft, weil sie von Gottes Zeit eingeholt wird.

Drittens: Daß alles irdische Tun unter einem „eschatologischen Vorbehalt" (Erik Peterson) steht, macht den Christen in allen weltlichen Bereichen frei für sachliche und pragmatische Lösungen. Er muß profane Entscheidungen nicht theologisch begründen und rechtfertigen. Er kann der Autonomie der weltlichen Sachbereiche Rechnung tragen. Damit wird Politik (und öffentliches Handeln überhaupt) aus der alten Identifikation mit Religion und Kult herausgenommen und zu sich selbst gebracht. Der Christ weiß ewiges Heil und irdisches Wohl zu unterscheiden. Da die himmlische Rechenkunst sein Inneres gefangennimmt, kann er sich in den profanen Feldern von Wirtschaft, Politik, Kultur leicht und ohne Zwang bewegen.

Viertens: Bei allem Zulaufen auf das Ende (ja in diesem Zulaufen selbst!) kann die Zeit für den Christen ein Fest sein. Sie ist es vor allem dort, wo er sich dem Kommen Gottes öffnet – wo die Gemeinschaft der Feiernden einstimmt in die himmlische Liturgie. Feste gehen verschwenderisch um mit der Zeit. Sie wollen lange, am liebsten ewig dauern. So sind Gottesdienste, Feste und Feiern ein Abglanz des „ewigen Festes". Aus ihnen entwickelt sich das Kirchenjahr als ein Repetitorium der Heilsgeschichte – als stetige Wiederholung des Einmaligen zum Zweck der Verkündigung und Einübung. Mit dem Sonntag, mit den kirchlichen Feiertagen ragt diese Festkultur bis in unsere Gegenwart hinein.

Fünftens: Zur christlichen Zeiterfahrung gehören nicht nur Sorge und Wachsamkeit, das „Auskaufen der Zeit" angesichts der bösen Tage und des bevorstehenden Endes. Zu ihr gehört auch das Grundvertrauen in die Sorge des himmlischen Vaters, der die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien des Feldes kleidet. Gerade heute müßten Wachsamkeit und christlicher Ernst ergänzt werden durch christliche Leichtigkeit und Heiterkeit. Nur wenn beides zusammenkommt, kann das christliche Zeitgefühl in der Zukunft neue Ausstrahlung und werbende Kraft gewinnen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das christliche Zeitgefühl viele Elemente und unterschiedliche Formen umfaßt – auch solche, die miteinander in Spannung stehen. Das hängt mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen, die wir betrachtet haben. Christentum heißt ja immer Aufbruch und Ausfahrt, ständiges Über-Setzen an neue Ufer, griechische, römische, germanische, moderne – mit einem Wort: Inkulturation. Es ist klar, daß sich die christlichen Zeitvorstellungen der ersten beiden Jahrtausende an den philosophischen Überlieferungen der Alten Welt orientiert haben. Es könnte sein, daß sie im dritten Jahrtausend neue Wurzeln schlagen im Boden anderer Kulturen – vielleicht werden dort die Lilien des Feldes unbefangener blühen können als in der von apokalyptischen Ängsten verschatteten europäischen Welt.

Christlicher Umgang mit der Zeit ist schwierig. Denn er verlangt von uns ein neues Denken, eine Umkehr der „Antriebsrichtung". Sorgsam auf das zu achten, was doch fern ist, unsere „Heimat in den Himmeln" – gelassen zu sein gegenüber dem, was doch naheliegt, Geld, Beruf, Erfolg, Fortkommen: das ist fast eine Quadratur des Kreises. Kann so etwas wirklich gelingen? Verlangt es nicht vom alten Adam, von der Welt, wie sie war, ist und sein wird, zuviel? Nun, es kommt auf den Versuch an. Wir müssen es wagen. Kaufen wir also die Zeit aus, um sie zu verschwenden, nützen wir die Tage und tauchen wir zugleich ein in das ewige Fest – und versuchen wir in den Paradoxien der Welt das zu erkennen, was sie uns sagen wollen als die immer wieder anzuschauenden, immer wieder neu zu deutenden „Zeichen der Zeit".

ThPh 75 (2000) 180–205

Zeitumkehr

Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff

Von Roland Faber

Seit der Entdeckung Albert Schweitzers, daß die jesuanische Existenz ganz und gar eschatologische Aus- und Angespanntheit war, fand sich die Theologie des 20. Jahrhunderts zunehmend und in der Gesamtheit ihres Bestands unter ein eschatologisches *movens* gestellt[1]. Über eine Regionalität eines Traktates „Eschatologie" hinaus verstehen wir heute Eschatologie – wie Gerhard Sauter treffend formuliert – als das Bedenken der gesamten Geschichte der Welt von ihrer absoluten Zukunft her[2]. Ein „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat" für Karl Barth „mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun"[3]. Wolfhart Pannenberg wiederum fordert ein, daß Eschatologie „die Perspektive für das Ganze der christlichen Lehre"[4] bestimmt. So verwundert es auch nicht weiter, daß selbst jede theologische Rede von Geschichte und, mehr noch, von Schöpfung in diese eschatologische Dynamik hineingezogen wurde – eine Dynamik, die sich uns nicht anders denn als Zeitrede zuschickt[5].

Jede theologische Rede steht unter diesem ‚eschatologischen Zeitapriori', d. h., sie spricht im Modus der Verheißung und Hoffnung, der Zukunft und Neuheit (cf. Hebr 11,1). Und umgekehrt: In eschatologischem Kontext beginnen ‚Zukunft' und ‚Neuheit' absolute Qualität anzunehmen. In einer Rede von der ‚absoluten Zukunft', die Gott sei, und der ‚radikalen Neuheit' Gottes gegenüber der Welt wird nun nicht mehr nur das ‚Ende' der Welt, sondern auch ihr ‚Anfang' neu gedeutet werden müssen[6]. Unter einem

---

[1] Auch die neueste Rezeption dieser Einsichten von J. Weiss und A. Schweitzer zu Anfang des 20. Jahrhunderts hält an der Gültigkeit der eschatologischen Radikalität von Jesu Botschaft, Auftreten und Existenz fest; cf. *M. J. Borg/N.T. Wright*, The Meaning of Jesus. Two Visions, New York 1999, 50, wenngleich man heute kritisch eher gegen die vermeintliche Implikation hält, daß Jesu Eschatologie einen apokalyptischen Weltuntergang verlangt hätte (cf. ebd. 74).

[2] Cf. *G. Sauter*, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995, 11.

[3] *K. Barth*, Der Römerbrief (2. Aufl. 1922), Zürich [13]1984, 298.

[4] *W. Pannenberg*, Die Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes, in: Systematische Theologie III, Göttingen 1993, 572f.

[5] Cf. *D. Hattrup*, Eschatologie, Paderborn 1992, 9: „[D]ie Eschatologie [ist daher] seit jeher einer der theologischen Orte gewesen, in dem das Thema von Zeit und Ewigkeit abgehandelt wurde". Wenn aber einmal das Thema „Zeit" als Zentrum eschatologischer Kategorien entdeckt wird, dann verwandelt sich Eschatologie von einem (bloßen) „Ort" der Zeitlehre in einem Regionaltraktat „Eschatologie" in ein Formalobjekt einer „Theologie der Zeit" und von dort her, so man am eschatologischen Prinzip aller Theologie festhält, zu einer Grundkategorie theologischer Reflexion und Systematisierungen überhaupt. Eben diese Veränderung ist hier unterstellt.

[6] *U. Lüke*, „Am Anfang schuf Gott ..." – Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997, 64–83 zeigt, wie die Zeitrede in der Theologie immer schon als eine exponierte Rede vom Anfang und vom Ende verstanden wurde. Eschatologie und Schöpfungslehre hatten immer schon diese „unterirdische" Verbindung gegenseitiger Reinterpretation ihrer Kategorien, Bilder und Begriffe.

‚eschatologischen Zeitapriori' jeglicher theologischen Rede verwandelt sich Eschatologie geradezu zum neuen Ort der Rede von Schöpfung. So hat nicht zuletzt Johann Baptist Metz den negativ-theologischen Kern der Schöpfungsrede wiederentdeckt, der dazu zwingt, sie in eine eschatologische Gottesrede einzubetten[7]. „[I]n einer temporalen Interpretation der Schöpfermacht Gottes" muß der „*Anfang* im Lichte des *Endes*"[8] bedacht werden.

Einem solchen ‚eschatologischen Zeitapriori' folgend, erhält theologische Rede geradezu den Auftrag, Schöpfungstheologie im Lichte der *Eschatologie* zu reflektieren, Eschatologie wiederum unter das Zeitapriori zu stellen, das Zeitapriori aber – so die These hier – als Zeitumkehr[9] zu begreifen. Mit dem Wort ‚Umkehr' in ‚Zeitumkehr' wird ausgedrückt, daß das ‚Ende' nicht als Evolution des ‚Anfangs' herauswächst, sondern als schöpferische Kraft ‚*aus* der Zukunft' überrascht. Im Kommenden werde ich ‚Zeitumkehr' als Begründung und Ausdruck einer *eschatologischen* Schöpfungsrede einführen und Schöpfung als ‚*ex novissimo*' auslegen, d. h. als ‚Schöpfung aus dem Eschaton'.

Erschließen möchte ich diesen Begriff an Hand jener historischen Auseinandersetzung zur Schöpfungstheologie, in der (vielleicht das erste Mal) ein eschatologischer Schöpfungsbegriff Gestalt gewonnen hat, nämlich der zwischen einem prozeßtheologischen Schöpfungsbegriff und seinen Verächtern[10]. In einem ersten Gang geht es um die Legitimität des Begriffs einer ‚Schöpfung aus dem Eschaton': ‚*creatio ex novissimo*' als Umkehr der Zeitdynamik einer ‚*creatio ex nihilo*' und einer ‚*creatio ex vetere*'. Der zweite Gang soll die Denkmuster der Auseinandersetzung abstecken: Ist Gott Schöpfer oder Demiurg? Im dritten Gang werden die Vorzeichen der Dis-

---

[7] Cf. *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt (1968), Mainz ^{5}1985, 81–82 [= Welt]. Diese Umkehrung evolutiven Denkens und jeglicher bruchloser Hermeneutik des kontinuierlichen Zusammenhangs wird nötig, weil die originäre Grunderfahrung in der Offenbarungsgeschichte Gottes die des Neuen war, des „absoluten Novum …, das nicht einfach als evolutionäre Verlängerung unserer eigenen Möglichkeiten verstanden werden kann" (S. 81 f.).

[8] *J. Reikerstorfer*, Politische Theologie als „negative Theologie". Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: ders. (Hrsg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. FS J. B. Metz, Münster 1998, 35 [= Politische Theologie].

[9] Um Mißverständnisse von vornherein zu vermeiden, sei darauf verwiesen, daß auch in der Physik ein Begriff einer „Zeitumkehr" Verwendung findet. Allerdings geht es dort darum, die kosmologischen Implikationen eines umgekehrten *physikalischen* Zeitpfeils zu untersuchen. Die hier vorgestellte Konzeption einer ‚Zeitumkehr' hat mit physikalischen Zeitpfeilen nur rudimentär zu tun. Vielmehr geht es hier um eine metaphysische Bestimmung der Zeit als Übergang von Möglichkeit und Wirklichkeit ineinander und die daraus folgende nicht-lineare Differenz von Vergangenheit und Zukunft, nicht aber um eine Zeit, die nach physikalischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen untersucht wird. Einem solchen theologisch relevanten Begriff von ‚gegengewendeter Zeit' begegnet man hingegen in der Unterscheidung, die *J. Moltmann*, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 43 [= Kommen Gottes] im metaphysischen Sinne trifft, nämlich als die zwischen einer „transzendentalen" und einer „phänomenalen" Zeit.

[10] Cf. zur Einführung, zur Abgrenzung der Positionen und zur Verteidigung der prozeßtheologisch formulierten Schöpfungstheologie *L. Ford*, The Viability of Whitehead's God for Christian Theology, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 44 (1970) 141–151.

kussion geändert: Gott ist Schöpfer, aber nicht ‚externer Schöpfer'. Der nächste Abschnitt erläutert die Implikation eines solchen eschatologischen Schöpfungsbegriffs: Gott als ‚Schöpfer von innen' schafft aus einem Anfang, der, „von außen" gesehen, wie eine ausständige Zukunft erscheint, „von innen" gesehen aber Herkunft aus der Ewigkeit Gottes bedeutet. Dem letzten Gang sind dann die Konsequenzen der Konzeption einer ‚Zeitumkehr' vorbehalten.

I. Das Zeitapriori der Zukunft

In heutiger Schöpfungstheologie kann man zwei Konzepte von ‚*creatio*' am Werk sehen. Sie vereinigen sich bisweilen oder treten als erbitterte Feinde in Konflikt miteinander: zum einen die Rede von der ‚*creatio ex nihilo*', zum andern die von der ‚*creatio ex vetere*'[11]. Während die erste die Unbedingtheit göttlicher Transzendenz impliziert und die bedingungslose Grundlosigkeit der immanenten Welt expliziert, verweist die zweite auf eine Bedingtheit Gottes durch die Geschichtlichkeit der Welt und zeugt von einer weltlichen Transzendenz, einer Art Unabhängigkeit der Welt von Gott. Treten beide Konzepte in Konkurrenz miteinander, wird das Konzept der ‚*creatio ex nihilo*' gemeinhin das christliche genannt, das der ‚*creatio ex vetere*' das platonische[12]. Der christliche Gott schafft die Welt ‚aus Nichts', d. h. Gott setzt nichts dafür voraus und die Welt entsteht ganz aus Gottes „Außerweltlichkeit"[13]. Der platonische Demiurg des Timaios hingegen schafft nicht die Welt, sondern *in* der Welt, d. h. Gott setzt eine Welt bereits immer schon voraus, und dieser Welt eignet eine Art „Außergöttlichkeit"[14].

---

[11] Cf. *Moltmann*, Kommen Gottes 45, wo diese Konzepte vereint erscheinen. Cf. *Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München [3]1987, 91–93 [= Gott], wo diese Konzepte (wenngleich nicht in dieser Sprache, so doch der Sache nach) im Konflikt auseinandertreten, wenn gegen das ‚*ex nihilo*' Gottes Schöpfertum als ‚Bewahren' verstanden wird, wie bei Schleiermacher.

[12] Cf. die Analyse von *H. Maassen*, Offenbarung, Mythos und Metaphysik: Drei Gottesbegriffe der Tradition und Whiteheads bipolarer Gott, in: *M. Hampe/H. Maassen* (Hrsg.), Die Gifford-Lectures. Materialien zu Whiteheads ‚Prozeß und Realität'. II, Frankfurt a. M. 1991, 228–229 (= stw 921) [= Offenbarung].

[13] Cf. *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin 1978 (= AKG 48). Wenn Gott ‚*nihil*' voraussetzt, dann heißt das, nichts außer Gott selbst.

[14] Platon reflektiert nicht auf eine weitere Begründung der Grundprinzipien, die er als kosmologische Konstanten erkennt; außerdem variieren sie in den Dialogen. Konstant aber finden sich mindestens diese vier: die Ideen (aus dem Guten), die Welt (aus der Bewegung), das „Worin" (die *hypodoché* der weltlichen Interferenz zwischen Ideen und Dingen), Gott (aus dem Guten schaffend). Keine dieser grundlegenden Prinzipien wird auf die anderen zurückgeführt. Dennoch sieht Platon sie immer nur in einem Zusammenhang; jede Unterscheidung darf nicht zu ihrer Trennung führen. Daher stellt sich nicht die Frage nach einer Schöpfung der Welt, aber auch nicht nach einem Woher des Guten usw. Alle Kategorien sind ja aus der bestehenden und erfahrenen Welt heraus analysiert (also abstrahiert); man kann sie nicht so denken, als wäre eines der Elemente einmal nicht gewesen. Cf. *K. Sayre*, Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved, Princeton 1983. Aus dieser Perspektive kann aber auch Gen 1,1 als ‚*creatio ex vetere*' erscheinen; cf. *Ch. Hartshorne/W. Reese*, Philosophers Speak of God, Chicago 1976 (repr. von 1953), 34–38.

Treten beide Konzepte hingegen friedlich zueinander, dann integriert das erste das zweite als eines seiner Momente, d.h., die ‚creatio ex vetere' erscheint als ‚*conservatio*', als eine Schöpfungserhaltung, in der sich die Schöpfungsgründung als bleibendes Sich-Durchhalten zeitigt[15].

Zeit – ist der entscheidende Faktor in der Zuordnung beider Konzepte: ‚Ex nihilo' deutet auf einen Anfang, der nichts voraussetzt. Obwohl im Sichzeitigen der Schöpfung dieser Anfang nicht das erste Moment (‚*initium*') bezeichnet, sondern den Grund (‚*principium*') des ganzen Zeitprozesses, den er in Gang setzt[16], versinnlicht sich der Begriff des Anfangs nur in zeitanaloger, wenn nicht sogar zeitgerichteter Weise, indem nämlich gegenüber einem Ende eine Bewegung anfängt, die vom Anfang her und zum Ende hin sich zeitigt[17]. ‚*Ex vetere*' wiederum verweist auf ein Altes, ein Voraufgehendes, auf das Gott schaffend re-agiert, indem Gott das bisher Gestaltete umgestaltet oder – als Demiurg – Ungestaltetes gestaltet. Dieser Prozeß verwirklicht sich *per se* als Zeitigung – und zwar wiederum *aus der* Vergangenheit des Gestalteten, hin auf das Neue der zukünftigen Erneuerung[18].

Schöpfungsrede ist zeitanaloge, zeitinitiierende und zeitrichtende Rede. Das impliziert, daß jede Form der Schöpfungsrede immer schon eine Zeitrede voraussetzt, in deren Horizont Schöpfung bereits ungefragt gedeutet ist. Das bedeutet aber auch, daß jede Schöpfungsrede in eine Zeitrede *mündet*, die nichts anderes versinnlicht als die Zeitigung des Schöpfungsaktes selbst. Hinsichtlich der beiden Schöpfungskonzepte, einer ‚*creatio ex nihilo*' und einer ‚*creatio ex vetere*', setzt das Zeitapriori der Schöpfungsrede eine bestimmte Zeitrichtung voraus und in Gang, nämlich die vom Anfang zum Ende, vom Entstehen zum Vergehen, vom Erschaffen zum eschatologischen Vollenden[19]. Dementsprechend mündet das Zeitapriori beider Konzepte in

---

[15] Eine solche Interpretation, die die ‚*creatio continua*' nicht bloß als ‚Erhaltung', sondern ‚*conservatio*' auch als ‚Erneuerung' deutet und diese als ‚*creatio ex vetere*' versteht, also als Schaffen am schon Geschaffenen, findet sich bei *J. Moltmann*, Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, in: *G. Altner* (Hrsg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 196–212.

[16] Cf. zur Unterscheidung von ‚Beginn' und ‚Anfang' *A. Wucherer-Huldenfeld*, Der Anfang des menschlichen Daseins. Eine religionsphilosophische Besinnung, in: WuW 28 (1973) 313–321.

[17] Zum Begriff der ‚Zeitanalogie' und der Sinnhaftigkeit seiner Verwendung cf. *K. Rahner*, Fegfeuer, in: Schriften zur Theologie XIV (1980) 439ff. Für unsere Problematik würde Rahners Ansatz bedeuten, daß die Totalität des Anfangs sich in die Pluralität der Welt hinein so auslegt, daß er nicht unabhängig von der Zeitlichkeit dieser Vielfalt zu denken ist. Weil der Anfang in der Welt nicht *als* Totalität der Elemente, die er entläßt, vollzogen werden kann, muß von ihm zeitanalog gesprochen werden. Was jedoch noch keineswegs als ausgemacht gelten muß, sind die *Kategorien*, die das Paradigma der Zeitanalogie fordern könnte. Gemeinhin wird dieses aber als Vollzug „vom Anfang her" und „auf ein Ende hin" verstanden. Daß dies nicht zwingend so sein muß, ist Moment der These von der ‚Zeitumkehr'.

[18] *Moltmann*, Gott 76 verweist darauf, daß im Paradigma der Zukunft die Schöpfungsgeschichte schon im Hinblick auf die Antizipation (absoluter) Zukunft (i.e., des Eschatons) erfolgt.

[19] Deutlich ist das gerade an Konzeptionen wahrzunehmen, die das Zeitapriori der Schöpfungsrede nicht aus ihrer Reflexion entlassen haben, wie *Moltmann*, Gott 217, der davon spricht, daß das „*geschichtliche Schaffen* Gottes ...*eschatologisch* orientiert" sei. Was ist eine solche „Orientierung" anderes als eine „zeitanaloge Zeitrichtung" der Schöpfungsrede?

eine Zeitrede, die sich als Entfaltung eines Ursprungs (das Aufgehen der *physis*), als Repetition eines Rhythmus (die Zahl des Vergehens bei Aristoteles) oder als Rekapitulation des Alls im Eschaton (*anakephalaiosis*, *apokatastasis panton*) versteht. Das Zeitapriori in der zeitanalogen Rede beider Konzepte erfüllt sich im Paradigma der *Herkunft*.

Entgegen diesem den beiden Schöpfungskonzepten gemeinsamen Modus der Zeitgerichtetheit soll hier ein drittes Konzept geprüft werden, das dem Zeitapriori der Herkunft und der dementsprechenden Zeit*richtung* nicht unterliegt: nämlich das der Zukunft. Zeitsensibel wie kaum ein anderer vor ihm hat Karl Rahner dieses andere Zeitapriori gleichsam als Auftrag heutiger Theologie erkannt.

> Zukunft [ist zu verstehen] als das radikal Neue, als das Schöpferische, das die geschichtliche Freiheit heraufführt, ohne daß es einfach schon im Anfang verborgen enthalten war ... Daß es in diesem Sinne das wirklich Neue einer Zukunft geben könne ..., [hat] ... einen Grund ... [in der] Bedingung echter Zukunft, die diese nicht zu bloßer Evolution degradiert, auch dort und dann nicht, wenn diese Zukunft nicht Gott selber als die absolute Zukunft ist.[20]

Zukunft erscheint als das Unverhoffte, das wirklich Neue, das in der Herkunft geradezu Unbereitete. Und Gott erschließt sich hier als ‚absolute Zukunft', die aber nicht einfach *in* der Entrücktheit unzugänglicher Zukunft verweilt, sondern den ‚absoluten Horizont' bildet, der Zukunft ermöglicht[21]. Mit seltener Klarheit hat Jürgen Moltmann diese Interpretation der Zukunft als Zu-kunft, als Zukommen Gottes, verdeutlicht, indem er der evolutiven Zukunft, dem *futurum*, das sich aus der Vergangenheit in das Offene hinein ausstreckt, eine eschatologische Zu-kunft entgegengestellt, den *adventus*, der vom unverfügbaren Zu-kommen Gottes auf die Zeit zu spricht[22].

Zeitumkehr – das ist der entscheidende Faktor: Nehmen wird dieses Zeitapriori der Zukunft nun hinsichtlich der Schöpfungsrede auf, dann ermöglicht es uns die Konzeption einer ‚*creatio ex novissimo*', also einer ‚Schöpfung aus dem Eschaton'. Diese Konzeption vermittelt sich nun nicht mehr

---

[20] *K. Rahner*, Die Frage nach der Zukunft, in: SzTh IX (1970) 524–525 [= Zukunft]. Vgl. auch *R. Bultmann*, Urchristentum im Rahmen der antiken Religion, Zürich 1986, 213.

[21] ‚Absolute Zukunft' steht bei Rahner zu jeder ‚innerweltlichen Zukunft' immer „vertikal", als absoluter Horizont, der in keinem relativen Zukunftshorizont je erreicht wird, gerade deswegen aber das in jeder ‚relativen Zukunft' Angezielte ist, wie *F.-J. Nocke*, Eschatologie, Düsseldorf ^{5}1995, 92–94 (= Leitfaden Theologie 6) herausstellt. Rahner hat gesehen, daß die Kategorie der ‚absoluten Zukunft', wird sie als ‚absolute Neuheit' interpretiert, nicht primär terminal zur Zeit steht, also zeit-beendend, sondern daß sie geradezu zeit-eröffnend genannt werden muß: der „absolute Horizont" hat die Eigenschaft, sich „zurückzuziehen", wenn man sich ihm nähert, aber gerade dadurch als das Raum- und Zeitgebende zu erscheinen. Cf. zu diesem Bild des weichenden und gerade dadurch ermöglichten Horizonts auch *O. H. Pesch*, Heute Gott erkennen, Mainz ^{3}1988, 58–60.

[22] *Moltmann*, Kommen Gottes 42–44. Ähnlich wie bei *Rahner*, Zukunft 524f und *Metz*, Welt 81f erschließt die Kategorie des ‚Novum' auch bei Moltmann das Verhältnis von *futurum* und *adventus*. Die *Unverfügbarkeit* des *adventus* besteht ja gerade in der (absoluten) Neuheit, die aus keiner (futurischen) Zeit und ihrer kontinuierlichen Entwicklung in eine offene Zukunft hinein erschließbar ist.

im Paradigma der Herkunft, sondern im Paradigma der Zukunft. Schöpfung „beginnt" nun – zeitanalog gesprochen – nicht an einem Anfang, von dem her sie wird, sondern ‚aus dem Eschaton'. Der ‚Anfang' der Schöpfung erschließt sich jetzt aus der Zukunft; Schöpfung fängt an, aber in *eschatologischer* Herkunft[23]. Der Wechsel vom Paradigma der Herkunft zu dem der Zukunft impliziert eine Umkehr der Zeitrichtung in der zeitanalogen Schöpfungsrede[24].

II. Gott im Zeitmodus der Zukunft

Zeitgenössische Theologie hat eine Tendenz zur Zeitrede: Die Gotteslehre kann in eine durchgängig eschatologische Perspektive gerückt werden, wie etwa bei Wolfhart Pannenberg[25], oder Gottes Sein wird als ‚im Kommen' gedeutet, wie bei Jürgen Moltmann[26]. Gelegentlich scheint die Zeitperspektive nun überhaupt die Basis der Gottesrede geworden zu sein, wie bei Johann Reikerstorfer, der diagnostiziert, daß heute „die Zeit selbst zum ‚Ort' Gottes geworden ist"[27]. Spätestens mit Moltmanns Postulat von einem „eschatologische[n] Verständnis der Schöpfung"[28] erlangt die Idee

[23] Schöpfung und Eschaton werden hier ineinander gespiegelt. Das muß heute angesichts der eschatologischen Gerichtetheit aller Theologie nicht von vornherein als unmöglich erscheinen. Eine ‚*creatio ex novissimo*' verdichtet außerdem nur die Berührung von ‚*creatio ex nihilo*' und ‚*creatio ex vetere*' durch die Rede von einer ‚*creatio nova*', so *Moltmann*, Kommen Gottes 45, denn das ‚Novum' scheint als der gemeinsame und also eigentlich unverzichtbare Kern beider Formen von Schöpfung zu sein. Das bedeutet erstens: In der ‚*conservatio*' zeitigt sich der unbedingte Grund und Anfang nicht bloß im Erhalten des Alten, sondern im Zulassen des Neuen, nicht im Konservieren, sondern im Erneuern, nicht im Festhalten des Gewonnenen, sondern in der Exzentrik des Erhofften. Das bedeutet aber zweitens auch folgendes: Die Rede vom Neuen und die vom Eschaton fallen zusammen. Das Eschaton erscheint in der Zeitigung der Welt nicht als Bleiben aus einer Herkunft, sondern als das gegenüber allem Werden und Geschehen Zukünftige, ja geradezu als das gegenüber jeder Herkunft Zukünftig*ste* und Neue*ste*, als ‚*novissimum*'.

[24] Die Rede von der ‚Zeitumkehr' ist *keine* Rede ‚einfacher Gegenbewegung' der Zeiten. Dadurch wäre das hier Gemeinte verfehlt. Daher darf die ‚Zeitumkehr' nicht in Assoziation mit einer physikalischen Formulierung von Zeitumkehr gebracht werden, wie die durch etwa durch *P. Davies*, Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott, München 1995, 272ff [= Unsterblichkeit] vorgestellt wird. Während die physikalische Rede die Gegenwendung der Zeiten auf derselben Wirklichkeitsebene (und unter strikt physikalischer Einschränkung auf chronologische Zeit) verhandelt, geht es hier um eine grundlegende Unterscheidung der Ebenen, auf denen von einer „eschatologischen" Zeitbewegung" die Rede sein kann: Immer geht es um eine zeit*analoge* Rede, die nicht in eine „einfache Zeitrede" aufgehoben werden kann, wenngleich sie mit dieser auf nicht-triviale Wiese verknüpft bleibt.

[25] Cf. *W. Pannenberg*, Theologie als Wissenschaft von Gott, in: ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1987, 299–348.

[26] Cf. *J. Moltmann*, Die Eschatologie des kommenden Gottes, in: ders., Eschatologie 39–46; cf. demgegenüber *E. Jüngel*, Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1986.

[27] *Reikerstorfer*, Politische Theologie 15–16. Diese Zeitperspektive wird von Reikerstorfer bewußt gegen Modelle einer kosmischen Präsenz Gottes oder einer letztlich räumlich (und nicht zeitlich) strukturierten Geschichtstheologie, für die Gott „von außen" in die Welt der Geschichte eintritt, formuliert. Daß dieses „von außen" im Kontext einer Zeittheologie selbst verwandelt werden muß, ist Moment der These von der ‚Zeitumkehr'.

[28] *J. Moltmann*, Schöpfung als offenes System, in: ders., Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977, 123 [= Schöpfung].

einer neuen Zeitrede hinsichtlich des Begriffs der Schöpfung öffentliche Relevanz und mündet schließlich in seiner und Christian Links Formulierung von Gott als „Zeitquelle", die aus der Zukunft Zeit, Welt und Schöpfung eröffnet[29]. Moltmann schreibt unmißverständlich:

> Auf der transzendentalen Ebene setzen wir dann Zukunft als die Bedingung der Möglichkeit von Zeit überhaupt voraus. Die Zukunft als die Macht Gottes in der Zeit muß dann als die Quelle der Zeit verstanden werden.[30]

Historisch aber dürfte die Idee einer eschatologischen Zeitrede oder gar einer eschatologischen Schöpfungsrede zunächst durch die amerikanische Prozeßtheologie den theologischen Diskurs erreicht haben[31]. Eines der zentralen Momente ihrer Gotteslehre besteht nämlich darin, Gott nicht als einen Schöpfer ‚von Vergangenheit her' zu verstehen, sondern als den Schöpfer ‚aus der Zukunft'[32].

Um die Bedeutung dieser zeitanalogen Schöpfungsrede würdigen zu können, aber auch um die Kritik, die sie geerntet hat, zu verstehen, muß man wissen, daß für die Prozeßtheologie das Wirkliche nicht aus den Din-

---

[29] Cf. *Ch. Link*, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: *G. Altner* (Hrsg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 190ff. [= Transparenz].

[30] *Moltmann*, Kommen Gottes 43. Allerdings möchte ich hier nicht die Unterscheidung von „phänomenaler" und „transzendentaler Zeit", wie sie sich sowohl bei Moltmann (ebd.) als auch bei *Link*, Transparenz 191 findet, übernehmen, um die „andere Zeitrichtung", die Gottes Zukommen aussagen will, von einer *einfachen Gegenwendung* der Zeiten auf horizontaler Ebene zu unterscheiden. Zum einen deswegen, weil ein solches Konzept, das einer „horizontalen Zeitrichtung" eine „vertikale Zeitrichtung" gegenüberstellt, auch nicht davor gefeit ist, den hier notwendigen *zeitanaolgen* Charakter eschatologischer Zeitrede in eine einfache Zeitrede und damit in eine „einfache Gegenwendung" der Zeiten aufzulösen. Dies beweist Stephen Hawkings physikalische Idee einer „imaginären Zeit", die sich nur dadurch gegen einen einfachen horizontalen Zeitpfeil auszeichnet, daß sie normal zu ihr steht (also wie eine Vertikale auf eine Horizontale auftrifft); cf. die Analyse dieses Begriffs der „imaginären Zeit" bei *Davies*, Unsterblichkeit 1995, 272–289. Zum anderen ist mit der Unterscheidung von „phänomenal" und „transzendental" nicht wirklich etwas gewonnen, wenn es darum geht, das Zueinander als eine ineinandergreifende Gegenbewegung zu erhellen, die sich innerlich gegenseitig bedingt. Dennoch stehen sie *nicht* auf derselben Ebene, denn sie bedingen einander (wie in Abschnitt III weiter erläutert werden wird) als das „Schöpferische" und das „Geschöpfliche" in einer Gegenbewegung aufeinander zu. Kein Unterschied könnte größer sein.

[31] Cf. zum historischen Werden der Prozeßtheologie *J. Cobb*, Process Theology as Political Theology, Philadelphia 1982, 19–43. Cf. zur Interpretation dieser Geschichte im Lichte systematischer Theologie *R. Faber*, Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung, Mainz 2000, §§ 1, 2 & 6 [= Prozeß]. Ausführlich hat sich L. Ford seit 1968 mit den zeittheologischen Implikationen des prozeßtheologischen Gottesbegriffes beschäftigt; cf. *L. Ford*, Boethius and Whitehead on Time and Eternity, in: IPhQ 8 (1968) 38–67, und *ders.*, God as the Subjectivity of the Future, in: Encounter 41/3 (1980) 287–292. Im Lichte der prozeßtheologischen Literatur fällt es nicht schwer, selbst in Moltmanns Terminologie und Argumentation zu einer eschatologischen Zeitrede die innere Verwandtschaft mit der (oder sogar Beeinflussung durch die) prozeßtheologischen Denkweise zu erkennen: cf. bes. *Moltmann*, Kommen Gottes 43–46.

[32] In der Prozeßtheologie wird dieses Theoriestück im Anschluß an A. N. Whitehead als das über die ‚anfängliche Natur' bezeichnet. So schon seit Anfang der 40er Jahre des 20. Jahrhunderts: *Ch. Hartshorne*, Whitehead's Idea of God (1941), in: *P. A. Schilpp*, The Philosophy of Alfred North Whitehead, La Salle ^{3}1991, 513–560 [= Idea]. Cf. auch *L. Ford*, A Whiteheadian Basis for Pannenberg's Theology, in: Encounter 38/4 (1978) 307–331; er stellt diese Gestalt der Gotteslehre so vor, daß er sie mit der eschatologischen Konzeption Pannenbergs in Beziehung setzen kann.

gen, die uns alltäglich umgeben, besteht, sondern daß sie diese auf momenthafte Geschehnisse zurückführt, auf ‚Ereignisse' oder ‚Aktualitäten'; *und* daß sie dann, weil das Ereignishafte das Wirkliche bedeutet, auch Gott als *den* Wirklichen und damit ereignishaft par excellence interpretiert. Beide Momente zusammen interpretieren Gott als den Schöpfer *aus der Zukunft*.

Zunächst zur Ereignisanalyse[33]: Versteht man das Wirkliche nicht als Ansammlung von Gegenständen in Raum und Zeit, sondern als eng verwobenes Netzwerk von Geschehnissen des Entstehens und des Vergehens, dann besticht sogleich die Elementarität, mit der selbst Raum und Zeit unmittelbar zu Momenten der Konstitution von Wirklichkeit avancieren. Während nämlich für Weltobjekte jeglicher Art und Größe (seien diese Elementarteilchen oder Stühle oder Sonnen) Raum und Zeit äußere Momente, sozusagen ein Behältnis ihres Ruhens oder ihrer Veränderung darstellen, verwandeln sie sich in Ereignissen des Entstehens und Vergehens zu einem unmittelbaren Ausdruck ihres Wesens: Ein Ereignis ist nicht wie ein Objekt *in* Raum und Zeit, sondern es konstituiert Raum und Zeit; es *ist* eine Extension im Sich-Zeitigen[34]. Weltobjekte werden erst fraglich, wenn sie sich verändern, d.h. wenn ihr wie selbstverständlich vorausgesetztes Bestehen im Raum und ihr Ruhen über die Zeit hinweg in Frage gestellt wird. Ereignisse hingegen werden, um zu vergehen; und mit ihrem Vergehen wird Zeit, die Zeit des Vergehens. Ereignisse setzen *keine* Konstanz durch die Zeit hindurch voraus. Aber ihr Vergehen ermöglicht Konstanz in der Zeit, wenn ein *Charakter* sie jeweils überlebt und in je neuen Ereignissen re-aktiviert wird. So entsteht der *Eindruck* vom Ruhen in der Zeit, wo doch auf elementarer Ebene Ereignisse werden und vergehen, und mit ihnen und durch sie entsteht und vergeht Zeit[35]. Konstanz ist jetzt nicht mehr die Zeitenthobenheit

[33] Cf. zu einer grundlegenden Einführung in die prozeßtheologische Ereignisanalyse: *M. Hauskeller*, Whitehead. Zur Einführung, Hamburg 1994, 7–112, und *R. J. Fetz*, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik, Freiburg i.B. 1981, 113–206 (= Symposion 65).

[34] Cf. *A. N. Whitehead*, Concept of Nature, Cambridge 1993, 166 [= CN]: „Wir wissen aus unserer Erfahrung, daß Natur ein Komplex von vergehenden Ereignissen (*passing events*) ist. In diesem Komplex unterscheiden wir bestimmte gegenseitige Relationen zwischen [an dem Komplex] teilhabenden Ereignissen, welche wir ihre relative Position nennen können, und diese Position drücken wir teilweise in Form von Raum und teilweise in Form von Zeit aus" (eigene Übersetzung). Für Whitehead bedeuten Raum und Zeit *Abstraktionen* von den gegenseitigen Beziehungen zwischen Ereignissen. Diese Beziehungen haben die Ereignisgestalt des ‚Vergehens' und der ‚Extension'; aus ihnen leitet sich dann abstrakt jeweils Zeit als ein *Maß* von Vergehen und Raum als ein *Maß* von Extension ab. Cf. zur Zeit: *Whitehead*, CN 49–74, zum Raum, ders., CN 74–98. Später wird diese Zuordnung von Raum und Zeit aber auch bei Whitehead nicht ohne Spannungen abgehen und in ein neues Modell ‚epochaler Zeit' münden, das der extensionalen Raum-Zeit-Struktur gegenübergestellt werden wird; cf. *G. Heinemann*, Zenons Pfeil und die Begründung der epochalen Zeittheorie, in: *H. Holzhey/A. Rust/R. Wiehl* (Hrsg.), Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads, Frankfurt a.M. 1990, 92–122 (= stw 769). Cf. aber auch *P. Tillich*, Der Widerstreit von Zeit und Raum, in: ders., Gesammelte Werke VI, Stuttgart 1963, 140–148.

[35] Cf. die ausgezeichnete Analyse zu ‚Werden' und ‚Vergehen' von Ereignissen, die sich selbst *nicht* verändern, gegenüber der ‚Veränderung' von Gegenständen unserer Sinnlichkeit (Weltobjekten): *M. Hampe*, Die Wahrnehmungen der Organismen. Über die Voraussetzung einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads, Göttingen 1990, 103–108.

von Weltobjekten durch irgendwelche Formen, sondern die Re-Aktivierung von Mustern im Laufe einer Serie von Ereignissen[36]. Über den Abgrund des Vergehens der Zeit hinweg tragen nicht mehr zeitjenseitige Weltobjekte, sondern vergängliche, einander transzendierende, zeitgebärende Geschehnisse.

Die Struktur des Wirklichen – wird sie mit Hilfe solcher flüchtigen und fließenden Geschehnisse gedeutet – erstrahlt nun selbst aus ihrem Innersten zeitlich. Ereignisse sind nichts anderes als „konkrete Zeit", und Zeit bedeutet nichts anderes als das, was entsteht, wenn Geschehnisse vergehen. Oder anders: Die Wirklichkeit im Paradigma des Zeit-Geschehens steht unter einem Zeitapriori. Und die innere Struktur solcher Zeitgeschehnisse erhält eine eindeutige Zeitrichtung: Ereignisse entstehen nämlich aus ihrer Vergangenheit, d.h. aus den vergangenen Ereignissen, die ihre Welt bilden. In diesem Sinne sind Ereignisse wesentlich zeitbezogen oder, was hier dasselbe ist, weltbezogen oder noch genauer, aus ihrer Welt zusammenwachsende, sich konkretisierende Weltzentrierungen[37]. Ereignisse treiben Zeit aus sich hervor, indem sie gegenüber dieser Welt, die ihre Vergangenheit bildet, eine neue Perspektive ihrer Vergangenheit realisieren. Ihrer Gegenwart eignet demnach eine unverhoffte, irgendwie unableitbare Spontaneität des „Ereignens". Und schließlich: Ereignisse entstehen, weil es noch unverwirklichte Perspektiven gibt, Möglichkeiten neuer, auch unverhoffter Realisierung. Möglichkeiten für neue Ereignisse repräsentieren die Freiheit und Unableitbarkeit eines neuen Geschehens. Ereignisse sind daher ein Sensorium für die Zukunft. Unter dem Zeitapriori erschließt sich das Wirkliche mit unvermittelter Kraft als Zeit-Geschehen. Ereignisrede ist auf fundamentale Weise Zeitrede. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in je eigener Weise realisiert diese Zeitrede eine Zeitrichtung: die Herkunft aus reaktivierter Vergangenheit; den Vollzug in einer Gegenwart als Spontaneität des Neuen; den Ausgriff auf eine Zukunft der Offenheit, auf noch unverbrauchte und unverwirklichte Möglichkeiten.

Welche Konsequenzen hat diese Zeitanalyse für einen Gottesbegriff, der sich am Sich-Ereignen Gottes orientieren will? Für Charles Hartshorne und all jene Prozeßtheologen, die ihm folgten, erschien Gott primär als Gott der Zukunft, d.h. als die perfekte Verwirklichung aller Möglichkeiten. Gott

[36] Cf. *R. Wiehl*, Aktualität und Extensivität in Whiteheads Kosmo-Psychologie, in: *M. Hampe/H. Maassen* (Hrsg.), Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit. Materialien zu Whiteheads ‚Prozeß und Realität'. I, Frankfurt a.M., 329, Anm. 8 (= stw 920). Im Unterschied zu einer dingontologischen Konzeption von Veränderung, die veränderliche Eigenschaften an substantiell währenden Dingen kennt, wird in dem ereignisontologischen Modell auch die Konstanz von Eigenschaften fraglich, denn sowohl Konstanz als auch Veränderung sind makrokosmische Vorgänge, denen eine Abfolge (eine Serie) vergehender Ereignisse unterliegt, deren Ereignismuster „weitervererbt" wird (= Konstanz) oder eben nicht (= Veränderung).

[37] Cf. *M. Welker*, Whiteheads Vergottung der Welt, in: *H. Holz/E. Wolf-Gazo* (Hrsg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposion 1981, Freiburg i.B. 1984, 264 [= Vergottung]. Welker findet die Formulierung: „Zentrum einer relativen wirklichen Welt".

kommt der Welt als ihre offene Zukunft entgegen, eröffnet das Neue, treibt die Welt voran, evoziert neues Sich-Ereignen, schafft Welt als Zeitgeschehen[38]. Weil dieser Zukunft Zeitpriorität zukommt, „im Sinne der größeren ‚Mächtigkeit' gegenüber dem Faktischen"[39], ist Gott ein Gott der Zeiteröffnung. Der Gott mit „Zukunftsmächtigkeit" kommt der Welt als ihre Zukunft entgegen, um sie „auf sich zu" zu öffnen, zu zeitigen, zu erneuern.

Die Schattenseite der neuen Zeitrede von Gott aber ist ebenso bedeutsam: Der Gott, der als Zukunft Welt auf sich zu in ihre Zukunft führt, setzt dafür diese Welt schon voraus. Besser gesagt: *Wir* setzen, wenn wir die Ereignisanalyse auf Gott anwenden, eine Vergangenheit voraus, hinsichtlich derer Gott sich ereignet, die Gott reaktiviert, der Gott neue Möglichkeiten schenkt, der Gott eine Zukunft eröffnet. M.a.W.: Dieser Gott der Zukunft „schafft" Möglichkeiten für eine, nein, für *jede* vergangene Welt, nicht jedoch schafft Gott Welt; vielmehr setzt Gott sie schon immer voraus, um ihr eine Zukunft zu geben. Dieser Gott der Zukunft ist nicht Schöpfer der Welt, sondern Schöpfer aus der Welt, nicht ‚Creator *ex nihilo*', sondern ‚Creator *ex vetere*'. Dieser Gott, so der Vorwurf an die Prozeßtheologie, gleiche mehr dem Demiurgen aus Platons *Timaios* und weniger dem Schöpfer aus der *Genesis*[40]. Stellvertretend möge hier Moltmann als Ankläger sprechen:

> Wird der Gedanke der *creatio ex nihilo* ausgeschieden oder auf die Formulierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, „no-thing", reduziert, dann muß der Weltprozeß ebenso anfanglos und ewig wie Gott selbst sein. Ist er aber anfanglos und ewig wie Gott selbst, dann muß er selbst eine der Naturen Gottes sein. Dann aber muß man von einer „Vergottung der Welt" sprechen ...
> ... Das aber bedeutet, daß die Prozeßtheologie dieser Art keine Schöpfungslehre, sondern nur eine Erhaltungs- und Ordnungslehre kennt.[41]

In der Tat, eine Prozeßtheologie dieser Art hat auch keine Probleme, sich dazu zu bekennen, daß sie eine ‚*creatio ex vetere*' einer ‚*creatio ex nihilo*'

---

[38] *Hartshorne*, Idea 525–535 stellt die Zukünftigkeit Gottes für die Welt vor, verändert Whiteheads Ideen aber entscheidend, indem er diese Zukünftigkeit als Gottes abstrakten Charakter deutet. Dadurch ist Gottes abstrakter Charakter nur in Gottes Handeln in der Welt konkret. „Konkretheit" Gottes bedeutet dann aber einen jeweils wechselnden Status Gottes, wodurch ‚Zeit' in der Form vergehender Ereignisse bis in die Gotteslehre vorgelassen wird. Whitehead hat die Vorstellung Gottes als eine zeitstrukturierte Ereignisserie ausdrücklich wegen des vergehenden Charakters von Zeit, der Gott nicht angelastet werden kann, abgelehnt; cf. *A. H. Johnson*, Some Conversations with Whitehead Concerning God and Creativity, in: *L. Ford/G. L. Kline* (Hrsg.), Explorations in Whitehead's Philosophy, New York 1983, 9. Dennoch wurde die Vorstellung Hartshornes die bestimmende.

[39] *W. Pannenberg*, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 120–121. Er beruft sich dafür auf das Quantenphänomen ‚koexistenter Möglichkeiten', aus denen Quantenobjekte bestehen. Obwohl auch diese Äußerung noch im Paradigma der ‚Herkunft' formuliert wurde, zeigt sich in dem Begriff der ‚Mächtigkeit' in der Tat, wie „die ‚klassische', auf die Determination der Zukunft vom Faktischen Gegebene her zielende Fragerichtung, *umzuwenden* [sei] auf eine Betrachtungsweise hin, die der Zukunft Priorität einräumt im Sinne ihrer größeren ‚Mächtigkeit' gegenüber dem Faktischen" (121). Die Idee der ‚Mächtigkeit' aber importiert Pannenberg von *H. P. Dürr*, Über die Notwendigkeit, in offenen Systemen zu denken, in: *G. Altner* (Hrsg.), Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine, Frankfurt a.M. 1984, 9–31.

[40] Cf. *Maassen*, Offenbarung 220–223.

[41] *Moltmann*, Gott 91.

vorzieht. So schreiben John Cobb und David Griffin in ihrer Einführung zur Prozeßtheologie:

> Die Prozeßtheologie lehnt die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* ab, wenn damit eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts gemeint ist. Diese Lehre ist ein integraler Bestandteil der Lehre von Gott dem absoluten Lenker und Herrscher. In der Schöpfungslehre der Prozeßtheologie wird dagegen eine Schöpfung aus dem Chaos vertreten.[42]

Die voraufgehende Analyse der Zeitstruktur von Ereignissen verrät uns, warum das so sein muß: Ereignisse geschehen zwar, weil sie das Versprechen einer noch unverwirklichten Zukunft beinhalten, *aber* sie entstehen *nur*, weil sie ihre Vergangenheit versammeln und reaktivieren. Weil Ereignisse ihre Vergangenheit immer nur empfangen, nie aber erfinden, kann auch Gott – als Ereignis gedacht – Welt nicht erfinden, sondern nur *relativ* zu ihr oder als ihr Versammeln schaffen, also ‚*ex vetere*', hin auf eine je neue und letztlich die absolute Zukunft, die Gott *ist*.

Dennoch: In diesem Entwurf kommt es nicht – wie Moltmann befürchtet – zu einer Vergottung der Welt, denn die Welt wird zwar nicht von Gott geschaffen, aber auch nicht aus Gottes Natur entlassen. Um dies sicherzustellen, führt die Prozeßtheologie eine fundamentale und folgenschwere Unterscheidung ein, nämlich die zwischen ‚Schöpfer' (creator) und dem ‚Schöpferischen' (creativity). Nicht Gott schafft neue Ereignisse; vielmehr entstehen diese aus einer *inneren* Spontaneität, eben aus jener inneren Kraft des ‚Schöpferischen'. ‚Kreativität' steht für die *Selbst*-Aktualisierung von Wirklichkeit.

Diese Unterscheidung hat eine eminent theologische Bedeutung: Nur in *einem* seiner Zeitmodi leitet das Sich-Ereignen der Welt sich aus Gott her, nämlich im Zeitmodus der Zukunft: Gott schenkt sich dem Zeitgeschehen als seine Zukunft, seine Möglichkeit, seine Verheißung. Hinsichtlich des Zeitmodus der Vergangenheit entsteht Zeitgeschehen hingegen aus der *Welt*, also ‚*ex vetere*'. Hinsichtlich des Zeitmodus der Gegenwart schließlich entsteht alles Zeitgeschehen aus nichts als aus sich selbst, spontan, autonom. Damit kommt der Vorwurf Moltmanns von der Vergottung jeder nicht-geschaffenen Welt zur Ruhe: Welt ist selbst *nie* Gott oder göttlich oder eine Emanation Gottes, sondern Selbst-Schöpfung. Jedem Zeitgeschehen eignet also eine ontologische Freiheit unvertretbarer, schöpferischer Spontaneität, die auch Gott nicht vereinnahmen kann.

Die Schattenseite dieser Argumentationsstrategie sowohl gegen eine ‚*creatio ex nihilo*' als auch gegen eine Apotheose der Welt ist allerdings, daß Gott nicht nur nicht mehr als Schöpfer der Welt *im Ganzen* bezeichnet werden kann, sondern mehr noch, daß Gott auch nicht für das *Entstehen jedes einzelnen* Zeitereignisses, d. h. die Aktuierung des Wirklichen, verantwortlich zeichnet. Daraus erwächst der zweite Vorwurf gegen die prozeßtheolo-

[42] *J. Cobb/D. Griffin*, Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979, 64.

gische Schöpfungstheologie mit ihrer These von einem Gott (nur) der Zukunft, wie er von Pannenberg erhoben wurde:

> Der Gedanke eines radikalen Selbstschöpfertums jedes Elementarereignisses bildet den Grund der Unvereinbarkeit der Metaphysik Whiteheads mit dem biblischen Schöpfungsgedanken und darum auch den biblischen Gottesgedanken.[43]

Ein harter Vorwurf – bedenkt man, daß die Prozeßtheologie ausgezogen war, gerade dem biblischen Gott mehr zu entsprechen als die aristotelische Metaphysik im Hintergrund scholastischer Theologie: In der Ablehnung der ‚*creatio ex nihilo*' sah man geradezu eine Wiedergewinnung des biblischen Gottes der Liebe, der Zuwendung, der Relationalität gegenüber einem Gott absoluter Herrschaft. In der Hervorhebung des ursprünglich Schöpferischen alles Ereignens entdeckte man einen Gott wieder, der nicht mit physischer Macht konkurriert, sondern an die Freiheit der Geschöpfe appelliert, der sie zu ihrer Zukunft nicht zwingt, sondern sie überzeugt, verleitet, „verführt"[44].

III. Der Schöpfer und das Schöpferische

Überraschenderweise hat Whitehead, was die Prozeßtheologie, die sich für ihre Argumentation auf ihn beruft, meistens übersieht, *nicht* gegen eine ‚*creatio ex nihilo*' polemisiert, sondern gegen eine bestimmte Vorstellung von Gott, nämlich als ‚externen' oder ‚transzendenten Schöpfer'. Die entscheidende Passage in Whiteheads Spätwerk *Abenteuer der Ideen* von 1933 lautet:

> Es gibt zwei zeitgenössische Auffassungen ...: Eine ist die eines externen Schöpfers (*external Creator*), der das vollendete Zusammensein [von Ereignissen] aus nichts (*out of nothing*) schafft. Die andere Auffassung ist die eines metaphysischen Prinzips, das zur Natur der Dinge gehört ... Lassen Sie uns diese zweite Auffassung annehmen. Dann drückt das Wort Kreativität die Vorstellung aus, daß jeder Prozeß auf Neuheit ausgerichtet ist. Wird es darüber hinaus mit den Bezeichnungen Immanente Kreativität (*Immanent Creativity*) oder Selbst-Kreativität (*Self-Creativity*) versehen, vermeidet es die Implikation eines transzendenten Schöpfers (*transcendent Creator*). Das bloße Wort Kreativität (*creativity*) aber suggeriert Schöpfer (*creator*), so daß die ganze Auffassung die Aura eines pantheistischen Paradoxons erlangt. Dennoch vermittelt es den Ursprung von Neuheit (*origination of novelty*).[45]

Auf den ersten Blick stehen einander ‚*externer* Schöpfer' und ‚immanente Kreativität' gegenüber. Der Druckpunkt der Argumentation ist also gar nicht das ‚*ex nihilo*', sondern, daß das ‚*ex nihilo*' implizieren müsse, daß Gott *ab extra* schaffe und sich darin gegenüber der Welt auch noch definiere. Gelänge es uns also umgekehrt, in einer gleichsam mit einem Hauch

---

[43] *W. Pannenberg*, Atom, Dauer, Gestalt. Schwierigkeiten mit der Prozeßphilosophie, in: *F. Rapp/R. Wiehl* (Hrsg.), Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983, Freiburg i.B. 1986, 194.

[44] Cf. *L. Ford*, The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism, Philadelphia 1978b; cf. auch *R. Faber*, Art. Prozeßtheologie, in ³LThK VIII, 681–682.

[45] *A. N. Whitehead*, Adventures of Ideas, New York 1967, 236 [= AI]; eigene Übersetzung.

eines pantheistischen Paradoxons versehenen Wendung von einem immanenten Schöpfer zu sprechen, dann wäre nicht nur die Vorstellung einer externen, weltunverbundenen, weltjenseitigen Transzendenz Gottes vermieden, sondern auch der Inhalt des ‚*ex nihilo*' gewahrt, nämlich die absolute Neuheit der Schöpfungen.

Warum ist Whitehead gegen die Vorstellung eines ‚externen Schöpfers'? Philosophisch, weil die Konzeption einer absoluten ‚externen Transzendenz' denkunmöglich ist; theologisch, weil für Whitehead das Spezifische gerade der christlichen Gotteslehre (von Trinitätslehre und Christologie) in der Relationalität Gottes liegt[46].

Zunächst zum philosophischen Argument: In ‚Prozeß und Realität' von 1929 argumentiert Whitehead so: Im Begriff der Universalität wird alles zusammengefaßt, was in irgendeiner Beziehung zu etwas anderem steht. Was aber jenseits jeglicher Universalität steht, hat auch keine Beziehung zu irgend etwas[47]. Dieses „Absolute" kann dann auch nicht erkannt werden, weil andernfalls eine Erkenntnis bereits eine Relation implizieren würde. In seinem religionstheologischen Werk ‚Wie entsteht Religion?' von 1925 lehnt Whitehead daher sowohl eine ‚extreme Lehre der Transzendenz' von einem absoluten, außerhalb der Welt, relationslos zu ihr verharrenden Herrscher ab als auch eine ‚extreme Lehre von der Immanenz', die Gott in der Welt aufgehen läßt[48]. Hinsichtlich der grundlegenden Bedingung der Möglichkeit jeglicher Gotteserkenntnis möchte Whitehead festhalten, daß „wir zwar einen immanenten Gott entdecken mögen, nie aber einen gänzlich (wholly) transzendenten Gott"[49]. Das bedeutet: Das per definitionem jenseits jeglicher Erfahrbarkeit Liegende kann auch per definitionem nicht erkannt werden[50]. Nur ein immanenter Gott mag als transzendenter Gott auch erkannt werden, denn das, was jenseits jeglicher Relation liegt, hat eben keine Beziehung zu irgend etwas[51]. Transzendenz meint hier universale Relativität Gottes und nicht externe Relationslosigkeit.

---

[46] Cf. die entscheidenden Stellen zur Interpretation der christlichen Trinitätslehre als bedeutendstes Moment allgemeinen Denkens seit Platon in Whitehead, AI 130, 167–169; cf. *R. Faber*, ‚Über Gott und die Welt …' Struktur analoger Gottesrede und prozeßtheologische Perspektive, in: *E. Schmetterer/R. Faber/N. Mantler* (Hrsg.), Variationen über die Schöpfung der Welt, Innsbruck 1995, 137–138. Dies ist auch als eine der Grundintentionen von Whiteheads Denken überhaupt in *Faber*, Prozeß §§ 9 & 21 ausgeführt.

[47] Cf. *A. N. Whitehead*, Process and Reality: An Essay in Cosmology. Corrected Edition. Hrsg. v. D. R. Griffin/D. W. Sherburne, New York 1978, 4 [= PR].

[48] Cf. *A. N. Whitehead*, Religion in the Making, New York 1960, 67 [= RM].

[49] *Whitehead*, RM 69; eigene Übersetzung.

[50] Cf. *Whitehead*, PR 167. Dieses Argument zielt also nicht auf Gott, sondern auf die Gotteserkenntnis. Dies ist Whiteheads auf Erfahrung und Erkenntnis applizierte Formulierung des ‚Prinzips der Relativität', nachdem alles „Seiende" eine Möglichkeit für anderes, neues Sich-Ereignen sein können muß; cf. die Formulierung dieses wirklichen Grundprinzips Whiteheadscher Philosophie als sog. ‚IV. Kategorie der Erklärung' in: *Whitehead*, PR 22.

[51] Cf. *Whitehead*, PR 4. Dies verweist Whitehead auf den Weg zu einer Bestimmung des Gottesbegriffs zu einer Ontologie (der Welt). *Mit* Nikolaus von Kues' ‚zweifacher Ontologie' ist Gott bei Whitehead nicht in einer Weltontologie denkbar. *Gegen* den Kusaner ist Gott aber für White-

Zur theologischen Argumentation, die Whitehead vor allem in Abenteuer der Ideen entwickelt: Das zentrale Moment christlicher Gotteslehre sei nicht Absolutheit, sondern Bezogenheit, nicht Relationslosigkeit, sondern Perichorese. Gegenüber der Willkür einer ‚externe Transzendenz' betont Whitehead die Teilhabe der Welt am ‚immanenten Gott' der Liebe. Nicht mehr müssen wir dann vom ab extra „aufgezwungenen Willen des transzendenten Gottes" sprechen, sondern dürfen davon ausgehen, daß „das Existente in der Natur teilhat an der Natur des immanenten Gottes" [52]. Whitehead findet seinen theologische Zeugen in der Trinitätstheologie der alexandrinischen Väter, und zwar in deren Theologie der ‚gegenseitigen Immanenz' (mutual Immanence) der trinitarischen Personen zueinander, des Logos im Menschen Jesus und des Geistes Gottes in der Welt [53]. Für eine solche Sicht „direkter Immanenz" [54] Gottes, also der intensiven Beziehung und des Ineinanderseins, klingt ‚Externität' nach Beziehungslosigkeit. Und eben diesen Gottesbegriff sieht Whitehead nicht nur in eklatantem Widerspruch zum biblischen Gott der Liebe, sondern auch verantwortlich für Herrschaftsphantasien und Machtlegitimationen [55]. Daher möchte er lieber im Sinne der Alexandriner von *‚the immanence of God'* [56] sprechen.

In beiden Argumentationen mag deutlich geworden sein, daß Whitehead keineswegs einen Immanentismus, der Gott in Welt auflöst, anstrebt, noch eine Leugnung der Schöpfung ‚aus dem Nichts' intendiert, sondern sich einzig und allein um einen relationalen Gottesbegriff müht. Zum entscheidenden Kriterium eines solchen Gottesbegriffs erhebt Whitehead aber die nicht-externe Transzendenz Gottes [57]. Daß diese nicht-externe Transzendenz Gottes in Whiteheads Sprache jetzt nicht mehr als ‚externer Schöpfer' angesprochen wird, sondern die Gestalt eines ‚immanent Schöpferischen' annimmt, bedeutet dann aber auch *nicht* eine Auflösung des Schöpfers in

---

head nicht als ‚ganz Anderer' „faßbar". Hier ähnelt Whiteheads Ansatz mehr dem des Thomas von Aquin, der auch im Rahmen derselben (Aristotelischen) Prinzipien der Wirklichkeitsanalyse Gott „ganz anders" zu denken versucht. Eine Lösungsrichtung bietet Whiteheads Ansatz bei der Unterscheidung Gottes von der Welt jenseits einer ontologischen Differenz: Gott ist dann gar nicht mehr ‚ontologisch' gedacht; cf. dafür den Artikel: *R. Faber*, De-Ontologizing God: Levinas, Deleuze, and Whitehead, in: *C. Keller* (Hrsg.), Process and Difference. Construction and Deconstruction in Process, Albany 2000 (= University of New York Series in Constructive Postmodern Thought) [im Druck bei SUNY]; cf. auch *Faber*, Prozeß §§ 25 & 33.

[52] *Whitehead*, AI 130; meine Übersetzung.

[53] Cf. *Whitehead*, AI 168–169.

[54] *Whitehead*, AI 168.

[55] Cf. *Whitehead*, PR 342–343; cf. auch die sehr emphatische Auslegung der theologischen Entscheidungen als Folge der Ablehnung von Gottesvorstellungen, für die Gott ‚kosmischer Moralist', ‚unbewegtes und anteilsloses (*passionless*) Absolutes' oder ‚Absegner des *status quo*' sei, in der prozeßtheologischen Gotteslehre bei *J. B. Cobb/D. R. Griffin*, Process Theology: An Introductory Exposition, Philadelphia 1976, 8–10.

[56] Cf. *Whitehead*, AI 130: „The theologians were greatly exercised over the immanence of God in the world".

[57] Cf. *Whitehead*, PR 32.

ein ‚nicht-göttlich Schöpferisches'[58], sondern eine Reinterpretation Gottes als des Schöpfers unter den Bedingungen radikaler Relationalität und universaler Immanenz. ‚Kreativität' evoziert auch weiterhin ‚Kreator', aber in der paradoxen Atmosphäre des Pantheismus. Diese Gottessprache ist paradox, weil es sich eben nicht um einen Pantheismus handelt, also nicht die Leugnung der Transzendenz Gottes zugunsten einer totalen Immanenz, sondern um Gottes ‚Nicht-Externität'[59].

Dieser Begriff von der ‚immanenten Kreativität' bringt zwei entscheidende Momente auf paradoxe Weise zur Sprache: (a) Er reinterpretiert die Rede vom schaffenden Gott im Sinne eines ‚immanenten' oder ‚nicht-externen Schöpfers'[60]. Whitehead spricht ja weiterhin von Gott als ‚immanent creator' und nicht bloß in der paradoxen (pantheistisch gefärbten) Sprache von ‚immanent creativity'. (b) Er wahrt die Rede von der ‚*creatio ex nihilo*' im Sinne der ‚Hervorbringung unbedingter Neuheit' (origination of novelty)[61]. *Das* Moment aber, das beide Redeweisen begründet, kommt im *Zeitapriori* der Gottesrede selbst zum Ausdruck, das im Übergang vom ‚Schöpfer' zum ‚Schöpferischen' formuliert wird: Die Rede von der ‚Kreativität' sagt nämlich einerseits die Zukunft als unbedingt Neues aus, d.h. *Gott* als Inbegriff der Möglichkeiten für die Welt, Gott als Eschaton. Andererseits spricht sie von einer *Bewegung aus* der unbedingten Neuheit *heraus, hin* auf die Gegenwart der Geschöpfe in ihrer Selbst-Kreativität. Das Schöpferische *ist* zunächst Gott, der alle Geschöpfe aus unbedingter Neuheit hervorbringt, damit sie sich dann aber selbst schöpferisch gestalten[62].

Im Horizont der ‚Nicht-Externität' werden demnach durch die Rede von der ‚immanenten Kreativität' die folgenden schöpfungstheologischen Standards aufgerichtet: (1) Schöpfungsrede impliziert eine Zeitbewegung aus der absoluten Zukunft heraus, die Gott ist. Unter dem Zeitapriori erscheint die ‚*creatio ex nihilo*' daher nicht mehr in der Zeitanalogie der Herkunft, sondern der der Zukunft, als ‚*creatio ex novissimo*'. Gegen Moltmanns Einwand, aber auch gegen die Interpretation der Hartshorne-Schule, die eine Rede von der ‚*creatio ex nihilo*' ablehnt, bedeutet dies, daß Gottes ‚*ex nihilo*' unbedingt gilt; nun aber unter dem Zeitapriori reformu-

[58] Cf. zu einer entsprechenden nicht-theistischen Interpretation der ‚Kreativität' als strikte ‚Selbst-Kreativität': *J. Bradley*, Transcendentalism and Speculative Realism in Whitehead, in: Process Studies 23/3 (1994) 155–191 [= Transcendentalism].

[59] In *dieser* Hinsicht ersetzt ‚immanente Kreativität' oder ‚Selbst-Kreativität' die Rede vom ‚externen' oder ‚transzendenten Schöpfer'.

[60] Cf. *Whitehead*, AI 130.

[61] Cf. *Whitehead*, AI 236.

[62] Beide Momente zusammen lassen sich nun aber wiederum unmittelbar auf die herausgearbeiteten Aspekte der prozeßtheologischen Schöpfungslehre beziehen: Ein ‚nicht-externer Schöpfer' reinterpretiert die radikale Spontaneität der ‚Selbst-Kreativität' im Gewand der Rede von der ‚immanenten Kreativität'. Cf. *L. Ford*, The Divine Activity of the Future, in: Process Studies 11/3 (1981) 169–179.

liert[63]. (2) Diese ‚*creatio ex nihilo*' entläßt die Geschöpfe in ihre eigene Gegenwart, in ihre eigene ontologische Freiheit, in ihre Selbst-Kreativität. Sie ist und bleibt aber immer Ausdruck des ‚*ex nihilo*', das im Modus der Gegenwart der Geschöpfe ihre Spontaneität ankündigt. Gegen Pannenbergs Argument bedeutet das: Das ‚radikale Selbstschöpfertum' der Zeitgeschehnisse ist Ausdruck der paradoxen Rede von Gottes Schöpfersein im Gewand der *einen* ‚immanenten Kreativität', die sich in den Ereignissen als ihr Selbststand, als ihre Freiheit verschenkt. (3) Die implizite Zeitrichtung dieser zeitanalogen Schöpfungsrede aber – und das ist entscheidend – impliziert eine *Loslösung* der Konnotation von Anfang und Herkunft aus der Vergangenheit und etabliert statt dessen die neue Analogie von Anfang und Zu-kunft aus dem Eschaton. Diese Zeitumkehr für die ‚Zeitbewegung des Schöpferischen' bedeutet, daß Gottes Zeitgeschehen ‚*ex nihilo*' aus der Zukunft in unbedingter Neuheit erschafft.

IV. Die Zeitbewegung des Schöpferischen

Die Rede von einer ‚Zeitumkehr' im Zentrum eines eschatologischen Schöpfungsbegriffs hat folgende Implikationen: den ‚Anfang von vorne', die ‚Transzendenz nach innen', und die ‚Konversion der Zeiten'. Diese Momente vermögen aufzuzeigen, *wie* unter der Bedingung der ‚Zeitumkehr' die Rede vom ‚nicht-externen Schöpfer' und von der ‚immanenten Kreativität' sinnvoll erscheinen, und machen andererseits sichtbar, *warum* andernfalls, d.h., sollten diese ‚Umkehrbedingungen' fehlen, ein eschatologischer Schöpfungsbegriff schwierig zu denken bleibt.

Alle drei Argumente beziehen sich auf Whiteheads theologisches Theoriestück[64] vom ‚anfänglichen Ziel' (initial aim) jedes Zeitgeschehens. Whitehead schreibt dazu in ‚Process and Reality':

---

[63] In gewisser Weise bewegen sich Moltmanns – cf. *Moltmann*, Schöpfung 126 – und Hartshornes eschatologisches Schöpfungskonzept auf derselben Ebene. Beide erkennen eine ‚*creatio* nova' an; für beide wird dazu auch schon eine ‚*creatio ex vetere*' vorausgesetzt; beide bewegen sich für ihre Aufdeckung einer eschatologischen Schöpfungsdimension dennoch im Paradigma der Herkunft. Während Moltmann aber für den ganzen Prozeß auch noch die unbedingte Herkunft aus Gott (‚*creatio ex nihilo*') voraussetzt, nimmt Hartshorne die Welt als schlicht gegeben hin. Dennoch, weil Moltmann der Zukunft keinen *paradigmatischen* Status zugesteht, kann er die ‚*creatio nova*' *nicht* als ‚*creatio ex novissimo*' deuten, sondern sieht sie als eine ‚neue Schöpfung' *im* Eschaton, die jetzt schon, in der laufenden Geschichte der Welt (‚*creatio continua*') antizipiert wird. Erst wenn die Zeitanalogie *umgekehrt* würde, fallen ‚*creatio nova*' und ‚*creatio ex nihilo*' zusammen, ohne daß die Welt in eine platonische Gegebenheit entlassen worden wäre, wie bei Hartshorne.

[64] Manche Ausleger Whiteheads haben zu Recht darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Theoriestück vom ‚initial aim' um eine *theologische* Lehre handelt. In der Tat handelt es sich beim ‚initial aim' um die Schnittstelle zwischen einer Kausalitätstheorie und einer Theologie: beide brechen durch die dem ‚initial aim' innewohnende Teleologie auf: die weltimmanente Kausalität in Richtung auf Eschatologie, der Gottesbegriff in Richtung einer Kosmologie, d.h. einer Relationalität Gottes zur Welt.

> Die Unmittelbarkeit des zusammenwachsenden Subjekts ist durch sein lebendes Ziel konstituiert, durch das es auf seine eigene Selbst-Konstitution zielt ... In diesem Sinne ist Gott das Prinzip der Konkretion, er ist jenes Geschehen (*actual entity*), von dem jedes zeitliche Zusammenwachsen jenes anfängliche Ziel (*initial aim*) erhält, von dem seine Selbst-Verursachung (*self-causation*) startet.[65]

1. ‚Anfang von vorne'

Der Begriff ‚anfängliches Ziel' formuliert das Paradoxon der ‚Zeitumkehr', denn es besagt, daß jedes Sich-Ereignen seinen Anfang nicht zunächst in der Vergangenheit nimmt, sondern *aus der* Zukunft: Jedes Ereignis braucht zunächst, um sich aus seiner Vergangenheit sammeln zu können, ein ‚Ziel', auf das hin es sich verwirklichen *wird*. Dieses ‚Ziel' interpretiert die unbedingte Neuheit der ‚immanenten Kreativität' als eine Zeitbewegung aus der Zukunft: Es bedeutet nicht, daß bereits bestehende Ereignisse mit einem festgelegten Inhalt konfrontiert würden, der ihnen von außen – *ab extra* – aufgeprägt würde, sondern es drückt eine innere Möglichkeit eines noch nicht entstandenen Ereignisses aus, in der es seine intensivste Verwirklichung erlangen könnte. Und *so* verkörpert es den originären Anfang der Selbst-Verwirklichung[66].

Wie aber kommt ein noch nicht existierendes Ereignis zu seinem ‚anfänglichen Ziel'? Offensichtlich kann es nicht aus seiner Vergangenheit stammen, da diese erst im Lichte dieses Anfangs zu einem neuen Ereignis zusammenwachsen kann. Es kann auch nicht aus seiner Gegenwart kommen, weil es noch gar nicht existiert. Aus seiner Zukunft kann es aber nur kommen, wenn es das Schöpferische gibt, das als seine Zukunft sich schenkt. Das ‚anfängliche Ziel' bezeichnet also eine Art ‚Verführung' (appetition) des Zeitgeschehens zu entstehen. Es vermittelt ein sprachliches Paradox – nämlich das der Identität von Anfang und Ziel. Das Paradox wird wieder nur unter der Bedingung der ‚Zeit*umkehr*' verständlich: Im Lichte des ‚Schöpferischen' bedeutet ‚Ziel' nämlich nicht Ende oder Vollendung eines Zeitgeschehens in der Zukunft, sondern es ist sein Anfang, seine ‚Schöpfung aus der Zukunft'.

Jürgen Moltmann hat treffend – und zweifelsohne im Anschluß an die prozeßtheologische Konzeption – bemerkt:

> Geschichtliche Zeit ist irreversibel: Aus Zukunft wird Vergangenheit, aber aus Vergangenheit nicht wieder Zukunft. Das liegt daran, daß aus Möglichkeit Wirklichkeit wird und alle vergangenen und gegenwärtigen Wirklichkeiten verwirklichte Möglichkeiten sind, aber aus Wirklichkeit nicht wieder Möglichkeit wird. Wie die Möglichkeit die Wirklichkeit, so überragt die Zukunft die Gegenwart und die Vergangenheit.[67]

---

[65] *Whitehead*, PR 244.

[66] *Welker*, Vergottung 266 spricht hier zu Recht davon, daß ein Ereignis „eine ausstehende Konkretion seiner relativen wirklichen Welt, ... die Kraft einer bestimmten Zukunft dieser Welt" sei.

[67] *Moltmann*, Kommen Gottes 43. Er bezeichnet das als nur für die „transzendentale Zeit" gültig, nicht für die „phänomenale Zeit". Wenngleich Whitehead generell mit Moltmann überein-

Hinsichtlich der ‚Zeit der Geschöpfe' erscheint Zukunft als Offenheit, Ausständigkeit, Möglichkeit. Für die ‚Zeit des Schöpferischen' jedoch ist diese Möglichkeit, die für die Geschöpfe Neuheit bedeutet, die Natur Gottes selbst. Die Prozeßtheologie bezeichnet diesen Aspekt der ‚Zeit des Schöpferischen' gar als die ‚anfängliche Natur' Gottes, d. h. als den Anfang überhaupt, und damit auch den Anfang, von dem her Schöpfung und Zeit zu denken wären. Deswegen scheint Gott ‚in der Zukunft' zu sein und ‚aus der Zukunft' zu schaffen; aber umgekehrt ist in theologischer Dimension diese Zukunft „die Macht Gottes in der Zeit" und deswegen eben „die Quelle der Zeit"[68].

Die schöpfungstheologische Bedeutung ist unübersehbar: Nur dann, wenn man an der Konnotation zwischen Anfang und Herkunft festhält – wozu wir theologisch aber nicht gezwungen sind – erscheint ein eschatologischer Schöpfungsbegriff paradox. Im Horizont der ‚Zeitumkehr' allerdings bedeutet die ‚*creatio ex nihilo*' eine Bewegung aus dem Eschaton. Verstehen wir aber die ‚absolute Zukunft' Gottes als den Grund des ‚*ex nihilo*', dann geschieht Schöpfung in jedem Zeitmoment, als radikales Geschenk. Im Horizont der ‚Zeitumkehr' hat nicht das Ende, sondern der Anfang der Zeit einen apokalyptischen Charakter radikaler Neuheit[69].

2. ‚*Transzendenz nach innen*'

‚Zeitumkehr' impliziert offensichtlich eine neue Rede von Transzendenz, nämlich als ‚nicht-externe Transzendenz'. Um dieser ‚Nicht-Externität' wegen wendet Whitehead sich ja vom Terminus eines ‚transzendenten

---

stimmen würde, daß sich hier zwei (metaphysische) Zeitrichtungen begegnen, so geht Whitehead hinsichtlich der Bestimmung der Eigenart der beiden Zeitrichtungen durchaus differenzierter vor. Whitehead kennt nämlich gegenüber Moltmann eine unmittelbare Verbindung der beiden Zeitrichtungen: Die „phänomenale Zeit" läuft nicht einfach beziehungslos gegen die *eigentliche*, „transzendentale" Zeitrichtung, sondern steht in einem Verhältnis gegenseitiger Immanenz zu ihr. Das bedeutet: Während Moltmann die transzendentale Zeitrichtung nur dadurch begründen kann, daß er die Richtung ‚Möglichkeit – Wirklichkeit' als unumkehrbar bezeichnet, bestimmt Whitehead auch die Vergangenheit neuerlich als Bereich der Möglichkeit für die Verwirklichung neuer Gegenwart. Sein ‚Prinzip der Relativität' besagt nämlich, daß alles, auch jede Vergangenheit, nicht einfach in der eigenen Zeitrichtung, beziehungslos zur anderen, verschwindet, sondern wieder Möglichkeit für neue Verwirklichung werden muß, also in die *andere* Zeitrichtung eingehen können muß; cf. *Whitehead*, PR 23. Bei G. Deleuze wird dieses Verständnis von Vergangenheit als nicht bloß Verwirklichtes, sondern als konkrete Möglichkeit, als Geschichte der Identität neuer Ereignisse unter ‚Virtualität' an zentraler Stelle in seinem Denken firmieren; cf. *G. Deleuze*, Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a. M. ²1996, 131–132, wo er dieses Konzept unmittelbar auf Whitehead bezieht.

[68] *Moltmann*, Kommen Gottes 43.

[69] Cf. *J. B. Metz*, Zeit ohne Finale?, in: Conc 29 (1993) 458–462. Die Tatsache, daß die meisten Prozeßtheologen daran festhalten, daß die Welt in ihrer äußeren Herkunft nicht geschaffen sein muß und daß sie auch immer wieder von neuem – gewissermaßen unendlich – in eine endliche Zukunft ausgreift, mag im Lichte von Metz' Forderung nach einem „Ende" der Zeit unter sein Verdikt einer Verweigerung des Apokalyptischen fallen. Dennoch: Ist einmal prinzipiell das Moment der Zeitumkehr berücksichtigt, so stellt sich unmittelbar der apokalyptische Charakter jeder Zukunft jedes Ereignisses ein: Was im Lichte der ‚Zeit des Schöpferischen' nämlich der unbedingte Anfang jedes Ereignisses aus Gott bedeutet (das ‚anfängliche Ziel'), stellt sich im Lichte der ‚Zeit der Geschöpfe' als apokalyptisches Ende heraus.

Schöpfers' ab und reinterpretiert ihn mit dem des ‚immanent Schöpferischen'. Schon dieser Ausdruck bezeichnet ein Paradox, denn das ‚Schöpferische' intendiert wörtlich doch wesentlich ‚Transzendenz'. Auf welche Weise diese nun aber immanent genannt werden kann, das erhellt die Rede vom ‚anfänglichen Ziel': Es bezeichnet eben jenen transzendenten Anfang, den kein Geschehen sich selbst geben kann, der ihm vielmehr von Gott, und nur von Gott zukommt, zugleich aber sein Innerstes, sein identitätsstiftendes Eigensein, von dem her es wird und auf das hin es sich vollendet. Hier erscheint Transzendenz in der Tat nicht mehr als ‚Transzendenz *ab extra*', sondern als ‚Transzendenz *ad intra*'.

Daß eine solche Konzeption einer ‚Transzendenz nach innen' durchaus auch außerhalb der Überlegungen Whiteheads verständlich bleibt, zeigt der Grazer Philosoph Peter Strasser, der in seinem ‚Journal der Letzten Dinge' von 1998 in § 63 über „Das Sichentziehende" schreibt:

> Wenn wir ein Ding so sehen, wie es wirklich ist, dann sehen wir seine Transzendenz. Wir sehen dann an ihm das, was sich an ihm der Welt entzieht.
> Das heißt aber nicht, daß es neben – hinter oder über – unserer Welt noch eine andere gäbe. Das Sich-entziehende hat keinen Weltort; es hat überhaupt keinen Ort.[70]

Das Sichentziehende ist das Transzendente; aber das Transzendente ist nicht das Jenseitige, das Weltüberhobene, das Hinterweltlerische; nein, es ist das, was sich am Weltlichen, an jedem Weltlichen und in ihm entzieht[71]. Diese Transzendenz ist „ortlos"; sie kennt keinen weltlichen Ort und entrückt dennoch nicht an einen Ort jenseits aller Orte. Es erscheint als das Ortlose *an* uns selbst, an den Dingen, an der immanenten Welt. Das Ortlose west nicht extern an, „von außerhalb" der Welt in sie hinein. Transzendenz entzieht sich vielmehr nach innen. Das Sichentziehende, das Transzendente, das Ortlose, – es meint *das Innerste*[72]. Ihm gegenüber verwandelt sich das Immanente geradezu in *das Äußerste*. Pure Immanenz bedeutet *nur* ‚Äußerlichkeit' und *nichts als* ‚erschreckende Äußerlichkeit'. Wo sich Immanenz

[70] *P. Strasser*, Journal der Letzten Dinge, Frankfurt 1998, 44 [= Journal].

[71] Cf. *Strasser*, Journal 44, § 64: „Ein Ding ohne Transzendenz könnte nicht existieren. Das merken wir zuerst an uns selbst. Damit wir als Personen in der Welt sein können, benötigen wir doch eine radikale ontologische Nicht-Involviertheit: Was immer unser Leben mit all seinen empirischen Eigenschaften und Möglichkeiten sein mag, stets sind wir auch noch etwas darüber hinaus: Etwas an uns hat keinen Ort in der Welt".

[72] Heute von Gott auf Basis, unter Heranziehung oder in Auslegung des Transzendenzbegriffs zu reden, bedeutet, Ernst zu machen mit dieser neuen Situation, in die hinein man – wenn überhaupt noch – nur dann sinnvoll sprechen kann, wenn man des *heutigen Immanentismus* gewahr ist, wenn man ihn zu deuten fähig ist und wenn man sich befähigt, ihm nicht einen Transzendentalismus entgegenzusetzen: Während der erste nur mehr *Inner*weltliches gelten läßt – also Gott *ver*weltlicht oder als sinnlos ausschließt –, setzt der zweite Gott der Welt als *externen* Transzendenten entgegen, indem er Gott *ent*weltlicht und darum wiederum ausschließt. Sensibel geworden für diese Situation, erscheint Peter Strassers Versuch, *Transzendenz nach innen* zu denken, als Geschenk. Die Erfahrung unserer *Ortlosigkeit in der Welt*, unseres Empfindens, „Wir gehören nicht hierher!", „Wir kommen nicht von hier!", entrückt uns nach innen. Im *Innersten* wird wir – und vielleicht alle Dinge – „nicht-involviert" in die Welt, sind wir frei, sind wir der Welt immer schon entzogen.

verdichtet, da befinden wir uns – so Strasser – in Schlachthöfen, über Massengräbern (cf. § 78, S. 50). Das Transzendente aber ist dem Immanenten innerlicher als es sich selbst; oder genauer: Erst in der *inneren Überschreitung* wird das Immanente es selbst.

Wieder ist die schöpfungstheologische Bedeutung unübersehbar: In der ‚Zeitumkehr' erscheint das Immanente als das ‚Äußere', das Transzendente aber als das ‚Innere'. Nur dann also, wenn man an der Konnotation von ‚transzendentem Schöpfer' und ‚*creatio ab extra*' festhält – wozu wir theologisch nicht gezwungen sind – erscheint ein eschatologischer Schöpfungsbegriff paradox. Im Horizont der Zeitumkehr allerdings müssen wir das ‚*ex nihilo*' nicht mit ‚*ab extra*' und dieses mit Herkunft übersetzen[73]. Jetzt können wir statt dessen das ‚*ex nihilo*' mit ‚*ad intra*' und dieses mit Zukunft verbinden[74]. Und das bedeutet: Die Frage nach dem ‚*ex nihilo*' des Geschaffenseins ist nicht mit der Frage nach der äußeren Herkunft der Welt identisch[75].

3. ‚Konversion der Zeiten'

‚Zeitumkehr' meint keine Abwertung der ‚Zeit der Geschöpfe' gegenüber der ‚Zeit des Schöpferischen'. Vielmehr verlangt sie geradezu ein Zugleich beider Zeitbewegungen. Das Geschöpf existiert nur aus dem Schöpferischen; die Zeitbewegung des Schöpferischen evoziert die des Geschöpfes. Eben dies enthüllt wiederum die Rede vom ‚anfänglichen Ziel': Es kommt aus Gott als Anfang der Selbst-Kreativität des Geschöpfes. Für die ‚Zeit des Geschöpfes' schickt es sich gleichsam wie aus seiner Zukunft zu; in der ‚Zeit des Schöpferischen' aber bedeutet diese Zukunft nichts anderes als die Natur Gottes selbst, die der ‚Zeit der Geschöpfe' entgegengeht.

‚Zeitumkehr' meint, wie Whitehead selbst im theologischen Schlußteil von ‚Process and Reality' präzise formuliert, eine ‚Konversion' der Zeitbewegungen. Er schreibt:

---

[73] Diese Konnotation wird durch die Unterscheidung von ‚*creatio ex nihilo*' und ‚*creatio continua*' nahegelegt, weil hier einem Anfang (zeitanalog: einem „Beginn") ein bleibendes Begründetsein entgegengestellt wird.

[74] Dies entspricht einer Überwindung der räumlichen Gebundenheit früherer Geschichtstheologie des ‚von außen' durch eine Theologie der Zeit des ‚von innen'; cf. *Reikerstorfer*, Politische Theologie 15. Cf. zur immanenten Rede von Kausalität als *causa sui* gegenüber älteren Konzepten ‚externer Kausalität' bei *Bradley*, Transcendentalism 157–160.

[75] Das könnte mit einem Vergleich der Struktur von Serialität bei Thomas von Aquin und Whitehead gezeigt werden: Während der *regressus in infinitum* in den *quinque viae* eine Bewegung ‚von außen' ‚nach innen' darstellt und das Äußere jeweils mit dem Vergangenen konnotiert wird, verhält es sich bei Whiteheads infiniter Serie gerade umgekehrt: Sie begründet sich von innen und bewegt sich nach außen. Das eben war ja das Zentrum der Bewegung in dem Theoriestück vom ‚anfänglichen Ziel'. Im Zusammenhang mit der Behandlung der infiniten Serie mit den Paradoxa des Zenon in *Whitehead*, PR 68–69 formuliert Whitehead dann auch präzise, daß Ereignisse keinen (externen) Vorgänger brauchen, um zu entstehen, wohl aber einen (externen) Nachfolger, der sich nicht aus dem Vorgänger begründet und es doch aufnimmt und präsent hält. Cf. auch *W. Jung*, Über Whiteheads Atomistik der Ereignisse, in: *E. Wolf-Gazo* (Hrsg.), Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, Freiburg i.B. 1980, 70–75.

> Weder Gott noch die Welt finden einen statischen Abschluß. [Vielmehr] sind beide der Ausdruck (*in the grip of*) ... des kreativen Vorangangs des Neuen.
> In ihrem Geschehen bewegen sich Gott und Welt zueinander in jeder Hinsicht konvers.[76]

Nicht als Gegeneinander vollziehen sich hier die Zeitbewegungen, sondern gleichsam als ein *Zueinander* der ‚Konversion', eine Art *coincidentia oppositorum*[77], ein Zusammenschlingen, Umarmen, Durchdringen[78].

Aus der Sicht der Prozeßtheologie hat *diese* ‚Konversion der Zeiten' vielleicht Lewis Ford am deutlichsten gesehen[79]: ‚Kreativität' verkörpert immer eine Bewegung aus der Zukunft in die Vergangenheit; und dies ist die Bewegung Gottes auf die Welt zu: Im Modus der Zukunft ist ‚Kreativität' dann nichts anderes als der Schöpfer selbst. Im Modus der *Gegenwart* aber schenkt die eine ‚Kreativität' sich an die Vielfalt der Welt[80]. Gott als ‚das Schöpferische der Zukunft' überbordet in die ‚Selbst-Kreativität' der Geschöpfe[81].

Wiederum ist die schöpfungstheologische Bedeutung unübersehbar: ‚Zeitumkehr' ist eine *coincidentia oppositorum* der „(analogen) Zeitbewegungen" des Schöpferischen und der Geschöpfe in der „Gegenwart" des Selbst-Schöpferischen. Nur dann, wenn man an der Konnotation von *Externität* und Kreativität festhält – wozu wir nicht gezwungen sind – erscheint ein eschatologischer Schöpfungsbegriff paradox. ‚Immanente Kreativität' kann aber auch als Ausdruck des ‚*ex nihilo*' des Schöpfers und der

---

[76] *Whitehead*, PR 348–349; eigene Übersetzung.

[77] Dies wird hervorragend im Ausdruck ‚immanente Kreativität' = ‚Selbst-Kreativität' zur Sprache gebracht.

[78] Neben der Unterscheidung zwischen *futurum* und *adventus* bei *Moltmann*, Eschatologie 41 und seiner Bezugnahme auf Blochs Temporalisierung des biblischen Gottes (ein „Gott ... mit Futurum als Seinsbeschaffenheit"), mag der Bezug von Metz auf W. Benjamin mit seiner Vorstellung einer der Weltzeit entgegenlaufenden ‚messianischen Zeit' als geistesverwandte Interpretation einer ‚Zeitumkehr' genannt werden. Die ‚messianische Zeit' steht für Benjamin der ‚profanen Zeit' nämlich auch nicht als *extensive* Gegenbewegung gegenüber, sondern ist deren *intensive* Bewegung, so wie das auch durch Whiteheads These vom ‚anfänglichen Ziel' verlangt wird; cf. *J. B. Metz*, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967–1997, Mainz 1997, 56.

[79] Cf. *L. Ford*, Creativity as a Future Key, in: *R. C. Neville*, New Essays in Metaphysics, Albany 1986, 179–197 [= Creativity]. Ford setzt sich mit seinem Anschluß an Whiteheads ‚Umkehr der Prozesse' von Gott und Welt auch von den Hartshorne-Nachfolgern und ihrer Idee der „vergehenden Zeitlichkeit" auch für Gott (als temporale Ereignisserie) ab; cf. ders., God as a Temporally-Ordered Society: Some Objections, in: *F. Wood/M. DeArmey* (Hrsg.), Hartshorne's Neoclassical Theology, New Orleans 1986, 41–52 (= Tulane Studies in Philosophy 34). Später wird vor allem *M. Suchocki*, The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context, Albany 1988, 135–152 diese Umkehrung aufnehmen und zur Grundlage einer anderen, eben nicht-Hartshornischen prozeßtheologischen Konzeption machen. Dennoch, auch diese Prozeßtheologie hat sich nicht bis zu einem Begriff einer eschatologischen Schöpfung durchgerungen, sondern nach wie vor – wenngleich unberechtigt – das Konzept der ‚*creatio ex nihilo*' abgelehnt; so auch *L. Ford*, An Alternative to *creatio ex nihilo*, in: Religious Studies 19/2 (1983) 205–213.

[80] Whitehead schreibt in PR 348: „Gott und Welt stehen zueinander in gegenseitiger Erfordernis (*opposite acquirement*). Gott ist der unendliche Grund aller Geistigkeit, [d.h.] der Einheit einer Vision, die physische Vielfalt sucht. Die Welt ist eine Vielfalt endlicher Geschehnisse auf der Suche nach vollkommener Einheit".

[81] Cf. *Ford*, Creativity 187. Dort bezeichnet er Gott als ‚purely future activity'. Daraus folgt für ihn sowohl die Identifikation der ‚Kreativität' mit Gott in der *Zukunft*, nicht aber in der *Gegenwart*: „[W]e can identify God with future activity but not with all creativity".

Spontaneität der Geschöpfe gelten. Das kann gelingen, weil ‚Zeitumkehr' keine statische Identifikation von Schöpfer und Geschöpf andeutet – nicht *diese* Form pantheistischer *coincidentia oppositorum* –, sondern die Dynamik der Konversion der Zeiten.

V. Schöpfung aus dem Eschaton

Mit der These von der ‚Zeitumkehr' wird ein eschatologischer Schöpfungsbegriff formuliert, in dem sich Alpha und Omega, Schöpfungstheologie und Eschatologie zusammenbinden. Dennoch bleibt eine Reihe von Fragen offen, die sich kritisch gegen diesen eschatologischen Schöpfungsbegriff erheben mögen. Zur Absicherung der vorgestellten Konzeption soll diesen Problemen nun noch in einem letzten Abschnitt nachgegangen werden, und zwar so, daß sich in deren Bedenken sogleich die Sinnhaftigkeit der Rede von einer ‚Schöpfung aus dem Eschaton' in einigen ihrer theologischen Konsequenzen weiter erhellt:

1. ‚Creatio ex nihilo'?

Wenn Schöpfung ‚aus der Zukunft' geschieht, woher ist dann die (materielle) Welt? Muß Welt dann nicht gleich-ewig wie Gott sein oder sogar ein Moment von Gottes Natur? Kann dann, anders gewendet, noch von einer ‚*creatio ex nihilo*' gesprochen werden?

Mit der ‚Zeitumkehr' wird auch eine radikale Umkehr von Ursache und Wirkung vollzogen: Also, nur solange wir erwarten, daß die ‚*creatio ex nihilo*' die externe Verursachung der Welt durch Gott formuliert, wird eine ‚*creatio ex novissimo*' als eine Form der ‚*creatio ex vetere*' erscheinen. Deutet man das ‚ex novissimo' *als* ‚*ex nihilo*', dann erscheinen ‚*creatio ex novissimo*' und ‚*creatio ex vetere*' unmittelbar als Gegenbewegungen eines *einzigen* Geschehens von ‚geschöpflicher' und ‚schöpferischer Zeit'. Entgegen sowohl den Vorwürfen, die Prozeßtheologie kenne keine ‚*creatio ex nihilo*', als auch dem Mißverständnis jener Prozeßtheologen, die dasselbe glauben, muß mit Hilfe eines eschatologischen Schöpfungsverständnisses das ‚*ex nihilo*' *nicht* als Herkunft *ab extra*, sondern kann als Zu-kunft *ad intra* verstanden werden. Nur im ‚linearen Zeitempfinden' der Geschöpfe kann der Eindruck entstehen, Gott müsse Welt für sein Schaffen ‚*ex vetere*' voraussetzen; die Welt aber hätte keinen Anfang. In der ‚paradoxen Zeit des Schöpferischen' aber bedeutet das einerseits, daß Gottes ‚anfängliche Natur' keine Welt voraussetzt („*it arises out of no actual world*" [82]) und daher andererseits die (materielle) Welt auch nicht ‚unabhängig' von Gott sein kann. Dieser Sachverhalt wiederum erfüllt die Radikalität des ‚*ex nihilo*'.

[82] Cf. *Whitehead*, PR 47.

2. *Biblische Kompatibilität?*

Entfernen wir uns mit einem eschatologischen Schöpfungsbegriff nicht von der biblischen Unterscheidung von Schöpfung und Eschaton?

Das schöpfungstheologische ‚*ex nihilo*' wurde biblisch das erste Mal im Horizont des *Eschatons* formuliert. In 2 Makk 7,28–29 erscheint die Schöpfermacht *als* eschatologische Macht. Dort, wo das Eschaton radikal gedacht wird, taucht auch ein radikaler Begriff der Neuschöpfung auf, d.h., es wird eine Kraft des ‚*ex nihilo*' *als* die Kraft eschatologischer Zu-kunft Gottes sichtbar[83]. Wenn wir im Paradigma der ‚Zeitumkehr' das Eschaton als den *Anfang* der Schöpfung betrachten, dann erhält die „Selbstinterpretation" Gottes als JHWH in Ex 3,14f – Gott als der, ‚der da sein wird', einen ganz neuen Klang: ‚Gott, der aus dem Eschaton zu-kommt'. Dafür spricht auch die erstaunliche Reinterpretation dieser sinaitischen Selbst-Offenbarung Gottes in Offb 1,4 als ‚Zeitgeschehen': In einem Bruch der Zeitsymmetrie zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird dort nicht von Gottes Sein *in* der Zukunft, sondern von Gottes Kommen aus der Zukunft gesprochen: „Ich bin der *da ist*, der *da war* und der *da kommt (erchestai)*" (Offb 1,4)[84].

3. *Zeit als Vergehen?*

Wenn Gott aber ‚aus der Zukunft' schafft, welchen Stellenwert hat dann die Erfahrung, daß Zeit nicht nur das Entstehen von Neuem, sondern schmerzlich das Vergehen des Alten meint? Ist dann nicht die Vergangenheit das ‚me on' – das Nicht-sein-Sollende?

Das Vergehen der Gegenwart ist das Stigma der Zeit, die aus der Zukunft herauswächst und Vergangenheit hervorbringt. Vom Schöpferischen her gesehen geschieht Vergehen als ein Übergang von schöpferischer Einheit in geschöpfliche Vielfalt. Vergangenheit ist gewollt – als die Faktizität des Gewordenen, als Geschichte, als ‚Spur' der Geschöpfe, als Ort ihrer Identität. Aber dieses Vergehen bedeutet den Geschöpfen nicht nur ein Voranschreiten in eine offene Zukunft, sondern Verlust, ein Verlöschen, ein Vergehen in Gewesenes. Die Frage ist dann aber nicht, warum es Vergehen in Vergangenheit geben muß (warum es also überhaupt ‚Vergangenheit' geben müsse), sondern – wie Whitehead scharfsinnig gesehen hat – die, warum ‚Vergangenheit' selbst verblaßt und verlöscht („that the past fades"[85]). Die theologische Frage, die sich angesichts dieser radikalen Vergänglichkeit stellt, ist dann aber die nach der *memoria Dei*, also nach der Macht Gottes, die diese

[83] Cf. *H. Küng*, Ewiges Leben?, München [6]1996, 116 (= Serie Piper 364).

[84] *Moltmann*, Kommen Gottes 40, in der Übersetzung von Moltmann. Cf. dort Moltmanns eigene Konnotation der beiden Stellen.

[85] Cf. *Whitehead*, PR 340.

Vergangenheit rettet. Eschatologische Versöhnung wäre dann verstanden als das Gottesgeschehen, in dem das Vergangene nicht mehr vergehen würde und worin Neuheit nicht mehr Verlust meint („where novelty does not mean loss“[86]). Dann wäre eschatologisches „Leben“ die Versöhnung von immerwährender ‚Zukunft‘, stetiger ‚Neuheit‘ und unverlierbarer ‚Überraschung‘ mit bleibender Gegenwart des Neuen, Kommenden und Bereichernden.

4. Einmaligkeit des Eschatons?

Wenn Gott aus dem Eschaton schafft, müßte dann nicht immer wieder von neuem Welt entstehen und vergehen? Kann dann überhaupt noch von einem Eschaton gesprochen werden, in dem die Welt zur Ruhe kommt und sich vollendet?

Wenn die ‚Zeitbewegung des Schöpferischen‘ sich *aus* der Zukunft *in* das Vergangene hinein erstreckt, bedeutet ‚Eschaton‘ nicht mehr ein ‚zukünftiges Ende‘ der Welt, sondern die ‚Zukunft des Vergangenen‘ in der *memoria Dei*. Gottes Macht, die Geschöpfe in ihrer Vergangenheit zu retten und zu vollenden, bezeichnete Whitehead als die ‚konsequente Natur‘ Gottes, in der Gott die Ernte der Welt, nämlich ihre Vergangenheit einfährt[87]. Gott als ‚Anfang‘ (‚anfängliche Natur‘) kommt nicht als die Vergangenheit aller Geschöpfe herauf, sondern aus der Zukunft entgegen; Gott als ‚Ende‘ (‚konsequente Natur‘) erwartet die Geschöpfe nicht in ihrer Zukunft, sondern in ihrer Vergangenheit, indem Gott sie aufnimmt, zu allem anderen in Beziehung setzt und im Lichte seiner Urvision von der Welt in ihr wahres Selbst transformiert[88]. Weil die ‚offene Zukunft‘ den genuinen Ort der ‚*creatio ex nihilo*‘ bedeutet, muß „in ihr“ kein ‚Ziel‘, kein ‚Ende‘ erwartet werden. Dennoch wäre die Welt auf Gott als ‚Ende‘ gerichtet: die Erlösung des Vergangenen. Das Vergangene kommt in Gottes *memoria*, die es zu völligem Leben erweckt, zur Ruhe[89].

5. Universale Gerechtigkeit?

Wenn aber die Zukunft kein Ende hat und die Vergangenheit vergangen ist, kann dann noch das Eschaton als Ort universaler Gerechtigkeit erscheinen?

---

[86] Cf. *Whitehead*, PR 340.

[87] Cf. *Whitehead*, PR 345.

[88] Cf. *Whitehead*, PR 347. Whitehead nennt diesen Zustand „Friede“ (*peace*) als Bewegung völliger Selbsttranszendenz von allem in alles andere hinein und in Gott; cf. *Whitehead*, AI 285–286. Cf. die Analyse dieses Prozesses der Transformation in der *memoria Dei* bei *M. Suchocki*, God–Christ–Church. A Practical Guide to Process Theology, New York ²1995, 199–216.

[89] Cf. eine spezifische prozeßtheologische Interpretation dieses Sachverhalts mit Hilfe des Terminus der ‚subjective immortality‘ bei *L. Ford/M. Suchocki*, A Whiteheadian Reflection on Subjective Immortality, in: Process Studies 7/1 (1977) 1–13.

In der Folge eines solchen soteriologischen Begriffs vom Eschaton erscheint die Frage nach universaler Gerechtigkeit als Zeitfrage: Die Theodizeefrage stellt nicht mehr die Frage, wer Gott sei, aber auch nicht mehr die Frage, *wo* Gott sei angesichts der Hölle von Auschwitz[90], sondern, *wann* Gott sei. Gott als ‚Kreativität der Zukunft' kommt in keiner Welt von Geschöpfen vor, ist aber ihr aller Anfang; und Gott ist ihr Anfang, auch wenn aufgrund der Vergangenheit, der ‚Spur' dieses Geschöpfes, zu erwarten ist, daß sich das Böse mehren werde[91]. In der Gegenwart der Geschöpfe schenkt Gott ihnen in ihrer ‚Selbst-Kreativität' unbedingte Freiheit der Entscheidung – angesichts ihrer Vergangenheit und im Lichte neuer Möglichkeiten. Gerechtigkeit wird nur möglich sein unter der Bedingung, daß Gott aber auch in der Vergangenheit aller Geschöpfe ist und die Macht hat, ihrer erlösend zu gedenken. Auferstehung ist nicht der Abbruch der Zukunft, sondern die Zukunft der Vergangenheit in Gott hinein, Auferstehung zu Gericht und Rettung. In der Sprache Whiteheads:

> Die konsequente Natur Gottes ist sein Gericht über die Welt. [Gott] rettet die Welt, während sie in die Unmittelbarkeit [von Gottes] eigenem Leben hinein vergeht (*passes into the immediacy of his own life*).[92]

6. Vollendung der Zeit?

Stehen mit der ‚Zeitumkehr' nicht zwei Zeitbewegungen einander äußerlich – nämlich entgegenlaufend – gegenüber? Und wenn nicht, muß dann nicht eine innerliche Bezogenheit der Zeitbewegungen Gottes Ewigkeit in Frage stellen? Kann denn über die Rettung der (vergangenen) Geschöpfe hinaus auch die ‚Zeit der Geschöpfe' selbst zur Vollendung kommen, ohne daß Gott in Zeit aufgelöst wird?

In Gott ist die ‚Zeit der Geschöpfe' immer schon vollendet. Deswegen kann Gott die Quelle der Zeit sein: Die Zeit fängt an, weil Gott mit der *Vollendung* von allem Möglichen *anfängt* (die ‚anfängliche Natur' Gottes). Das ‚Mögliche in Vollendung' selbst ist zeitjenseitig Ewigkeit[93]. Als Quelle der Neuheit eröffnet es aber die ‚Zeit der Geschöpfe', ihre Zukunft, ihre Offenheit, ihre ‚Verlockung' zur Existenz. Da die ‚Zeit des Schöpferischen' aber eine Bewegung in die Vielfalt der Welt hinein bedeutet, dehnt sich diese Ewigkeit gewissermaßen rückwärts in die Zeit der Geschöpfe aus, als *me-*

---

[90] So formuliert *Reikerstorfer*, Politische Theologie 24 die Theodizeefrage.

[91] Cf. *Whitehead*, PR 244. In einer durch die Vergangenheit schon so sündig geprägten Situation, die gar nichts anderes als ein weiteres verfahrenes Ereignis erwarten läßt, mag dieses Verfahrene noch das beste zu sein, das hier im Gewebe der geschichtlich bestimmten Wirklichkeit möglich sein mag. Dann aber scheint uns Gott eher als Schicksal zu begegnen denn als erlösender Neuanfang.

[92] *Whitehead*, PR 236.

[93] Cf. *Whitehead*, PR 345. In der Prozeßtheologie wird das durch das sehr schwierige Theoriestück von den ‚ewigen Objekten' erfaßt; cf. zur Bestimmung eines differenzierten Ewigkeitsbegriffs für Gott: *L. Ford*, The Non-Temporality of Whitehead's God, in: IPhQ 13/3 (1973) 347–376.

moria Dei, in der das Vergangene auf Gott zuhält. Hier wird die Vollendung der ‚geschöpflichen Zeit' neuerlich Gottes Ewigkeit, nun aber in der Form der ‚Immerwährendheit' (everlastingness), dem Umgreifen des Vergangenen ohne Verlust[94].

7. Existentielle Bedeutung?

Worin besteht die existentielle Bedeutung der Konzeption der ‚Zeitumkehr'? Ist das nicht nur eine weitere theoretische Denkfigur?

Die Konzeption der ‚Zeitumkehr' und eines eschatologischen Schöpfungsbegriffs stellt den Versuch dar, den Schöpfungsbegriff zurück in den Kontext der Botschaft Jesu zu stellen, d.h., ihn in seinem Kern als das Geschehen der *metanoia* zu begreifen, die in Mk 1,14f Gottes Nahekommen als eschatologische Zeitrede und diese als das Drängen des Eschaton verdeutlicht. In der *metanoia* antworten wir auf das eschatologische Andrängen Gottes als Quelle der Schöpfung, auf Gott als Alpha und Omega.

[94] Cf. *Whitehead*, PR 347. Das ‚Immerwährende' unterscheidet sich vom klassischen (boethianisch-thomanischen) Begriff der Ewigkeit dadurch, daß es nicht um den Vollbesitz des eigenen Lebens Gottes geht, sondern um den Vollbesitz von allem Sein in Gottes Gedächtnis, indem alles Lebendige Gegenwart wird. Wohlgemerkt: Es wird der klassische Begriff von Ewigkeit für Gott nicht geleugnet, sondern der des ‚Immerwährenden' diesem noch hinzugefügt.

ThPh 75 (2000) 206–225

Offenbarung als dialogisches Geschehen? Paul Ricœurs „Das Selbst als ein Anderer" und eine offenbarungstheologische Frage

Von Veronika Hoffmann

1. Der Konsens: Offenbarung als „dialogisches" und „responsorisches" Geschehen – und eine Schwierigkeit

Bei aller Pluralität der Ansätze scheint es, was den Offenbarungsbegriff angeht, derzeit eine „*communis opinio* der systematischen Theologie"[1] zu geben, die von katholischer Seite aus so beschrieben wird: Gegen das „instruktionstheoretische" Offenbarungsmodell[2] noch des 1. Vaticanums sei, wie dies bereits das 2. Vaticanum getan habe, ein dialogisch-personales Verständnis von Offenbarung zu setzen. Offenbarung ist dann zu verstehen als Selbstoffenbarung Gottes und besteht „nicht in sachhaften Mitteilungen, sondern in freier personaler Selbsteröffnung und Selbstmitteilung, so daß sie notwendigerweise eine *interpersonale Begegnungsstruktur* und damit einen *dialogischen Charakter* erhält"[3] – so z. B. Hans Waldenfels. Waldenfels (der sicher als einer derjenigen betrachtet werden kann, die die dialogisch-personale Komponente am konsequentesten zur Mitte des Offenbarungsbegriffs machen[4]) spricht im weiteren auch von einem *„responsorische[n]* Verhältnis von Offenbarung und Glaube, Gott und Mensch"[5]. Ähnlich formulieren z. B. Schreurs, dem zufolge „das Offenbarungsgeschehen erst abgeschlossen ist, wenn die Bewegung von Gottes Wort und Handeln an den Menschen in der Antwort des Glaubens offensichtlich verstanden und erfahren ist"[6], und Wiedenhofer: „Offenbarung ist deshalb in erster Linie Anrede Gottes, Dialog und Begegnung Gottes mit den Menschen."[7]

Wenn man einen Blick auf die Struktur dieses neuen Offenbarungsbegriffes wirft, kann man die Differenz grob so etikettieren: Offenbarung als Selbstoffenbarung wird in ihren Konturen von einem einlinigen (Gott–Mensch) zu einem dreipolig strukturierten Geschehen von Gott (1), Mensch (2) und einem verbindenden „Zwischen" (3), das sich an die zwi-

[1] *H. Ott*, Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie, Darmstadt 1994, 40. Hervorhebung im Original. Den Konsens, nicht jedoch die Sache abstreitend vgl. *S. Wiedenhofer*, Art. „Offenbarung", in: NHThG Bd. 3, München 1985, 270–287.

[2] Vgl. *M. Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg u. a. 1985, 60–83, 64.

[3] *H. Waldenfels*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996 (Die Theologie), 143. Hervorhebungen im Original.

[4] Vgl. *Waldenfels*, Einführung, bes. 106–182.

[5] Ebd. 143. Hervorhebung im Original.

[6] *N. Schreurs*, Art. „Offenbarung", in: WdC, Sonderausgabe München 1995, 907ff., 908.

[7] *Wiedenhofer* 272.

schenmenschliche Dialogstruktur Ich – Anderer – Zwischen anlehnt[8]. Die Anlehnung an diese Struktur macht zudem einen weiteren Unterschied der Modelle gut sichtbar: Die Umstellung vom „instruktionstheoretischen" zum „personal-dialogischen" Offenbarungsverständnis zieht auch eine stärkere Akzentuierung des geschichtlichen Charakters der Offenbarung nach sich. Dies insofern, als Offenbarung nicht mehr als strikt „überzeitlich" betrachtet wird, so daß ihre zeitliche Strukturierung vernachlässigbar wäre. Im instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell „treten Offenbarungs- und Heilsgeschehen auseinander"[9]: „Die Offenbarung wird als Übermittlung einer übernatürlichen Doktrin mißverstanden ..., der Offenbarungsvorgang wird als göttliche Verursachung von Aussagesätzen mit Verstandesbegriffen im Geist des Menschen erklärt."[10] Wenn hingegen „die Begriffe ‚Heilsgeschehen' und ‚Offenbarungsgeschehen' sich wechselseitig interpretieren"[11], und wenn gleichzeitig geschichtliche Verankerung (in der Person Jesu von Nazareth) und tatsächliche Dialogizität aufrecht erhalten werden sollen, dann kann Offenbarung nicht mehr punktuell verstanden werden. Dieser Dialog ist kein einmaliger Informationsaustausch, sondern er setzt sich fort: „Die Selbstmitteilung Gottes ist ein lebendig andauerndes Geschehen, das nicht auf die biblische Vergangenheit zu begrenzen ist."[12]

Die Stärken einer solchen dialogischen Sicht sind hinlänglich bekannt und müssen an dieser Stelle nicht mehr ausgefaltet werden[13]. Die bleibende Bedeutung dieser Wende in der Offenbarungstheologie soll auch im weiteren nicht bestritten werden. Hinzuweisen ist jedoch auf eine Schwierigkeit, die dieses Modell mit sich führt und die m.E. unterschätzt zu werden droht.

Zunächst handelt es sich um ein altbekanntes Problem der Offenbarungstheologie, wenn Waldenfels formuliert: „Wie kommt der Mensch zur Wahrnehmung der göttlichen Offenbarung, wie wird er zustimmungsfähig?"[14] Wie also kann der kategoriale Unterschied zwischen Gott und Mensch überhaupt überbrückt werden? Dieses Problem wird durch eine dialogische Konzeptualisierung jedoch enorm verschärft. Denn jetzt ist nicht nur zu erklären, wie die Menschen zur Wahrnehmung dessen kommen, was Gott ihnen mitteilt, sondern auch, wie nach dem „Wort" auch die „*Antwort*" eben jenen Hiatus zwischen Gott und Mensch überwindet. Mit anderen Worten: Statt einer einlinigen Initiative Gottes muß nun das „Zwischen" des Dialogs plausibilisiert werden. Zu dieser Problemverschärfung trägt der oben ge-

[8] Der Begriff des „Zwischen" ist hier zunächst nicht mehr als die Markierung einer Leerstelle. Anklänge an Bubers Begriff des „Zwischen" sind weder intendiert noch weiterführend.

[9] *Seckler* 64.

[10] Ebd. 66.

[11] Ebd.

[12] Ebd. 69.Von hier aus wird bereits sichtbar, warum die Konkretion unserer Überlegungen nicht zufällig im Thema „Gebet" zu finden ist.

[13] Vgl. dazu bspw. ebd., bes. 64–67; *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u.a. ^{2}1988, 177–186.

[14] *Waldenfels*, Einführung 125.

nannte Zeitaspekt nicht unerheblich bei, der bedeutet, daß das Zwischen des Dialogs zudem nicht auf ein einmaliges Geschehen zu begrenzen ist. Die zum Offenbarungsgeschehen konstitutiv hinzugehörende Antwort des Menschen ist noch nicht abgeschlossen, der Dialog setzt sich durch die Zeit hindurch fort.

Auf den ersten Blick scheint der Begriff „Dialog" zwar mit dem Problem auch die Lösung zu transportieren, indem er gerade eine Beschreibung von Offenbarung ermöglicht, die die beiden herausgearbeiteten Elemente von Reziprozität und zeitlicher Erstreckung beinhaltet. Die Falle, in die ein „dialogisches" respektive „responsorisches" Offenbarungsverständnis dabei jedoch zu fallen droht, ist nicht neu: Es ist die der Mißachtung der Analogizität menschlicher Rede von Gott. Denn die dem menschlichen Miteinander entlehnte Terminologie des Dialogs verortet Gott innerhalb des Schemas auf seiten des Anderen, das dem Ich gegenübersteht. Im Bereich zwischenmenschlicher Kommunikation werden aber prinzipiell symmetrische Zustände beschrieben: Das Ich steht einem Anderen gegenüber, der sich selbst als Ich und das andere Ich als Anderen wahrnimmt. Die Plätze sind prinzipiell vertauschbar. Die Plausibilität des Modells, was die Reziprozität der Kommunikation von Gott und Mensch angeht, wird also mit der Marginalisierung des Gegenpols erkauft: der fundamentalen Differenz zwischen Gott und Mensch. Die Dialogkategorie birgt die Gefahr, diese Differenz in einer Gott und Welt vermischenden mythologischen Redeweise zu verdecken. Das heißt: Das zwischenmenschliche Geschehen „Dialog" ist auf das Verhältnis von Gott und Mensch nicht so ohne weiteres übertragbar, wie es den Anschein hat, denn die konstitutive Asymmetrie zwischen Gott und Mensch droht die symmetrische Dialogkategorie überhaupt zu sprengen.

Der Umgang mit dieser Kategorie im Rahmen der Offenbarungstheologie scheint dessenungeachtet jedoch von einiger Sorglosigkeit gekennzeichnet zu sein. Das mögen exemplarisch die folgenden Formulierungen belegen: Christian Duquoc beschränkt sich in der „Neuen Summe Theologie" auf die lapidare Feststellung über den Begriff der Offenbarung: „Dieser Begriff stellt heraus, daß es keinen Dialog mit Gott gibt, wenn Gott selbst ihn nicht eröffnet."[15] Das heißt: Die Anwendbarkeit der Dialogkategorie wird wie eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt; überhaupt formulierenswert scheint nur die Asymmetrie, die die Besonderheit des Dialogs zwischen Gott und Mensch ausmacht. Daß durch diese Besonderheit ein weitreichendes Problem entsteht, ist nicht im Blick.

Wenig mehr findet sich bei Waldenfels' Besprechung der entsprechenden Abschnitte von „Dei Verbum": Er verweist auf die dort verwendete Kategorie der Begegnung und wischt unser Problem mit einem einzigen Satz beiseite: „Dabei verbietet sich der Einwand des Anthropomorphismus, das

[15] *C. Duquoc*, Gott gibt sein Wort, in: NSuTh Bd. 1, Freiburg u. a. 1988, 33–95, hier 89.

heißt, der illegitimen Übertragung menschlicher Kategorien auf Gott, schon deshalb, weil sehr bewußt von Anfang an die christliche Auffassung von Offenbarung diese dadurch als christlich ausweist, daß die Offenbarung an die Christusgestalt gebunden wird und damit als christozentrisch anzusprechen ist."[16] Waldenfels ist dahingehend Recht zu geben, daß eine solche christozentrische Sicht es legitimiert, überhaupt in Begegnungskategorien von Offenbarung zu sprechen. Um so sorgfältiger müßte aber dann mit dem sich gerade verschärft einstellenden Anthropomorphismusproblem umgegangen werden: Genau eine illegitime Übertragung menschlicher Begriffe auf die Offenbarung droht doch, wenn die Dialogkategorie aus dem zwischenmenschlichen Bereich auf die Offenbarung übertragen wird, ohne daß geklärt wird, was „Dialog" zwischen Gott und Mensch heißen kann – und was nicht. Ich sehe nicht, inwiefern das Etikett „christozentrisch" an dieser Stelle weiterhelfen könnte, und Waldenfels läßt uns im weiteren Verlauf des DV-Kommentars darüber auch im dunkeln.

Heinrich Ott hingegen weist deutlich auf diese Schwierigkeit hin, wenn er formuliert: „Gott redet die Menschen an wie Freunde und lädt sie ein und nimmt sie auf in Seine Gemeinschaft. Aber wie ist das zu denken? Müssen wir uns nun etwa doch wieder zwei Akteure vorstellen, Gott einerseits und den Menschen andererseits? Solches Vorstellen von nebeneinanderstehenden, gleichsam auf derselben Bühne wirkenden Akteuren ist wesenhaft mythologisch."[17] Die Lösung, die Ott anbietet, erweist sich jedoch angesichts dieser zugespitzten Problemformulierung als unbefriedigend: „Als ein *analoges Modell* darf und muß menschliche Gemeinschaft und Freundschaft nun dennoch ins Auge gefaßt werden"[18] – und Otts Problembewußtsein äußert sich im weiteren in einer Doppelstrategie von Verwendung dieses analogen Modells einerseits und wiederholten Hinweisen auf die Begrenztheit des Bildes andererseits. Schließlich wird die Spannung von Übereinstimmung und Unterschied zwischen zwischenmenschlicher Kommunikation einerseits und Offenbarung und Antwort andererseits mit dem Begriff des „Wunders" etikettiert:

> „Dadurch, daß Gott den Kontakt anknüpft, kommuniziert, sich mit-teilt, wird die unendliche Distanz nicht aufgehoben, wird Gott nicht plötzlich gar so etwas wie ein endlicher Partner. Das Wunder, das hier zu bedenken ist, liegt vielmehr gerade darin, daß der dem Menschen völlig Unfaßbare mit dem Menschen *realiter kommuniziert*, der Unendliche mit dem Endlichen. ... Und gerade solches Stehen des Menschen vor dem Anruf des Unendlichen ergibt eine *einzigartige Situation von Kommunikation, von Angerufensein*, welcher im theologischen Denken nachzugehen ist. ... Von diesem Motiv her erweist sich beides als zwingend (und es sind dies nicht zwei verschiedene theologische Imperative, sondern ein einziger): das Festhalten am Personalismus und die Abkehr vom Anthropomorphismus."[19]

[16] *Waldenfels*, Fundamentaltheologie 179.
[17] *Ott* 42.
[18] Ebd. Hervorhebung im Original.
[19] Ebd. 72. Hervorhebungen im Original.

Diesem Postulat ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Wie das „Wunder" dieser „einzigartigen Situation von Kommunikation" theoretisch zu plausibilisieren wäre, wird jedoch nicht recht deutlich.

Aber entpuppt sich nicht, so könnte man einwenden, was ein massiver Vorwurf gegen ein etabliertes Konzept zu sein scheint, als eine Trivialität? Als die nämlich, daß unsere menschlichen Begriffe prinzipiell nie zur Beschreibung der Wirklichkeit Gottes ausreichen. Und dieser Trivialität wäre nur die zweite hinzuzufügen, daß uns als Alternative zum Schweigen keine anderen als unsere menschlichen Begriffe zur Verfügung stehen, so daß Otts eben kritisiertes Doppelverfahren gerade das einzig mögliche wäre.

Damit sind wir jedoch in Wirklichkeit der Gefahr nicht entronnen. Denn derart auf das Analogieproblem zu reagieren würde eine Argumentationsform zumindest nahelegen, die man etwas salopp mit „dialogisch, bis auf ..." etikettieren könnte: Die aus dem zwischenmenschlichen Bereich gewonnenen Beschreibungsmuster werden eben doch auf das „Zwischen" von Gott und Mensch übertragen, und das Problembewußtsein äußert sich – wie bei Ott – nur in der nachträglichen Einschränkung, daß und inwiefern eine solche Übertragung naturgemäß nicht ganz „passe". Damit wird jedoch unversehens ein wesentlicher Aspekt der klassischen Analogieformel[20] unterschlagen: die Ungleichgewichtigkeit von Ähnlichkeit und je größerer Unähnlichkeit. Denn eine derartige Verwendung der Dialogkategorie in offenbarungstheologischem Kontext würde die Unähnlichkeit marginalisieren und damit die Proportionen zwischen beiden zugunsten der Ähnlichkeit vertauschen[21].

Die drohende Mißachtung der Analogizität des Begriffs „Dialog" im offenbarungstheologischen Zusammenhang dürfte nun insbesondere aus der oben skizzierten prinzipiellen Dreipoligkeit (Ich – Anderer – Zwischen) herrühren. Denn diese läßt zunächst nur eine Übertragung auf das Offenbarungsgeschehen zu, in der Gott eindeutig und ausschließlich auf seiten des Anderen verortet wird – was es erschweren dürfte, Gott eben nicht als „vergrößerten menschlichen Anderen" zu denken. Eine Entschärfung wäre folgerichtig in einer Differenzierung zu suchen, die Alternativen zur schlichten Dreipoligkeit aufzeigt. Bei Ott ist ein Aufbrechen dieses Schemas angedeutet, wenn er formuliert:

> „Die Kategorie Gegenüber reicht nicht aus, um zu sagen, was Gott für den Menschen, für die Kreatur ist. Was Gott für den Menschen wirklich ist, kommt aber zum Ausdruck in der Kategorie ‚Mysterium'. Er ist der Umgreifende und ‚Durchdringende', nicht bloß das Gegenüber. Gegenüber ist als Kategorie für das zwischenmenschliche Ich-Du-Verhältnis zureichend, nicht aber für das Ich-Du-Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer. Denn die Radikalität der Transzendenz Gottes manifestiert sich

[20] 4. Laterankonzil, DH 806.

[21] Vgl. hierzu besonders *Ott* 71 ff. sowie 198 ff. Dem dort in Anschluß an Rahner Ausgeführten ist nur zuzustimmen, insbesondere Otts Akzentuierung, daß die von Rahner eingeforderte Gewissenserforschung neben der von Rahner betonten geistlichen eine systematisch-theologische Seite haben muß.

gerade darin, daß sie nicht nur ein Gegenüber-Sein und Draußen-Sein meint, sondern die Immanenz miteinschließt: Gott ist präsent auch im Innersten des Menschen, *interior intimo meo* (Augustin)."[22]

Wiederum: Die Problembeschreibung (hier im Zusammenhang der Ablehnung des Brunnerschen Terminus „Gegenüber" als Form eines objektivierenden Redens von Gott) ist m.E. ausgesprochen scharfsichtig. Man wird allerdings bei Ott den Eindruck nicht ganz los, daß (bis in die Gliederung des Buches hinein) „Personalismus" und „Mysterium" *zwei* Schemata bleiben, die sich gegenseitig korrigieren. Der Begriff Mysterium übernimmt sozusagen die Funktion des „bis auf", und die Struktur des „dialogisch, bis auf" bleibt in abgeschwächter Form dennoch bestehen.

Die These dieses Aufsatzes ist, daß Paul Ricœur in seinem Werk „Das Selbst als ein Anderer" auf philosophischer Ebene eine solche Differenzierung vorgelegt hat, die das Schema „Ich – Anderer – Zwischen" durchbricht. Der folgende „kreative Umweg" über Ricœurs „Hermeneutik des Selbst" wird dabei jedoch nicht in eine geradlinige Übertragung eines philosophischen Modells in die Theologie münden, sondern die Unterschiedenheit der beiden Diskurse, des theologischen und des philosophischen, zu wahren suchen. Ein abschließender Gedankengang wird deshalb noch einen Schritt über die verhandelte offenbarungstheologische Frage hinausführen und zu zeigen versuchen, daß eine solche Form, Theologie und Philosophie miteinander ins Gespräch zu bringen, nicht nur eine vorschnelle, unsachgemäße „Nutzanwendung" philosophischer Theorien in der Theologie vermeidet, sondern sich auch nicht in das Muster einer „Rezeptionseinbahnstraße", die einlinig von der Philosophie in die Theologie führt, einpaßt. Denn, so wird die abschließende Behauptung lauten, aus der hier vorgelegten theologischen Beschäftigung mit „Das Selbst als ein Anderer" könnten wiederum Impulse für die Philosophie erwachsen.

2. Wechsel in den philosophischen Diskurs: einige Thesen aus Ricœurs „Das Selbst als ein Anderer"

Die strenge Beschränkung auf Ricœurs Werk „Das Selbst als ein Anderer" in diesem Zusammenhang findet ihren Sachgrund darin, daß dieses in dem großen Gesamtwerk Paul Ricœurs, was seine Fragestellung betrifft, zwar keinen diskontinuierlichen Neuansatz, aber doch eine entscheidende Weiterführung und ein zumindest vorläufiges Ergebnis[23] bildet. Der „Dreiklang" des Buches, wie Bernhard Waldenfels sagt, ergibt sich aus seinen drei Themen: 1. Reflexivität des Selbst; 2. Unterscheidung von Selbstheit und

[22] Ebd. 201 f. Hervorhebung im Original. Vgl. auch ebd. 79. Auch der Versuch dieses Aufsatzes wird sich schließlich in diesem Augustinus-Zitat bündeln lassen, es jedoch aus einer anderen Perspektive zu beleuchten suchen, die der Problematik eines solchen Oszillierens entgeht und nicht zufällig auch das „superior summo meo" mit einschließt.

[23] Vgl. *J. Mattern*, Paul Ricœur zur Einführung, Hamburg 1996 (Zur Einführung; 119), 183 f., 193.

Selbigkeit; 3. Differenz von Selbstheit und Andersheit. Aus dem weitverzweigten Diskurs, den der Text darstellt, sollen im weiteren nur einige wenige für unseren Gedankengang wesentliche Punkte herausgegriffen werden. Ich werde mich hier auf den letzten von Waldenfels genannten Themenstrang, die Differenz von Selbstheit und Andersheit, beschränken[24].

Bei Ricœur ist die Andersheit die Kategorie, die als ontologische hinter den phänomenologisch beschreibbaren Erfahrungen der Passivität steht. In diesen Erfahrungen wird sichtbar, daß die Andersheit die Selbstheit mitkonstituiert. Damit ist ausgeschlossen, daß das Selbst als ein selbstgewisses Subjekt verstanden werden könnte, zu dem Andersheit und Intersubjektivität nur nachträglich hinzutreten: „Auf der eigentlich phänomenologischen Ebene kennzeichnen in der Tat die vielfältigen Weisen, wie der Andere als das Selbst das eigene Selbstverständnis *berührt* [*affecte*], genau den Unterschied zwischen dem *ego*, das sich setzt, und dem *Selbst*, das sich nur *durch* diese *Affektionen hindurch* erkennt."[25] Dabei muß die Aussage, Andersheit sei eine „Kategorie", sofort präzisiert werden: *Die* Andersheit gibt es laut Ricœur nicht. Es besteht nämlich ein fundamentaler Unterschied zwischen den „großen Gattungen"[26] von Selbstheit einerseits und Andersheit andererseits darin, daß sich Andersheit als solche im Unterschied zu Selbstheit ausschließlich *via negationis* beschreiben läßt: Ricœur differenziert drei nicht aufeinander rückführbare Modalitäten der Andersheit aus, die die „innere Pluralität" der „großen Gattung" Andersheit ausmachen. Andersheit existiert nur in der „Zerstreuung" – so seine Terminologie – in diese Modalitäten. Denn: „Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird ..."[27] – und damit schließlich nur eine „andere Selbstheit"[28]. Für unsere Fragestellung ist dieser Schritt außerordentlich wichtig, weil Ricœur dadurch die übliche – aber, wie wir sahen, offenbarungstheologisch hochproblematische – fundamentale Vertauschbarkeit der Seiten von „Selbstheit" und „Andersheit" ausschließt.

Auch die Passivität des Selbst, die auf die Affektion durch die Andersheit verweist, kann sich dieser Polysemie der Andersheit nicht entziehen. Auf der Ebene der Phänomenologie des Selbst bilden diese drei Modalitäten der Andersheit einen „Dreifuß der Passivität"[29]: des (eigenen) Leibes, des Anderen als Fremden, und des Gewissens[30].

---

[24] Zum Konzept des Buches insgesamt vgl. z. B. *Mattern* 183–210, etwas eigenwilliger, der Perspektive dieses Aufsatzes jedoch nahe *B. Waldenfels*, Deutsch-französische Gedankengänge, Frankfurt am Main 1995, 284–301.

[25] *P. Ricœur*, Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von *Jean Greisch*, München 1996 (Übergänge Bd. 26), 395. Hervorhebungen im Original.

[26] Vgl. ebd. 360f.

[27] Ebd. 426.

[28] Vgl. *Waldenfels*, Gedankengänge 288f.

[29] *Ricœur*, Selbst 384. Im Original hervorgehoben.

[30] Ein wesentlicher Einwand Ricœurs gegen Levinas bezieht sich daher auf dessen Reduktion dieser drei Modalitäten auf die Andersheit des Anderen.

Die Andersheit des *Leibes* manifestiert sich darin, daß mein Leib als ein Teil meiner selbst zugleich ein Körper unter anderen Körpern ist, also gleichzeitig zur Welt des Selbst und zu der außerhalb seiner gehört; er ist dabei der „Vermittler zwischen Intimität des Ich und Exteriorität der Welt“[31], und die beiden lassen sich innerhalb seiner nicht trennen. „Hieraus ergibt sich, daß die Selbstheit eine ‚eigene‘ Andersheit impliziert, wenn man so sagen darf, deren Grundlage der Leib ist.“[32] Deshalb geht die Fremdheit des Leibes der Fremdheit des Anderen voraus und kann nicht unter die Kategorie der Andersheit des Anderen subsumiert werden.

Bezüglich der Andersheit des *Anderen als eines Fremden* führt Ricœur einen ausführlichen Diskurs mit Husserl und Levinas, von dem ich hier nur das Ergebnis resümiere[33]: Ricœur zufolge führen beide Konzepte in die Aporie. Bei Husserl bleibt die Dingkonstitution hintergründig das Modell für die Konstitution des Anderen, der deswegen nicht als „wirklicher Anderer“ beschrieben werden kann. Er bleibt ein „anderes Selbst“ statt eines „Anderen *als* das Selbst“. Bei Levinas hingegen wird umgekehrt die Trennung des Ich vom Anderen derart radikalisiert, daß das Ich vollständig in seine eigene Totalität[34] eingeschlossen ist. Auf der Seite des Anderen manifestiert sie sich in der Rede von der „Epiphanie“ des Anderen, die eine unaufhebbare Exteriorität beinhaltet: Zwischen Ich und Anderem ist keine Beziehung möglich, weil es keinen gemeinsamen Raum gibt, in dem beide sich bewegen könnten. Es stellt sich (unter anderem) die Frage, wie angesichts der totalen Abgrenzung der Sphären von Ich und Anderem eine Antwort des Ich zustande kommen soll: „Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche ab-solute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem belehrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?“[35] Eine angemessene Beschreibung der Dialektik von Selbstheit und Andersheit des Anderen muß deshalb beiden Einseitigkeiten entgehen. Ricœur zufolge gelingt dies, indem man die Bewegung des Selbst auf den Anderen zu und des Anderen in Richtung auf das Selbst miteinander verbindet. Auf diese Weise entstünde, was Ricœur eine „überkreuzte Dialektik“ von Selbst und Anderem nennt[36].

---

[31] Ebd. 388.

[32] Ebd. 390f.

[33] Vgl. ebd. 398–409, sowie den u. a. hinsichtlich Ricœurs Kategorie der „Hyperbel“ aufschlußreichen Aufsatz von *Waldenfels*, Gedankengänge 284–301, bes. 298. Vgl. auch – leider Husserl nur am Rande streifend – *Mattern* 208ff.

[34] Im Levinasschen Sprachgebrauch. Vgl. z.B. *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von *Wolfgang N. Krewani*, Freiburg/München ^{2}1993 (Alber-Reihe Philosophie); *J. Reiter*, Der „Humanismus des anderen Menschen“: eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: ThPh 59 (1984) 356–378.

[35] *Ricœur*, Selbst 408.

[36] Vgl. zur „überkreuzten Dialektik“ ebd. 409, und *Waldenfels*, Gedankengänge, 294ff. Ricœurs Ausführungen sind freilich gerade an dieser Stelle ausgesprochen knapp: Es entsteht der Eindruck, daß die Kategorie der „überkreuzten Dialektik“ zwar im Hintergrund eines Großteils von „Das Selbst als ein Anderer“ mitläuft, aber selten ausdrücklich thematisiert wird. Der einzige

Bleibt schließlich als dritte Modalität der Andersheit die des *Gewissens*. Dieses bildet Ricœur zufolge „das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit“[37]. Das Gewissensphänomen verbindet beides: die Innerlichkeit des Selbst und die Aufforderung der Andersheit. Denn einerseits tritt der Gewissensspruch nicht von außen an mich heran, sondern er stammt aus mir. Es ist mein Gewissen. Und andererseits ist dieses mein Gewissen mir doch entzogen, der Gewissensspruch kommt ungefragt „über mich“ und nimmt mich in die Pflicht. „Im Unterschied zum Dialog der Seele mit sich selbst, von dem Platon spricht, offenbart diese Affizierung durch eine andere Stimme eine bemerkenswerte, vertikal zu nennende Asymmetrie zwischen der rufenden Instanz und dem gerufenen Ich. Die der Innerlichkeit gleichkommende Vertikalität des Anrufs macht das Rätsel des Gewissensphänomens aus.“[38]

Im Blick auf unsere offenbarungstheologische Frage dürfte deutlich geworden sein, daß Ricœur mit dieser Differenzierung und Pluralisierung von Selbstheit und Andersheit ein Netz komplexer Verhältnisse schafft, durch das das einfache Schema einer Trias „Selbst – Anderer – Zwischen“ durchbrochen wird. Hier lassen sich „Selbst“ und „Anderer“ nicht als zwei Elemente bestimmen, die sich gegenüberstehen und über deren „Zwischen“ man quasi nachträglich reden könnte. Sie sind von vornherein miteinander verschränkt[39], und das „Zwischen“ ist nicht ein additives Drittes, das zwei selbständige Größen miteinander verbindet, sondern der Versuch einer reflexiven Beschreibung dieser Verschränkung.

Dazu kommt ein Zweites, das Ricœur selbst nicht sehr deutlich akzentuiert, das sich jedoch für unseren Gedankengang als zentral erweisen wird: Ricœur differenziert zwar verschiedene Ebenen aus und betont, daß diese nicht aufeinander rückführbar sind: Wie wir sahen, gibt es beispielsweise keine Andersheit „an sich“ als gemeinsames Dach über den drei Modalitäten. Aber ebensowenig gibt es eine so strikte Trennung, daß nicht „Kontaminationen“ einer Ebene durch die andere möglich wären. Und genau hier, bei den möglichen Kontaminationen zwischen den Modalitäten der Andersheit, wird der Versuch einer „Verortung“ der Möglichkeit von Offenbarung ansetzen.

„Fall“, an dem Ricœur die „überkreuzte Dialektik“ exemplifiziert, ist der der Komplementarität von („Husserlscher“) Bewegung des Selbst auf den Anderen und („Levinasscher“) Bewegung des Anderen auf das Selbst zu. Und in diesem Fall entgeht Ricœur der drohenden Paradoxie schlicht durch die Unterscheidung von „gnoseologischer“ und „ethischer“ Ebene – was angesichts der vielfach überkreuzten Verhältnisse in Ricœurs Theoriegebäude eine eher unterkomplexe Lösung zu sein scheint. Eine präzise Fassung dieser Kategorie ist daraus kaum zu gewinnen.

[37] *Ricœur*, Selbst 425. Im Original hervorgehoben.

[38] Ebd. 411.

[39] „Die gesamte Front der Ontologie der Selbstheit muß entsprechend den drei Dimensionen der Andersheit in Bewegung geraten“: Ebd., 395.

3. Die Relevanz der Ricœurschen Konzeption für den Offenbarungsbegriff und eine Konkretion: Gebet

Bevor die Relevanzfrage konkret gestellt werden kann, muß ein Wort zum Verhältnis von Theologie und Philosophie im Werk Ricœurs gesagt werden. Denn „Ricœur hat sich neben seiner philosophischen Arbeit kontinuierlich Fragen des christlichen Glaubens gewidmet. Hier liegt sicher einer der Gründe dafür, daß Ricœur ... in Deutschland zunächst vor allem von theologischer Seite rezipiert wurde. Ricœur besteht jedoch auf der Autonomie seines philosophischen Werkes und bezeichnet seine Philosophie als eine Philosophie ohne Absolutes."[40] Dies gilt auch für „Das Selbst als ein Anderer". Ricœur begründet im Vorwort ausführlich, warum er die letzten beiden, biblisch orientierten Vorlesungen der Gifford-Lectures, aus denen „Das Selbst als ein Anderer" entstand, nicht in die Druckfassung des Buches aufnahm:

> „Der erste Grund für diesen Ausschluß ... hängt an meiner Sorge, bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen. Die zehn Abhandlungen, aus denen sich das vorliegende Werk aufbaut, setzen die bewußte und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden, voraus. Ich behaupte nicht, daß auf der tiefen Ebene der *Motivationen* diese Überzeugungen ohne Wirkung auf das Interesse geblieben sind, das ich diesem oder jenem Problem, unter Umständen sogar der Problematik des Selbst insgesamt zuwandte. Aber ich glaube, daß ich meinen Lesern nur *Argumente* angeboten habe"[41].

Dabei bleibt Ricœur nicht nur streng innerhalb der Grenzen des philosophischen Diskurses, er markiert auch die Gottesfrage als in diesem Zusammenhang philosophisch nicht beantwortbar[42]. Es wäre also ausgesprochen bedenklich, theologischerseits schlicht „die Stelle Gottes" in Ricœurs Theorie zu suchen[43]. Statt dessen soll versucht werden, mit Ricœurs denkerischen Mitteln, aber über das von ihm explizit Gesagte hinaus nach einer Verwertbarkeit seines Ansatzes für unsere fundamentaltheologische Fragestellung von Vernehmbarkeit und Beantwortbarkeit der Selbstoffenbarung Gottes zu suchen.

In diesem Vorgehen spiegelt sich wider, was Ricœur die „Dialektik der Diskursmodalitäten"[44] nennt. „Dialektik" meint dabei ein komplexes Differenzverhältnis zwischen Vereinheitlichung – hier: bruchlosem Übergang von der Philosophie in die Theologie – und beziehungsloser Verschieden-

---

[40] *Mattern* 16.

[41] *Ricœur*, Selbst 35f. Hervorhebungen im Original.

[42] Vgl. ebd. 426 sowie 35f.

[43] Damit gerieten wir auch in gefährliche Nähe einer Konzeption, die die Philosophie als Frage und die Theologie als Antwort versteht; eine Konzeption, die Ricœur gerade vermeiden will: vgl. ebd. 36.

[44] *P. Ricœur*, Die lebendige Metapher. Übersetzt von *R. Rochlitz*, München 1986 (Übergänge Bd. 12), 273. Explizit handelt dieses Kapitel aus „Die lebendige Metapher" freilich vom Verhältnis von philosophischem und poetischem Diskurs. Mit der Verallgemeinerung der Aussagen im Blick auch auf philosophische und theologische Diskursebenen lehnen wir uns an die Interpretation durch Mattern an. Vgl. *Mattern* 211–219, insb. 211.

heit – hier: Bedeutungslosigkeit philosophischer Theorien für die Theologie. Dabei kann diese Dialektik, je nachdem, welche Einzeldiskurse ihre beiden Pole bilden, in der Gewichtung von Einheit und Differenz verschieden strukturiert sein. In Anlehnung an die strikte Beschränkung auf den philosophischen Diskurs in „Das Selbst als ein Anderer" werden wir hier die Unterschiedenheit der Diskurse betonen: Zwar macht nur die Annahme von Berührungen zwischen den Diskursebenen es überhaupt sinnvoll, an ein philosophisches Werk die theologische Relevanzfrage zu stellen; andererseits gilt jedoch, daß es einen „unreduzierbaren Unterschied zwischen den beiden Diskursmodi"[45] gibt, so daß Übernahmen vom einen Diskurs in den anderen „nur um den Preis einer Umwandlung" möglich sind, mit der eine „Übertragung in einen anderen Sinnraum"[46] einhergeht. Zunächst soll deshalb im weiteren die Behauptung inhaltlich untermauert werden, daß eine direkte Übertragung der Ricœurschen Kategorien auf unsere Fragestellung nicht zu fruchtbaren Ergebnissen führt.

Das Scheitern einer solchen direkten Übertragung erweist sich an den vier einschlägigen Orten in der Theorie von Ricœur, an denen sie zunächst möglich scheint. Eine erste Möglichkeit läßt sich recht schnell ausschließen: Der „Ort" Gottes in Ricœurs Theorie kann nicht nur der eines alles umgreifenden und ermöglichenden Absoluten sein. Das ist die Konsequenz aus unserem Ausgangspunkt bei Selbstoffenbarung als „personale[r] Kommunikation"[47]. Denn zum einen erfordert dies, daß tatsächlich kommuniziert werden kann: daß es Rede und Antwort, Dialog, gibt. Zum anderen aber müssen sich hüben wie drüben *Personen* befinden. Dies ist nicht so trivial, wie es den Anschein hat, denn damit eben ist die Möglichkeit, Gott mit dem „zugleich wirklichen und mächtigen Seinsgrund"[48] zu identifizieren, von vornherein ausgeschlossen.

Eine zweite Möglichkeit scheint Ricœur selbst anzudeuten, wenn er „die Notwendigkeit" sieht, „auf *rein philosophischer Ebene* eine gewisse Äquivozität des Status des Anderen [Autre] beizubehalten – insbesondere, wenn die Andersheit des Gewissens als irreduzibel auf die Andersheit des Anderen [autrui] gelten soll"[49]. Hieße das aber nicht, daß sich umgekehrt die Äquivozität der Andersheit auf der theologischen Ebene überwinden ließe? Ist Gott „die Andersheit an sich", die in der Theologie Einheit stiftet, wo die Philosophie Zerstreuung[50] belassen muß? Eine solche Konzeption mag im Blick auf die Modalitäten von Andersheit des Anderen und Andersheit des Gewissens zunächst möglich erscheinen. Die Deutung der Modalität der Andersheit des Leibes als Teil einer solchen mit Gott zu identifizierenden

[45] *Ricœur*, Metapher 274.
[46] Ebd.
[47] *Waldenfels*, ohne Belegstelle zit. bei *Schreurs* 908.
[48] Vgl. *Ricœur*, Selbst 366–382.
[49] Ebd. 426. Hervorhebung von mir, V. H.
[50] Vgl. ebd.

umgreifenden Andersheit dürfte jedoch bereits ein erhebliches Problem darstellen. Und spätestens hier, bei der „eigenen Andersheit" des Selbst, wenn nicht bereits prinzipiell bei der Verklammerung der drei Modalitäten zu einer abstrakten „Andersheit an sich", dürfte wiederum fraglich werden, wo sich in eine solche Denkfigur die Komponente der „personalen Kommunikation" einfügen ließe. Die Andersheit meines eigenen Leibes schließt eine solche Komponente gerade aus. Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich schließlich eine dritte: Würde auf diese Weise nicht die „interne Pluralisierung" der Andersheit desavouiert, die wir gerade als große Innovation Ricœurs bezeichnet haben? Immerhin beruht unser Interesse an Ricœurs Theorie gerade darauf, daß er das offenbarungstheologisch problematische Schema „Selbst – Anderer – Zwischen" aufbricht zugunsten eben einer pluralisierten Andersheit, die hoffen läßt, man könne eine Beschreibung der „Andersheit Gottes" erstellen, in der die Differenzen zur Andersheit des anderen Menschen adäquat berücksichtigt sind. Nun Gott als „Andersheit an sich" anzunehmen hieße, genau diese Möglichkeit wieder zu verspielen, indem das Modell in die Dreipoligkeit zurückfällt. Ob also nun Ricœur selbst, wie das Zitat nahelegen könnte, an eine solche einheitsstiftende Funktion des Gottesbegriffs gedacht hat oder nicht – aus systematischen Gründen führt auch dieser Weg hier nicht weiter.

Eine dritte Möglichkeit, auf den ersten Blick so schlicht wie einleuchtend, muß aufgrund der eingangs skizzierten Problemlage ebenso ausgeschlossen werden: Gott als der, der sich den Menschen in der Selbstoffenbarung zuwendet und mit ihnen in Beziehung treten möchte, sei ein „Anderer" im Sinn der zweiten Modalität der Andersheit. Aufgrund des eben Gesagten verbietet sich diese Möglichkeit von selbst. Denn damit wäre zwar die dialogische Ebene gerettet, und die pluralisierte Andersheit bliebe bestehen, aber wir wären damit tatsächlich in die Analogiefalle gelaufen, der wir gerade zu entkommen versuchten. Denn das bedeutete: Gott träte zu uns mehr oder weniger eben doch genau so in Beziehung, wie dies der andere Mensch tut. Die Beschreibung orientierte sich am Schema „dialogisch, bis auf": Gott begegnet uns wie der andere Mensch, bis auf ... Für die zentrale Kategorie des „Zwischen" hieße das: Dieses wäre in der Gefahr, von einem analogen wieder zu einem univoken Begriff zu werden.

Es bietet sich jedoch noch eine vierte Möglichkeit der „Verortung Gottes" an, subtiler als die ersten drei: Die dritte Modalität, die des Gewissens, beschreibt Ricœur als „das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit"[51] und macht hier, wie wir bereits sahen, eine „vertikale Asymmetrie" aus. Eine ebensolche hatten wir im dialogischen Offenbarungsbegriff enthalten gefunden, und eben diese Asymmetrie war es, die uns Schwierigkeiten machte. Eine Modalität der Andersheit, die diese Asymmetrie einschließt, könnte also das Analogieproblem entschärfen. Zugleich ist Ricœur der Auf-

[51] Ebd. 425. Im Original hervorgehoben.

fassung, „daß der Andere der Weg ist, den die Aufforderung unbedingt zu durchlaufen hat“ [52]. Im Anruf dieses Anderen findet sich damit auch das gesuchte dialogische Element. Könnte Gott nicht in diesem Sinn ein „Anderer“ sein, der sich „hinter der Kategorie des Gewissens verbirgt“ [53]? Gegen diesen Weg spricht aber, was wir bereits zur Abgrenzung der verschiedenen Diskurse gesagt hatten: Ricœur bewegt sich zwar auf mehreren Ebenen; aber gerade dadurch, daß er sich hütet, sie zu vermischen, werden ihre Perspektiven füreinander fruchtbar. Beim Wechsel der Diskursebenen – in unserem Fall: von der Philosophie in die Fundamentaltheologie – ist somit Wachsamkeit angebracht. Und im Rahmen der dritten Modalität der Andersheit bewegen wir uns eindeutig auf der Ebene der Ethik. Das ist nicht die, auf der sich unser fundamentaltheologisches Problem angemessen behandeln ließe. Konkret gesprochen: Gott als Quelle der Aufforderung, als der, der „den Weg über die Ethik nimmt“, wäre auch einer, der hinter dem ethischen Anruf unsichtbar bleibt. Diese Unsichtbarkeit ist alles andere als marginal, denn mit ihr wahrt Ricœur die Autonomie auch des ethischen Diskurses gegenüber der Theologie. Zudem erweist sich bei näherem Hinsehen das Element der Reziprozität als ungenügend. Es entsteht nämlich nicht wirklich ein Dialog: Die angemessene Antwort auf den Ruf meines Gewissens ist nicht die, mit ihm als einem personalen Gegenüber in ein Gespräch einzutreten; sondern, ihm in meinem Handeln Folge zu leisten: Die spezifische Struktur dieser Asymmetrie schließt Reziprozität aus. Damit ist auch diese Modalität offensichtlich für die Verortung der Möglichkeit von Offenbarung ungenügend.

Dieser Gedankengang bestätigt den Verdacht, daß eine allzu bruchlose Übertragung philosophischer Ansätze in die Theologie die Gefahr einer Mißachtung der Spezifika der verschiedenen Diskursebenen nach sich zöge. Eben dies will Ricœur vermeiden, wenn er vom „unreduzierbaren Unterschied zwischen den beiden Diskursmodi“ [54] spricht. Damit liegt die Vermutung nahe, daß im Sinne der (relativen) Autonomie der Diskursebenen eine theologische Übertragung grundsätzlicher zu beginnen hätte. Au-

[52] Ebd. 426.

[53] Eine solche Vermutung enthält Anklänge an Gedanken von Levinas. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß wir uns in einem anderen Zusammenhang bewegen als bei Levinas: Das Gewissen ist bei diesem keine eigene „Modalität“; sondern die Asymmetrie, die Ricœur der Kategorie des Gewissens zuschreibt, findet sich bei Levinas im Antlitz des Anderen, das mich in die Verantwortung ruft, der ich mich nicht entziehen kann. Freilich besteht eine Ähnlichkeit insofern, als gerade diese Asymmetrie die Vermutung nährt, dahinter könne sich Gott verbergen – und eine weitere Ähnlichkeit in den Schwierigkeiten, die sich für ein Verständnis von Offenbarung ergeben.

[54] *Ricœur*, Metapher 274. Von einer etwas anderen Fragestellung herkommend gelangt Anderson zu einem ähnlichen Ergebnis: „We must concede that the unresolved tension in Ricœur's thinking between agnosticism and attestation resists any simple solution by us and that this tension mirrors the more general one between Ricœur's philosophy and theology“ (*P. S. Anderson*, Agnosticism and Attestation: An Aporia concerning the Other in Ricœur's Oneself als Another, in: JR 74 [1994] 65–76, 69 f.). Anderson findet jedoch in „Das Selbst als ein Anderer“ die Autonomie der Diskurse nicht streng genug durchgeführt. Vgl. ebd. 76.

tonomie des philosophischen Diskurses bedeutet an dieser Stelle, daß es keinen „freigelassenen Platz" gibt, der theologisch nur noch „mit Gott besetzt" werden müßte. Wir verlassen deshalb Ricœurs System in dem Sinn, daß wir nicht innerhalb seiner nach der Verortbarkeit von Offenbarung fragen, sondern versuchen, mit Hilfe der Strukturen, die sein Denken bietet, die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes zu beschreiben. In gewisser Weise, so könnte man formulieren, entstünde dadurch eine „vierte Modalität der Andersheit": eine Modalität der Andersheit, mit der die „Andersheit Gottes *sui generis*" beschreibbar wäre. Der Begriff der „vierten Modalität" ist jedoch nur mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen: Zum einen ist der Begriff nicht mehr als eine schlechte Krücke, weil er ein falsches – nämlich additives – Verständnis der Modalitäten der Andersheit suggeriert. Zum anderen können wir uns der Problematik in diesem Rahmen nur über eine sehr formale und skizzenhafte „phänomenologische Beschreibung" nähern. Dabei wird die Modalität nicht mehr als am Horizont sichtbar werden. Der Begriff „phänomenologische Beschreibung" lehnt sich im Blick auf die hier unvermeidliche Ungenauigkeit an eine Bemerkung Michael Moxters an: Es

> „muß zunächst einmal beschrieben werden, als was sich etwas zeigt oder gezeigt hat, ohne daß *genau* gesagt werden könnte, worin ein Phänomen besteht, ob und wie es sich in das Ganze aller Erscheinungen integriert. Im Beschreiben müssen wir umschreiben. Auch dafür bedürfen wir der Begriffe, aber wir kompensieren dann mit ihrer Vielzahl, was gegenüber der Einheit des Begriffs noch fehlt. Die Abbreviatur des Begriffs schafft Genauigkeiten, gegenüber denen die Umwegigkeit der Beschreibung als Umständlichkeit erscheint."[55]

Mittels dieser „phänomenologischen Beschreibung" lassen sich immerhin einige Elemente nennen, die für die zu erstellende Kategorie konstitutiv wären.

An dieser Stelle kommen die bereits erwähnten „Kontaminationen" ins Spiel. Ricœur selbst hat diese Möglichkeit nur angedeutet, und zwar in dem bereits erwähnten lapidaren Satz, mit dem er die Behandlung der Andersheit des Gewissens abschließt: „Andererseits teile ich mit E. Levinas die Überzeugung, daß der Andere der Weg ist, den die Aufforderung [des Gewissens, V. H.] unbedingt zu durchlaufen hat."[56] Offensichtlich gibt es hier einen Berührungspunkt zwischen der zweiten und der dritten Modalität der

---

[55] *M. Moxter*, Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenbergs phänomenologische Variationen, in: Neue Rundschau 109 (1998) 83–92, 83. Hervorhebung im Original. Daß diese Ungenauigkeit der phänomenologischen Beschreibung an dieser Stelle wiederum mit der Rolle der Andersheit zu tun haben könnte, läßt eine andere Aussage Moxters vermuten: „Darum enthält die Annäherung ans Ungenaue keine Option fürs Beliebige. Sie operiert mit der Differenz von Identität und Andersheit: Die Einzigartigkeit der Fremderfahrung steckt in der Ungenauigkeit, im Unerwartbaren, eben im Anderssein des Anderen. ... Insofern geht es nicht um die Ablösung von Genauigkeit durch Ungenauigkeit, von Bestimmtheit durch Unbestimmtheit, sondern um die Unterscheidungskunst, die beide an ihrem Ort zur Geltung bringt" (ebd. 86). Für den Hinweis auf Moxter danke ich Herrn Dr. Michael Hochschild.

[56] *Ricœur*, Selbst 426.

Andersheit. Die Annahme solcher Kontaminationen könnte uns auch auf die Fährte einer „vierten Modalität" führen:

1. Wie bereits deutlich wurde, müßte einerseits ein Berührungspunkt mit der dritten Modalität der Andersheit bestehen. Denn nur hier ist die „vertikale Asymmetrie" konstitutiv, die der je größeren Unähnlichkeit Gottes Rechnung trägt und sicherstellt, daß die Initiative, der „Anruf", tatsächlich nur von der Seite des Anderen ausgehen kann, während das Selbst ein „antwortendes" ist[57]. In Abwandlung der Ricœurschen Formulierung vom „Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit" könnte man vom „Angerufensein als Struktur der Selbstheit" sprechen: Die Beziehung beginnt nicht beim Selbst, und ihr Beginn steht nicht in seiner Macht. Der Ruf geht vom Anderen aus und fordert meine Antwort. Aber im Unterschied zum Ruf des Gewissens ist er nicht auf einen Imperativ zu beschränken, den man nur dadurch beantwortete, daß man ihm Folge leistete.

2. Damit signalisiert dieses Wortspiel auch, daß die zu entwerfende Kategorie andererseits ein Element des Dialogischen enthalten muß, das sich in wünschenswerter Deutlichkeit bisher nur in der zweiten Modalität der Andersheit findet. Denn das bereits explizierte Offenbarungsverständnis macht es unmöglich, daß der Anruf ein einliniger sein könnte, der keine Antwort fordert – oder nur eine, die sich auf einer anderen Diskursebene, z. B. der ethischen, abspielt. Asymmetrie und Reziprozität müssen also ausbalanciert werden, und zwar in diesem Fall innerhalb derselben Kategorie, während die Akzente in Ricœurs Ansatz, stark vereinfachend gesagt, auf die verschiedenen Modalitäten des Gewissens (Asymmetrie) und des Anderen als Fremden (Reziprozität) verteilt sind.

3. Die Suche nach einer phänomenologischen Beschreibung der Andersheit Gottes kann sich jedoch nicht darin erschöpfen, Elemente vorhandener Kategorien zusammenzutragen und nur sozusagen ein neues Mischverhältnis zu erstellen. Statt dessen müßte auf der Grundlage der Innovationen Ricœurs tatsächlich eine neue Modalität der „Andersheit Gottes *sui generis*" erstellt werden[58]. Die entscheidende Rolle dürfte dabei das Konzept der

[57] Vgl. *B. Liebsch*, Die Frage nach dem Selbst – vom Anderen her (Rez. „Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer"), in: DZPh 45 (1997) 466–472, 468f.

[58] Das Desiderat einer solchen „vierten Modalität" scheint sich sogar bei selbst Ricœur schon anzudeuten: In seinem Aufsatz „Le sujet convoqué" (A l'école des récits de vocation prophétique, in: RICP 28 [1988] 83–99) – der sich nicht derselben strengen Trennung von Theologie und Philosophie verpflichtet weiß wie „Das Selbst als ein Anderer"! – spricht er zwar nicht nur von einer „structure dialogale qui confronte aux paroles et aux actes de Dieu la réponse que leur donnent les hommes" (ebd. 84), sondern, was unser Anliegen genau zu treffen scheint, im Blick auf Berufungserzählungen von Propheten von einer „structure éminemment dissymétrique du rapport dialogal entre le *je* du prophète et le *je* divin qui l'envoie" (ebd. 86f. Hervorhebungen im Original). Dies steht jedoch in ungelöster Spannung zu den Aussagen desselben Artikels über die Bedeutung des Gewissens, die in der Aussage gipfeln: „Le chrétien est celui qui discerne la ‚conformité à l'image du Christ' dans l'appel de la conscience" (ebd. 98). Insgesamt scheinen die vier Figuren, die er nachzeichnet: die Berufung der Propheten, Christusähnlichkeit, der augusti-

„überkreuzten Dialektik" spielen, das es ermöglicht, daß Andersheit in den Bereich der Konstitution der Selbstheit hineinreicht, ohne entweder das Selbst einer Heteronomie zu unterwerfen oder die Differenz von Selbstheit und Andersheit in eine höhere Einheit aufzuheben und damit zu entschärfen. Im Bild gesagt[59]: Es gibt bei Ricœur keine Klammer, die die Differenz von Einheit und Differenz noch einmal zusammenbindet, sondern nur Brücken, über die man gehen kann, die beide Ufer auch dauerhaft miteinander verbinden, die aber den Unterschied von hüben und drüben nicht annullieren: Auch wenn zwei Ufer durch eine Brücke verbunden sind, kann man doch auch weiterhin immer nur entweder auf der einen oder auf der anderen Seite stehen[60]. Mit diesem Bild ist die Seite der bleibenden Differenz beschrieben. Zugleich sahen wir jedoch, daß in Ricœurs Konzept Andersheit durch die Phänomenologie der Passivität schon auf der Konstitutionsebene mit Selbstheit verflochten ist (eine Verflechtung, die das Brückenbild nicht leistet).

Nun bezieht sich die Innovationsleistung von Ricœurs „Das Selbst als ein Anderer" für unsere offenbarungstheologische Fragestellung allerdings genaugenommen gar nicht zuerst auf die Pluralisierung der Andersheit; was Ricœurs Theorie für unsere Fragestellung interessant macht, ist vielmehr die Pluralisierung des Zwischen, die seine Pluralisierung der Andersheit nach sich zieht. Denn aus der Beschreibung einer genuin fundamentaltheologischen „vierten Modalität der Andersheit" würde ein spezifisches „offenbarungstheologisches Zwischen" resultieren. Zusammenfassend kann man deshalb vier – zum Teil ineinandergreifende – Spannungsbögen ausmachen, die mit einem solchen „Zwischen" auszubalancieren wären (wobei es sich freilich nur um einige eher formale Hinweise handeln kann):

1. Das einer vierten Modalität der Andersheit entsprechende Zwischen ist ein genuin theologisches, da seine „phänomenologische Beschreibung" die Perspektive möglicher Offenbarung benutzt. Ein solcher Entwurf eines „offenbarungstheologischen Zwischen" wahrt die relative Autonomie der Diskurse von Theologie und Philosophie, gleichzeitig öffnet er sich aber auch einer Fruchtbarkeit des philosophischen für den theologischen Diskurs, indem er Ricœurs philosophische Denkmuster theologisch weiter entfaltet.

---

nische „innere Lehrer" und das Zeugnis des Gewissens zwar als außerordentlich wichtig für unsere Fragestellung, aber Ricœur faßt sie nicht systematisch zusammen. Ebenso nimmt er in dem Artikel die Beschreibungen nicht mit Hilfe seiner Modalitäten der Andersheit vor, so daß die oben angeführte Spannung nicht eingeordnet werden kann und so tatsächlich höchstens als „Mischverhältnis" zweier Modalitäten zu verstehen wäre. Der Vorteil, den demgegenüber die Annahme einer „vierten Modalität" mit sich bringt, wird sich exemplarisch am Fall des Gebetes erweisen.

[59] Diese Bilder sind selbstverständlich nur im Blick auf das *tertium comparationis* hin gültig und dürfen nicht statt in ihrer Anschauungsfunktion als sachliche Erklärungsmuster verstanden werden.

[60] Oder freilich auf der Brücke. Damit käme der Zeitfaktor ins Spiel, der zweifelsohne in solchen Überlegungen einen wichtigen Platz einnehmen müßte, hier jedoch ausgeklammert bleiben muß.

2. Wie wir bereits sahen, erzeugt die Figur der pluralisierten Andersheit ein „anders als Selbstheit", das nicht schlicht eine „andere Selbstheit" ist, und verhindert eine Umgreifung der Differenz von Selbstheit und Andersheit in eine übergeordnete Einheit. Damit ist gesichert, daß bei einer Beschreibung des Offenbarungsgeschehens über eine „vierte Modalität" Gott als Anderer nicht mit dem Selbst innerhalb eines umgreifenden Systems gedacht wird. Andererseits übernimmt die „überkreuzte Dialektik" eine entparadoxierende „Brückenfunktion", indem sie eine ursprüngliche (nicht nur nachträgliche) Bewegung sowohl vom Anderen zum Selbst als auch umgekehrt zuläßt[61].

3. Aufgrund der stehenbleibenden und nicht marginalisierten Differenz der vierten Modalität der Andersheit und des „Zwischen", das sie nach sich zieht, zu den anderen drei Modalitäten, in eins mit den „Kontaminationen" zwischen den Modalitäten, kann Analogie als Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit beschrieben werden. Das hieße hier: Analogie des Zwischen, bei dem zwar erkenntnistheoretisch vom menschlichen auf das offenbarungstheologische Zwischen geschlossen werden muß, das aber im Zusammenhang einer „vierten Modalität" die Disproportionalität von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit wahrt.

Hier drängt sich jedoch ein gewichtiger Einwand auf: Ist der Versuch, der zu Beginn der Überlegungen ausgemachten Analogiefalle zu entgehen, tatsächlich gelungen? Droht diese Falle nicht doch wieder in dem Moment, wo die Andersheit Gottes schlicht als eine vierte neben die drei von Ricœur aufgewiesenen gestellt wird? Diese Gefahr tut sich tatsächlich auf; man kann ihr jedoch mittels zweier Klarstellungen begegnen. Zunächst suggeriert der Arbeitsbegriff der „vierten Modalität" unvermeidlicherweise ein additives Verständnis der Modalitäten der Andersheit, das angesichts der Kontaminationen nicht haltbar ist: die vierte Modalität markiert keinen gegenüber den anderen drei Modalitäten völlig abgegrenzten Bereich. Zum zweiten ist als Zielperspektive das „offenbarungstheologische Zwischen" statt der „spezifischen Andersheit Gottes" zu betonen. Das heißt: Freilich kann innerhalb dieser „offenbarungstheologischen Trias" die Position des Anderen niemand anders einnehmen als Gott. Aber es wird nicht versucht, mit dieser Trias tatsächlich Gott vollständig zu „verorten", sondern ein begrenztes Beschreibungsmodell für Gottes Selbstoffenbarung gesucht. Die Analogizität des Sprechens könnte in diesem Fall so formuliert werden: Weder das Verhältnis Gottes zur Welt noch gar er selbst können in dieser Trias vollständig eingefangen werden, die zudem immer inadäquater als adäquat von Gott spricht. Das darf nicht aus dem Blick geraten.

[61] „*Soi-même comme un autre* suggeriert von vornherein, daß die Selbstheit des *soi-même* die Andersheit in derart intimer Weise impliziert, daß die eine sich nicht ohne die andere denken läßt": *Ricœur*, Selbst 12. Hervorhebungen im Original.

4. Dieser Entwurf einer vierten Modalität und insbesondere des „vierten Zwischen" bedeutet schließlich, daß einerseits die Dialogstruktur der Offenbarung gewahrt wird und andererseits Gott dem Selbst nicht einfach gegenübersteht, schon deshalb, weil die Andersheit tief in die Konstitution der Selbstheit hineinreicht[62].

Diese Überlegungen müssen hier fragmentarisch bleiben. Eine kleine „Konkretion" möchte ich dennoch wagen, die anzudeuten versucht, daß die formalisierte Terminologie einer „offenbarungstheologischen Trias" keine folgenlose Begriffsspielerei ist. Verwiesen sei auf die Eigenart des Dialogs mit Gott, den wir „Gebet" nennen und gerne mit dem menschlichen Dialog vergleichen. Möglichkeit und Grenzen einer solchen Beschreibung werden mit Hilfe der hier angedeuteten „offenbarungstheologischen Trias" sichtbar. Ich beschränke mich darauf, zwei Grenzen zu benennen: das Element der Asymmetrie verweist darauf, daß der Dialog – meist entgegen dem unmittelbaren Erleben – überhaupt nur zustande kommt, wenn und weil Gott ihn mit seinem Anruf begonnen hat: „Der Beter hat ja zunächst den Eindruck, daß sein Ich, seine Initiative im Vordergrund der Gebetsbemühungen zu stehen scheint, wenn er sich, in welcher Form auch immer, nach dem Du Gottes ausspannt. Aber in Wirklichkeit ist es gerade umgekehrt. Gottes Initiative geht ... der menschlichen Initiative voraus."[63] Zum anderen könnte die Rede von der „überkreuzten Dialektik", die ursprüngliche Berührung wie bleibende Differenz von Selbstheit und Andersheit formuliert, darauf hinweisen, daß Gott uns überhaupt nicht nur als der „Andere" gegenübersteht, so daß sich „sein" und „mein" Bereich gegenseitig begrenzten. Das nimmt auch den berechtigten Hinweis von Emmanuel Levinas auf, daß sich Gott auch nicht als ein Anderer vereinnahmen läßt, weil er der „ganz Andere" ist, der auch in seiner Selbstoffenbarung noch Geheimnis bleibt[64]. Diese extreme Spannweite von Nähe und Ferne Gottes gehört zu den Eigentümlichkeiten des Gebetes gegenüber menschlichem Gespräch. Wiederum in der Ansprache dieses geheimnisvoll fernen wie nahen Gottes eindrücklich ins Wort gebracht hat sie Augustinus: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*[65].

---

[62] „Oneself inasmuch as another (*soi-même comme un autre*) is constituted by and constitutive of the dialectic between ipseity and alterity": *Anderson* 68. Hervorhebung im Original.

[63] *W. Seidel*, „Gott, du mein Gott, dich suche ich" (Ps 63,2). Bemerkungen zur Grundlage und Praxis des Betens, in: *P. Reifenberg* (Hrsg.), Gott – das bleibende Geheimnis (FS W. Seidel), Würzburg 1996, 53–67, 57f.

[64] Vgl. hierzu z. B. *K. Lehmann*, Gott – das bleibende Geheimnis, in: *Reifenberg* 103–130.

[65] *Augustinus*, Confessionum libri tredecim, Corpus Christianorum SL XXVII, III 6, 57f. Der Vergleich mit Otts zu Beginn zitierter Anlehnung an dieses Augustinuswort zeigt m. E., daß sich auf dem hier entfalteten Hintergrund das Problem des „dialogisch, bis auf" tatsächlich umgehen läßt und sich so auch ein zusätzliches Korrektiv-Schema, heiße es nun „Mysterium" oder anders, erübrigt.

4. Ein Blick auf das methodische Grundmuster: philosophisch-theologische Einbahnstraße?

Wir sind am Ende der Überlegungen angelangt, die die Bedeutung der Dialogkategorie für die Theologie der Offenbarung betreffen. Wie eingangs schon angekündigt, soll sich nun ein letzter Blick auf die Form richten, in der Theologie und Philosophie hier miteinander ins Gespräch kamen.

Sofern Theologie und Philosophie sich derzeit nicht schlicht gegenseitig ignorieren, scheint sich das Verhältnis zueinander von der Theologie aus auf zwei Grundformen zu beschränken: Entweder Theologie greift ausschließlich auf „theologiefreundliche" Philosophie zurück – was bedeutet, daß sie größtenteils philosophiegeschichtlich arbeitet, die zeitgenössische Philosophie jedoch entweder nicht zur Kenntnis nimmt oder sich ihrer apologetisch zu erwehren sucht. Oder Theologie fordert von sich selbst eine Auseinandersetzung mit der Zeit, die nicht nur abwehrend ist, und setzt diese Forderung um, indem sie zeitgenössische philosophische Konzepte in die Theologie überträgt[66]. Damit gerät das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie jedoch zur „Einbahnstraße", die zwar in der Philosophie kreative Impulse für die Theologie vermutet, dieser jedoch ihrerseits die Fähigkeit zu Lösungen abspricht, die wiederum von der Philosophie rezipiert werden könnten.

Auf den ersten Blick scheinen die hier vorgelegten Überlegungen sich an letzterem Modell des Verhältnisses Theologie – Philosophie zu orientieren. Bei näherem Hinsehen erweist sich jedoch, daß hier von einer philosophisch-theologischen „Einbahnstraße" nicht die Rede sein kann: An die philosophische Darstellung von „Das Selbst als ein Anderer" schloß sich zunächst der Aufweis an, daß eine schlichte Übertragung des Modells in die Theologie zumindest unter unserer Fragerücksicht nicht möglich ist. Die folgende theologische Verwertung hatte sodann mit der Skizze einer möglichen „vierten Modalität der Andersheit" und der Fokussierung des pluralisierten Zwischen statt nur der pluralisierten Andersheit eine neue Perspektive eröffnet. Und eben diese Perspektive könnte, so die abschließende Behauptung, nicht nur innertheologisch relevant sein, sondern durchaus auch Rückwirkungen auf eine philosophische Rezeption von „Das Selbst als ein Anderer" haben:

Bernhard Waldenfels wendet gegen Ricœurs Gesamtkonzept ein, die Fremdheit behalte „nur das vorletzte Wort"[67]. Denn „den Umschlagpunkt vom Eigenen zum Allgemeinsamen bildet die Wechselseitigkeit"[68]: Einer

[66] Als ein Beispiel unter vielen sei genannt: *M. Knapp*, Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?, in: *J. Schreiner/K. Wittstadt* (Hrsg.), Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 323–337.

[67] *Waldenfels*, Gedankengänge 293.

[68] Ebd.

schätzt den anderen wie sich selbst und erfaßt sich als einen Anderen unter anderen. „Dies besagt, daß die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem im Zuge von Verständigung und Vergemeinschaftung mehr und mehr durchlässig werden."[69] „So kommt es, daß die Fremdheit – ähnlich wie im klassischen, griechischen und auch im modernen Denken – als relative Fremdheit zur Zweiten und nicht zur Ersten Philosophie gehört. Denn ein radikal Fremdes ist nur denkbar als ein Anderswo, als ein *Außerordentliches*."[70] Eben diese Schwierigkeit scheint mir durch die Einführung einer „vierten Modalität" überwindbar. Denn die „spezifische Andersheit Gottes" kann gerade nicht als eine verstanden werden, die sich bruchlos in das philosophische System hinein vermitteln läßt. Statt dessen haben wir hier tatsächlich einen uneinholbar Anderen vor uns.

Gleichzeitig könnte die Andersheit Gottes, bei der, wie wir sahen, extreme Ferne und extreme Nähe korrelieren, vielleicht die einzige Möglichkeit sein, wie sich ein weiteres Problem entschärfen läßt, das gerade mit der Forderung nach einer „radikalen Fremdheit" einhergeht und das Waldenfels so formuliert: „Eine Xenologie, die sich als gewöhnliche Wissenschaft vom Fremden etablieren würde, stünde vor dem Paradox, daß sie, je weiter sie in der Bestimmung, im Verständnis und in der Erklärung ihres Gegenstandes fortschritte, diesen um so mehr aufzehren würde. Das verstandene und erklärte Fremde wäre keines mehr."[71] Denn dies gilt nur, solange ich nicht die Möglichkeit habe, von einem Anderen zu sprechen, dessen absolute Andersheit sich gerade darin zeigt, daß er zugleich auch der ganz Nahe ist, den man deshalb nicht mehr – durch Verständnis und Erklärung – „näher heranholen kann", so daß seine Andersheit sich nach und nach auflöste.

„*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*": Diese Korrelation von Fremdheit und Nähe – im Sinne einer „überkreuzten Dialektik" –, die gerade die Uneinholbarkeit der Andersheit Gottes bedeutet, könnte deshalb eine Perspektive sein, die, theologisch entwickelt, auch philosophisch von Interesse ist, weil sie in der Lage ist, Andersheit als eine Kategorie zu beschreiben, die mit Selbstheit in Beziehung steht (und nicht so fremd ist, daß sie gar nicht wahrgenommen werden kann), sich als uneinholbare jedoch jeglicher Aneignung entzieht. Die Perspektive der spezifischen Andersheit Gottes und des offenbarungstheologischen „Zwischen" wäre damit eine, mit der die Theologie sich nicht nur rezeptiv, sondern auch kreativ an der philosophisch-theologischen Problematik „zwischen Selbst und Anderem" beteiligt.

[69] Ebd. 295 f.
[70] Ebd. 300. Hervorhebung im Original.
[71] Ebd. 292.

ThPh 75 (2000) 226–235

Erstphilosophie nach dem „linguistic turn". Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie

Von Hansjürgen Verweyen

1. Zum Diskussionsstand

1.1 „Fides et ratio"

In der Enzyklika „Fides et ratio" wird so klar wie in keinem päpstlichen Lehrschreiben zuvor die gegenwärtige Problemlage im Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie umrissen und auf Konsequenzen dieser Situation nicht nur für die Kirche, sondern auch für die säkulare Gesellschaft hingewiesen. Der Papst unterstreicht die Bedeutung der „heutige[n] Entwicklung der hermeneutischen Wissenschaften und der verschiedenen Sprachanalysen [...], insofern sie die Struktur unseres Denkens und Sprechens und den in der Sprache enthaltenen Sinn deutlich machen" (84), betont zugleich aber die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten im Hinblick auf die vom christlichen Glauben behauptete Wahrheit:

„[...] der Glaube setzt ganz klar voraus, daß die menschliche Sprache fähig ist, die göttliche und transzendente Wirklichkeit auf allgemeingültige Weise auszudrücken. [...] Träfe dies nicht zu, würde das Wort Gottes, das immer göttliches Wort in menschlicher Sprache ist, nicht imstande sein, irgendetwas über Gott auszusagen. Die Auslegung dieses Wortes darf uns nicht nur von einer Interpretation auf die andere verweisen, ohne uns je dahin zu bringen, ihm eine schlichtweg wahre Aussage zu entnehmen; andernfalls gäbe es Offenbarung Gottes nicht, sondern nur die Formulierung menschlicher Auffassungen über Ihn und über das, was Er wahrscheinlich von uns denkt" (84).

Das Kernstück christlichen Glaubens, die Selbstentäußerung Gottes, ist in der Tat „ein wahrhaft großes Geheimnis für den menschlichen Geist, dem es unhaltbar erscheint, daß Leiden und Tod die Liebe auszudrücken vermögen, die sich hingibt, ohne etwas dafür einzufordern" (93). Sinkt auch dieses Kernstück christlicher Verkündigung auf die Ebene eines rational nicht weiter zu vermittelnden Meinens herab (vgl. 5), dann haben sich Theologie und Philosophie um das wertvollste Gut gebracht, das die Tradition vermittelt, von der wir noch immer zehren. „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden" (48). Und das Problem einer Philosophie, die sich selbst für unfähig hält, den Boden von unbedingt Gültigem zu erreichen, betrifft eben nicht nur die Theologie: „An die Möglichkeit der Erkenntnis einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander" (92).

Die philosophischen Ansätze, in denen Aussagen von unbedingter Gültigkeit aufgrund der sprachlichen Verfaßtheit des Denkens für unmöglich gehalten werden, bedürfen also nach Ansicht Johannes Pauls II. des Korrektivs einer „Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite; sie muß imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen" (83). Dabei betont der Papst allerdings zugleich, daß er „hier nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung [spreche]" (83).

„Ich meine, daß alle, die heute als Philosophen den Forderungen entsprechen wollen, die das Wort Gottes an das menschliche Denken stellt, ihre Argumentation [...] in Kontinuität mit jener großen Tradition erarbeiten sollten, die bei den antiken Philosophen anfängt und über die Kirchenväter sowie die Meister der Scholastik führt, um schließlich die grundlegenden Errungenschaften des modernen und zeitgenössischen Denkens zu erfassen. Wenn der Philosoph aus dieser Tradition zu schöpfen und sich an ihr zu inspi-

rieren vermag, wird er es nicht versäumen, sich als getreuer Anhänger des Autonomieanspruchs des philosophischen Denkens zu erweisen" (85).

Gerade angesichts des letzten Zitats verwundert es allerdings, daß der Papst im Blick auf „jüngere[...] Denker[...]" im „westlichen Bereich", in deren „mutige[r] Forschung" sich die „fruchtbare Beziehung zwischen der Philosophie und dem Wort Gottes" niedergeschlagen habe, Persönlichkeiten „wie John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson und Edith Stein" eigens mit Namen nennt (74), nicht aber Maurice Blondel und Joseph Maréchal, die wohl an herausragender Stelle zu erwähnen wären, wenn es darum geht, auf dem Weg über Antike, Patristik und Scholastik „die grundlegenden Errungenschaften des modernen [...] Denkens zu erfassen" und dabei dem „Autonomieanspruch des philosophischen Denkens" gerecht zu werden" (85). Über die Gründe dafür zu spekulieren, warum sie in der Enzyklika nicht genannt werden, erscheint mir müßig. Statt dessen möchte ich in knappen Strichen skizzieren, wie eine bestimmte Rezeptionslinie der von Blondel und Maréchal konzipierten „ersten Philosophie" schließlich zu jener Situation beigetragen hat, die Grundthema von „Fides et ratio" ist, nämlich dem Fortfall eines nach Letztgültigkeit fragenden Philosophierens. Auf dem Hintergrund dieser Skizze dürften die dann folgenden Stichworte zu meinem eigenen erstphilosophischen Ansatz besser verständlich werden.

1.2 Der seltsame Weg einer „Erstphilosophie" in die Hermeneutik

Joseph Maréchal teilt mit Maurice Blondel die Ansicht, erstens, daß für eine kritisch konzipierte Philosophie kein Weg mehr an der „kopernikanischen Wende" Kants vorbeiführt, zweitens, daß Kant darin zuzustimmen sei, eine rein theoretisch-spekulative Vernunft könne gültige Aussagen über die Existenz Gottes (und erst recht über die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung) nicht erbringen, drittens aber, daß die von Kant vorgenommene Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sich nicht halten lasse. Im Unterschied zu Blondel versucht Maréchal allerdings, zwischen scholastischer Metaphysik und der Philosophie Kants eine Brücke zu schlagen. Deren Grundpfeiler besteht in der Erkenntnis, daß Kant in seiner Analyse des Urteils nur dessen propositionale, nicht aber seine pragmatische Seite berücksichtigt habe. Bei dem Wörtchen „ist" handele es sich nicht lediglich um eine Subjekt und Prädikat verbindende Kopula. Es drücke sich hier vielmehr zugleich eine Seins*affirmation*, also ein die praktische Vernunft involvierender Akt aus. Auch wenn dem Menschen die Dinge nur als Phänomene, nicht in ihrem An-sich-Sein zugänglich sind, kann er doch nichts über sie behaupten, ohne sie damit zugleich auf ein transphänomenales und letztlich unbedingtes Sein zu beziehen. Die von Blondel herausgearbeitete Dialektik aller „action" – zwischen einem jeweils gesetzten Willensakt (volonté voulue) und der von diesen Akten nie eingeholten Grundbewegung des Willens (volonté voulante) – wird von Maréchal als grundlegend auch für den von Kant thematisierten Bereich der reinen theoretischen Vernunft aufgewiesen.

Es sind vor allem zur Societas Jesu gehörige Denker, die den Ansatz Maréchals mit je neuen Akzenten weiterentwickelt haben, im deutschen Sprachraum besonders Emerich Coreth, Johannes B. Lotz und Karl Rahner (in alphabetischer Reihenfolge). Nur K. Rahner hat allerdings auf dieser Grundlage die Rationalität des Offenbarungsglaubens philosophisch näher zu begründen versucht: in der ersten Auflage von „Hörer des Wortes" (1941), die zweifellos als eine erstphilosophische Analyse der unhintergehbaren Implikationen aller Vernunft zu verstehen ist[1]. Demgegenüber ist die Beobachtung interessant, mit welcher Deutlichkeit in der zweiten, von J. B. Metz besorgten Auflage dieses Werks (1963) jedem Versuch einer Ersten Philosophie der Abschied erteilt wird. K. Rahner hatte inzwischen nicht nur – aus Gründen, auf die wir hier nicht eingehen können – sein transzendentales Philosophieren zugunsten einer Transzendental*theolo-*

[1] Vgl. dazu die kurze Zusammenfassung bei *A. Raffelt / H. Verweyen*, Karl Rahner (Beck'sche Reihe Denker 54), München 1997, 40–50.

gie aufgegeben. In einer Anmerkung mit weitreichenden Implikationen[2] heißt es darüber hinaus, die „metaphysische Reflexion [sei] von sich her immer von einer unverfügbaren, reflex nicht adäquat einholbaren geschichtlichen Situation umgriffen [...] und sich in dieser Unverfügbarkeit auch gegenwärtig". Hier kommt, sicherlich nicht im Einklang mit der Position Maréchals, die in „Fides et ratio" problematisierte philosophische Annahme zur Geltung, wonach wegen der grundsätzlichen Situationsgebundenheit aller Reflexion eine „erste Philosophie" überhaupt so etwas wie ein hölzernes Eisen darstellt. Dem „hermeneutischen Zirkel" unterliegt alles Denken. Seine radikale sprachlich-geschichtliche Verfaßtheit macht ein Hinterfragen der je geltenden Wahrheitsansprüche auf den letzten Grund ihrer Gültigkeit obsolet.

Inwieweit die zitierte Anmerkung wirklich die Ansicht Rahners wiedergibt, läßt sich kaum noch mit Sicherheit ausmachen. Im Spätwerk Rahners jedenfalls gibt es recht skeptische Äußerungen hinsichtlich der Möglichkeit, der unüberschaubaren Vielfalt von philosophischen und humanwissenschaftlichen Ansätzen eine auf universal gültige Kriterien zielende Grundlagenreflexion als Orientierungsbasis an die Seite zu stellen[3]. Dieser Möglichkeit gehen heute, in den Spuren Rahners wie generell in einer dem „linguistic turn" verpflichteten Philosophie, nur noch wenige Autoren nach[4].

1.3 Ein Gegenangebot

Bevor ich den gegenwärtigen Stand meiner eigenen Bemühungen um den Aufweis einer Offenheit des Menschen auf Offenbarung kurz zu umreißen versuche, sind vielleicht einige Bemerkungen zu meiner Auseinandersetzung mit dem Denken Maréchals und seiner „Schule" nützlich. In meiner 1969 publizierten Dissertation[5] wurde ich von einem ähnlichen Grundgedanken geleitet wie E. Levinas in seiner Auseinandersetzung mit E. Husserl: Eine bei der Intentionalität des Subjekts ansetzende Phänomenologie bekommt nie mehr den Anderen in seiner wirklichen Andersheit, sondern nur noch sein durch mein Kategorienraster objektiviertes Bild in den Blick. Analog dazu, wenn auch noch in bewußter Ausklammerung des Problems der Intersubjektivität, versuchte ich die Abkünftigkeit von Frage und Urteil – also jenen Vernunftvollzügen, die in der Maréchalschule als Ausgangspunkt der Philosophie angesehen werden – dem Akt des Staunens gegenüber nachzuweisen. Nur im fassungslosen Staunen – der transzendentalen Seite des Wunders – kommt anderes unverstellt in den Blick, indem es nämlich alle vorentworfenen Blickwinkel, das ganze Kategoriennetz, das meine fragende und urteilende Vernunft über alles und jedes wirft, was mir zu begegnen versucht, schlichthin sprengt. Eine Thematisierung des Menschen als „Hörer des Wortes" hingegen, die Frage oder Urteil als Grundvollzug der Vernunft zum Ausgang nimmt, wird immer um einen Modus von Verstehen kreisen, in dem der Selbstmitteilung Gottes im Fleische die Möglichkeit benommen ist, alle menschlichen Antizipationen von Wirklichkeit über den Haufen zu werfen.

Vor allem von G. Siewerth und H. U. von Balthasar inspiriert, teilte mein transzendentalphänomenologischer Ansatz beim Staunen allerdings auch einen grundsätzlichen Mangel mit der Philosophie von Levinas, nämlich eine unzureichende Subjektreflexion. Hier bin ich inzwischen, wenn auch nicht unbedingt dem Denken Maréchals im Detail, so doch seiner Inspiration durch Kant und Fichte nähergekommen. Bei der Geisel-

---

[2] Vgl. *K. Rahner*, SW 4, 19 Anm. 8.

[3] Vgl. hierzu *A. Raffelt*, Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache, in: *G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper* (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt, Regensburg 1996, 127–138; *H. Verweyen*, Botschaft eines Toten?, Regensburg 1997, 155f.

[4] Zu je verschiedenen Akzenten der in diesem Sinne unternommenen Ansätze vgl. zusammenfassend *K. Müller*, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: *ders.* (Hrsg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100.

[5] *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969.

nahme des Subjekts durch das „Antlitz des Anderen“ handelt es sich, Levinas zufolge, um eine sittliche Inanspruchnahme von größter Radikalität. Eine wirklich sittliche Verpflichtung kann jedoch nur über einen Akt von Selbstverpflichtung zustande kommen. Niemand kann ein Sollen in mich hineinhandeln. Wie kann eine solche Selbstverpflichtung aber ohne Rückfall in die Beschneidung des mich radikal in Anspruch nehmenden Anderen durch die Intentionalität des Subjekts gedacht werden? Eine analoge Frage stellt sich im Blick auf den Akt des Staunens als Ort der intentional uneingeschränkten Durchlässigkeit eines Ich für Offenbarung: Wie kann dieses Ich authentische Kriterien dafür ermitteln, ob ihm im Staunen wirklich ein sich offenbarender Gott oder nicht doch irgend etwas anderes begegnet? Wie kann das Subjekt vermeiden, daß es aufgrund selbstbestimmter Empfangsfrequenzen nicht doch wieder über den „Gegenstand“ des Staunens zu verfügen beginnt?

Worum es in einer wirklich kritischen Philosophie wie auch Fundamentaltheologie geht, läßt sich etwa an dem alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes „Sinn“ veranschaulichen. Damit sich der Sinn von etwas unverstellt zeigen kann, muß nicht nur dieses selbst Sinn aufweisen; auch der Mensch muß den rechten Sinn dafür haben. Beide Komponenten des Zusammenspiels von Sinn müssen im Gleichgewicht bleiben und entsprechend kritisch befragt werden. Es scheint mir übrigens, en passant gesagt, daß hier, d.h. in einer Einseitigkeit, was die philosophische und fundamentaltheologische Grundlagenproblematik angeht, einer der wesentlichen Gründe dafür liegt, daß K. Rahner und H. U. von Balthasar (und ihre jeweilige Anhängerschaft) sich im Laufe der Zeit in einer für die Theologie des 20. Jahrhunderts höchst folgenschweren Weise auseinandergelebt haben. Der von mir selbst beschrittene Weg, wie er besonders in meinen ab 1991 erschienenen Arbeiten verfolgt werden kann, ist nicht zuletzt von dem Bemühen bestimmt, zwischen jenen beiden Denkern zu vermitteln. Ich möchte im folgenden versuchen, diesen Ansatz in groben Konturen zu skizzieren, wie er in der völligen Neubearbeitung meines „Grundrisses“ unter Berücksichtigung der inzwischen erfolgten Diskussion zur Darstellung kommt[6].

2. Erste Philosophie als „ancilla hermeneuticae“

2.1 Subjektreflexion

„Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur [...].“ Es werden „weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet [...], denn die Sprache von den Menschen“. Diese Sätze stammen immerhin von J. G. Fichte[7]. Charles Simic schreibt: „Each one of my thoughts was being ghost-written / By anonymous authors“[8]. Damit ist das Grundgefühl des heutigen Menschen, nicht nur des philosophierenden Subjekts bzw. Nicht-Subjekts noch schärfer auf den Punkt gebracht. Es verbindet so verschiedene Denker wie Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Lacan, Foucault, Derrida mit all ihren Nachfahren. Unterschiedlich sind nur die Akzente – ob man sich etwa von dem sich sprachlich zuschickenden Sein getragen oder von den in der Sprache waltenden Mächten an der Nase herumgeführt glaubt. Dieses Grundgefühl hat Evidenz auf seiner Seite. Es ist schon ein eigenartiger Prozeß, in dem wir z.B. nach und nach den „ghostwriters“ nicht nur unserer Schuldgefühle, sondern auch unserer vermeintlichen Tugenden auf die Schliche kommen.

Auf den Thron eines universalen Geltungsanspruchs erhoben, ist die Behauptung, daß sich unser Denken durch und durch der Sprache verdankt, allerdings ebenso ruinös wie haltlos. Erstens ruinös. Ich nenne hier nur die gravierendste theologische Konsequenz. Die den jüdischen wie den christlichen Glauben auszeichnende Erfahrung: „Ich

[6] Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, bes. Kap. 6–7.

[7] *J. G. Fichte*, Reden an die deutsche Nation, SW VII, 314f.

[8] *Ch. Simic*, Emily's Theme, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 12. März 1996.

habe dich bei deinem Namen gerufen" (Jes 43,1) wird von innen her ausgehöhlt, wenn niemand da ist, der sich in durch nichts zu unterwandernder Freiheit als „Ich" zu erkennen vermag.

Zweitens haltlos. Das sich für frei oder gar autonom haltende Ich stößt bei einigem Nachdenken zwar sehr unliebsam auf seine tiefgreifende sprachlich-geschichtliche Bedingtheit. Wähnt es sein Denken aber durch und durch von anderem her konstituiert, so verfällt es dem in vielen Variationen bekannten „performativen Selbstwiderspruch": *Diesen* Gedanken kann ihm nicht „die Sprache" eingegeben haben, indem sie sich etwa in ihrer jedes Ich und seine Welt umgreifenden Wirkmächtigkeit reflektiert. Die Sprache ist zwar voller Bilder und Symbole, aus denen sich das Denken speist. Aber sie ist und enthält kein „Bild vom Bild" (Fichte), kein Wissen vom Wissen, und kann daher auch kein Selbstbewußtsein vermitteln. Das hat unlängst auch Thomas Nagel, seine Ansätze zur Rehabilitierung des Subjekts[9] weiterführend, in seinem Buch „The Last Word"[10] unterstrichen. Der Vernunft selbst ist das letzte Wort über sich selbst vorbehalten. Wie begegnet man aber der Replik, daß diese Auskunft ebenso leer sei, wie sie wahr ist[11]? Ich versuche, eine Antwort darauf zu geben, indem ich zunächst noch einmal auf die radikale Subjektreflexion in Descartes' Zweiter Meditation zurückgreife.

In Auseinandersetzung mit der (zumindest ihrem „flair" nach) auf W. Ockham zurückgehenden Hypothese eines „allmächtigen Lügengeistes", der das denkende Ich in allen seinen für wahr gehaltenen Gedanken täuschen könnte, sagt Descartes: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei"[12]. Ich halte diese Einsicht nach wie vor für gültig, und zwar nicht nur im Rahmen der Descartes bewegenden Problematik eines möglicherweise trügerischen „Gottes", sondern auch im Hinblick auf alles, was mir die Epiphänomenalität meines Ich-Seins suggerieren möchte – sei es die Rede von dem „Geschick des Seins" (Heidegger), von dem „Spiel der Sprache" (Gadamer), von der „unhintergehbaren Argumentationsgemeinschaft" (Apel) oder seien es die analogen Spielarten der De(kon)struktion des Subjekts von Nietzsche über Wittgenstein bis zum Poststrukturalismus.

In seiner Interpretation der Zweiten Meditation von Descartes hat J.-L. Marion zwar auch dieses Meisterstück einer radikalen Subjektreflexion dem alles gründenden Horizont von Sprache einzuordnen versucht und uns auf diese Weise mit einer Art „Derri-Cartes" bekannt gemacht[13]. Ich stimme der Auslegung von Marion insoweit zu, daß weder das „kanonische", von der Formel „cogito, ergo sum" ausgehende, noch das „solipsistische" Verständnis die Cartesische Subjektreflexion angemessen wiedergibt. Marion scheint mir aber zu übersehen, daß es sich in der Zweiten Meditation nicht um die (ontologische, wenn auch sprachphilosophisch moderierte) Frage nach der Herkunft des „Ich bin" handelt, sondern um die (transzendentale) Frage, ob die Selbsterkenntnis des denkenden Ich als unbezweifelbar gültig behauptet werden darf. In einer natürlich-ontologischen wie auch phänomenologischen Einstellung ist die Feststellung richtig, daß Descartes zu seiner Selbstgewißheit innerhalb eines Horizonts von „interlocution" findet. Dieser Horizont war als wahrheitsverbürgende Instanz aber gerade, wie die Aufnahme der Hypothese vom Lügengeist zeigt, radikal fragwürdig geworden. Insofern liest Marion Descartes nicht nur „gegen den Strich", sondern kommt auch zu einigen unzutreffenden Ergebnissen[14].

---

[9] Vgl. *K. Müller*, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a.M. 1994, Kap. 4.3.

[10] Oxford (Oxford University Press) 1997. Vgl. dazu die Abschmetterung durch Kurt Flasch: „Lange Rede, kurzer Sinn. Thomas Nagel kennt die letzte Anwort auf die älteste Frage der Philosophie", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 20. Sept. 1997, S. 10.

[11] Vgl. *K. Flasch*, a.a.O. (s. Anm. 9).

[12] *R. Descartes*, Med. II, 3, A/T VII, 25.

[13] *J.-L. Marion*, L'alterité originaire de l'ego. Une relecture de Descartes, *Meditatio II*, in: Philosophie de la religion entre éthique et ontologie, hrsg. v. *M. M. Olivetti*, Mailand 1996, 583–602.

[14] Die Argumentationsstruktur sei eine *dialogische*: „Ce dialogue suppose un autre locuteur,

Die grundlegende Schwierigkeit zeigt sich allerdings sogleich, wenn man die in den Meditationen I und II gewonnene Cartesische Selbstgewißheit inhaltlich zu fassen versucht. Hier kommt einem bei allen ausformulierenden Gedanken unweigerlich die Macht der Denkgewohnheiten und damit der Sprache in die Quere. „Cogito, sum“: Schon diese kürzeste Form führt, wie bekannt, in Sackgassen. Wenn ich das „ich bin“ in Analogie zum gegenständlichen Sein als eine Substanz bzw. „res cogitans“ begreife, befinde ich mich bereits auf einem völlig verkehrten Weg zu meiner wie zu anderer Wirklichkeit. Kann ich überhaupt *ich* denken, ohne im gleichen Atemzug bereits von irgendwoher fixierte Vorstellungen von einem Ich darunter zu subsumieren?

Was soll unter diesen Vorzeichen aber noch die ganze Reflexion auf das „reine, transzendentale Ich“ als der fundamentalsten Möglichkeitsbedingung für alles, was ins Denken fällt? Wozu taugt dann überhaupt das Nachdenken über die transzendentale Bühne, auf der für mich jedes mögliche Welttheater abläuft, wenn es allein bei dieser methodisch völlig leergefegten Bühne bleibt? Mit Schelling gefragt: „Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Prozeß zu extrahieren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?“ [15] Wäre Fichte eine entsprechende Lebenszeit beschieden gewesen, so hätte er vermutlich geantwortet: „Lieber Freund, du beweist wieder einmal, daß du von transzendentaler Philosophie wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts verstanden hast. Denn es geht hier gar nicht darum, daß ein Ich versucht, von dem ihm entschwindenden Sein wenigstens noch ein winziges Stückchen für sich zu retten. Es geht um ein Ich, das dir leider unbekannt geblieben ist, weil du es irgendwann in der Evolution aus anderem Seiendem entspringen siehst und so natürlich nie erblickst“.

Eine streng transzendentale Reflexion zielt nicht auf die Erkenntnis von Wirklichkeit. Sie fragt letztlich danach, ob und gegebenenfalls wie es dem Menschen aufgrund der elementarsten Strukturiertheit seiner Vernunft prinzipiell gelingen kann, in oder auch trotz dem, was ihm als Wirklichkeit begegnet, zu einem durchgängigen Sinn zu finden. Dieses Grundanliegen transzendentalen Denkens tritt selten auf den ersten Blick zutage. Descartes, Kant, Fichte oder Husserl etwa geht es ja offenbar zunächst darum, die Wissenschaften mit Hilfe der transzendentalen Philosophie auf einen soliden Boden zu stellen. Dabei steht (wie in den Wissenschaften selbst) aber immer die Frage nach dem Sinn des Daseins überhaupt auf dem Spiel. „Was dürfen wir hoffen?“ lautet die letzte der drei berühmten Fragen Kants, und „dürfen“ heißt hier: welche Rahmenbedingungen für Sinnerwartung vermag die kritische Untersuchung der „reinen Vernunft“ bei dem Geschäft zutage zu fördern, sich von der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu befreien. Die folgenden, an Fichtes frühe Wissenschaftslehre angelehnten Überlegungen zu der von Grund auf dialektischen Struktur der Vernunft sind jedenfalls allein auf die Frage nach einem unhinterfragbar gültigen Begriff von Sinn zugeschnitten.

(1) Das ‚Ich setzt sich‘ (Fichte), Freiheit im eigentlichen Sinn vollzieht sich völlig unabhängig von einem anderen. Nicht einmal Gott kann mich zu einem Ich machen (ja, er kann dies, wie noch zu erläutern sein wird, nicht einmal machen wollen). Insofern ist das

---

qui interpelle l'*ego* et le précède: de fait, lorsque l'*ego* admet qu'il est, il admet d'abord qu'il n'est qu'en second, qu'il vient après un autre – „... ego *etiam* sum ...“; s'il n'est qu'*aussi*, qui est alors en premier? La réponse va de soi: celui qui me trompe ...“ (ebd. 596). Marion übersetzt hier „[haud dubie igitur] ego etiam sum [, si me fallit]“ („zweifellos also bin ich *auch dann noch*, wenn er mich täuscht“), als ob der Text ein „etiam ego sum“ (oder ein „ego quoque sum“) böte. – Ebenso widerspricht die Behauptung: „Je suis s'il me trompe, cela implique que je ne suis que s'il me trompe, donc s'adresse à moi, m'interpelle, suscite“ (ebd.) der von Descartes intendierten Aussage: „et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“.

[15] *F. W. J. Schelling*, Philosophie der Offenbarung, zitiert nach *Stefan Orth*, Das verwundete Cogito und die Offenbarung: von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1999, 7. Die Frage Schellings ist hier als Motto einer Arbeit vorausgeschickt, in der ein neues, hermeneutisches Modell von Fundamentaltheologie in Abgrenzung von den transzendentalen Ansätzen Th. Pröppers und H. Verweyens vorgestellt wird.

Ich reine, von keiner Andersheit angefochtene Einheit. Zu dieser Evidenz kann man über die zweite Cartesische Meditation gelangen.

Ebensogut kann man aber auch, statt beim Ich, beim anderen ansetzen. Der Mensch ist ein Lebewesen, das anderes nicht nur wahrnimmt, sondern es auch als anderes wahrnimmt. Auch das kann kein anderer für ihn erledigen. Nichts in der Welt oder aus dem Jenseits kann die Erkenntnis im Menschen erwirken, daß anderes ein anderes ist. Dieser Begriff von Differenz, diese Erkenntnis des anderen als anderen (nicht zu verwechseln mit der Erkenntnis von anderem) ist völlig unabhängig von jeder geschichtlichen oder sprachlichen Gegebenheit von anderem und setzt voraus, daß das Ich sich selbst als von nichts anderem bedingte Einheit kennt (auch wenn es faktisch nie zu einem reflexen Bewußtsein dieses Vertrautseins mit sich selbst käme).

(2) Und dennoch: wann und wo immer das Ich sich setzt und dieses Ich und absolut nichts anderes setzen möchte, setzt es sich in einer Differenz, die ihm von Grund auf unverfügbar ist. So sehr sich auch das Ich in völliger Unabhängigkeit von anderem setzt, und so sehr auch der ursprüngliche Begriff von Differenz alleinige Leistung des Ichs ist, das nur aufgrund seiner originären Einheit anderes als anderes zu identifizieren vermag, sowenig kann das Ich etwas dazu tun oder daran ändern, daß es sich immer schon mit anderem konfrontiert findet. Selbst wenn ich, im Schrecken über diese meine Geworfenheit in Differenz, mich meiner selbst als Ich zu vergewissern versuche, entgehe ich ihr nicht: ich kann mich selbst reflex nur als ein mir gegenüber immer schon Fremdes erfassen; das „je" (die Bezeichnung für den ursprünglichen Akt des Ich) ist nie völlig identisch mit dem „moi", dem Spiegel meiner selbst. Dieses ist immer schon in Andersheit verwickelt, und zwar nicht in die apriori von mir erkannte Andersheit, sondern die der Geschichte und Sprache, die mich von der Wurzel her unterwandert haben, bevor ich auch nur zu denken anhebe.

(3) Damit ist implizit bereits gesagt, daß sich das Ich von seiner elementarsten Strukturierung her als widersprüchlich erscheint. Mitten in dem berechtigten Bewußtsein meiner ursprünglichen, durch nichts anderes vermittelbaren Einheit kommt mir die Differenz, der ich in meinem Mich-Setzen nicht zu entgehen vermag, in die Quere. Dadurch wird aus dem vorreflexiven Vertrautsein mit der unbedingten Einheit meines Ichs das Verlangen nach einer Einheit, die auch die Differenz umgreift. Soweit etwa läßt sich die elementarste Struktur der menschlichen Vernunft transzendental bestimmen. Zur Bezeichnung dieser völlig widersprüchlich scheinenden Struktur kenne ich keinen besseren Terminus als „das Absurde" – in dem Sinne, wie es Albert Camus in seiner „philosophischen Nacherzählung" des Götterfluchs des Sisyphus eingeführt hat.

2.2 Sinn in der Vernunft?

Unter der beschriebenen apriorischen Voraussetzung aller Vernunft gibt es verschiedene Grundtypen der Frage nach Sinn. Man kann z. B. mit Camus den fragmentarischen Sinn aufzuweisen suchen, der auf der Basis des Absurden möglich ist, ohne nach der Herkunft dieser Grundsituation zu fragen. Sofern dieser Sinn die Behauptung eines sittlichen Anspruchs impliziert („je me révolte, donc nous sommes"), wird der Einwand des Dezisionismus unabwendbar bleiben. Eine Vernunft, die den Anschein ihrer prinzipiellen Widersprüchlichkeit nicht aufzuheben vermag, wird sich generell die Frage gefallen lassen müssen, inwieweit sie überhaupt rationale von irrationalen Aussagen unterscheiden kann.

Oder man versucht, den Widerspruch, der die Vernunft von ihrer Wurzel her bestimmt, auf dem Wege der Metaphysik aufzulösen. Die ursprüngliche Einheit des Ichs zeigt sich ja als „interior intimo meo" (Augustinus) und müßte sich daher auf das „id quo nihil simplicius cogitari potest" (vgl. Anselm v. C.) zurückführen lassen[16]. In der Tat ließe sich die oben umschriebene Selbstgegebenheit des Ichs nur über die Herkunft

[16] Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 6), Kap. 4.3; 6.2.1.

aus einer unbedingten Einheit verstehen, die (im Unterschied zum Ich) zugleich der Differenz mächtig ist. Die Annahme der Existenz dieses unbedingten Seins als eines letzten Grundes reicht allerdings zur Erklärung der Selbstsetzung des Ichs nicht aus. Diese ist als Wirkung einer wie immer gearteten Kausalität nicht adäquat zu fassen. Vor allem aber bleibt ungeklärt, warum der letzte Grund allen Seins ein Wesen in die absurde Situation versetzt, sich auf eine unbedingte Einheit hin setzen zu müssen, die es wegen der unaufhebbaren Differenz allem Anschein nach nicht zu erreichen vermag.

Ich wähle daher einen anderen Zugang, indem ich zwar wesentliche Erkenntnisse der traditionellen (platonisch inspirierten) Metaphysik aufgreife, aber unter Einklammerung ihrer metaphysischen Implikation, und sie dann auf ihre Tragfähigkeit für eine streng transzendentale Sinnfrage überprüfe. Hier erscheint mir vor allem die genetische Erklärung der Selbstsetzung des Ichs als Erscheinung absoluten Seins beim späten Fichte von besonderer Bedeutung. In relativ freier Anknüpfung daran unterscheide ich drei Hauptschritte.

Schritt I: Außerhalb des schlechthin unbedingten Seins kann nichts ohne Widerspruch zu diesem unbedingt Einen sein als dessen *Bild*. (Ich übergehe die stufenweise erfolgende Deduktion der einzelnen Möglichkeitsbedingungen für dieses Bildwerden des Absoluten, wie sie sich etwa in äußerster Präzision in „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse“ von 1810 findet, insbesonders etwa die Deduktion von Leiblichkeit, und halte gleich das entscheidende Ergebnis fest:) Den reinen Begriff eines Bildes verwirklichen kann nur eine Freiheit, die sich selbst zu diesem Bilde macht. Die freie, nicht als Wirkung einer „causa efficiens“ zu verstehende Selbstsetzung des Ichs gewinnt einen Sinn als Möglichkeitsbedingung für den Entschluß dieses Ichs, nichts anderes als Bild Gottes sein zu wollen. Die Grundsituation des Ichs – unbedingte Einheit in Differenz – kann insofern als prinzipiell sinnvoll nachvollzogen werden: sie allein macht es möglich, daß (in religiöser Sprache:) Gott sich entäußern kann.

Hier meldet sich nun – nach Ausschluß des kausalen Mißverständnisses vom Entstehen des Menschen – eine weitere, heute wieder höchst aktuelle Versuchung zur Metaphysik, nämlich das Bildwerden Gottes im Menschen als ein mystisches Einswerden zu verstehen, das alle konkrete Differenz als „Maya“, als bloßen Schein hinter sich läßt. Auch das ist aber keine Lösung der absurden Grundsituation, sondern nur eine Variante des „philosophischen Suizids“ (A. Camus). Ein wie immer angenommenes Absolutes, das (über die menschliche „Entselbstung“) alles (ohnehin nie wirkliche) andere in sich zurückgenommen hat, bleibt im Geruch eines Wesens, für das es aufgrund seines kapriziösen Umgangs mit dem aus ihm Herausgesetzten besser wäre, nicht zu existieren. Die mystische Umgehung der Theodizeeproblematik, wie sie heute östlich-westlich praktiziert wird, stiehlt sich über die unhintergehbare Widersprüchlichkeit der Elementarstruktur des Bewußtseins fromm hinweg.

Schritt II: Die Differenz, in die sich das Ich geworfen findet, ist nicht die zwischen Gott und seiner Erscheinung. (Über diese können wir überhaupt keine philosophisch stringente Aussage machen, da wir, im Unterschied zu Hegel, uns nicht in den Logos Gottes selbst hineinzuversetzen vermögen.) Alle von uns erforschbare Differenz ist die, um die Terminologie Fichtes zu benutzen, zwischen Ich und Nicht-Ich. Läßt sich auch diese Differenz mit Hilfe des Bild-Begriffs als in eine Einheit überführbar denken, eine Einheit allerdings, die nicht das andere beseitigt? Das scheint mir in der Tat möglich. Wenn alle Iche in unwiderruflicher Entscheidung einander zum Bild würden, wäre eine unbedingte Einheit-in-Differenz erreicht. Hier müssen aber zwei Aspekte deutlich unterschieden werden: (1) Der Entschluß zum Bild-Werden für den anderen muß zwar ein unwiderruflich-letztgültiger sein, damit von durchgehender Einheit gesprochen werden kann. (2) Aufgrund der freien Lebendigkeit des anderen ist das Zum-Bild-Werden aber auf keinen Fall statisch zu verstehen (das führte zum geraden Gegenteil gelungener Zwischenmenschlichkeit), sondern als unabschließbar unendlicher „Ikonoklasmus“.

Schritt III: Freie Iche stehen einander nicht wie Engel gegenüber, sondern „in-Welt“. In dieser Welt muß ein geeignetes Medium für das „Bildwerden im Ikonoklasmus“ bereit sein. Das bedeutet, daß „Materie“ (hier als umfassende Metapher für die weltliche Vermittlung von Freiheit genommen) nicht primär als instrumental verfügbar angesehen

werden darf. Sie muß grundsätzlich im Modus des Staunens eröffnet bleiben, damit Freiheit sich für Freiheit öffnen kann. „Die Ros ist ohn warum“ [17].

Über diese drei Schritte läßt sich m. E. in und trotz der zunächst paradox erscheinenden Elementarstruktur der Vernunft ein (wenn auch völlig abstrakter) Begriff von letztgültigem Sinn ermitteln, ein Sinnbegriff übrigens, der zugleich als Begriff von Inkarnation verstanden werden kann: Das Ich wird erst dann ein wahres Ich, wenn es in sich ein Fleisch dafür bereitet, daß alle ihm begegnenden anderen zu Wort kommen bzw. ihr Antlitz finden können, und erst in dieser „horizontalen Inkarnation“ (im theologisch abgeleiteten, erkenntnistheoretisch aber vorrangigen Sinn) könnte Gott selbst in dieser Welt ungehindert zu Wort kommen und als Gott erscheinen. Mit anderen Worten: Ein Begriff von Inkarnation ist nur als eschatologischer Vorblick auf das endgültige „Kommen des Gottesreiches“ philosophisch nachvollziehbar. Diese knappe Skizze dessen, was ich erstphilosophisch als einen „Sinnbegriff apriori“ glaube aufweisen zu können, muß hier genügen. Inwiefern läßt sich diese transzendentale Arbeit aber als die einer „ancilla hermeneuticae“ verstehen?

2.3 Die geschichtliche Konstitution von Vernunft

Der soeben umrissene Begriff von Sinn darf auf keinen Fall als eine ontologische oder gar metaphysische Aussage verstanden werden. Damit würde der Begriff unmittelbar auf die Ebene metaphorischen Sprechens zurückfallen. Es handelt sich um eine bloße Möglichkeitsbedingung, einen bloßen Raster dafür, Wirklichkeit als sinnvoll zu erfahren. Die Wirklichkeitserfahrung selbst ist immer schon sprachlich symbolisiert. Aus ihr lassen sich keine Begriffe in der strengen Bedeutung dieses Wortes und daher auch keine Kriterien zur Beurteilung der Gültigkeit von Geltungsansprüchen gewinnen. Der entwickelte Begriff ist aus dem Versuch erwachsen, die anscheinend widersprüchliche Grundgegebenheit der Vernunft von diesem Schein des prinzipiellen Widerspruchs zu befreien.

Was treibt mich aber überhaupt zu einem solchen Versuch? Was in aller Welt kann mich schließlich dazu verführen, den natürlichen Widerstand gegen die innere Widersprüchlichkeit von Vernunft so weit zu treiben, daß ich mir damit einen Sinnbegriff mit solch anspruchsvollen Konsequenzen für die Lebensführung einhandele, für eine Lebensführung, die alles andere als natürlich zu sein scheint?

Zur Beantwortung auch dieser Frage hat Fichte Entscheidendes beigetragen, vor allem in §§ 1–3 seiner „Grundlage des Naturrechts“ von 1796. Durch den Nachweis der interpersonalen Konstitution von Selbstbewußtsein konnte er erstmals (für Lessing und Kant noch undenkbar) zeigen, daß autonome Freiheit durch geschichtliche Ereignisse zu sittlicher Verpflichtung aufgerufen werden kann.

„Interpersonale Konstitution von Selbstbewußtsein“ kann nach dem oben Ausgeführten natürlich nicht die Hervorbringung des ursprünglichen „Ich auf der Suche nach sich selbst“ bedeuten. Damit das Ich, immer schon ins andere seiner selbst gesetzt, in diesem anderen zu sich selbst finden kann – damit ich „C'est moi“ sagen kann –, bedarf es jedoch eines bestimmten Aktes anderer Freiheit, den Fichte „Aufforderung“ nennt [18]. Ich möchte abschließend in aller Kürze [19] skizzieren, wie von hierher angemessene Kategorien für die Frage nach einem Geschehen mit unbedingtem Aufforderungscharakter entwickelt werden können.

In der interpersonalen Konstitution konkreten Selbstbewußtseins gründet die Erfahrung *wirklichen Sollens*: Ich will mit mir trotz der unaufhebbaren Differenz, in der ich all meine Akte setze, identisch sein. Dazu verhilft mir der andere über das Bild meiner Freiheit, das er mir, mich als freies Ich anerkennend, vorhält. Der mich anerkennende

---

[17] *Angelus Silesius*, Der Cherubinische Wandersmann, Nr. 289. Vgl. hierzu *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen (s. Anm. 5), 178.

[18] Vgl. hierzu *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 6), Kap. 7.2 (Literatur!).

[19] Vgl. ausführlicher dazu *H. Verweyen*, Botschaft eines Toten? (s. Anm. 3), Kap. 5.2, bes. 129ff.

andere bejaht mich aber nicht nur (und zumeist auch nicht primär) als eine in ihrer formalen Unbedingtheit zu achtende Freiheit. Er möchte, daß ich zu wirklichem, inhaltlich erfülltem Menschsein finde, und hält mir daher in dem Bild meiner Freiheit zugleich ein Bild dessen vor, was er als notwendig für erfülltes Menschsein erachtet. Indem ich mich nun in jenem Bild des anderen will, bejahe ich zugleich die vom anderen entworfene inhaltliche Bestimmung von Freiheit, die jenes Bild vermittelt, als integrierenden Teil meiner Freiheit, d. h., ich erkenne sie als Sollen an.

Insofern es dem anderen wirklich um mich als ein in seiner Eigenständigkeit (und Fremdheit) zu achtendes Wesen geht, zugleich aber darum, daß ich mich in Anspruch nehmen lasse von jenen Bestimmungen von Freiheit, von denen er als einem ihn selbst unbedingt einfordernden Ruf durchdrungen ist, haben wir nun gleichsam die Urzelle dessen vor uns, was sich phänomenologisch als Zeugnis bestimmen läßt. Geschichtliches Geschehen ist nicht nur als Akt interpersonaler Anerkennung allgemein für die Verwirklichung meiner Autonomie unverzichtbar. Der ursprüngliche Vollzug meiner selbst als wirklicher, nicht nur vermeintlicher Freiheit konstituiert sich vielmehr näherhin im Akt eines Zeugnisses. Nur in dieser Spur kann mir auch ein geschichtliches Geschehen mit dem Charakter eines unbedingt gültigen (nicht nur geltenden) Anspruchs begegnen; nur im Zurückverfolgen dieser Zeugnisspur könnte ich auch in adäquater historisch-kritischer Methode an den geschichtlichen Ort gelangen, wo ein solcher Anspruch früher einmal ergangen wäre.

Die Kriterien dafür, ob ein Zeugnis mit unbedingtem Geltungsanspruch diesen Anspruch wirklich gültig vermittelt, sind – wie für jeden Sollensanspruch – allein dem transzendental zu ermittelnden Begriff von Sinn zu entnehmen. Nur von diesem her läßt sich bestimmen, was von alledem, das mich in der Geschichte zur Verantwortung ruft, vor meiner freien Vernunft verantwortet werden kann[20]. Zwischen transzendentaler Reflexion und geschichtlicher Subjektkonstitution – und damit auch zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik – gibt es also ein unauflösbares Verhältnis wechselseitiger Priorität. In konkreten menschlichen Zeugnissen konstituiert sich sittliches und religiöses Bewußtsein. In dem Maße, wie das Zeugnis authentisch ist, ruft es das Ich dazu auf, in eigener, autonomer Reflexion nachzuvollziehen, ob das Zeugnis wahr ist, von dem her das Ich ursprünglich lebt.

[20] Ausführlicher hierzu s. *H. Verweyen*, Theologische Hermeneutik heute, in: *K. Müller* (Hg.), Fundamentaltheologie (s. Anm. 4), 177–191.

ThPh 75 (2000) 236–249

„Erfüllt mit einer so äußersten Freude"

René Descartes (1596–1650) als Denker vor Gott

Von Jörg Splett

„Es ist etwas Rätselhaftes um die Persönlichkeit des Descartes, und wohl keine philosophische Leistung scheint so umstritten zu sein wie die dieses Mannes. Hat er nicht selbst von sich gesagt: ‚larvatus prodeo', und sich damit bewußt mit einem Geheimnis umgeben? Man bezichtigt ihn der Begründung des mechanistischen Weltbildes; aber zugleich soll er der Mann sein, der die Realität der Außenwelt entschieden bezweifelt hat. Er gilt als ein radikaler Skeptiker, aber in seiner Philosophie gründet er alle Erkenntnis in der Wahrhaftigkeit Gottes ..." (Reinhard Lauth). „Vater des neuzeitlichen Subjektivismus", habe er das Existenzproblem in seither unerreichter Weise durchgehalten; für die moderne Aufklärung haftbar gemacht, bekenne er selbst sich immer wieder als treuen Katholiken. „Sollte das ganze Geheimnis dieses Mannes, an dem selbst ein Nietzsche nichts zu entlarven fand, darin liegen, daß sein wahres Wesen völlig unverdeckt am Tage liegt ...?" [1]

R. Lauth, in dessen Perspektive sich der vorliegende Beitrag stellt, zitiert aus einem Brief an die Prinzessin Elisabeth (Januar 1646): „Der Grundsatz, dem ich am meisten in meiner gesamten Lebensführung gefolgt bin, war ... die Überzeugung, daß die höchste Finesse darin besteht, sich durchaus keiner Finesse bedienen zu wollen". [2] – Das gilt, bei aller „Biegsamkeit", auch für sein Philosophieren. In der Tat bietet Descartes keine mittelalterliche Glaubensphilosophie. Aber das heißt mitnichten (hier ist Lauth zu widersprechen), „er habe damit den Boden der christlichen Philosophie verlassen" (2); denn ein Denken aus den Glaubenssätzen als Prämissen wäre Theologie. [3] Philosophie ist eine Grundreflexion natürlicher Vernunft, in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen. Damit ist sie nicht etwa voraussetzungslos, sondern hat als konkreter Freiheitsvollzug des jeweils Denkenden stets einen angebbaren „Sitz im Leben"; allerdings ist der Philosoph bereit, jede seiner Voraussetzungen kritisch zu befragen.

„Christliche Philosophie" wäre dann in einem weitesten Sinn ein von der christlichen Tradition bestimmtes Denken – dies gilt für ganz Europa seit der Spätantike, auch und gerade nochmals für die Gegner, wie ein Blick von den Griechen, oder Asien, her offenbart. In strenger, hier gemeinter Bedeutung heißt eine Philosophie so, wenn der Denkende seine christliche Prägung positiv übernimmt. Seine Glaubensüberzeugungen gehören, mit Geschlecht, Nationalität, gesellschaftlichem Ort und Lebensgang, zu seinen

---

[1] *R. Lauth*, Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes, in: *ders.*, Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski, Hamburg 1989, 1–23, 1. Der Verweis auf Nietzsche wird mir nicht ganz klar. Dieser hat eine Passage aus dem Discours (AT VI 555) als „Vorrede" für die Erstauflage von ‚Menschliches, Allzumenschliches' gewählt (Sämtl. Werke [Kritische Studienausgabe] 2, 11); Jenseits v. Gut und Böse nennt ihn Vater des Rationalismus und Großvater der Revolution, „aber oberflächlich" (198: 5, 113), wohl wegen der mangelnden Radikalität seines Zweifels 11, 632: 40 [10]; 637–641: 40 [20]–[25]) und der Hochschätzung des Ewigen, gegenüber dem „Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita" (12, 348: 9 [26]); doch verehrungswürdig ist seine Kühnheit (Antichrist 14 [6, 180]), und „geschmeidige Verwegenheit" [11, 450: 34 [92]); Respekt verdient seine aristokratische Vernunftachtung (11, 430: 34 [35]; 12, 440: 9 [128]); aber natürlich fragt Nietzsche auch bei ihm nach den verborgenen Motiven seiner Wahrheits- und Gewißheitssuche.

[2] Œuvres (*Ch. Adam/P. Tannery*), Paris 1897–1913 (= *AT*) IV 357; Œuvres et Lettres (*A. Bridoux*), Paris 1953 (Pléiade = P) 1229; Briefe 1629–1650 (*M. Bense/F. Baumgart*), Köln-Krefeld 1949 (= B), 338.

[3] Im nunmehr üblichen Wortsinn. Früher hieß das heute „Theologie" genannte Fach(gesamt) *Sacra doctrina*. Theologie war (von Platon eingeführt) der Name einer philosophischen Disziplin; heute: natürliche, rationale, philosophische Theologie (oder auch kurz: Theo-logie).

Praesuppositionen. Anders gesagt, bilden sie den Entdeckungszusammenhang eines Denkens mit – im Unterschied zum Begründungsinstrumentar.[4]

Dazu jetzt nur eine Doppelbemerkung:

1. Statt ein christliches Philosophieren als Un-Philosophie zu verdächtigen, hätte man eher umgekehrt vom „Dilemma einer Philosophie" zu sprechen, „die weder Mythos noch Theologie kennt, und die dennoch, noch immer, das zu sein beansprucht, was Pythagoras-Platon-Aristoteles ‚Philosophie' genannt haben" (J. Pieper).[5] Verwunderlich so, daß etwa Otfried Höffe – zudem im Kontext der Einforderung verlorener Fragen – von jüdisch-christlicher Philosophie meint, sie sei „eingeengt" und nicht auf „interkulturelle Gültigkeit" verpflichtet[6] – gegenüber einer „Philosophie *tout court*". Als könnte es diese (präsuppositionsfrei, ohne Standpunkt?) wirklich geben, und als griffe nicht (wie etwa beim Projekt „natürlicher Religion") bereits das Bemühen darum „zu kurz".

2. Anderseits ist die christliche Grunderfahrung bislang wohl noch nicht wirklich (denk)formbildend geworden. Ich stimme Max Scheler zu, es sei „zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das *originär und spontan* aus dem *christlichen Erlebnis* heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals gekommen ... es gibt in diesem Sinne und gab nie eine ‚christliche Philosophie', sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern eine aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht."[7]

In der Tat denkt Descartes in einer Krisensituation: „untergehende Scholastik und aufblühende Naturwissenschaft, Libertinage und Gegenreformation, Renaissancephilosophie und Skeptizismus".[8] So wie bisher konnte es nicht schlicht weitergehen. Darum sein Einsatz beim Zweifel – im Dienst einer neuen Grundlegung von Denken und Leben.

---

[4] Ausführlicher: *J. Splett*, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2 (Christliche Philosophie?); *ders.*, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München [4]1995, Kap. 1 (Christliche Philosophie); *ders.*, Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 2 („Glück, an den Grund der Religion zu rühren").

[5] Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, in: *ders.*, Schriften zum Philosophiebegriff (Werke in acht Bänden, 3), Hamburg 1995, 300–307, 304.

[6] *F. W. J. Schelling*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Hg. *O. Höffe/A. Pieper* (Klassiker Auslegen), Berlin 1995, 22 u. 15.

[7] Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (GW 6), Bern-München §1963, 87 (Liebe und Erkenntnis). – In der Tat hält Descartes sein Philosophieren und seinen christkatholischen Glauben sorgfältig auseinander. Seine Philosophie ist bewußt so gefaßt, „daß sie überall, sei es auch bei den Türken, akzeptiert werden kann". Responsiones R. D. ad quasdam difficultates (= Entretien) (4. Med.): *AT* V 159; P 1373; Gespräch mit Burman (*H. W. Arndt*), Hamburg 1982 (= Burman), 49; vgl. ebd. (Discours): *AT* V 176; P1398; Burman 109. Er begründet seinen Glauben nicht und legt anderseits Wert darauf, daß mit der Glaubensbotschaft nicht auch bestimmte (aristotelische) Philosopheme definiert sind. Damit vertritt er keine doppelte Wahrheit: „Denn da ich sehr fest an die Unfehlbarkeit der Kirche glaube, aber auch nicht an meinen Gründen zweifle, kann ich nicht fürchten, daß eine Wahrheit gegen die andere steht". (XII. 1640 an M. Mersenne: *AT* III 259, P 1101; B 219 (hier ist [verwunderlicherweise?] das „nicht" – je ne puis craindre qu'une verité soit contraire à l'autre – in ein „nur" verkehrt). In diesem Sinn mag man *Jean-Marie Beyssade* zustimmen, wenn er von Descartes schreibt: „Mehr noch denn ‚christlicher Philosoph' [Medit., Widmungsschreiben (4): *AT* VII 3; P 258; Med. XIII] ist er Philosoph und Christ". Descartes, in: Geschichte der Philosophie I-VIII (Hg. *F. Châtelet*), Frankfurt/Berlin 1973–1975, III 83–118, 94 (im Briefzitat dieselbe Verkehrung).

[8] *L. Oeing-Hanhoff*, Descartes' Lehre von der Freiheit, in: *ders.*, Metaphysik und Freiheit, München 1988, 284–301, 288. – Dazu wird hier weder ein Forschungsbeitrag noch ein Forschungsbericht vorgelegt, sondern ein Versuch, mit ihm zu denken. Natürlich zahlt Descartes den Preis seiner Zeitsituation; aber statt ihn zu verdächtigen, wird ihm geglaubt, und statt der Schwächen und Grenzen dieses Denkens sollen seine Stärken sichtbar werden. Das geschieht im Licht späterer Klärung; zeigt doch nie ein Anfang an ihm selbst, was mit ihm anfängt – während man anderseits ihm nicht alles anlasten darf, was aus ihm wird. In diesem Sinn lese ich Descartes „transzendentalphilosophisch", in einem keineswegs bloß formalen, sondern bewußt „gewissenhaften" Verständnis von Transzendentalphilosophie.

I. Skeptizismus und Zweifel

1. Umbruchsituationen legen zwei entgegengesetzte Haltungen nahe: einerseits starres Festhalten am Tradierten, früher „Dogmatismus" genannt, gegenwärtig (nachdem zwischenzeitlich schon „konservativ" als Verdikt galt) „Fundamentalismus"; anderseits relativistischer Skeptizismus oder doch Agnostizismus.

Dabei bietet letzterer sich vor allem im Namen von Freiheit und Menschlichkeit an. Der Wille zur Wahrheit und deren Wert haben nicht bloß ihre Selbstverständlichkeit verloren, so daß sie ihrerseits erst gerechtfertigt werden müßten, sondern man hat sie im Gegenteil ihres Unrechts überführt. Sei doch der Wahrheits-Wille „in Wahrheit" nur der Wille, recht zu haben, also die andern ins Unrecht zu setzen. Im Blick auf Scheiterhaufen für Bücher und Menschen durch die Jahrhunderte hin sieht man bei Berufung auf Wahrheit die Humanität angegriffen. Nicht bloß gefährdet, sondern bedroht; denn man unterstellt dem Wahrheitszeugnis an sich schon Machtwillen und Herrschaftsdenken.

Bei Nietzsche liest man, die Pilatus-Frage auf den Wahrheits-Anspruch Jesu hin sei „Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten".[9] Weniger römisch ist Lessings *Nathan* zum Lehrer antidogmatischen Miteinander-Seins avanciert.

Nun sei zu Nietzsche und Pilatus angemerkt, daß, wenn nichts sicher wahr ist, dies auch von dem Satz gilt, Unschuldige dürften nicht privaten Interessen aufgeopfert werden. Der Landpfleger könnte die Hände doppelt waschen; oder vielmehr: er brauchte es überhaupt nicht. Nietzsche selbst wird darüber wünschenswert deutlich, mit dem Geheimwort der Assassinen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."[10]

2. Darum Descartes' „extrême désir", „das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen".[11] Wie aber das in solch aporetischer Lage? Descartes sieht nur eine Verhaltensweise, die nicht von vornherein hoffnungslos ist: grundlegend überhaupt ein reflektiert bedachtes Vorgehen. Nicht bloß vorsichtig,[12] sondern methodisch: „Ich ahmte hierbei die Reisenden nach, die, wenn sie sich in einem Walde verirrt finden, nicht umherirren ... noch auch viel weniger an einer Stelle verharren dürfen, sondern stets so gerade wie nur möglich in einer und derselben Richtung gehen müssen ..."[13] Darum handeln seine ersten beiden Schriften von *Regeln zur Leitung des Geistes*[14] und von der *Methode*.

Die Methode nun, die er konkret wählt, hat ein Doppelgesicht. Negativ, „destruierend", setzt sie den „methodischen Zweifel" ein. Das meint nicht Bestreitung: „Selbst damit wollte ich nicht beginnen, irgend eine der Ansichten gänzlich zurückzuweisen." (Anm. 12.) Es geht nicht einmal um den Zweifel als solchen: „Nicht als ob ich deshalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln ...; denn es ging im Gegenteil meine ganze Absicht nur darauf, zur Sicherheit zu gelangen und die lose Erde und den Sand zu beseitigen, um Fels oder Ton zu finden".[15]

Positiv ist es der Weg der Analyse,[16] der Reduktion, als Frage nach den Bedingungen des Gegenstandes: Was muß gegeben sein (was muß man denken, um denken zu können), daß etwas wirklich (ja, als dieses auch nur möglich) sei? Seit I. Kant wird diese Fra-

---

[9] Nachlaß (Kritische Studienausgabe [Anm 1] 11, 100).

[10] Genealogie ... III 24 (Kritische Studienausgabe 5, 399).

[11] Discours I (11 f): *AT* VI 10; P 131; Abhandlung (*A. Buchenau* = Abh.), Hamburg 1957, 3. (Die arab. Ziffern in Klammern nach den Werktiteln meinen hier *nicht* die AT-Abschnitte, sondern die Seitenzahlen der lat. Originalausgaben; denn nur diese finden sich bei *Buchenau* wie *AT*).

[12] „Ich beschloß nun, wie ein Mensch, der allein im Dunkeln schreitet, so langsam zu gehen und so große Vorsicht in allen Dingen anzuwenden, daß, wenn ich gleich nur wenig vorwärts käme, ich mich doch zum mindesten hütete, zu fallen." Discours II (18): *AT* VI 16 f; P 136; Abh. 13.

[13] Discours III (26): *AT* VI 24; P 142; Abh. 20 f.

[14] (*A. Buchenau*), Leipzig 1922 (= Reg.)

[15] Discours III (30): *AT* VI 29; P 145; Abh. 24; vgl. Entretien (Med. 1): *AT* V 147; P 1356; *Burman* 5.

[16] Meditationes (= Medit.), 2. Erwiderungen (211): *AT* VII 155; P 387; Meditationen (*A. Buchenau*), Hamburg 1954 (= Med.), 140.

geweise dann „transzendental" heißen.[17] Und sie ist nicht weniger radikal als der Zweifel: „Das natürliche Licht lehrt uns ..., daß es keine Sache gibt, bei der es nicht statthaft wäre, zu fragen, warum sie ist."[18] Bis man zu einer Wirklichkeit gelangt, die ihr eigenes Warum ist.

Descartes nennt sie „gewissermaßen causa sui, Ursache ihrer selbst". Das ist klassisch gelesen eine widersinnige Bestimmung, meint ‚Ursache' (αἰτία, causa) doch etwas, das ein Nicht-Existentes zur Existenz bringt. Gleich in den ersten Einwänden kommt der Löwener Theologe Caterus darauf zu sprechen. Descartes demgegenüber will den Ursachbegriff weiter fassen (traditionell: ἀρχή, ratio, Grund).[19]

3. „Reflektiert man auf diese Methode selbst, so erkennt man bald, daß der methodische Zweifel nichts anderes als die Auswirkung des absoluten Anspruchs der Wahrheit auf alles ist, was nicht in der Wahrheit ist." Er nötigt uns zum Fortgang aus dem Nichtwissen zum Wissen. „Er ist also die Zerstörung des Scheins durch die Wahrheit selbst" (R. Lauth 5). Das ist seine eigentliche Radikalität. Lauth zitiert dazu seinen Philosophen, J. G. Fichte: Der Vertreter wahren Philosophierens könnte einen „Skeptizismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisiererei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte und sie rufen würden, der Spaß gehe doch zu weit!"[20]

An der Wahrheit hat Descartes selbstredend nicht gezweifelt: „so transzendental klar, daß es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen".[21] So ist der vorher „negativ" genannte Zweifel eigentlich als solcher bereits positiv: „negatio negationis". Es gibt ein Zweifeln als Flucht vor der Wahrheit und ihrem theoretisch-praktischen Anspruch, im Dienst der Selbstverweigerung ihr gegenüber.[22] Doch es mag auch – und das steht jetzt an – dem Gewilltsein zur Wahrheit entspringen, im Selbstschutz vor Täuschung. Der ist nochmals doppelsinnig: er kann uns Erkennende im Auge haben (hätte dann indes wohl auch die Chancen förderlicher Mißverständnisse und heilsamer [Selbst-]Täuschung einzubeziehen) – oder, selbstvergessen, die Wahrheit selber, der wir „die Ehre geben" sollen und dürfen.

Das Wahrheits-Verhältnis ist alles andere als „rein theoretisch". In ihm wirkt sich entscheidend der Wille des Subjekts, die personale Freiheit aus. Der Ort, die Spitze der Wahrheitserkenntnis liegt im Gewissen. Insofern stehen „Methode und Gehalt" nicht nebeneinander, sondern hängen innerlich zusammen. „Wer so entschieden nach der Wahrheit forscht, in dessen Philosophie muß sich auch die Wahrheit in einer bisher ungekannten Weise offenbaren" (Lauth 8).

---

[17] KrV B 25: Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt". Bis dahin meint der Ausdruck, auch bei Descartes, die allgemeinsten überkategorialen Seinsbestimmungen.

[18] 1. Erwid. (142): *AT* VII 108; P 349; Med. 97.

[19] *Caterus*, 1. Einw. (122): *AT* VII 95; P 338 f; Med. 84 f; ähnlich *A. Arnauld*, 4. Einw. (290–297): *AT* VII 208–213; P 430 f; Med. 189–194; *Descartes*, 1. Erwid. (141–143): *AT* VII 109; P 349; Med. 97 f; 4. Erwid. (324, 329–343): *AT* VII 231 f, 235–245; P 450, 452–460; Med. 210, 213–221). Durch Spinoza wird „causa sui" dann zum geläufigen Gottesnamen – bis hin zu dem bekannten Heidegger-Diktum gegen den Gott der Philosophen: „Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen" (Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70). Siehe *W. Kern*, Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, in: Schol 39 (1964), 87–107, 92 f[14] u. 95.

[20] WL 1804: Sämtl. Werke (1834–1846), Berlin 1971, X 196 f.

[21] An Mersenne (16. X. 1639): *AT* II 596 f; P 1059; B 173.

[22] *S. Kierkegaard*: „Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert." Der Begriff Angst IV 2, 2 (SV IV 405).

II. Die Kern-Einsicht: Cogito / sum

1. Im alle Sicherheiten auflösenden Zweifel der ersten Meditation behauptet sich schließlich – wie sich in der zweiten ergibt – das *sum* des Zweifelnden/Denkenden selber. Dazu gelangt freilich nur, wer sich der Disziplin solcher Meditation unterwirft.[23] „In den Gedankengang darf nichts eindringen, was nicht aus der Entwicklung des Gedankens heraus und durch sie beglaubigt ist. Dies ist die schwerste Bedingung, die Descartes sich selbst gestellt hatte – und die von den wenigsten Lesern verstanden wurde, wenn man die Objektionen seiner Zeitgenossen als Maßstab nehmen darf" (Gerhart Schmidt).[24]

Diese Art des Denkens zwingt niemand, weil er selbst – nicht bloß raisonieren, sondern – denkend sich einlassen muß: „Ich kann ja nicht das, was nur vom Denken des andern abhängt, jemandem aufdrängen, der selbst teilnahmslos bleibt".[25] „Wie verfuhren jedoch die Verfasser der Einwände?" Schmidt zitiert aus den zweiten (M. Mersenne und Bekannte), den dritten (Th. Hobbes) und fünften Einwänden (P. Gassendi), um zu belegen: „Diese Autoren meinten offenbar, daß Descartes ihnen etwas aus seinem Leben erzählen wollte, und kamen gar nicht auf die Idee, sich selbst mit dem Ich der Meditationen zu identifizieren ..." (13).

Das selbe Mißverständnis zeigt sich in der seit Lichtenberg / Nietzsche immer wieder vorgeschlagenen Präzisierung „es denkt", natürlich nicht „ohne [und nicht bloß] semantischen Verlust".[26]

2. Die gefundene Existenz ist ein „denkendes Ding", d.h. etwas, „das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will ..."[27] Anders gesagt, ein Wesen geistiger Vollzüge. Deren Kern aber ist ein Behaupten (ihrer selbst wie entsprechender Implikationen).[28] Etwas behaupten bedeutet indes, einen Wahrheits-Anspruch erheben.

Vom Mißtrauen gegenüber solchen Ansprüchen war schon die Rede. (Immerhin erhebt unausweichlich auch es selbst diesen Anspruch.) Blicken wir jetzt auf eine eigentümliche Umkehrbewegung, die den Anspruch auf Wahrheit charakterisiert: Im Anspruch auf Wahrheit erklärt der Sprecher, er unterstelle seinerseits sich dem Anspruch *der* Wahrheit (‚Wahrheit', ich darf daran erinnern, stets theoretisch wie praktisch verstanden). Und nur auf solche Weise läßt sich überhaupt ein Wahrheits-Anspruch erheben.

---

[23] Siehe den Schluß von Medit. II (31): *AT* VII 34; P 283; Med. 26; 2. Erwid. (175): *AT* VII 130; P 367f; Med. 118f. – „Meditation überwindet den Zweifel, weil sie sich ihm nicht dogmatisch entzieht" (*R. Bubner*, Metaphysik und Erfahrung, in: NHP 30/31 [1991] 1–14, 3). Doch wird er nicht einfach durch ihre Offenheit „aufgefangen" (6), sondern dank dem, was sich dieser zeigt: das Ich – unter dem Wahrheitsanspruch. (So kann sie ihre Einsicht vertreten, ohne „dogmatisch" [= dogmatistisch] zu werden.)

[24] *R. Descartes*, Meditationes de Prima Philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie (*G. Schmidt*), Stuttgart 1999, 10.

[25] 2. Erwid. (182f): *AT* VII 135f; P 371f; Med 123. Auch *J. G. Fichtes* „es wird gedacht", auf das *R. Spaemann* abhebt (Das „Sum" im „Cogito sum", ZphF 41 [1987] 373–382, 376), samt drohendem Regressus (378), charakterisiert dort (Bestimmung des Menschen, SW II 244) deutlich die Reflexionsstufe *vor* Erreichen der Wahrheits-Einsicht.

[26] *P. Ricœur*, Das Selbst ist ein Anderer, München 1996, 165; *G. Ch. Lichtenberg*, Schriften und Briefe (*W. Promies*), München 1968ff II 412 (K 76); *Nietzsche*: z.B. Jenseits v. Gut u. Böse 16 (Kritische Studienausgabe 5, 29f). Siehe *H. Brands*, Nietzsches cogito-Interpretation, in: Descartes (Hg. *Th. Keutner*), Frankfurt/M. 1993, 193–209, bes. 195–199.

[27] Medit. II (23): *AT* VII 28; P 278; Med. 21. – Nochmals (Anm. 8): man kann darauf abheben, daß hier das Ich verdinglicht werde. Man kann aber auch für ein analoges Verständnis von *res* = *ens* plädieren und darauf verweisen, daß zur Rede von Person, gerade in relationalem Verständnis, nach wie vor die Substanz-Kategorie gehört. „Eigenständiger" als jeder Gegenstand ist das Gegenüber.

[28] Eine Frage z.B. behauptet sich als solche und damit als sinnvoll; sie behauptet, daß die verwendeten Worte eine Bedeutung haben, daß die Situation sie rechtfertigt ...; sie behauptet damit zugleich das Bestehen eines Rahmens möglicher Antwort auf sie, und steckt diesen ihrerseits – wie offen immer – ab ...

So aber liegt im Anspruch auf Wahrheit als solchem schon das Einbekenntnis, daß er sich zu rechtfertigen habe. Das bloße Faktum seiner Anmeldung legitimiert ihn nicht. Damit stellt das Denken selbst sich selbst in Frage – im Licht der Wahrheit. Es kann offenbar nicht anders als denken – und dies so, gemäß den Denkgesetzen, wie es denkt. Ähnlich ist die Freiheit „nicht frei, nicht frei zu sein ... und nicht da zu sein".[29] Aber vielleicht ist dies Da- und Sosein in sich absurderweise verfälscht?[30]

„Man mag das als eine ‚valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio' bezeichnen.[31] Sie ist aber ein Zeichen dafür, daß die Wahrheit im strengen Sinne nicht erreicht ist" (Lauth 10).

Darum läßt sich sogar an der eigenen Existenz zweifeln, zwar nicht direkt im Vollzug des cogito/existo selber, sehr wohl aber indirekt, nachdem man aus diesem Vollzug herausgetreten ist – und sich dem Gedanken der Möglichkeit gegenüber sieht, von einem *genius malignus* getäuscht zu werden (Andreas Kemmerling 100–106). Zwar schenkt also Evidenz, die Klarheit und Deutlichkeit des Erkannten,[32] höchste Gewißheit; aber nur solange sie besteht. Daran zeigt sich, daß auch diese höchste Gewißheit noch kein vollkommenes Wissen bedeutet (ebd. 121).[33] Über das Momentane hinaus führt erst der Gottesbeweis.

III. Sum / ergo Deus est

1. Noch im Descartes-Beitrag Wolfgang Röds zu den „Klassikern philosophischen Denkens"[34] steht zu lesen (177), das Ziel der Gotteserkenntnis sei von Descartes „aus taktischen Gründen" hervorgehoben und habe eigentlich als Nebenziel zu gelten. Demgegenüber deutlich Rainer Specht: „Die früher beliebte Meinung, Descartes habe Gottesbeweise vor allem aus Tarnungs- oder *public relations*-Gründen geführt, wird heute kaum mehr vertreten. Sie ist auch falsch, denn diese Philosophie bricht ohne den Gottesbegriff zusammen."[35]

---

[29] *J.-P. Sartre*, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1966, 616 (L'être et le néant, Paris 1950, 567).

[30] Medit. I (15); II (17f, 20f): *AT* VII 22f, 24f, 26f; P 272, 274f, 276; Med. 16, 18, 19f. Wohl zur Verteidigung Descartes' führt Lauth eine Übernahme Pascals in den Pensées an (*M. Le Guern*, fr. 122 – hier freilich auch ein Kommentar zu den Differenzen).

[31] Medit. III (35): *AT* VII 36; P 286; Med. 29. Die Prinzipien I (14) nennen ihn einen „äußersten (summa) Zweifel": *AT* VIII/1 16; Die Prinzipien der Philosophie (*A. Buchenau*), Hamburg 1961 (= Prinz.), 11; *A. Kemmerling*, Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz, in: Descartes nachgedacht (Hg. *A. Kemmerling/H.-P. Schütt*), Frankfurt/M: 1996, 80–122, 106, bezieht „schwach" auf die Begründung des Zweifels, seine Größe auf das von ihm Betroffene (direkt gar nicht Bezweifelbare). Man kann es aber auch als zwei Seiten desselben lesen: „übertrieben" („hyperbolique" – vgl. Discours IV [33]: *AT* VI 32; P 147; Abh. 28 – „extravagantes").

[32] Über diese berühmten Begriffe ist Descartes zwar „alles andere als klar und deutlich"; doch für den jetzigen Punkt höchster Klarheit und Deutlichkeit läßt sich auf Med. III (35) verweisen (*AT* VII 36; P 285; Med. 29), wo das Gegenteil sich als offener Widerspruch zeigt (*Kemmerling* 93^{12}).

[33] *R. Lauth*, Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis, in: ... Entwicklungslinien (Anm. 1), 332–345, 340: „Reinhold hat verstanden: für Descartes bedeutet das Cogito zu denken, in einem und demselben Moment auch Gott zu denken ... Den unvollkommenen Gedanken des Cogito zu erfassen erfordert den Gedanken der Idee der vollkommenen Erkenntnis. Und die Erkenntnis ist vollkommen, wenn sie die Evidenz ihrer Wahrheit mit sich bringt und wenn, genau gesagt, die Idee Gottes auf eine Weise evidiert ist, die deren Untrüglichkeit verbürgt."

[34] Hg. *N. Hoerster*, München 1982, Bd 1, 156–194.

[35] Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik, in: D... nachgedacht (Anm. 31), 6–23, 21. Vgl. nochmals *F. Nietzsche*: „Man ist unbillig gegen Descartes, wenn man seine Berufung auf Gottes Glaubwürdigkeit leichtfertig nennt. In der That, nur bei der Annahme eines moralisch uns gleichartigen Gottes ist von vornherein die ‚Wahrheit' und das Suchen der Wahrheit etwas, das Erfolg verspricht und Sinn hat. Diesen Gott bei Seite gelassen, ist die Frage erlaubt, ob betrogen zu werden nicht zu den Bedingungen des Lebens gehört." Nachlaß (1885) 36[30]: Kritische Studienausgabe 11, 563.

Offen ist gleichwohl noch, in welchem Sinn hier Gott ins Spiel kommt. „Man erreicht den Sinn dieses Gedankens nur, wenn man von dem *ganzen* Ansatz des Descartes ausgeht, nämlich sowohl vom Sein und Wesen des denkenden Seienden, als auch davon, daß es selbst gedacht ist" (Lauth 10).

Wesen, Sein, Gedachtsein und Denken gehören zusammen. Das ego cogitans, hat sich gezeigt, behauptet – in Berufung auf eine Rechtfertigung seines Behauptens, die nicht es selber beibringt. Denn die berufene Rechtfertigung muß ihrerseits aus sich selbst gerechtfertigt sein: die Wahrheit selbst, mit einem Bildwort von Platon bis Fichte, der Bibel bis H. U. v. Balthasar gesagt: *das Licht*. Bekannt ist die Sentenz Spinozas: „Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est – So, wie das Licht sich und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit Norm ihrer selbst und des Falschen."[36]

Derart „denkt" das Ich sich selbst – was alles andere bedeutet, als daß es sich Sein und Wesen seiner „ausdächte"[37]; es wird sich vielmehr seiner selbst im Selbst-Vollzug bewußt, bzw. es vollzieht bewußt sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten.

„Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung –, ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – ‚regulative Idee', sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa'[38] im endlichen Denken kundgibt" (Lauth 11).

2. Lauth verweist auf Platons Sonnengleichnis: Licht und Leben.[39] „Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes ... sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott" (ebd.).[40] „Manifeste intelligo – ich erkenne ganz klar, daß ... mithin in gewissem Sinne die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht. Wie könnte ich denn wissen, daß ich ... unvollkommen bin ...?"[41]

Indem von Behauptung und Rechtfertigung die Rede war, haben wir gleich die entscheidende Unvollkommenheit und den Kern-Wunsch genannt. Darauf hätte sich die Diskussion zu sammeln. Denn natürlich melden eben hier bereits die Zeitgenossen ihre Schwierigkeiten an. Könnten wir nicht einfach aus dem Mehr und Weniger unserer Alltagserfahrung Endliches bis ins unendliche steigern?[42]

Woher die Kraft zu solcher Steigerung?[43] Erst recht, insofern es nicht bloß um Endlosigkeit geht: Indefinites, sondern um das positiv Unendliche: Infinitum.[44] Man kann

---

[36] Ethica, Scholium zur 43. Proposition von Teil II. – Entwickelt wird das unbestreitbar in einem Schluß, der die Gestalt eines eigentümlichen Kontingenzarguments hat. Doch schlage ich vor, dies als diskutable Explikation der eigentlichen Einsicht zu lesen, die sich im „ontologischen Argument" ausspricht: in der dritten Meditation als Selbsterfahrung des Denkens, in der fünften als Blick auf das Wesen des Absoluten. Siehe dazu unten Anm. 69.

[37] „*Cogitatio* bedeutet, ungeachtet des sanktionierten Sprachgebrauchs, nicht *Denken*. Man kann nur insofern davon sprechen, daß das ‚reine Denken' Spiegel der Evidenz ist, als man es mit einem Hohlspiegel vergleicht, der die Strahlen in einem Brennpunkt bündelt." *J.-L. Marion*, Die cartesianische Onto-Theo-Logie, in: *Descartes* (Anm. 26) 211–246, 222. (Ob es dieser „Krümmung' des Gedankens" „letztlich" um das Ich gehe [also in einer „incurvatio super seipsum"] oder nicht doch – gesammelt – um das Unbedingte, ist jetzt unsere Frage.)

[38] Medit. III (57): *AT* VII 51; P 299; Med. 42.

[39] Polit VI 508e-509b.

[40] Zuvor (10) schlägt er bzgl. des „Sum, ergo Deus est" (Regeln ... XII [39]: *AT* X 421; P 83; Reg. 65) vor: „Zur Erleichterung des Verständnisses setze man Wahrheit als solche = Gott. Vgl. *B. Welte*, Meister Eckhart, Freiburg 1979, 45–56.

[41] Medit. III (49): *AT* VII 45 f; P 294; Med. 37.

[42] 2. Einwände (164): *AT* VII 123; P 361; Med. 111 f; 5. Einw. (401, 418 f): *AT* VII 292 f; P (hier nur im Resümee 472); Med. 262 f, 273 f.

[43] 5. Erwid. (518, 525): *AT* VII 365, 370 f; P 488, 493; Med. 336, 340; Entretien (3. Medit.): *AT* V 153; P 1364 f; Burman 27.

[44] 1. Erwid. (148–150): *AT* VII 112–114; P 352; Med. 102 f; Entretien (Prinz. I): *AT* V 167; P 1384 f; *Burman* 77 f; Brief an C. Clerselier, 23. IV. 1649: *AT* V 355 f.

in alldem Herrschaftswillen am Werk sehen – wie Nietzsche/Heidegger – oder Jean Luc Marion[45]. Doch ist man dazu genötigt?

Hier wird nicht bestritten, daß es Descartes – der Zeit gemäß – ganz wesentlich um Wissenschaft zu tun war, also um ein praktikables Wissen aus Gründen, das „uns endlich ‚zu Herren und Besitzern der Natur' werden" lasse.[46] Dies nicht zuletzt (bei der Labilität seiner Gesundheit von Kindheit an) auf dem Felde der Medizin.[47] Unstrittig auch, daß er dabei, trotz seiner Absage an einen platonistischen Dualismus, der Wirklichkeit von Leib und Leben verlustig ging, und mit bedauerlichen Folgen.[48] Aber daraus folgt keineswegs, daß er auch Gott nur oder doch vor allem in den Dienst dieser Weltbemeisterung stellt.

Die entscheidende Unvollkommenheit des „denkenden Ich" besteht darin, daß es „nicht das Licht" ist und so zwar (unauskömmlich) „von ihm Zeugnis" gibt, doch nie vollkommen, stets verbesserungfähig und -bedürftig. Das hat in unserem Jahrhundert insbesondere Emmanuel Levinas immer wieder zur Sprache gebracht. Auch er bezieht sich auf das Sonnengleichnis, und zwar auf dessen Spitzenbestimmung: Das Gute als (509b) „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jenseits des Seins".[49] Jenseits, insofern er das Sein in der Perspektive von Spinozas „conatus entis" sieht: der Selbsterhaltung.[50] In diesem Sinn unterscheidet er beim Verlangen des endlichen Ich vom Bedürfnis (besoin) nach dem erfüllenden Gut(en) das Verlangen (désir) nach besserem Gutsein.[51] Und in diesem Verlangen erscheint im Endlichen (en fini) das Unendliche (in-fini). „Die Idee Gottes, das ist Gott in mir."[52] Denn deren „objektive Realität", „wie in unwiderlegbarer Weise Descartes' Dritte Meditation bezeugt",[53] ist nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. „Die Idee des Vollkommenen und des Unendlichen geht nicht auf die Verneinung des Unvollkommenen zurück."[54]

3. Die Wahrheit, zu der er findet, hat die Suche vom Aufbruch an geleitet. In ihrem Licht ja ward der Zweifel eingesetzt. (Darum – der „theoretische Radikalismus hat sein

---

[45] Anm. 37: 229: „Wir wollen, indem wir den Sinn des lateinischen Ausdrucks wirksam werden lassen, die Wendung ‚Dictat ... lumen naturae' (*AT* VII 108, 18) als *Diktat* der Vernunft verstehen, durch das dem *ens in quantum ens* auferlegt wird, nicht anders denn als verursachtes zu sein: *ens ut causatum*. Die von der *causa* über das Seiende ausgeübte Herrschaft geht also über die Herrschaft hinaus, die die *cogitatio* ausübte ..." 230: „Die Ursache kann also nur dadurch Prinzip (als *Diktat* der Vernunft) werden ..."

[46] *L. Oeing-Hanhoff*, René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik, in: Grundprobleme der großen Philosophen (Hg. *J. Speck*). Philosophie der Neuzeit I, Göttingen 1979, 35–73, 38. – Discours VI (62): *AT* VI 62; P 168; Abh. 51. – Doch selbst dazu ein Denk„anstoß": „Wenn Descartes die Menschen ‚maîtres de la nature' nennt, so kürt er sie nicht zu Herrschern, sondern er fordert sie auf, Meister der Natur zu werden – Meister, die wie Handwerksmeister durch gründliches Naturstudium ein bestimmtes Wissen und eine Fertigkeit erworben haben." *D. Perler*, René Descartes, München 1998, 258.

[47] *R. Specht*, René Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg 1966, 73–79; Entretien (Discours): *AT* V 178 f; P 1401 f; *Burman* 117 f.

[48] Aber selbst hier sollte die Kritik an der Szientifizierung der Medizin nicht undankbar ihre gewaltigen Fortschritte vergessen (lassen): im Kampf gegen die Infektionskrankheiten wie insbesondere in der Chirurgie. Zum Dualismus: Medit. VI (101 f): *AT* VII 81; P 326; Med. 69.

[49] Z. B. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 24.

[50] Z. B. Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg/München 1985, 38 (*Spinoza*, Ethica III prop. 7).

[51] Z. B. Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, 145 f; siehe *J. Splett*, Gotteserfahrung im Gesicht des anderen? in: Gott – das bleibende Geheimnis (Hg. *P. Reifenberg*, FS W. Seidel), Würzburg 1996, 151–172.

[52] *E. Levinas*, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. *B. Casper*), Freiburg/München 1981, 81–123, 96; ders., Über die Idee des Unendlichen in uns, in: Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott (Hg. *H. H. Henrix*), Aachen 1984, 37–41. Siehe *J. Splett*, „*In-Fini*" – Hinab ins Endliche, in: LebZeug 54 (1999) 64–71.

[53] Jenseits des Seins 274.

[54] Totalität ... 48 (vgl. Anm. 43).

praktisches Gegenteil zur Bedingung“ [55] – richtet er sich auch weder auf die Moral noch auf die Glaubenswahrheiten.) Um seine klaren Worte, in Brief und Druck, als Verstellung und Heuchelei abzutun, sollte man vertretbar schlüssige Beweise vorlegen können – das „larvatus prodeo“ (des noch nicht 20jährigen Studenten)[56] genügt nicht, denn zu kluger Taktik bestand wahrlich Anlaß genug.[57] Aber – Ludger Oeing-Hanhoff – das Bild von ihm „als maskiertem und unaufrichtigem Atheisten, erstmals von De la Mettrie gezeichnet und von M. Leroy in besonders kräftigen Farben dargeboten, ist nur Abbild und Wunschbild seiner Maler.“ [58]

Versteht man es bei diesen Autoren, so betrübt es, etwa bei Gerhard Krüger zum Vergleich von Descartes und Augustinus (auf den er sich – „wenigstens angeblich“ – aufmerksam machen ließ – so wie er sich „als gläubigen Katholiken und sogar als Apologeten darstellt“) zu lesen: „Dem einen ist Gott die ursprüngliche ‚Wahrheit selbst‘, dem anderen sein selbstbewußtes Ich.“ Sein Wortgebrauch zu Glaube, Tradition und Vorurteil lasse absehen, „daß sich der universale Zweifel im letzten, verschwiegenen Grunde gegen den christlichen Glauben kehrt“, angesichts der „Obskurität des Geoffenbarten“. „So scheint es, daß Descartes' unleugbar ‚vorsichtiges‘ Verhalten in der Tat die innerste Auflehnung gegen das *Christentum* verbirgt ...“ [59]

L. Oeing-Hanhoff (ebd.) zitiert aus dem Brief an Mersenne vom 15. IV. 1630: „Ich halte dafür, daß alle, denen Gott das Vermögen gegeben hat, ihre Vernunft zu gebrauchen, verpflichtet sind, sie hauptsächlich zu gebrauchen, um zu versuchen, ihn und sich selbst zu erkennen ...“ Seine Beweismethode für die metaphysischen Wahrheiten sei „evidenter als die geometrischen Beweise“.[60] „Und ich meine [Lauth], man sollte doch endlich damit aufhören, einen so einmaligen Mathematiker und Physiker ..., der besser als alle anderen wissen mußte, was Evidenz und was ein Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereiche sind, nicht ernst zu nehmen, wenn er [dies] erklärt.“ [61] Die Erstsätze dort sind nämlich faktisch statuierte Axiome, während es sich hier um Einsichten handelt.

Eine Einsicht aber ereignet sich – unbeschadet des Wegs, den man vielleicht zu ihr einschlagen mußte, und der Vermittlungen, derer es zu ihrer Freilegung bedurfte – unmittelbar. Darum widerspricht Descartes sich nicht, wenn er in der „geometrischen“ Darlegung seiner Thesen erklärt, daß die Leser nach entsprechender Meditation „ohne jeden Vernunftschluß erkennen, daß Gott existiert“.[62]

---

[55] „... denn wer umgekehrt mit der Theorie zugleich die Praxis umwälzen wollte, würde die Theorie ihrerseits durch die Entscheidungen und Kompromisse verderben, zu denen die Praxis ihn zwingt,“ *H. Lübbe*, Zur Theorie der Entscheidung, in: Collegium Philosophicum (*E.-W. Böckenförde, W. Goerdt u. a.*; FS J. Ritter), Basel/Stuttgart 1965, 118–140, 137.

[56] Cogitationes privatae (1619, calend. Jan.): *AT* X 213.

[57] Eindrücklicher als den Galilei-Prozeß finde ich hier den Pariser „Skandal vom 25. August 1924“, als J. Bitault, É. de Claves und A. Villon gegen Aristoteles debattieren wollen: „Räumung des Saales, bevor die Disputation beginnen konnte; die drei Veranstalter wurden verbannt, und das Parlement von Paris stellte jedermann, der in Zukunft nichtaristotelisch zu philosophieren wagte, die Todesstrafe in Aussicht“ (*Specht* [Anm. 47] 25, auch 49).

[58] Anm. 46: 39.

[59] Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: *G. Krüger*, Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg/München 1958, 11–69, 17[1], 19, 20, 32f.

[60] *AT* I 144; P 932f; B 48.

[61] Ebd. 12; er bezieht sich auf einen ähnlichen Satz an Mersenne, ein Halbjahr später (25. XI. 1630: *AT* I 182.

[62] 2. Erwid., Gedanken (Rationes) zum Beweise ..., 5. Postulat (222): *AT* VII 163f; P 393; Med. 148 (hier: „auch ohne langes Reden“, was aber die Sache nicht trifft: absque ullo discursu, sans aucun raisonnement). So ist ja auch das *cogito/sum* kein Syllogismus: 2. Erwid. (189): *AT* VII 140; P 375f; Med. 127; vgl. Entretien (1. Medit.): *AT* V 147; P 1256f; Burman 5f.

III. Licht und Leben

1. Die Überschrift dieses Beitrags ist einem Brief Descartes' aus dem Jahre 1647 entnommen: Der französische Botschafter am Hof zu Stockholm, H.-P. Chanut, hatte ihn gefragt, ob der Offenbarung zuvor schon das natürliche Licht uns lehre, Gott zu lieben. Descartes erwidert, angesichts unseres Vermögens zur Erkenntnis des Unendlichen gebe es die Gefahr, selbst göttlich sein zu wollen, so daß wir „nur die Göttlichkeit statt Gott lieben" (die Unterstellung Krügers). Wenn wir aber seine Allmacht, sein Schöpfertum und seine Vorsehung erwägen, „dann erfüllt die Betrachtung all dieser Dinge einen Menschen, der sie richtig versteht, mit einer so äußersten Freude (d'une joie si extrème), daß er ... glaubt, schon genug erlebt zu haben, wenn Gott ihm die Gnade erwiesen hat, bis zu derartigen Erkenntnissen zu gelangen; und indem er sich willentlich gänzlich mit ihm verbindet, liebt er ihn so vollkommen, daß er nichts mehr auf der Welt wünscht, als daß der Wille Gottes geschehe."[63]

Mit Gott aber ist nun auch alles andere gewonnen, „habe ich einmal Gottes Dasein erkannt und zugleich auch, daß alles übrige von ihm abhängt und daß er kein Betrüger ist; und habe ich daraus entnommen, daß alles, was ich klar und deutlich erfasse, wahr ist."[64]

Eigens betont R. Lauth, daß eine solche Erkenntnis nicht rein theoretisch ist. Oben (Anm. 22) war vom Sich-Auftun für die Wahrheit die Rede. Diese Entscheidung fällt im Gewissen; die Bibel, Augustinus und noch Pascal nennt es Herz. Hier liegt der innerste Ort unserer Begegnung mit dem Licht.

Die Wahrheit, das Gute[65] erfassen wir in Willensstellungnahmen, und nur so: nicht bloß „affiziert", sondern aktiv („setzend") bejahend. „Eben aber weil es derselbe Geist ist, der den Wert setzt und fühlt, darum ist es auch notwendig, die aktive und passive Seite des Aktes der Wertsetzung in eins zu fassen und von einem *medialen Vorgang* zu sprechen ... Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür ... den Terminus *Sazienz* (von sacire, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen."[66] Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *läßt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

Man muß, scheint mir, den Vorgang derart kompliziert beschreiben, will man Fehldeutungen ausschließen: den Dezisionismus privater Setzung ebenso wie verschiedene Intuitionismen, ob rationalistisch oder emotional (wobei letzterer nochmals individualistisch oder/und gruppengeprägt begegnet). Der Vollzug selbst indes ist ganz einfach und ursprünglich: ein Sich-ergreifen-Lassen. Im Gewissen wirkt also nicht Evidenz = rein theoretische Einsicht, erst recht nicht eigene Setzung und Satzung, sondern das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheits-Wesens, das sich hat ergreifen lassen.

Auch die klassische Metaphysik scheint nur Aktiv und Passiv als Aktionsarten zu kennen,[67] während es in den klassischen Sprachen noch das Medium gibt. Es sei hier nicht als die dritte, sondern erste und ursprüngliche Vollzugsform eingebracht. Im Deutschen läßt es sich nur durch eine Reflexiv-Konstruktion mit ‚Lassen' ausdrücken: Das Paulinische καταλλάγητε („seid versöhnt" – 2 Kor 5,20) heißt in der Übersetzung: „Laßt euch mit Gott versöhnen."

Und dies Sich-erfassen-Lassen ist vor Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben in allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall steht am Anfang ein Ergriffenwerden, das man nicht (au-

---

[63] 1. II. 1647: *AT* IV 608f; P 1262f; B 374.

[64] Medit. V (85f): *AT* VII 70; P 316; Med. 59.

[65] Lauth spricht von Werten, worin ich ihm nicht folgen möchte.

[66] Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31. Siehe *Descartes'* Erläuterungen bzgl. begreifen, verstehen, erfassen und erfaßt werden: 1. Erwid. (148–150): *AT* VII 112–114; P 352f; Med. 102f; Entretien (3. Medit.): *AT* V 154; P 1365f; Burman 29f.

[67] Bis hinein – nicht folgenlos – in die Geschlechtermetaphysik.

tonom-aktiv) machen kann, dem man jedoch auch nicht rein passiv ausgeliefert ist; denn man kann sich verweigern.[68]

Nur auf solche Weise, nicht im Raisonnement, läßt sich Vollkommenheit erfassen. Und das wäre auch für die Diskussion um den „ontologischen Beweis" von Bedeutung, in dem Descartes die „unendlich gründende und umfassende Seinmächtigkeit" Gottes meditiert.[69] Gottes, den unser Geist berühren, aber nicht begreifen kann.[70] – Auch der seit Arnaulds Anfrage[71] nicht verstummende Verdacht auf Zirkelschluß wird angesichts dessen gegenstandslos; denn hier ereignet sich, wie R. Lauth anderwärts schreibt, eine „Evidenz der Evidenz".[72]

2. „Gott ist nicht durch das Denken; aber er ist da, damit das Wissen sich als Erscheinung des absoluten Seins Gottes wissen kann. Die ursprüngliche Evidenz ist die Evidenz des Absoluten in seiner Erscheinung; in dieser bewährt das Absolute aus sich selbst deren Wahrheit" (Lauth).[73] Die erkannte Wahrheit fordert unbedingt Wahrhaftigkeit

---

[68] Brief an P. Mesland, 9. II. 1645: *AT* IV 173; P 117.

[69] *Kern* (Anm. 19) 94f. Ich folge seiner These (107), „daß die Hauptvertreter der ‚rationalistischen' Metaphysik zwar gemeinhin in der wissenslogischen Reflexion über ihr eigenes Philosophieren, in der Klassifizierung ihres ontologischen Arguments als eines rein apriorischen Beweisverfahrens z.B., fehlgreifen (und deshalb u.a. mögen sie denn weiterhin Rationalisten heißen), daß ihrem Philosophieren dennoch und jedenfalls speziell ihrem ontologischen Gottesbeweis denkend erfahrende und aus geistiger Erfahrung gedachte Metaphysik zugrundeliegt."

Der „unzertrennbare aposteriorische ‚Faden'" (107) aber ist das sich ergreifen lassende Ego cogitans, nicht sein (Gottes-)Begriff, sondern das „Haben" dessen, das „Eingeboren-sein" der Idee (was nicht quasi physisch, sondern im Sinn des Selbstvollzugs – als Sazienz – gedacht werden muß; vgl. *Descartes* selbst: 3. Einw. / Erwid. Nr. 10 [260]: *AT* VII 189; P 414, Med. 171; Entretien [1. Medit.]: *AT* V 149f; P 1360; *Burman* 13f). So erst und eben darum heißt das Argument zu Recht „ontologisch", als „Vorzugsname", den (107[62]) „Kant mißbrauchte für den Beweis ‚vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen'".

Siehe *J. Splett*, Gottesbeweise: Das transzendentale Argument ein Sophisma? in: Hoffnung, die Gründe nennt (Hg. *G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpper*, FS. H. Verweyen) Regensburg 1996, 79–9, sowie meine Rez. von *J. Seifert*, Gott als Gottesbeweis, in: ThPh 73 (1998) 134–137.

[70] Medit. III (58): *AT* VII 52; P 300; Med. 43.

[71] 4. Einwände (298): *AT* VII 214; P 435; Med. 194.

[72] Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System, in: *Ders.*, ... Entwicklungslinien (Anm. 1) 385–396, 387. Es geht um die Erkenntnis der „Untrüglichkeit des Urwahren" (Anm. 33: 341). Damit hat nach Reinhold (in einer Präzisierung, die „über die Auffassung Descartes' [selber] hinausgeht" [ebd.]) „Descartes ein positives Kriterium des Wahren geliefert. Kant und nach ihm die gesamte transzendentale Schule habe den positiven Inhalt der Wahrheit von ihrer formalen Konstituiertheit – und diese letztere ist letzten Endes ihre eigene Widerspruchsfreiheit – radikal abgetrennt. Infolgedessen gibt es für eine solche Auffassung *nur formale* Realität, eine Realität der subjektiven Formen, welche nur den Zugang zu den Phänomenen, aber nicht zum Ding an sich eröffnet. Auch Descartes kennt mit dem *clare et distincte* der Ideen ein formales Wahres, welches aber als Garant des Wahren nur durch die Wahrheit Gottes bestätigt wird, die als solche nur als von Gott ausgehend wirklich erkannt wird". (Zum Zirkel auch Entretien [1. Medit.]: *AT* V 148; P 1358; Burman 9.)

[73] Anm. 33: 343. Siehe auch seinen Hinweis auf die selbe Erfahrung bei *F. M. Dostojewskij*: Dostojewskis „Traum eines lächerlichen Menschen" als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte, in: Entwicklungslinien (Anm. 1) 422–434, 433: „Enthüllung der tiefsten sittlichen Wahrheit in einer Weise, daß sie in einer Intuition unmittelbar als solche erfaßt werden kann. Insofern ist der Ausruf ‚Ich habe die Wahrheit gesehen, – nicht, daß ich sie mit meinem Verstande erfunden hätte, nein, ich habe sie gesehen, gesehen, und ihr *lebendiges Angesicht* [eigentlich: *Bild*] (живóй óбраз) hat meine Seele bis in alle Ewigkeit erfüllt' das Schlüsselwort nicht nur dieser Erzählung, sondern der gesamten Philosophie des großen Dichters". (Siehe *R. Lauth*, „Ich habe die Wahrheit gesehen". Die Philosophie Dostojewskis, München 1950, [431–442: Die Vision] 439.) Darum erübrigt sich die Frage (*Spaemann*, Anm. 25, 380): „Wie kommt Descartes vom Für-mich-sein des An-sich zum An-sich-sein des Für-mich?" Auch wird hier nicht kompensatorisch die Ontologie „theologisiert" (375f.).

und verbietet historische, psychologische, sprachanalytische Ausflüchte gegenüber dem, was sich zeigt.[74]

Dieser Anspruch trifft jeweils den Einzelnen in seinem unvertretbaren Gewissen. Aber daraus folgt mitnichten ein Subjektivismus. Erstlich geht der Anspruch ja nicht etwa vom Subjekt aus, vielmehr ergeht er an es. Gewiß soll es die Wahrheit suchen, finden und tun *wollen*; aber dieses Wollen *soll* es.

Sodann ist das gesollte Bekenntnis zur Wahrheit: Wahrhaftigkeit, niemals bloß eine Sache zwischen dem „denkenden" Ich und der Wahrheit. Das Ich sagt die Wahrheit nicht eigentlich sich oder ihr, sondern jemandem; das Bekenntnis zu ihr hat Adressaten. So wie man das Wahrheitsverhältnis zumeist nur rein theoretisch, „objektiv" auffaßt, anstatt theoretisch-praktisch: in „Sazienz"; so wird es in der Regel auch privatistisch, als Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht. Dabei ist der Wahrheitsbezug – nicht nachträglich, sondern genau so ursprünglich, wie er (vor Aktiv und Passiv) „medial" ist – verbindlich, im doppelten Sinne des Wortes. Geist-freiheitlich sind es (anstatt vielleicht Bedürfnisse) Verbindlichkeiten, die verbinden.[75]

So wie es Descartes nicht um Begriffe zu tun ist, sondern um „existentia" (Gottes wie der Welt) und die gelebte („denkende") Existenz, so geht es ihm nicht bloß um „Theorie", sondern durchaus um „Praxis". Von Wissenschaft und Medizin war die Rede. Doch wäre eigens auch von der politischen Dimension zu reden: dem Ziel des Friedens in (konfessions)kriegerischer Zeit.[76] Auf den Einzelnen geschaut aber gipfelt seine Freiheitslehre im Bild der Generosität.[77]

3. Doch ist ursprünglich hier das Denken selbst schon im bedachten Sinn gewissenhafte Praxis. Weit entfernt davon, die Unterschiede zu dem jüngeren Zeitgenossen Blaise Pascal, gewissermaßen seinem Antipoden, verkleinern zu wollen, wende ich mich doch

---

[74] Vgl. das Notat *J. G. Fichtes* (nach *Lauth*, ebd. 388): „Selbst das summum Ens steht ... beim bloßen Denken, unter dem Ich: ist sein Object. Erst durch die Moralität wird ... [das Ich] selbst ... dem summum Ens untergeordnet." 389 wird *Fichte* nochmals zitiert: „moralische Freiheit. Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung aus Nichts unmittelbar erfaßt". Siehe dazu *E. Levinas'* Vermutung, daß die Erfahrung unbedingten Beanspruchtseins die Perspektive auf die „*creatio ex nihilo*" öffne (Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989; 78).

[75] Siehe *Goethes* Distichen aus den „Vier Jahreszeiten" (Artemisausg. I 263):

Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

[76] *Specht*, Anm. 47: 48–62; Anm. 35. Aus den *Descartes*-Zitaten bes. Entretien (Discours): *AT* V 176; P 1398; Burman 109f. (Anm. 35: 22: Für Descartes „verbindet sich die Hoffnung auf Frieden und Sicherheit mit dem Gedanken an eine natürliche Theologie. Das wird man kritisieren können. Dabei ist aber zu bedenken, daß nicht besonders klar ist, womit sich die genannte Hoffnung bei uns verbindet.")

[77] *Oeing-Hanhoff* (Anm. 8) 297–299; *H. Schöndorf*, René Descartes, in: StZ 214 (1996) 248. Les Passions de l'âme, Art. 54, 153–161, 203: *AT* XI 373f, 445–454, 481; P 724, 768–774, 791; Über die Leidenschaften der Seele (*A. Buchenau*), Leipzig 1911, 32f, 81–87, 105f.

„Alles stimmt zusammen in diesem wunderbaren Menschen. Die Unnahbarkeit, die ihn umgibt ... Der Adel seiner Sprache und der große beinahe dramatische Stil seiner Schriften, welche ganz von dem Glück des Erkennens durchstrahlt sind." *W. Dilthey*, Ges. Schriften, Leipzig/Berlin/Stuttgart 1914ff, II 348f (Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus)

Nicht an letzter Stelle zum Adel des Menschen gehört übrigens gerade die Anerkennung der Göttlichkeit Gottes. Wenn etwa *G. Vattimo* im Namen „schwachen Denkens" die bekannte Verdächtigung bzw. Unterstellung wiederholt, die Wahrheit der natürlichen Theologie bestehe in partizipatorischen Allmachts- und Gewaltprojektionen, und sich nicht scheut, dafür obendrein die *Kenose* der Inkarnation zu beanspruchen, als läge deren Wunder nicht eben darin, unableitbare Tat des „ipsum esse (metaphysicum) subsistens" zu sein (der uns die Füße wäscht, ist der Herr – Joh 13, 13) – anstatt daß sie das Bekenntnis zu dieser Herr-lichkeit „Lügen straft" (Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, 48), dann sei ihm jetzt nur ein *Goethe*-Wort entgegengehalten (Wahlverwandtschaften II 5): „Gegen große Vorzüge eines andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe" (Artemis-Ausg. IX 176).

gegen das (aus seinem Mémorial extrahierte) Klischee: (Er-)Denken wider Erleben.[78] Als gäbe es nicht auch eine „Gotteserfahrung im Denken".[79] Als hätte das Licht das Licht zu scheuen und müßte Gott darauf verzichten, dem Menschen gerade in seiner Krondimension von Geist und Vernunft zu begegnen. (Als wäre der ihm – nun „mündig" – entwachsen?)

Philosophie a-theistisch? Oder doch höchstens als Frage nach Gott – zum Zweck der Selbstkonturierung? So sieht es offenbar Walter Schulz in dem bekannten Büchlein über Gott in der Neuzeitlichen Metaphysik. Dankenswert klar betont er, daß Gott bei Descartes kein bloßer Begriff ist; und gegen ein zweites, ebenso unausrottbares Vorurteil, daß der Philosoph mit seiner These, Gott könne nicht täuschen wollen, den damals [theologisch!] grassierenden Nominalismus überwinde.[80] Aber wenn er dann Gott als „das mit innerer Notwendigkeit gegen mich und über mich gesetzte Maß, in dem ich mich als endlich erkenne", beschreibt, dann versteht er dies in einer Weise, die Descartes' Theozentrik geradezu auf den Kopf stellt: „... gezwungen, Gott als den Anderen seiner selbst über sich zu setzen. Nur im Blick auf meine mir selbst denkend bewiesene Endlichkeit kann Gott als unendliche Vollkommenheit eine *sinnvolle Wirklichkeit* für mich als Denkenden sein."[81]

Und wieso ist es ein „Angriff" auf die Theologie (39), wenn er der Sorbonne erklärt, die Fragen nach Gott und der Seele seien eher philosophisch als theologisch zu beweisen? Wieso wäre Theologie zirkulär (und wiese Descartes „auf den Zirkel hin" – ebd.), wenn/weil sie aus dem Glauben denke? Macht doch eben dies Theologie aus (Anm. 3). Und eben deswegen beweist sie einzig innerhalb des Glaubensfeldes; dem Ungläubigen bezeugt/verkündet sie das Geglaubte. Hier „in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen" zu argumentieren ist in der Tat das Amt der Philosophie.

Schließlich heißt es gar (53): „Die neuzeitliche Metaphysik beginnt mit dem Abschied nehmenden Aufstand gegen den christlichen Gott. Descartes hat diesen Aufstand vollzogen, als er sich einen genius malignus erfand."[82] Wäre es also im Sinn des christlichen Gottes (40), das „Denken zu opfern und in den Glauben zu springen"?

Das wird zwar von Christen vertreten; doch ist es mitnichten die christliche Sicht von Gott, Mensch, Denken, Glauben. Zu dieser Forderung kommt, wem die Vernunft als „Teufelshure" erscheint.[83] Und diesen Eindruck wiederum mag ein Denken erwecken, das als natürliches die Glaubens-Botschaft und das Glaubensdenken schulmeistern will. Das also nicht bloß – rechtens, ja pflichtgemäß – als „Filter" (*norma negativa*) auftritt (denn in der Tat hat Glaubensgehorsam vernünftig zu sein – ein „rationabile obse-

---

[78] So z. B. in einem Radiovortrag (*A. Köberle*, Descartes und die Folgen, 8. V. 1985, Abendstudio Baden-Baden): „Man spürt es jeder christlichen Verkündigung auf Kanzel und Katheder an, ob sie bei Descartes oder bei Pascal in die Schule gegangen ist, ob sie einen gedachten oder einen erlebten Gott zur Sprache bringt."

[79] Gotteserfahrung im Denken (Anm. 4), bes. 7–18 s. Kap. 4 (Gottesbeweis Mitmenschlichkeit). (Zu Pascal übrigens: *ders.*, Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. §1986, Kap. 3 [Akademischer Dienst an der Wahrheit].)

[80] *Oeing-Hanhoff* (Anm. 46), 51: Krüger habe „nicht gesehen, daß die freilich auch schon den ‚Objektionen' zu entnehmende Auffassung, Gott könne täuschen, geläufige theologische Lehrmeinung war. Sie ist ‚keine dem Kopf Descartes' entsprungene Hypothese, sondern eine präzise theologische Lehre, mit der er rechnen mußte' (*T. Gregory*, Dio ingannatore e genio maligno, in: Gionale crit. della Filos. 53 [1974] 477–516, 516)." Siehe *Oeing-Hanhoff*, Anm. 8, 284–286 (zu Mersenne).

[81] *W. Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ^{3}1957, 38 f.

[82] Als Gegenstück dazu wird auf Pascal verwiesen (40), für den der Mensch „nicht denkend im Zweifel, sondern existentiell in der Verzweiflung" stehe und der „in den Glauben als die Gegenwelt zum Denken" fliehe.

[83] *M. Luther*: „... als wüsten wir nicht, das die vernunfft des teuffels hure ist und nichts kan denn lestern und schenden alles, was Gott redt und thut. Aber ehe wyr der selben ertzhuren und teuffels braut antworten ..." (WA 18, 164).

quium"[84]), sondern im Namen seiner „Autonomie" Offenbarung als Erkenntnisquelle grundsätzlich abweist.

Das geschieht im Projekt einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", sobald es nicht, in Selbstbeschränkung, sich über die Grenzen hinaus offen hält, sondern diese normativ zum Maß des Möglichen überhaupt macht – unter Bestreitung des Unterschieds von „wider-" und „übervernünftig".[85] Dann kann das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn (Röm 10,9) nur als theologischer „salto mortale" eines „offenbarungsfundamentalistischen Umschlags" erscheinen,[86] als Musterfall (hier ist er wieder) eines „pneumatologischen Zirkels" (100f – insofern Christi Göttlichkeit nur „im Geist" erkannt werden kann – 1 Kor 12, 3). Und solcher „Fundamentalismus" heißt dann, im voraus zu möglichen Folgen, als solcher umstandslos „unsittlich" (102).[87]

Ungenügend aber wäre auch, und darum – nicht zu fliehen, doch – zum Umdenken aufzufordern, ein Philosophieren, das sich rein „theoretisch" versteht. Pythagoras soll das Leben mit einer Festversammlung verglichen haben, zu der die Besten aber als Zuschauer kommen: die Philosophen.[88] Selbst für den Lebenslehrer Sokrates war Tugend ein Wissen. „Descartes aber hat durchgeknüpft, was Sokrates angeknüpft hatte: er erkannte als erster klar, daß nicht der Ort der Wahrheit im Wissen, sondern der Ort des Wissens in der Wahrheit zu suchen sei."[89]

*

Diese Einsicht verdankt offenbar Europa dem biblisch-christlichen Beitrag. So erscheint sie zunächst im Feld von Glaube und Theologie bzw. in der Ursprünglichkeit religiös bestimmten Denkens. Worauf aber dies, „mit Augustinus und Anselm zumal", in Spätantike und Mittelalter aus war, das wird hier nun, zu Beginn der Neuzeit, „*rein* philosophisch" geleistet: der Durchbruch zur „Wahrheit, die im Sein besteht",[90] die Licht und Leben ist. Die, ehe sie von mir „gedacht" wird, mich „denkt": „*cogitor, ergo sum.*"[91]

---

[84] Röm 12, 1: λογικὴν λατρείαν. Denken vor Gott (Anm. 4), Kap. 3 (Vernunft im Dienst „vernünftigen Dienstes").

[85] Siehe dazu *Anselm v. Canterbury*, Proslogion Nr. 2 u. 15: „quo nihil maius cogitari possit" – „maius quam cogitari possit".

[86] *C. Dierksmeier*, Das Noumenon Religion, Berlin/New York 1998, 93, 100.

[87] Liest man Luther seinerseits wohlwollend als gegen solche Ansprüche gerichtet, ließe sich sein scharfes Urteil vielleicht „retten". Wenn etwa Theologen „antidogmatisch" nach sokratischem Gespräch rufen, dann wüßte ich gern, aufgrund welcher „Hebammenkunst" man zu Gottes letztem *Wort* in Jesus Christus und zur Wahrheit seiner erlösenden Vergebungszusage gelangen könne.

[88] *Diogenes Laertius*, Leben und Meinungen berühmter Philosophen VIII 1, 8.

[89] *Lauth* (Anm. 1) 22.

[90] Brief an Clerselier, 23. IV. 1649: *AT* V 356; an Mersenne, IX. 1641 (nach dem Scheitern der Bemühungen um die Sorbonne): „Mit der Publikation meiner Metaphysik habe ich nur getan, wozu ich zum Ruhme Gottes und zur Entlastung meines Gewissens verpflichtet zu sein glaubte." *AT* III 436. (Siehe zum Titel-Briefwort [Anm. 63] auch, neben *Dilthey* [Anm. 77], die Bemerkung [zu J. de Silhon?], die *Schöndorf* [Anm. 77: 254] zitiert, über „die ganze Süßigkeit und das Glück dieses Lebens" – *AT* V 135.)

[91] *F. v. Baader*, Sämtl. Werke (1851–1860), Aalen 1963, VIII 339, XII 324f („... ergo cogitans sum"), 376 („Cogitor [a Deo cogitante], ergo sum, ergo sum cogitans"). Das Wort sei hier geborgt, nach dem Bedachten nicht als Widerlegung einer „philosophischen Taschenspielerei" (VIII 339), nicht einmal nur zur „Aufhebung" in Hegels Doppel- und Drei-Sinn, sondern (Anm. 69) durchaus als „Vorzugsname".

ThPh 75 (2000) 250–261

Wenn aus Drachen Prinzessinnen werden

Liselotte Richter als Universitätsprofessorin und leidenschaftlich religiöse Denkerin

Von Catherina Wenzel

1. Anfangen-Können. Anfangen-Müssen. Eine Einleitung

Die Universitätsgeschichte und ihr Zusammenhang zur Frauengeschichte ist noch jung, da Frauen bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts der höhere Bildungsweg verschlossen blieb. Wer aber keine ordentliche Schulbildung hatte, konnte nicht studieren, demzufolge auch keine Universität besuchen, nicht promovieren, nicht lehren, schrieb nicht, und wenn doch, dann nicht solche Publikationen, die in akademischen Kreisen rezipiert wurden – d. h., die Betreffende konnte sich nicht mit ihrem Denken und ihren Erfahrungen in das kollektive Wissen eingraben, das unsere Geschichtsbewahrung bestimmt. Dieses Dilemma wurde zudem von dem Mythos begleitet, daß Frauen nicht denken können. Erst die Frauenbewegung im 19. Jahrhundert hatte es sich zum Programm gemacht, diesen Teufelskreis wirklich zu durchbrechen.

Als Liselotte Richter 1906 in Berlin geboren wurde, begann Anna Tumarkin in Bern als ordentliche Professorin für Philosophie zu lehren. Sie war damit die erste Frau im deutschsprachigen Raum, die auf einen philosophischen Lehrstuhl berufen wurde. In Deutschland aber mußte noch fast ein halbes Jahrhundert vergehen, bis eine Frau (Liselotte Richter) eine solche Position innerhalb der Universität (Lehrstuhl reine Philosophie) einnehmen konnte.

Die lange Abwesenheit von Frauen in der akademischen Geschichte trug sicher auch dazu bei, daß sie kaum daran beteiligt waren, jene Normen und Werte zu schaffen, die unsere Sprache, Kultur, Religion, Politik und soziale Ordnung konstituieren. Jacques Lacan prägte angesichts dessen den skandalträchtigen Satz: „La femme n'existe pas."[1] Diese Lacansche Provokation gilt nach etwa 30 Jahren Frauenforschung, die einherging mit vielen Veränderungen in unserem Alltag noch in dem Sinne, daß die Frau nicht mehr in den Stereotypen einstiger gesellschaftlicher Zuweisungen existiert. Beschäftigt man sich mit Frauengeschichte im Kontext von Universität und (Geistes-)Wissenschaft, kann man feststellen, daß gerade diejenigen Frauen, die anfingen, eine Karriere als Wissenschaftlerin zu machen, also versuchten, sich in einstigen Männerdomänen zu behaupten, schon längst mit den sogenannten Frauenbildern der Vergangenheit gebrochen hatten. Dennoch geht es hier nicht darum, Heldinnenepen zu schreiben, sondern vielmehr darum, ihre Persönlichkeiten ohne Sentimentalität als zumeist komplizierte Konstruktionen weiblicher Existenz mit Wünschen, Sehnsüchten, Scheitern und Selbstbehauptung in den Blick zu nehmen. Das bedeutet oft nicht weniger, als daß Forschungsarbeit über weibliche Biographien darin besteht, das überkommene Geschichtsbild zu dekonstruieren, um Frauen als Subjekte sichtbar zu machen. In unserem konkreten Fall steht also die Aufgabe, Liselotte Richter als Subjekt der Geistesbewegung unseres Jahrhunderts zu verstehen. Diese Herangehensweise gründet sich nicht nur auf diese Fragestellung mit ihrem aktuellen postmodernen Bezug; vielmehr hat Liselotte Richter selbst, bereits in ihrer philosophischen Dissertation von 1932, Grundlagen für einen Subjektbegriff (am Beispiel der Philosophie Sören Kierkegaards[2]) entwickelt, woran es sich anzuknüpfen lohnt. Bei ihr gibt es kein Subjektsein, keinen Status, sondern das Subjekt ist ständig ins Werden verwickelt, indem es jeweils verschiedene Stadien durchläuft. So soll

[1] *J. Lacan,* zitiert bei: *A. Günter,* Die Frau als Subjekt in Kirche und Gesellschaft. Über die politische Funktion der Subjektrede, in: Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, Hg. von *ders.,* Stuttgart 1996, 101.

[2] Vgl. *L. Richter,* Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christlichen Existenzdarstellung, Würzburg 1934.

nun im folgenden gezeigt werden, wie Liselotte Richter auf ihrem Weg zur Professorin für Philosophie, also auf dem Weg zur Selbstbehauptung in einem durch männliche Vorbilder geprägten Beruf, verschiedene Stadien und Entwicklungen hinsichtlich der Konstruktionen weiblicher Existenz durchlaufen hat.

2. Philosophin werden, ohne eine Tradition weiblicher Denkerinnen

Walter Benjamin hat das mimetische Vermögen des Menschen als eines der wichtigsten Entwicklungsprinzipien bezeichnet. Diese Fähigkeit meint, daß wir uns entfalten und immer mehr zum Menschen werden, indem wir vorgelebte Verhaltensweisen übernehmen, verwerfen und uns so in den verschiedensten Rollen üben, die das Leben in seiner Vielfalt bietet. Anfangen, also zu *Etwas* werden, was es nur in der männlichen Variante gibt, bedeutet für eine Frau zugleich die Position wie ein Mann auszufüllen und dennoch ein Stück ins Ungebundene, Ungespielte vorzugehen. Das wiederum erfordert Kreativität, Wagemut und Selbstbewußtsein. Bei Liselotte Richter findet sich eine Mischung aus diesen Möglichkeiten. Einerseits hat sie keinen besonderen Wert auf ein weibliches Profil ihres Denkens und Lehrens gelegt. Andererseits läßt sich doch durch genaues Hinsehen erkennen, wo und wie ihr Geschlecht ins Spiel kommt.

2.1 Entscheidungen

Nachdem Liselotte Richter seit dem Beginn ihres Philosophiestudiums in Berlin im Jahre 1926, abgesehen von einigen sporadischen Bemerkungen, ihren Notizbüchern kaum noch Gedanken anvertraut hatte, hielt sie am 30. April 1930 folgende Bemerkung mit großen dicken Buchstaben fest:

„*4 JAHRE VERSCHLAFEN!! ... ALLEIN SEIN!*

30. IV. 1930: Jetzt wach werden! Endlich aufwachen aus dem Männer-Schlaf der schweren psychischen Erkrankung ... So wie am Anfang meines Kampfes muß der Durchbruch kommen ... Bin durch die Träumerei hinter allem zurückgeblieben. ... Hier als Rettung in diesem Kampf muß Gott wieder in mein Dasein brechen."[3]

Man merkt diesen Zeilen an, daß die Schreiberin in einen Konflikt geraten war, der mit ihrer Verlobung (mit Otto Spear, einem jüdischen Philosophiestudenten) im Zusammenhang stand. Liebesfreude und Liebesleid hatten sie sehr in Anspruch genommen, so daß sie darüber ihre philosophische Arbeit vernachlässigt hatte. Eine grundsätzliche Krise wird sichtbar. Nach dieser Eintragung wechselten zwischen beiden noch über ein Jahr Briefe, Bücher, Manuskripte, Arbeiten und Gedanken. Liselotte Richter aber wich ihrem Freund immer wieder aus. Wie in der obigen Notiz gab sie ihrem religiösen Erleben, ihrer Gottesbeziehung zunehmend Raum, so daß Verlobung und Hochzeit für sie an Bedeutung verloren, ja zur Unmöglichkeit wurden. Otto Spear spürte diese Tendenz in ihrem Verhalten sehr genau heraus. Er sah aber auch, daß das entstandene Mißverstehen nicht nur an ihm lag, sondern auch daran, daß Liselotte Richter mit sich selbst so uneins war.

„So aber ist mein Zustand der, daß ich Dich mit Dir selbst – nicht nur im guten Sinn des Leidens des Paradox – nicht einig finden möchte, und so sehr ich mich sehnen muß, im einen Deinen christlichen Glauben in seiner ganzen Kraft zu spüren zu bekommen, – daß ich mich ebensosehr im anderen immer wieder zum Widerspruch gereizt fühle ... und doch nicht weiß, ob ich Dir damit nicht bitter unrecht täte. Darum weiß ich auch nicht, ob ich Dir wirklich schriftlich, nicht einmal, ob ich Dir mündlich weiter antworten kann."[4]

So haben sie sich denn gegen Ende des Jahres 1931 getrennt, noch bevor sie der Lauf der Geschichte für immer auseinanderbringen sollte. Beide blieben aber immer in Freundschaft einander zugetan. Wichtig an dieser sehr persönlichen Situation ist, daß hier der Konflikt umrissen ist, den Liselotte Richter als Studentin ausgetragen hat. Sie mußte für ihr Leben die Verhältnisse und Gewichte bestimmen. Dabei hat sie die Erfah-

[3] Nachlaß Liselotte Richter = NLR 87 (hervorgehoben von L. Richter).

[4] *O. Spear* an L. Richter, Nürnberg, 1.10.1931, NLR 607.

rung gemacht, daß sie Beziehungen, die Konsequenzen wie Ehe und Mutterschaft forderten, nicht eingehen konnte. Es war ein langer Prozeß, bis ihr deutlich wurde, daß sie nicht Philosophin und Ehefrau zugleich sein konnte. Sie vermochte ihr Leben nicht zu teilen, daher mußte sie zwischen diesen Lebensmöglichkeiten wählen. Liselotte Richter entschied sich gegen das normale bürgerliche Leben einer Frau und damit gegen das, was ihre Eltern und die Gesellschaft von ihr erwartet haben. Aber wir dürfen in diesem Entschluß nicht nur eine Form der Selbstbehauptung sehen, eine Form der Emanzipation einer Frau, die weiß, wie schwer es sein wird, im Wissenschaftsbetrieb einen Platz zu finden. Abgesehen davon, daß Otto Spear möglicherweise nicht der ‚Richtige' war, muß man dem noch eine andere Deutung hinzufügen. Liselotte Richter hat selten Freundschaften oder Beziehungen, ganz gleich, ob es Männer oder Frauen waren (mit Ausnahme von Korrespondenzen), über einen längeren Zeitraum gepflegt. Sie hat sehr einsam gelebt. Alle Liebesverhältnisse der Liselotte Richter waren also unglücklich, aber sie suchte und brauchte auch dieses Unerfüllte, diesen gegenwärtigen Schmerz, der Worte und Gedanken erzeugte. Leiden und Arbeiten bildeten bei ihr eine Symbiose. Diese Dissonanz in ihrer Seele wirkte wie ein Motor, der ihre unablässige philosophische Wahrheitssuche immer wieder provozierte. Der dabei nie vergehende innere Schmerz äußerte sich in ihrer großen Sehnsucht nach einer erlösenden und befreienden Tat Gottes. Sie hatte ein starkes Empfinden für die Qual des Werdens. Das wiederum prädestinierte sie dazu, einen außergewöhnlichen Lebensweg einzuschlagen.

2.2 Kindsein ist der schwere Weg, einen eigenen Anfang zu finden

Interessant hinsichtlich unserer Fragestellung sind die Jahre nach 1933, in denen Liselotte Richter nach erfolgreicher Promotion (Summa cum laude) sich um Verhältnisse zu anderen Philosophen bemühte, Kontakte und Austausch suchte. Aus unserer heutigen Sicht ging es dabei um gleichberechtigte Verhältnisse, solche unter Kollegen, die sich philosophierend in der gleichen Situation vorfanden, nämlich zu verstehen, wie Faschismus in Deutschland möglich wurde, wie man sich verhalten müsse, welche Antworten es geben könne. Liselotte Richter aber empfand sich doch wesentlich geringer, belebte kindliche, sächliche Identifikationen, bewegte sich nur tastend vor, brachte sich als die Schwache, Unsichere ins Spiel. Ganz anders, als sie sich beispielsweise in ihrer Dissertation zu erkennen gab. Das ist wahrscheinlich ein bis jetzt noch kaum untersuchtes Phänomen, daß sich Frauen im Miteinander mit berühmten Männern vor lauter Respekt wie ein Kind fühlen, das dem wissenden Vater andächtig zuhört. Ganz besonders ausgeprägt finden wir dies auch bei Bettina von Arnim, die 1835 ihre Korrespondenz mit Goethe unter dem Titel *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* veröffentlichte. An dieser Stelle seien einige Beispiele aus der Korrespondenz Liselotte Richters mit Karl Jaspers aufgeführt, die dies belegen sollen.

Seit dem Jahre 1936 war Liselotte Richter als wissenschaftliche Mitarbeiterin bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften tätig. Während der Luftangriffe hatten sie und ihre Kollegen regelmäßig Wacheinsätze mit Luftschutzaufgaben zu verrichten. Zu solchen Einsätzen nahm sie stets die dreibändige *Philosophie* von Karl Jaspers mit, nutzte die Wartezeiten zum Lesen und Studieren. Durch Briefeschreiben und Besuche entstand für eine kurze Zeit eine Freundschaft zwischen ihr und dem Heidelberger Philosophenpaar Gertrud und Karl Jaspers. Im vertrauten Ton bekannte sie:

„Ich bin am Sonntag, den 23. II. ganz im Geiste bei Ihnen und habe auch meine besondere Geburtstagsfeier: Denn nach langem Suchen kriege ich am Sonnabend die ‚Psych. der Weltansch.' u. die ‚Psychopathol.', die ich mir beim Buchhändler bestellt habe u. damit schliesse ich mich von Sonnabend nachm. bis Sonntag Nacht ein. Und wenn die Welt untergeht, will ich im Lesen bei den philos. Eltern sein! ... Im bleibenden Nahesein trotz Drangsal und Not das philos. Kind. L. R."[5]

[5] *L. Richter* an G. und K. Jaspers, Berlin, 19.2.1940, Deutsches Literaturarchiv Marbach = DLA, Bestand: A: Jaspers. Die Titel im Text beziehen sich auf: *K. Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie, Berlin 1913; *ders.*, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919.

Liselotte Richter suchte in der Begegnung mit Karl Jaspers in die Rolle eines philosophischen Kindes zu schlüpfen. Es ist nur schwer vorstellbar, wie der kühle, distanzierte Jaspers damit umgehen sollte. Es wundert daher nicht, daß Gertrud Jaspers einen wichtigen Anteil daran hatte, daß es überhaupt zu einer Beziehung kam. Anfangs war das Sprechen über Philosophie eben auch eine Frauensache. Gertrud Jaspers wurde so zur Mittlerin zwischen ihrem Mann und Liselotte Richter. Aus ihren Worten spricht nicht von ungefähr die Solidarität mit einer Schicksalsgefährtin, hatten doch beide Frauen ihr Leben, je auf verschiedene Weise, der Philosophie gewidmet:

„So muss ich Sie jetzt streicheln für Ihren Brief u. dies Streicheln soll Trost sein – denn wenn Sie nicht auf dem Wege wären – hätte ich nicht so ja zu Ihnen sagen können, u. hätte nicht mein Mann den Weg gefunden zu Ihnen. Ich bin intuitiver u. bereitete, wie so oft, ihm den Zugang zu Ihrem Wesen. Dann sah auch er Sie und das letzte Mal war es täglich näher."[6] Aus diesem Grunde freute sie sich auf die bevorstehenden Osterfeiertage, da Liselotte Richter zu Gast erwartet wurde. Hinsichtlich der philosophischen Arbeit ihres Gatten versicherte sie ihr gegenüber:

„Es gibt Probleme, die es vielleicht eines Tages wesentlich erscheinen lassen können, dass die Liselotte mit ihrer wahren Leidenschaft in Philosophie sich für diese Philosophie (von K. Jaspers – C. W.) gerade von innen heraus interessierte."[7]

In die Freude über die philosophische Gemeinschaft während dieser dürftigen Zeit mischten sich alsbald Fragen, die sich an den unterschiedlichen Ansichten von Richter und Jaspers über den Glauben immer wieder entzündeten. Karl Jaspers bemühte sich in seinen Briefen um sachliche Klärung. Für Liselotte Richter aber bedeutete die Meinungsverschiedenheit kein denkerisches Problem, vielmehr gab sie sich sehr emotional in die Diskussion:

„Wenn ich abends müde u. zermürbt nach dem 10stündigen Tageslauf mit vielen Schmerzen mich geistig ausgehungert auf die ‚Ex. Erhellung' stürze und dann da lese über das Abendmahl vor dem Tode u. über das Gebet u.A., bin ich immer vollkommen down. Wenn ich mich dann genügend ausgeweint habe, fühle ich dennoch den inneren Befehl: Halte es weiter aus, auch wenn Du meinst, dich umgelle das Hohngelächter der Hölle. Ich glaube es gar fest, daß es zur Klärung dienen kann, hier Standpunkt gegen Standpunkt zu setzen u. fühle mich auch nicht im Glauben erschüttert. Das Lebendige im Glauben wird dadurch überhaupt nicht berührt; nur die starren Formen, aus denen sich das Leben zurückgezogen hat, müssen auf den Nichtglaubenden so abstoßend wirken u. die Destruktion von der Philos. her herausfordern. Und das *Leben* des Glaubens ist für den Ausserhalbstehenden nicht mitteilbar. Es kommt ja kaum dem Glaubenden selbst zum Bewusstsein. Und darum wird ihm die schmerzliche Anfechtung von der Philosophie aus von Gott geschickt, damit er durchsteht und sieht, was nach der Destruktion der starren Formen übrig geblieben ist. So kommt ihm sein eigentlicher Lebensgrund zum Bewusstsein u. er kann ihn in indirekter Mitteilungsform auch für die Philos. Auseinandersetzung zu fixieren suchen. Habe es gleich von Anfang an gewusst, daß Gott durch den philos. Vati zu mir sprechen will u. ich darum alles auszuhalten habe, wenn helfende, tröstende Lebensformen eingerissen werden, damit ihr wahrer u. echter Grund sichtbar wird."[8]

Karl Jaspers hat nicht nur in der Reflexion über Philosophie- und Zeitgeschichte, sondern auch durch eine lebenslange Krankheit (die ihn zu einem reduzierten Lebensalltag gezwungen hat) Grenzerfahrungen gemacht, die sich in seinem Denken widerspiegeln. Die Differenz zwischen beiden liegt daher gar nicht im Empirischen, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte, vielmehr liegt dem ein Sprach- und Mentalitätsproblem zugrunde, das sich erkenntnistheoretisch auswirkt. Während Liselotte Richter in die philosophische Wahrheitssuche Leidenschaft und Emotionalität einbezieht, ja diese sogar als Wahrheitskriterien ansieht, weil ihr erst in der Begeisterung die Wahrheit entge-

[6] *G. Jaspers* an L. Richter, Heidelberg, 3.1.1941, NLR 485.

[7] Ebd.

[8] *L. Richter* an G. und K. Jaspers, 31.1.1941, DLA, Bestand: A: Jaspers (hervorgehoben von L. Richter).

genkommt, suchte Jaspers in Klarheit und Sachlichkeit die Gedanken sich entwickeln zu lassen und interpretierte so seine Grenzerfahrungen als Chiffren, Spuren der Transzendenz.[9] Trotz der ungleichen Voraussetzungen zeigte er sich aber wirklich interessiert an dem, was Liselotte Richter über Existenz und Glauben dachte:

„Ich begehre nach den tiefsten & entschiedensten Angriffen gegen meine Philosophie: aber solchen des eindringlichen Aufhellens, nicht so in Bausch & Bogen Abtuns. Meine Beziehung zu glaubenden Christen hat bisher mir immer wieder die Erfahrung gebracht: ich kann mich für ihr Denken nicht nur interessieren, ich kriege Sorge, dass sie mir etwas sagen, das wirklich ernst ist – aber sie sind geborgen in ihrem Glauben, & was ich höre, sind freundliche Ablehnungen mit allgemeinen, meist bekannten Wendungen; Philosophie geht sie eigentlich nichts an. ... Besonders bei Katholiken habe ich solche Erfahrung gemacht. Bei Ihnen scheint es anders. Auf Ihre Worte – mündlich im Herbst, & jetzt Ihre Briefe – reagiere ich gar nicht so, wie Sie es fürchten:

1) ich habe nicht den Drang, Ihnen Ihren Glauben zu nehmen – im Gegenteil: jede klare Entschiedenheit dieses Glaubens, sofern er zuläßt & hört, zu denken & wahrzunehmen, ... ist mein innigster Wunsch ...

2) niemals kann mich Ihr Glaube von Ihnen trennen, meiner Erfahrung entspricht bei anderen Christen, dass sie sich von mir trennen –

3) das unmittelbare Leben ist das Gemeinsame, solange in Wahrhaftigkeit Communikationen gewollt sind –, für mich auch dann, wenn für den Anderen (ohne dass er es von mir verlangt, dasselbe zu tun) Abendmahl, Gebet & Übungen & Jesus & Glaubensinhalt da sind –

4) ich scheue mich nicht davor, sondern ich bitte Sie darum, mir zu geben, was Sie unter dem Titel ‚Existenz & Glauben' aufzeichnen."[10]

Liselotte Richter kam diesem Wunsche nach. Ihr lag sehr viel daran, die begonnene Auseinandersetzung weiterzuführen. Aber sie fühlte sich der Situation nicht ganz gewachsen:

„die Blätter werden nachdem ich hier 10 Stunden im Dienst u. unterwegs bei 11° durchgefroren bin (wieder die Heizmisere der StaBi!) zuhaus in der Nacht getippt (wo allein dazu relative Ruhe ist) morgens in der U-Bahn korrigiert u. in der Mittagspause statt Mittagessen schnell das Begleitschreiben dazu gemacht u. beim Weggehen vom Dienst schnell in den Kasten gesteckt, denn wenn ich erst zur Besinnung komme, hab ich nicht mehr den Mut es abzuschicken! Ob es nicht überhaupt völlig unmöglich ist, weiß Gott allein, ich bin nur von Scham u. Sorgen über mein Gestammel zernagt. ... Bin für Abstraktes eben zu unbegabt u. muß immer alles plastisch u. konkret *durcherleben* u. sehen, möchte es am liebsten modellieren, damit ich nicht reden muß."[11]

Die Offenheit Liselotte Richters, über ihre Schwächen zu sprechen, ist entwaffnend. Das Problem ist nur, daß es so eigentlich nicht stimmt. Sie kann Worte finden, argumentieren, schreiben, reflektieren – ihre Schriften und Briefe lassen daran keinen Zweifel. Da ihr diese Instrumente in dieser Situation nicht zur Verfügung standen, trug sie letztlich auch selbst dazu bei, daß Karl Jaspers sie nicht wirklich ernstnahm. In seinen später veröffentlichten Tagebüchern und Schriften erwähnte er sie nicht einmal.

Betritt man mit Wilhelm Weischedel das Haus Jaspers über *Die philosophische Hintertreppe*, so gibt es Aufschlußreiches über den möglichen äußeren Rahmen des mündlichen Austausches zu erfahren:

„Wenn jemand, der nicht zu den engsten Vertrauten gehörte, bei Karl Jaspers zum Besuch zugelassen wurde, dann empfing ihn dieser hoch aufgerichtet in einem Sessel sitzend, vergleichbar einem Fürsten, der sich von seinem Thron herab huldvoll dem Untertan zuneigt. In dieser Haltung belehrte er sein Gegenüber über Gott, den Menschen und die Welt. ... Die Gegenäußerungen des Besuchers hörte sich Jaspers höflich an, um dann nach einem verbindlich zustimmenden oder schroff abwehrenden Zwischensatz in

[9] Vgl. *K. Jaspers*, Philosophie. Bd. II., Existenzerhellung, Berlin 1932, 220–249.

[10] *K. Jaspers* an L. Richter, Heidelberg, 3.2.1941, S. 2, NLR 485.

[11] *L. Richter* an G. und K. Jaspers, Brief Nr. 19, Berlin, ohne Datum, ca. Februar/März 1941, DLA, Bestand: A: Jaspers (hervorgehoben von L. Richter).

seinen eigenen Darlegungen fortzufahren. Dieses leicht zeremonielle Spiel hatte etwas von hoher Würde, aber auch von erkältender Fremdheit an sich."[12]

So hat Liselotte Richter wahrscheinlich dem Philosophen gegenübergesessen, als sie in den Jahren 1941–1943 zu Gast in Heidelberg war. Das könnte zumindest erklären, warum sie sich oft verunsichert fühlte und mit ihrer eigenen starken Emotionalität der *erkältenden Fremdheit* entgegenzusteuern suchte. Es gibt aus den Nachkriegsjahren noch einige Briefe, die von einem recht losen persönlichen Kontakt zwischen Liselotte Richter und Karl Jaspers zeugen. Ein Interesse seinerseits an ihrem Philosophieren läßt sich allerdings nicht mehr feststellen. Interessant ist dennoch, daß sich auch nach Abbruch des philosophischen Austausches im Werk beider Spuren einstiger Auseinandersetzung finden.[13]

Die Nazizeit ist aber nicht nur eine Zeit, in der Liselotte Richter untertänigst um den eigenen philosophischen Standpunkt rang und dabei die Bestätigung der *Großen* wie Karl Jaspers und Erich Frank[14] brauchte. Nein. In den Jahren 1942/43 veröffentlichte der Hoffmann und Campe Verlag zwei Monographien von ihr – zuerst *René Descartes. Dialoge mit deutschen Denkern,* danach *Jakob Böhme. Mystische Schau.* Ohne auf Einzelheiten dieser Bücher hier eingehen zu können, sei auf einen Umstand hingewiesen, der sich am Rande dieser Publikationen ergab: Albert Erich Brinckmann, der Herausgeber der Schriftenreihe, kündigte seine Autorin auf den Titelseiten beider Bücher mit – Dr. L. C. Richter – an. Nur wer sie kennt, kommt darauf, daß damit Frau Dr. Luise Charlotte Richter gemeint ist. Der Leser erfährt also ihre Vornamen nicht und so bleibt ihm verborgen, daß eine Frau die Autorin ist. Brinckmann hat das wahrscheinlich aus geschäftlichen Gründen so arrangiert. Philosophische Literatur von einem unbekannten Autor verkauft sich nicht gut. Aber wenn dieser Unbekannte noch dazu eine Frau ist? Er ließ diese Möglichkeit offen, indem er für Luise Charlotte nur das L. C. setzte. Sie muß ihn daraufhin angesprochen haben, nur so kann man seine Frage verstehen:

„Oder fühlen Sie sich nun wieder geärgert, trotzdem wir im Titel weiterhin Ihre von Ihnen so bemängelte Weiblichkeit keuschestens verhüllen?"[15]

Brinckmann schrieb das nicht ohne Ironie. Natürlich war Liselotte Richter darüber verärgert, daß den Lesern ihr Name und damit auch ihre Geschlechtlichkeit vorenthalten wurde – eine Enteignung, gegen die sie zu Recht protestierte. Andererseits bewirkte der Verfremdungseffekt im Namen, daß sie sich mit der ihr zugemuteten Männlichkeit zu identifizieren begann. Redete doch Brinckmann von ihr als von einer Frau, die als „Virago LCR zu leben beschloss und stolz war, als Mann in den Kriterien angesprochen zu werden"[16].

Zwischen Autorin und Verleger war während der Arbeit eine angeregte Atmosphäre, ein schöpferisches Fluidum entstanden, das sogar ein Spiel mit den verschiedenen Rollen und Identifikationen zuließ. Daß Liselotte Richter sich dem Frauenbild der NS-Zeit verweigerte, liegt auf der Hand. Wie sollte sie sich im blondbezopften Mädel wiederfinden oder in der deutschen Mutter, die vielen Kindern, vor allem Jungen, das Leben schenkt? So ließ sie sich Brinckmanns Anspielungen gefallen. Das Spielen-Können tat ihr offensichtlich gut, so daß sie es mit Humor nehmen konnte. Möglicherweise eröffnete es ihr sogar die im folgenden beschriebenen Perspektiven.

---

[12] *W. Weischedel*, Die philosophische Hintertreppe, München 1975, 265.

[13] In den Schriften Karl Jaspers' blieb die Unterscheidung von christlichem und philosophischem Glauben ungebrochen gegenwärtig. Es heißt in seiner *Philosophischen Autobiographie*, daß er den philosophischen Glauben „als Sinn der philosophischen Lehre öffentlich" (*K. Jaspers*, Philosophische Autobiographie, München 1977, 119) seit 1931 in der *Philosophie* vertreten habe. Vgl. auch: *K. Jaspers*, Der Philosophische Glaube, München 1948; *ders.*, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962. Vgl. weiter: *L. Richter*, Christlicher und Philosophischer Glaube. Das Gespräch des Theologen mit Karl Jaspers, StTh(R). VI, Bd. 2, 1953, 115–127; ZdZ 7, 1953, 405–413.

[14] Zu Erich Frank vgl. *C. Wenzel*, Von der Leidenschaft des Religiösen. Leben und Werk der Liselotte Richter (1906–1968), Köln/Weimar/Wien 1999, 56–65; 106–118.

[15] *A. E. Brinckmann* an L. Richter, Hamburg, 13.5.1943, NLR 402, Bl. 10.

[16] *Ders.* an L. Richter, Köln, 11.9.1946, ebd., Bl. 23. S. 1.

3. Vom Vorrecht, weiblich zu denken

Mit dem Ende des 2. Weltkriegs begann für Liselotte Richter ein ganz neuer Lebensabschnitt. Sie wurde Bezirksstadträtin für Bildung und Kultur in Charlottenburg, gründete die Volkshochschule neu, gab dort Philosophieunterricht. 1946 hielt sie anläßlich der Leibnizfeierlichkeiten in der Deutschen Staatsoper den Festvortrag, erhielt wenig später an der Berliner Universität die venia legendi und wurde schließlich 1948 zur Professorin für Philosophie ernannt.

Angesichts dieser ungeheuer schnellen Entwicklung, mit der sich für sie ein Lebenstraum, nämlich Professorin für Philosophie zu werden, verwirklichte, fand sie nur schwer Worte, die dem Erreichten adäquat Ausdruck gaben. Ihre Interpretationen von Rilkes Dichtungen und einige Deutungen von Märchen und Mythen lassen allerdings unzweifelhaft erkennen, daß sie sich als Siegerin über das Schicksal fühlte, belohnt für einen Kampf, den sie nie aufgegeben hatte und der sie zu manchem persönlichem Verzicht gezwungen hatte. Sie meinte, daß nur derjenige, der sich den Widrigkeiten des Lebens entgegenstellte, erfahre, daß aus „Drachen schließlich Prinzessinnen“[17] würden. Ein Bild, in dem es um Emanzipation, um den Zuwachs an Selbstbewußtsein und um gestärktes Selbstwertgefühl geht. Bemerkenswert ist, daß sie zum Vergleich eine weibliche Metapher wählt. Sie hätte ebensogut Prinz statt Prinzessin sagen können. Das ist doch kein Zufall. Liselotte Richter bekennt sich zur Weiblichkeit, nicht nur mit diesem Symbol atemberaubender Metamorphose, sondern auch expressis verbis, besonders da sie auf die Frage zu sprechen kommt, ob es einer angehenden Philosophiedozentin angemessen sei, Märchen zu erzählen. In einem fiktiven Zwiegespräch antwortet sie sich selbst:

„‚Aber, aber‘, höre ich dich sagen! Geziemt sich dies für eine amtlich geprüfte und approbierte Kathederphilosophin, Märchen zu erzählen und Rilke zu zitieren …? Wo bleibt Systematik, Logik, Ratio, zu der du doch dienstlich verpflichtet bist? Über die Rolle der Kathederphilosophie in der heutigen Philosophie möchte ich nur andeuten, daß sie allmählich allen brennenden Fragen des Daseins gegenüber in das Verhältnis geraten ist, in dem der Kathedersozialismus zum wahren Sozialismus steht … Alle Fragebogen, alle Prüfungskommissionen, alle dickleibigen Untersuchungen sind gleichsam wie Säcke, in denen die Schildbürger die Sonnenstrahlen einfangen wollen, um sie in ihr fensterloses Rathaus zu tragen … Bitte verstehe es recht, wenn ich im Ernstnehmen dieser Not mich aufgerufen fühle, von meinem Vorrecht *weiblich zu denken,* Gebrauch zu machen.“[18]

Diese Betonung von Frausein und Weiblichkeit steht im Kontext der Tatsache, daß sich in der Zeit unmittelbar nach Kriegsende bei vielen Frauen ein neues Bewußtsein herausgebildet hatte. Sie übernahmen damals leitende Positionen in den Ämtern. Sie brachten den Wiederaufbau voran, als die meisten Männer noch in Gefangenschaft waren, verwundet oder gar gefallen. Sie begannen, selbständig und verantwortlich in ganz neuen Bereichen zu arbeiten – sie sind Bauarbeiterinnen, Politikerinnen, Händlerinnen. Sie sicherten das Überleben ihrer Familien, bzw. derer, die noch da waren – die Kinder, die Alten, die Kranken. Ohne die aufopferungsvolle Arbeit von Frauen im Nachkriegsdeutschland wäre vieles, was erreicht wurde, nicht möglich gewesen. So wuchs unter den arbeitenden und engagierten Frauen eine große Sensibilität dafür, wie ungerecht doch ihre Ausgrenzung in den früheren Jahren war.

Liselotte Richter hatte sich während des Nationalsozialismus vom herrschenden Frauenbild deutlich abgegrenzt. Sie hatte ihre Identität im Kind und Mannweib gesucht, ließ sich als Virago ansprechen. Nach dem Krieg aber setzte sie sich für ein neues Selbstverständnis und für die Gleichstellung von Frauen ein, sprach sich für berufstätige Frauen in Politik und Wissenschaft aus.[19] Mit ihrer Rede *Die Frau von Morgen* ermu-

[17] *L. Richter*, Vom zwiefachen Sinn des Scheiterns, Ostersonnabend 1946, NLR 289.

[18] Ebd. (hervorgehoben von L. Richter).

[19] Vgl. *L. Richter*, Zur Gleichstellung der berufstätigen Frau, NLR 256: „Bei Frauen ist besonders der Einfluß des Seelischen auf die Arbeit von Wert. … Durch den Befehl der Gleichstellung

tigte sie Frauen, für ihre Rechte einzutreten, indem sie ihnen von mutterrechtlichen Kulturen, von Priesterinnen und Seherinnen erzählte.

„Wir müssen uns darüber klar sein, daß solche Stimmen gegen ein schöpferisches Wirken der Frau vielmehr abstrakte Rückfälle in jene Epoche sind, als die vaterrechtliche Kultur des Matriarchat verdrängte. ... Die vergangenen 12 Jahre mit ihrem einseitigen Überbetonen der männlichen Komponente haben diese patriarchalische These ad absurdum geführt, nicht Ausschaltung der Frau oder auch kein Gegeneinander, sondern nur ein gesundes und harmonisches Miteinander, kann hier die Heilung bringen." [20]

Im weiteren Verlauf der Nachkriegsjahre ging die Selbstverständlichkeit, mit der Frauen unmittelbar nach dem Krieg in den Arbeitsprozeß integriert waren, wieder verloren. Man muß sich diese besondere Situation in der unmittelbaren Nachkriegszeit gerade deswegen hier vergegenwärtigen, weil sich die persönliche Entwicklung Liselotte Richters nach 1945 auch diesen, für die Frauen günstigen, Umständen verdankt. Es kam in ihrem Fall zweierlei zusammen. Auf der einen Seite waren Liselotte Richters besonderen Fähigkeiten, ihre Kraft und Entschlossenheit vorhanden, die ihr gegebenen Möglichkeiten zu ergreifen, und auf der anderen Seite waren die Bedingungen da, die ihr einen großen Wirkungskreis ermöglichten.

4. Geistige Mutterschaft. Versuchte Existenz zwischen kalten Fronten

Die philosophischen Lehrveranstaltungen Liselotte Richters an der Berliner Universität waren so gut besucht, daß sie im größten Saal stattfinden mußten. Wenn sie las, dann kam das einem Ereignis gleich. *Die Tagespost* berichtete:

„Im Auditorium maximum, dem größten Hörsaal der Berliner Linden-Universität, hält Dr. Liselotte Richter montags und donnerstags philosophische Vorlesungen. Wer eine Viertelstunde vor Beginn noch einen freien Platz in dem langgestreckten Viereck des Saales sucht, hat wenig Glück. Auf Fensterbrettern und Treppenstufen hocken die Studenten, sie rücken auf mitgebrachten Stühlen eng zusammen und werden atemlos still, sobald die dunkelhaarige Frau vorn am Pult zu reden anhebt." [21]

Die Freude über solche Erfolge währte nicht lang. Der ungewöhnlichen Karriere der Liselotte Richter folgte seit den Tagen der Berlinblockade ein Abdrängen und Zerriebenwerden zwischen den Fronten des Kalten Krieges. Besonders ihre öffentlich vertretene Idee und ihr damit verbundenes Engagement für eine west-östliche Synthese auf der Grundlage demokratischer Strukturen sorgte in den Augen der sowjetischen Militäradministration für heftige Kritik. Sie konnte nur noch unter erschwerten Bedingungen lehren, eine neue vergleichbare Position war aussichtslos. Nicht nur ihr einstiges linkes politisches Bekenntnis, sondern auch ihr Frausein trug zu dieser Situation nicht unerheblich bei. Am 12. Januar 1949 schrieb sie an Gertrud und Karl Jaspers:

„Es ist offenbar und kann nicht länger übersehen werden, dass ich mit meiner Gesinnung und meinen Arbeitsleistungen verloren bin, wenn es mir nicht gelingt, spätestens innerhalb von zwei Jahren Deutschland zu verlassen und irgendwo im Ausland Fuss zu fassen. ... In Westdeutschland Versuche zu machen ist so gut wie aussichtslos, denn dort drängt sich schon alles zusammen wie auf einem überfüllten Rettungsfloss und ausserdem ist bei meiner kompromisslosen antinazistischen Gesinnung und meinem ‚Weiblichsein' für mich dort nichts zu hoffen. ... Ich bin parteilich nicht gebunden und habe auch keiner Partei etwas zu verdanken." [22]

Mit der 2. Hochschulreform 1950/51 wurde das Philosophische Seminar, dem Liselotte Richter bis zu diesem Zeitpunkt noch als kommissarische Leiterin vorstand, in das

---

in der Bezahlung wird sich die Frau ihres Wertes überhaupt erst bewußt. Und dies muß notwendig zu einer Hebung ihres gesamten Lebensgefühls und damit auch zu einer Leistungssteigerung führen."

[20] *L. Richter*, Die Frau von Morgen, handschriftlich, ohne Datum, NLR 89.

[21] Ordinaria der Philosophie, in: Die Tagespost, ohne Datum, NLR 366.

[22] *L. Richter* an G. und K. Jaspers, Berlin, 12.1.1949, S. 1, DLA, Bestand: A: Jaspers.

Institut für Philosophie umgewandelt und völlig verändert. Der Marxismus/Leninismus hatte sich durchgesetzt. Damit wurde die Philosophie Liselotte Richters an diesem Ort unmöglich. Sie wirkte wie ein Fremdkörper zwischen den neu berufenen Professoren Kurt Hager, Klaus Zweiling und Walter Hollitscher. Vergessen aber konnte man sie so einfach nicht, und da sie nicht selbst ging, mußte für sie eine Lösung gefunden werden.

Die philosophische Fakultät strebte eine Umsetzung Liselotte Richters an die Theologische Fakultät an. Nach einigen Verhandlungen und nach Vorlage einer neuen Dissertationsschrift[23] wurde dem stattgegeben. Sicher war das noch einmal eine neue Chance für sie, ihre Lehrtätigkeit fortzusetzen. Dennoch waren die Brüche, die Enttäuschungen, auch hinsichtlich der politischen Situation beider deutscher Staaten, so groß, daß sich Liselotte Richter zunehmend aus der Öffentlichkeit zurückzog und sich in Einsamkeit auf bleibende, aus ihrer Sicht gefährdete Werte und Wahrheiten besann. Sie orientierte sich am Schicksal der großen Einsamen der Vergangenheit und nahm sie zum Vorbild ihrer eigenen philosophischen Existenz:

„Immer sind die großen Kulturschaffenden und Kulturrettenden die Einsamen gewesen, die aus dem schicksalhaften Herausragen über die Masse ihrer Zeitgenossen mit all seinem Schmerzlichen und Gefährlichen einen freigewählten Auftrag und eine tapfer verwirklichte Aufgabe zu machen wußten, um eine niedergehende Gesellschaft zu retten."[24]

Dieses Motiv, für die Rettung der kulturellen und geistigen Werte einzutreten, die von der herrschenden Ideologie verdrängt und verfemt werden, kommt in der Biographie der Liselotte Richter hier nicht zum ersten Mal zum Vorschein. Wir können dies als Haltung sowohl während des Dritten Reiches als auch im Zusammenhang mit ihrem Protest gegen die Umgestaltung der Universität während der Berlinblockade beobachten.[25] Seitdem identifizierte sie sich zunehmend mit dieser Aufgabe – sie wurde ihr zum tragenden sinnstiftenden Grund. So entdeckte sie den eigenen Lebensweg abgebildet im klassischen Schicksal eines innerlichen und verantwortungsbewußten Menschen, der sich die Heilkraft der Einsamkeit zunutze macht.

„Die Verkennung der Einsamkeit als des Ortes der schöpferischen Selbstwerdung trieb die Menschen zu dem zerstörenden Wahn des Satzes: ‚Du bist nichts, dein Volk ist alles.'"[26]

Mit aller Bestimmtheit sah sich die verdrängte Philosophin nicht mehr von dem Gefühl beherrscht: „Mich will keiner", vielmehr tritt sie die Flucht nach vorn an: „Ich bin die Reserve, der Luxus des Lebens, die Zukunftssaat."[27] Die Frau, die weder Ehefrau noch Mutter wurde, die sich diesen sozialen Rollen und Bestimmungen widersetzte, bekannte sich nun in ihren Reflexionen von 1952 zu einer geistigen Mutterschaft. Liselotte Richter argumentierte, daß angesichts weltweiter Überbevölkerung nicht die Menge, sondern die Qualität vermehrt werden sollte und in dieser Perspektive geistige Mutterschaft ihren Sinn erhalte. Sie definierte ihre Aufgabe dahingehend, daß sie die Wahrheit wie ein Kind behüten müsse, denn „das geistige Zeugen der Wahrheit des einsam Bleibenden rettet die untergehende Gesellschaft und legt die Grundlage einer neuen Gemeinschaft."[28]

Liselotte Richter suchte aber nicht nur dem Bilde einer geistigen Mutter zu entsprechen, sondern erhob ebenso zur Maxime, daß sich der Philosoph, wie im Höhlengleichnis Platons, allein durch Denken und Erkennen aus der Höhle gesellschaftlicher Tristesse herausarbeiten müsse. Wie bei Platon trieb sie nicht der Egoismus, sondern die Erlösung aller war Motor ihres Handelns. Sie hatte es aber aufgegeben, Dankbarkeit und Verständnis zu erwarten. So erschien ihr das Martyrium des Philosophen im Gleichnis

[23] Vgl. *L. Richter*, Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild, Berlin 1954; Göttingen 1955.

[24] *L. Richter*, Lebensschwierigkeiten in unserer Zeit, Schöpferische Einsamkeit – zeitbedingte Müdigkeit, Berlin 1952, 10.

[25] Vgl. *Wenzel*, Leidenschaft des Religiösen 162–176; 241–244.

[26] *Richter*, Lebensschwierigkeiten 11.

[27] Ebd. 12.

[28] Ebd. 13.

Platons als Preis für die Wahrheit gerade angemessen.[29] Liselotte Richter bekannte sich offen zu dieser Nachbarschaft und fühlte sich zu einem Ausnahmeleben berufen, um durch ihre selbst gewählte „transmundane Sozialität"[30] die Gesellschaft vor ihrem drohenden Untergang zu bewahren.

Dieses Gefühl, für ein Ausnahmeleben bestimmt zu sein, hing ganz sicher auch damit zusammen, daß sie im Westteil Berlins wohnte und seit 1946 ständig an die Ostberliner Universität – erst zwischen den Sektoren, dann zwischen den beiden deutschen Staaten – pendelte. Es gibt nicht wenige Intellektuelle, die sich als Grenzgänger(in) bezeichnen würden. Diese Bezeichnung ist fast zum Modewort avanciert, und ich würde es hier nicht nutzen, wenn es nicht so auf Liselotte Richter zuträfe. Sie war eine Grenzgängerin par excellence. Selbst nach dem Mauerbau lehrte sie weiter an der Theologischen Fakultät und nahm die regelmäßigen Unannehmlichkeiten an der Grenze in Kauf.

5. Maieutikerin-Sein oder Gegen die Geburtsvergessenheit der Philosophie

Die Schriften Kierkegaards standen seit den 50er Jahren im Mittelpunkt der philosophisch-theologischen Studien der Liselotte Richter. Sie gab seine Tagebücher und Briefe heraus (*Existenz im Glauben,* 1955) und übersetzte seine Werke für eine Taschenbuchausgabe bei Rowohlt, die von 1960 bis 1964 erschien. In den Essays, die sie gemeinsam mit ihren Übersetzungen veröffentlichte, macht sie klar, daß sie sich keineswegs damit begnügt habe, das übersetzerische Handwerkszeug zu beherrschen. Liselotte Richter verstand sich als existentielle Übersetzerin, eine, die sich selbst durch alles, was sie schrieb, hindurchleben und hindurchleiden mußte. Bei ihren Arbeiten stieß sie immer wieder auf das Unvermeidliche. Sie mußte Stellung beziehen zum Paradox und so selbst den von Kierkegaard umkreisten Glaubenssprung wagen. Deshalb, schlußfolgerte sie, müsse der „Kierkegaard-Übersetzer ... Maieutiker"[31] sein. Wie Kierkegaard einst, wollte auch sie Geburtshelfer-Arbeit leisten, Hebamme sein, damit bei den Lesern der Glaube im Sinne einer verantwortlichen Haltung zur eigenen Existenz geboren werde. Als Übersetzerin wird sie so zur Mitteilenden, die zwischen Gott und den Angesprochenen steht. Nach ihrem Verständnis ist der Übersetzer, im Vergleich zu Gott und dem einzelnen Leser, der Unbedeutendste, aber mit den „Augen des Glaubens gesehen, steigt seine Aufgabe ins Ungeheure: Indem er durch seine Arbeit diese entscheidenden Gedanken der Vergessenheit entreißt, steht er in der zentralen Aufgabe: Veranlassung zu sein, daß er (der Leser-C.W.) von Kierkegaard in die Glaubensentscheidung gestellt wird."[32]

Nur der Leser selbst kann beurteilen, ob ihr das jeweils gelungen ist, ob in ihm etwas bewegt wurde, ob er aufgerüttelt und in eine Entscheidungssituation gebracht wurde. Wenn man die speziellen Richterschen Konnotationen berücksichtigt, die mit ihrem Glaubens- und Gottesbegriff einhergehen, so wird deutlich, daß sie mit ihrer philosophischen Arbeit bei Hörern und Lesern das Selbst-Sein zutage fördern, zur Welt bringen wollte. Sie zeigte die Grundwidersprüche des Lebens, machte die Angst sichtbar und redete dann vom Menschen, der durch seine Gottesbeziehung stark würde. Nichttheologisch gesprochen bedeutet dies nicht weniger, als durch Einsicht in den eigenen guten Ursprung, in das Aufgehobensein, Angst zu bestehen, Mut zum Sein zu schöpfen und frei zu werden für das uns innewohnende kreative Potential. Liselotte Richter betätigte

---

[29] L. Richter sagte mit Blick auf den Philosophen Sören Kierkegaard, dem modernen Sokrates, daß der „Kerngedanke des Christentums wieder auferstanden ist, in dem die Liebe des überragenden Einzelnen zur haßerfüllten Masse, die ihn zum Märtyrer macht, die menschliche Widerspiegelung des Erlösergottes und des Heiligen geworden ist und immer wieder werden soll.", ebd. 17.

[30] Ebd.

[31] *L. Richter,* Glaubensmitteilung. Sprache Kierkegaards und das heutige Problem der Verfremdung, in: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschrift für Heinrich Vogel, hg. von *K. Scharf,* Berlin/Stuttgart 1962, 250.

[32] Ebd.

sich so mit ihren geistigen Werkzeugen als Hebamme und nahm damit eine der wichtigsten Aufgaben wahr, die der Philosophie zukommt, nämlich dem Menschen, egal ob Frau oder Mann, dabei zu helfen, sich selbst zu gebären. Damit hat sie eine Arbeit geleistet, die heute mühsam wieder entdeckt wird und ganz neu nach ihrer Bedeutung fragt.[33] Hier liegen auf jeden Fall Perspektiven des Richterschen Werkes, die ein Weiterleben ihrer Ideen erkennen lassen.

6. Hieronymus im Gehäus. Ein Resümee

Was ist neben dem eindringlichen Hinweis darauf, daß Philosophie eine Hebammen-Aufgabe zu verrichten habe, das Bleibende am Leben und Werk dieser ungewöhnlichen Frau? Liselotte Richter eignet sich nicht dafür, in die Geschichte der Frauenrechtlerinnen aufgenommen zu werden. Sie taugt auch nicht als ein Beleg für die Theorie von Luce Irigaray, daß Frauen dann eine Chance gesellschaftlicher (und theoriebildender) Einflußnahme haben, wenn sie sich ihrer Genealogie, ihrer Stärke im Übermitteln von Generation zu Generation bewußt werden.[34] Zwar hatte sich Liselotte Richter in den Nachkriegsjahren mit ihren Weggefährtinnen solidarisiert. Das Frauenthema war bei ihr aber zeitbedingt, es wurde ihr nicht zur Lebensaufgabe. Etwa ab 1949 gibt es nur noch wenige Anhaltspunkte dafür, daß sie sich in besonderer Weise für andere Frauen und deren wissenschaftlichen Werdegang interessiert oder gar eingesetzt hat. Da nur wenige Frauen eine vergleichbare Position an der Universität erlangten, hat sie die Professur natürlich auch in ein Konkurrenzverhältnis zu anderen Frauen gebracht, die ähnliche Ambitionen hatten. Vielleicht hat sie deshalb nie eine Frau zur Assistentin oder Mitarbeiterin gewählt. Die Gelegenheit, mit Philosophinnen oder Theologinnen ins Gespräch zu kommen, hat sie nur sehr selten genutzt. So versuchte z.B. Katharina Kanthack 1949 vergeblich, mit ihr Kontakt aufzunehmen. Drei Jahre später wurde sie an der Freien Universität in Berlin zur außerplanmäßigen Professorin ernannt[35]. Die Theologin Anna Paulsen wurde 1955 besonders durch ihr Buch *Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz* bekannt. Sie war empört über die Rezension von Liselotte Richter, und es ergab sich ein kurzer unschöner Austausch per Post. Liselotte Richter konnte kühl und distanziert auf Frauen reagieren, die ihr ebenbürtig waren. Sie hat offenbar alle ihre Kräfte dafür gebraucht – im Alleingang –, ihren Lebensstil zu finden, um ihn dann auch konsequent zu leben. In dem Sinne hat sie das Leben einer Feministin gelebt, obwohl kein Wort aus ihrer Feder floß, das man im engeren Sinne so bezeichnen könnte. Ihr größtes philosophisches Vorbild war Sören Kierkegaard. Wenn sie über Mystiker schrieb, dann vor allem über Jakob Böhme, Valentin Weigel u.a.; nie hat sie ein Wort über Hildegard von Bingen verloren. Sie setzte sich mit Sartre auseinander, doch nie mit dem Leben und Werk Simone de Beauvoirs. Dennoch wurde Liselotte Richter für andere Frauen zur Ermutigung, wie z.B. die Schriftstellerin Ingeborg Wendt:

„Liebe, verehrte Frau Professor, Sie glauben nicht, mit welcher Genugtuung ich diese Anrede niederschreibe. Ich bin eine große Frauenrechtlerin aus dem Gefühl, daß ich mich über jede geistige Position, die eine Frau erreicht, so sehr freue, als hätte ich selbst irgendeinen Erfolg gehabt."[36]

Insgesamt ist das Werk Liselotte Richters, gemessen an den Schriften der großen Philosophen ihrer Zeit, eher schmal. Ihre Œuvre zeichnet sich nicht durch epochale Denkanstöße aus. Wenn wir aber aufmerksam ihre persönlichen Identifikationsfiguren und

[33] Vgl. *P. Sloterdijk*, Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen, Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt 1988, 60–98.

[34] Vgl. *L. Irigaray*, Genealogie der Geschlechter, Freiburg 1989.

[35] K. Kanthack hatte 1928 in Berlin bei Max Dessoir über ‚Der architektonische Raum' promoviert und sich 1939 mit ‚Die Psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System' habilitiert. Ihre Habilitation wurde aber erst 1950 rechtskräftig. Ihre philosophischen Themen, darunter Schriften über Heidegger und Leibniz, hätten sicher genug Stoff für Gespräche beider Philosophinnen gegeben.

[36] *J. Wendt* an L. Richter, 16.1.1949, NLR 637.

ihre der Geburtsmetaphorik entlehnten Begriffe wahrnehmen, ergeben sich doch spannende Besonderheiten ihres Denkens, die sich heute wieder neu im Diskurs finden und weiterdenken lassen. Natürlich gibt es noch ganz andere nennenswerte Aspekte ihrer philosophisch-theologischen Arbeit, die nur im Rahmen dieses Aufsatzes keine Berücksichtigung finden konnten.[37] Wichtig bleibt dennoch, auch die politische Dimension Richterscher Arbeit an dieser Universität zu erwähnen. Schließlich wurde sie zeit ihres Lebens nicht müde, an das klassische philosophische Denken zu erinnern und hat damit in der DDR geistigen Widerstand geleistet. Wie groß war doch ihre Empörung darüber, als im Jahre 1950 am Philosophischen Seminar die Werke Hegels und Kants aus den Regalen herausgenommen wurden, um dafür die Schriften von Marx, Engels, Lenin, Stalin und Pieck hineinzustellen. Sie wollte aber nicht nur an das verdrängte Wissen erinnern und es gegen die herrschende Tendenz weiter rezipieren, sondern im Sinne Kierkegaards wiederholen, nach vorwärts erinnern. Was Liselotte Richters Stärke ausmacht, ist ihre Fähigkeit, Vergangenes in ihren Büchern und Lehrveranstaltungen lebendig werden zu lassen. So vieles läßt sich aus dem Grab des Vergessens heben, das, mit ihren Augen gesehen, neue Bedeutung und Glanz erhält: neben Kierkegaard verweise ich weiter auf ihre Beschäftigung mit Jakob Böhme, Martin Luther, Johann Arndt, Moses Mendelssohn, Angelus Silesius, René Descartes, Rainer Maria Rilke, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Albert Camus, Jean Paul Sartre und Mahatma Gandhi. Es lohnt sich wirklich die Richterschen Schriften allein schon wegen der Breite und Vielfalt, die sie bietet, einzusehen. So, meine ich, ist auch ihre Wirkung, die hohen Hörerzahlen, die sie in den Lehrveranstaltungen verzeichnen konnte, zu verstehen. Wo konnte man dies in der DDR sonst noch finden?

Leider war Liselotte Richter aus gesundheitlichen Gründen gezwungen, ihre Lehrtätigkeit noch vor ihrer Emeritierung aufzugeben. Im Jahre 1964 mußte sie ins Krankenhaus gehen und blieb dort wegen eines Schlaganfalls bis zu ihrem Ableben am 16. Januar 1968. Während dieser Zeit erhielt sie noch von der Theologischen Fakultät als Anerkennung ihrer Leistungen die Ehrenpromotion[38]. Das lange Leiden, das sie am Ende ihres Lebens ertragen mußte, läßt sich gar nicht in Worte fassen. Zeugnis ihres aufreibenden geistigen und körperlichen Lebenskampfes geben vor allem ihre Gedichte. Mit einem Vers aus *Hieronymus im Gehäus* soll deshalb diese Darstellung enden:

„Das Licht des Geistes strahlt dem stillen Frommen
Von der gebeugten Stirne, hinter der die Schöpfung
Gestalt gewinnt in dem Mysterium ‚Arbeit'.
In ihrer Zucht allein kann Chaos Kosmos werden.
Dies aber gilt es täglich neu zu bauen:
Gehäus und Löwenruh und Geisteshelle.
Denn Schaffen heißt zu jeder Stunde vor dich treten
Und mit dir ringen so wie Jakob mit dem Engel:
‚ich lasse dich nicht, eh du mich gesegnet!'"[39]

[37] Vgl. *Wenzel*, Leidenschaft des Religiösen.

[38] Vgl. Personalakte Liselotte Richter, R 409, Bd. II, Bl. 68.

[39] *L. Richter*, Hieronymus im Gehäus (Veni creator spiritus!), in: Liselotte Richter zum Gedenken, 27 (Auszug, C. W.).

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von *Klaus Berger* und *Christiane Nord*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 1999. 1374 S.

Es handelt sich um die erste vollständige Ausgabe aller ältesten Schriften des Urchristentums in einer neuen Übersetzung, eingeleitet mit Erläuterungen zur zeitlichen Anordnung der Schriften, zur „funktionalen" Übersetzungsmethode und zur Kommentierung. Die Texte des Neuen Testaments sind nicht in der vertrauten kanonischen, sondern in „einer chronologischen" Reihenfolge angeordnet, wobei aber zu Recht darauf hingewiesen wird, daß es sich nur um eine mutmaßliche Reihenfolge handeln kann. Zuerst kommen in dieser Ausgabe der zweite und dritte Johannesbrief, der erste und zweite Thessalonicherbrief, dann der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief, der Jakobusbrief, danach der erste und zweite Brief an die Korinther und der Galaterbrief, der Römerbrief und der Brief an die Hebräer, sodann Philipper-, Epheser- und Kolosserbrief; die kanonischen Schriften werden unterbrochen durch den Barnabasbrief; danach kommt der Philemonbrief, dann wieder eine Unterbrechung durch die Logienquelle (Q), die Papyri Oxyrhynchos 840 und 1224, die Didache und das Fajjumfragment. Erst jetzt kommt als erstes (!) Evangelium das Johannesevangelium und die Offenbarung des Johannes. Darauf folgt Fragment Joh 7,53 – 8,12, dann das Evangelium nach Markus, gefolgt vom Evangelium nach Lukas und der Apostelgeschichte und schließlich dem Matthäusevangelium. Obwohl wir hier erst in der Mitte des Buches angelangt sind, sei die Aufzählung abgebrochen. – Was die Übersetzung angeht, wird am Beispiel der Übersetzung von Buch- und Werbetiteln erläutert, daß es oft nötig sei, von einer wörtlichen Übersetzung sehr weit abzuweichen, um für die angezielten Leser zu einer „verstandenen Fremdheit" der Texte zu gelangen. – Leider führt diese Methode bei der Bibel zu immer wieder hanebüchenen Ergebnissen. Einige Stichproben: In Lk 17,5 bitten die Jünger um Mehrung ihres Glaubens: „Füge uns Glauben hinzu." Jesus antwortet: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, dann könntet ihr zu diesem Maulbeerbaum sagen: Entwurzele dich und verpflanze dich ins Meer, und er würde euch gehorchen." In der neuen Übersetzung wird aus der erbetenen quantitativen Mehrung des Glaubens: „Mach unseren Glauben stärker." Und die Antwort wird zum Irrealis, was doch wohl bedeuten würde, daß den Jüngern nicht zu helfen ist: „Wäre euer Glaube nur so groß wie ein Senfkorn ..." – Nach den Worten Jesu am Kreuz zu Maria und Johannes wird aus Joh 19,28 („Nach diesem, im Wissen darum, daß nunmehr alles vollendet war") in dieser Übersetzung: „Danach merkte Jesus, daß sein Ende gekommen war." Es geht um etwas ganz anderes: Die Sendung Jesu ist darin erfüllt, daß Menschen zueinander in das Verhältnis kommen, in dem sie zu ihm stehen oder er zu ihnen steht. Natürlich wird dann auch in Joh 19,30 aus der Überlieferung des Geistes an die Glaubenden: „und gab den Lebensgeist zurück" – Wenn der Auferstandene zu Maria Magdalena sagt: „Halte mich nicht fest", liest man in der Übersetzung doch tatsächlich: „Jesus aber bat sie: Noch nicht anbeten, bitte." Es geht wohl eher darum, daß man Jesus nicht festzuhalten braucht, weil er nicht ohne uns zum Vater geht, sondern uns auf unserem Wege zu ihm anführt. Es heißt dann weiter in der Übersetzung: „Aber lauf zu meinen Brüdern und sag ihnen, daß ich hinaufgehen werde zu meinem Vater, zu eurem Vater, zu meinem Gott, zu eurem Gott." „Lauf" sagt man am ehesten, wenn man Kinder zum Einkaufen schickt. Und im übrigen wird insinuiert, daß Jesus zwischen seinem Verhältnis zum Vater und dem der Jünger unterscheiden will. Das Gegenteil ist der Fall, weil im Urtext die dem „zu" entsprechende Präposition nur ein einziges Mal steht. – Die Apostelgeschichte beginnt mit dem Satz: „Mein erster Bericht, lieber Theophilus, ging über alles, was Jesus zu tun und zu lehren begonnen hat." Denn jetzt soll berichtet werden, wie diese Sache weitergegangen ist. Daraus wird in der Übersetzung: „Lieber Theophilus,

mein erster Bericht handelte von Jesu Anfängen und umfaßte all sein Wirken und Lehren." Dieser Satz ist nicht einmal in sich logisch korrekt; jedenfalls hätte es sich dann nicht nur um seine „Anfänge" gehandelt, das wären vielleicht die Kindheitsgeschichten gewesen. – Für 2 Kor 3,14 wird die katastrophal falsche Wiedergabe der Einheitsübersetzung perpetuiert und behauptet: „Bis heute hindert so etwas wie eine Decke sie daran, bei der Verlesung der Urkunde des Alten Bundes wahrzunehmen, daß dieser Bund durch Christus längst aufgehoben ist." In Wirklichkeit liegt eine Decke über der Verlesung des Alten Bundes, die (die Decke!) erst in Christus aufgehoben wird. – Aus dem „Dienst der Versöhnung", den die Christen nach 2 Kor 5,18 empfangen haben, wird ein Exklusivauftrag für Paulus: „Und mich hat er beauftragt, dabei zu helfen". Hier wird nicht nur übersehen, daß der zweite Korintherbrief als Absender Paulus und Timotheus hat, sondern daß es sich eher um eine Aussage über die Christen überhaupt handelt, denen gegenüber der Welt der Dienst der Versöhnung aufgetragen ist; und es ist ja wohl eher unwahrscheinlich, daß man Gott „helfen" müsse. So ist leider diese Übersetzung immer wieder unsensibel und betulich und geht meines Erachtens erheblich an der Sache vorbei. P. Knauer S. J.

Labahn, Michael, *Jesus als Lebensspender.* Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 98). Berlin: Walter de Gruyter 1999. 559 S.

Die Johannesforschung wird in ununterbrochener Folge von neuen, teilweise weit ausholenden Monographien bereichert. Die vorliegende Dissertation von *Michael Labahn* (an der Ev.-Theol. Fakultät Göttingen), die nahezu das ganze Spektrum der joh. Forschungsdiskussionen des 20. Jhs. kompetent durchschreitet, verdient große Beachtung. Sie widmet sich auf hohem methodischem Reflexionsniveau der formgeschichtlichen Analyse und Interpretation der joh. Wundergeschichten. Dazu unterscheidet *Labahn* zwischen der form*kritischen* (= synchronen) und der form*geschichtlichen* (= diachronen) Auslegung der joh. Wunderüberlieferung (vgl. 5). Innerhalb der neueren Methodendiskussion zielt der Beitrag von M. Labahn auf eine Rehabilitierung des diachronen, formgeschichtlichen Ansatzes, der in den letzten Jahren zunehmend in Frage gestellt worden ist (vgl. 44–51). Die diachrone Interpretation ist s.E. „als Voraussetzung eines sachgemäßen Verständnisses des vorliegenden Textes einzumahnen" (48). Deshalb versteht er die *Formgeschichte* als unverzichtbaren Beitrag zur Erhellung der joh. Gemeindegeschichte wie auch des Verständnisses des JohEv selbst (51). Die Analyse und Interpretation aller sieben Wundergeschichten (2,1–12; 4,46–54; 5,1–9.10–16 [und 7,21–24]; 6,1–15.16–21; 9,1–41; 11,1–54) folgt einem einheitlichen und wohlbegründeten Schema: synchrone Textanalyse (Text, Kontext, narrative Struktur), Trennung von Redaktion und Tradition, formgeschichtliche Entwicklung und joh. Interpretation. – Die Ausführungen von M. Labahn präsentieren einen geschlossenen Entwurf, der vergleichbare formgeschichtliche Entwicklungen der sieben „Zeichen" bis zu ihrer joh. Endfassung nachzeichnet. Auf 559 teils eng bedruckten Seiten (einschl. der umfangreichen Literaturliste) finden sich umfassende Abhandlungen zu jeder einzelnen „Zeichen"-Erzählung, die seine bienenfleißige Text- und Literaturkenntnis dokumentieren und eine Fundgrube für alle Johannesforscher darstellen. Es ist unmöglich, alle Schätze dieser Arbeit in einer Rezension ins Licht zu stellen. M. Labahn wendet sich mit einem immer stärker werdenden Trend gegen die Theorie einer vorjoh. Semeiaquelle, die den Blick auf das je individuelle Profil der vorjoh. Wundergeschichten verstellt habe (vgl. 65–77.469–471). Zugleich rechnet er jedoch mit strukturellen Analogien hinsichtlich der formgeschichtlichen Entwicklung der joh. „Zeichen": In den vorjoh. „Zeichen"-Erzählungen würden „protodoketische" bzw. „herrlichkeitschristologische" Züge erkennbar (vgl. 18; 30–33; 158f.; 202f.; 451; 468; 477; 480), die auch für die Gegner des 1 Joh bestimmend seien. Passend zu dieser Übereinstimmung ordnet M. Labahn 1 Joh zeitlich vor das JohEv ein, das am Beginn des 2. Jhs. abgefaßt worden sei (17–21) und deshalb auch als „Spätphänomen der frühchristlichen Theologiegeschichte" (80) angesehen wird. M. E. sind dies diskussionswürdige Urteile. – Weil jede ernste Sachauseinandersetzung ein Zeichen der Wertschätzung ist, seien hier auch kritische Rückfragen erlaubt:

Bei allen vom Autor genannten Differenzierungen überzeugt den Rezensenten die „protodoketische" bzw. „herrlichkeitschristologische" Interpretation letztlich aller sieben vorjoh. Wunder-Erzählungen nicht. Es besteht die Gefahr, Oppositionen aufzubauen, die kaum tragfähig sind: So sei die vorjoh. Überlieferung von 2,1–12 nicht „in Raum und Zeit eingebunden". Die joh. Interpretation hingegen sei „nicht mehr die Epiphanie des Gottes Jesu nach dem Muster hellenistischer, insbesondere dionysischer Epiphanien historisch und sarkisch ungebunden jenseits des Inkarnationsgedankens, sondern ein von Gott her kommendes Offenbarwerden der durch die Kommunikationseinheit mit dem Vater vermittelten Doxa Jesu in der Zeit; Joh 1,14 wird hier erzählerisch aufgenommen" (162). Aus der christologisch-missionarischen Glaubensgeschichte sei so eine (positiv verstandene) „*Erbauungs*erzählung" (165) geworden. Insgesamt stößt der Leser auf die klassische Aporie joh. Literarkritik, die M. Labahn selbst auch sieht (vgl. 341): Im Blick auf Joh 9 zum Beispiel spricht er einerseits von einer „literarisch recht einheitlichen Größe". Andererseits postuliert er vier formgeschichtlich unterscheidbare Phasen, die er freilich wegen „der sprachlichen Überarbeitung durch den vierten Evangelisten" nicht exakt voneinander abhebt (383).

Die Diskussion der Kriterien für die Trennung von Tradition und Redaktion (vgl. 101–109) ist bei aller Umsicht und Vorsicht letztlich unbefriedigend bzw. offen: Der Verfasser sieht selbst, daß letztlich „Vers für Vers nach einer Mehrzahl von Kriterien gesucht werden" (109) muß, da diese jeweils für sich genommen keine Eindeutigkeit haben. Die klassische Formgeschichte hat zwei blinde Flecken: die systemimmanente Geringschätzung der historischen Rückfrage und die Unterschätzung der theologischen Leistung der vier Evangelisten. Beide finden ihr Echo in dieser neuen, formgeschichtlichen Johannesstudie: Im Ergebnis teilt der Autor die für die klassische Formgeschichte typische (m. E. übertriebene) historische Skepsis: Ein historischer Kern im Leben des historischen Jesus lasse sich „für keine der im vierten Evangelium berichteten Wundererzählungen festmachen" (466). Sodann könne der Evangelist „nicht als innovativer Schriftsteller gewertet werden" (vgl. 78). Auch wenn in diesem Satz prima facie nur die Möglichkeit abgewehrt werden soll, der Evangelist habe diese Wunder gänzlich erfunden, kommt dabei doch eine generelle Aussage über den Evangelisten heraus. Letztes Urteil ist wohl auch durch die Konzentration auf die „Zeichen" Jesu im JohEv bedingt. Eine formgeschichtliche Re-Konstruktion anderer Texte im JohEv wäre noch weitaus schwieriger und umstrittener. – Diese Anfragen beeinträchtigen die volle Zustimmung des Rezensenten hinsichtlich der Gesamtinterpretation der „Zeichen" Jesu im Kontext des JohEv in keiner Weise: Überzeugend ordnet M. Labahn die sieben „Zeichen" in die christologische Hermeneutik des Evangeliums ein. Gegen eine dem joh. Denken und Sprechen inadäquate Unterordnung der zeichenhaften Taten unter die Worte Jesu in Teilen der Auslegungsgeschichte betont er mit Recht den Hinweischarakter und die Transparenz der „Zeichen" für das eschatologische Offenbarungsgeschehen in und durch Jesus Christus (497f.). Die Wunder aktualisieren „das Ziel der Sendung des Offenbarers durch Gott auf die eine konkrete Notsituation hin. Jesus als die Lebensgabe Gottes gewährt Anteil an seiner lebenspendenden Macht" (495f.). K. Scholtissek

2. Historische Theologie

Thümmel, Hans-Georg, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom.* Berlin – New York: Walter de Gruyter 1999. 102 S. + 66 S. Tafeln.

Die bereits unüberschaubare Literatur über das Petrusgrab noch einmal zu vermehren, könnte überflüssig erscheinen. Dennoch unternimmt der Autor von neuem diese Aufgabe; was er dabei anstrebt, ist außer der (bereits oft geleisteten) Untersuchung der ältesten literarischen Tradition (über die Martyrien Petri und Pauli) die kritische Aufarbeitung der Grabungsberichte in St. Peter und S. Sebastiano, zumal die Grabungen selbst nicht immer den Standards heutiger und auch damaliger wissenschaftlicher Sorgfalt entsprachen. Dieser kritischen Aufarbeitung sind 81 der 103 Textseiten gewidmet.

66 Zeichnungen und Fotos der Grabungen schließen sich an. – Das Gesamtergebnis sieht so aus: 1. Aus der Untersuchung der literarischen Zeugnisse ergibt sich, daß aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden Apostel in Rom, und zwar in der Neronischen Christenverfolgung das Martyrium erlitten haben (wobei der Zusammenhang mit dem Brand Roms und damit die Datierung auf 64 oder 68 unklar ist). 2. Archäologisch kommt man bis zum von Gaius bezeugten Tropaion des Petrus (um 160), unter dem jedoch keine Reste eines Grabes und überhaupt nichts gefunden wurde, was auf ein Petrus-Gedenken vor der zweiten Hälfte des 2. Jhs. hinweisen würde. 3. Diese Lücke eines Jhs. ist nun nicht einfach durch die Annahme einer selbstverständlichen Kontinuität des Grabes zu überbrücken, da ein Märtyrer- und Totenkult und damit ein Interesse an ihrem Grab nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jhs. nachweisbar ist. Zwar ist durchaus damit zu rechnen, daß die Lokalisierung und die Errichtung des Tropaions um 160 aufgrund lebendiger mündlicher Tradition, die wenigstens noch den ungefähren Ort des Martyriums (in den Neronischen Gärten) und des nahegelegenen Grabes wußte, erfolgt ist (97). Daß aber die Petrus-Memoria bzw. das Tropaion gerade um diese Zeit errichtet wurde, ist nicht zufällig und erklärt sich aus der sattsam bekannten historischen Gesamtkonstellation der Traditions-Fixierung, innerhalb derer gerade die römische Petrus- und Paulustradition (man denke an den Aufenthalt Hegesipps in Rom gleichfalls um 160) einen Markstein bildet. Die Tropaia von Petrus und Paulus (an der Ostienser Straße) sind hier vor allem Garanten der Wahrheit und der apostolischen Tradition, noch nicht Kultstätten; letzteres werden sie erst im 3. Jh. Kl. Schatz S. J.

Tertullien, *Contre Hermogène.* Introduction, texte critique, traduction, et commentaire par *Frédéric Chapot* (Sources Chrétiennes 439). Paris: Editions du Cerf 1999. 473 S.

Die vorliegende Schrift Tertullians ist die wichtigste Quelle über den Häretiker Hermogenes aus der Wende vom 2. zum 3. Jh., zugleich das früheste lateinische Zeugnis für die explizite großkirchliche Lehre von der *creatio ex nihilo.* Für den christlichen Mittelplatoniker Hermogenes, der wohl auch gnostischen Ideen gegenüber nicht ganz verschlossen war, bestand die Lösung der für die damaligen heidnischen Philosophen und gnostischen Theologen zentralen Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Annahme einer ewigen, ungeschaffenen Materie. Damit wandte sich Hermogenes möglicherweise zugleich gegen die großkirchliche *(creatio ex nihilo)* wie gegen die gnostische Antwort (Urfall des Göttlichen) auf das genannte Problem. Nach dem Porträt des Häretikers und dem Resümee seiner Beweise widerlegt Tertullian in seiner Schrift *Adversus Hermogenem*, von Ch. um 205 datiert, zunächst auf der Basis rationaler Argumente die gegnerische These von der Existenz einer ewigen Materie: Diese ist einerseits mit dem christlichen Gottesbegriff unvereinbar, sie löst andererseits nicht das Problem, weswegen sie eingeführt wurde, nämlich die Theodizeefrage. Da Hermogenes sich für seine Lehre auf Gen 1,1; 1,2a u. 1,2b beruft, sucht Tertullian im folgenden darzutun, daß an den genannten Stellen von einer ewigen Materie nicht die Rede ist. Schließlich legt Tertullian dar, daß sich die von Hermogenes der Materie zugeschriebenen Eigenschaften gegenseitig widersprechen und seine Konzeption des Schöpfungsaktes selber unhaltbar ist. – Was bietet nun der vorliegende Bd. der SC im Hinblick auf diesen für die Geschichte der christlichen Schöpfungslehre nicht unwichtigen Text? Er enthält, erstens, eine Neuedition. Sie ist erstellt auf der Basis der 4 wichtigsten Handschriften, die den Text überliefern. Nach Auskunft von Ch., einem Schüler des bekannten Tertullian-Spezialisten Jean-Claude Fredouille, weicht seine Ausgabe an 32 Stellen von der wichtigen, letzten Ausgabe ab, die J. H. Waszink 1956 veröffentlicht hat. Der Bd. bietet, zweitens, eine moderne französische Übersetzung, die Erfüllung eines wirklichen Desiderats, denn die letzte Übertragung in diese Sprache stammt aus der Mitte des vergangenen Jhs. Der Bd. führt, drittens, durch eine vorzügliche Einführung in den Text ein (11–60). Ch. informiert hier über die Datierung, den von Tertullian bekämpften Häretiker Hermogenes, die Schöpfungslehre Tertullians, die Gliederung der Schrift, Tertullians Art der Schriftbenutzung bzw. seine Hermeneutik, schließlich die Quellen und die historische Nachwirkung des Textes. Auf die Bibliographie (64–75) und den Text selbst (78–203) folgt,

viertens, ein Kommentar von 227 Seiten. Er bietet zusätzlich zu textkritischen Auskünften, Bemerkungen zu einzelnen Begriffen und Übersetzungen derselben sowie Verständnishilfen aller Art auch knappe inhaltliche Zusammenfassungen jeweils zu Beginn der einzelnen Texteinheiten und -abschnitte. Abgeschlossen wird der Bd. mit 4 Registern (Schriftstellen, lateinische und griechische Begriffe, Sachindex). – Was die Gliederung des Textes angeht, so setzt Ch. zu Recht stärker als frühere Bearbeiter auf den Einfluß der Rhetorik bei Tertullian und kommt deswegen zu einer Gliederung, die, was die Gesamtstruktur angeht, freilich nur geringfügig von derjenigen abweicht, die Waszink in seiner Ausgabe vorlegt. Nach Ch. folgt auf das *Exordium* (1) die *narratio* (2–31), die *argumentatio* (3,2–45,3) und schließlich die *peroratio* (45,4). Die *argumentatio* ihrerseits ist nicht wie bei Waszink in 4 Punkte (refutation regarding the existence, the condition, the motion of matter, the act of creation), sondern bloß in 3 Fragen untergliedert. Sie lauten: *an materia sit (4–34), qualis sit (35–43), qualiter deus operatus sit (44–45,3).* Im Hintergrund dieser Dreigliederigkeit steht nach Ch. der *status coniecturae* bzw. der *status qualitatis* der klassischen Rhetorik. Mit Adv. Prax. 5,1 ist die genannte Trias u. E. jedoch nicht ausreichend belegt. Im übrigen gibt Ch. zu, daß von den beiden ersten Fragen zur dritten Frage ein gewisses „infléchissement", eine Verschiebung des Gesichtspunktes, stattfindet, insofern beim dritten Punkt nicht mehr in erster Linie von der Materie, ihrer Existenz und ihrer Natur die Rede ist, sondern von Gott und seinem Wirken gegenüber der Materie. Überzeugender finden wir die wiederum aus der Rhetorik entnommene Untergliederung der ersten Frage *(an materia sit)* in die *causa de ratione* (4–18) und die *causa de scripto* (19–34), also zunächst die rationale Erörterung der Frage *(genus rationale)*, dann die auf der Basis eines Textes *(genus legale)*, hier eben des Schrifttextes.

H.-J. Sieben S. J.

Schneider, Katharina, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 14). Bonn: Borengässer 1999. XLVI/298 S.

Daß der Glaube an die Auferstehung (= A.) ein zentraler Artikel des Credos ist, dürfte unter Christen nicht umstritten sein. Von daher war das Interesse der Forschung an den frühen Zeugnissen dieses Glaubens immer schon groß. So liegen allein aus den letzten drei Jahrzehnten mehrere Monographien vor, die nicht nur die einschlägigen Zeugnisse bei einzelnen Autoren untersuchen, sondern auch die Gesamtentwicklung, sagen wir vom 1. Klemensbrief bis etwa zum Ende des 2. Jhs. in den Blick zu bekommen und darzustellen suchen. Die vorliegende Studie erhebt den Anspruch, die bisher vorgelegten Ergebnisse überbieten und verbessern zu können, und zwar durch genauere Analyse der einschlägigen Texte und eingehendere Herausarbeitung des jeweiligen theologischen Hintergrunds der Aussagen. Die Verf. stellt zu diesem Zweck ein minuziös differenzierendes Fragenraster zusammen, dem sie Aussagen über die A. der angedeuteten Zeitspanne unterwirft. Es sind Fragen wie die folgenden: Ist von der A. Christi oder von der anderer Menschen die Rede? Ist die A. aller oder nur die der Gläubigen gemeint? Ist die A. Christi explizit oder nur implizit bezeugt? Wie wird die A. der Gläubigen oder aller Menschen näherhin bewiesen, durch die A. Christi oder sonstwie? Wer erweckt von den Toten, der Vater oder der Sohn oder beide? Wird der im NT bezeugte Glaube an die A. verkürzt oder unverkürzt bezeugt? Ist nur vom „Daß" oder auch vom „Wie" der A. die Rede? Welche Elemente des A.sgeschehens werden behandelt? Ist von einem postmortalen Gericht die Rede, von einem Zwischenzustand der Seelen? Ist die A. der Toten als Substanzidentität von irdischen und auferwecktem Leib gedacht? Ist die A. selbst Heilsgut oder bloß Voraussetzung von etwas anderem, z.B. für das allgemeine Gericht? Ist der A.sglaube noch die bedeutendste Glaubenswahrheit oder bloß noch die Voraussetzung für die A. der Toten? Welche Funktion hat der A.sglaube im Rahmen der betreffenden Schrift? Was wird mit seiner Hilfe bewiesen? Mit welcher Intensität wird der A.sglaube bezeugt? Was ist jeweils der nähere theologische Hintergrund der Aussagen über die A.: die Gotteslehre, Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Eschatologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Schöpfungstheologie, usw.? Auf welche konkreten gegnerischen Einwände hin wird mit der A. argumentiert? Entfalten die Texte den A.sglauben

mit Hilfe philosophischer Spekulationen wie der platonischen Seelenlehre oder rekurrieren sie auf die Heilige Schrift und deren Schöpfungslehre? Bezeugen sie den A.sglauben in überlieferten Formeln oder in selbstausgearbeiteten Aussagen? Ist der jeweilige Text mehr nach außen oder nach innen gerichtet, mehr für die Mission oder mehr für die innergemeindliche Katechese bestimmt? – Der Aufbau der Arbeit ergibt sich daraus, daß die einschlägigen Texte dem angedeuteten Frageraster in chronologischer Reihenfolge unterworfen werden, wobei aus der letzten der angeführten Fragen, nämlich ob der Adressat des Textes innerhalb oder außerhalb der Kirche ist, die Gliederung der Arbeit in zwei Hauptteile resultiert. Der 1. Teil behandelt die „Entfaltung des Glaubens an die A. Jesu Christi und die A. der Toten in innerkirchlich-theologischer Auseinandersetzung" (5–123), der zweite die „Entfaltung des Glaubens an die A. Jesu Christi und die A. der Toten in der Mission und in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik" (124–267). Näherhin werden im 1. Teil die Aussagen über die A. bei folgenden Autoren oder in folgenden Texten analysiert: 1. Klemensbrief, Didache, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Barnabasbrief, und 2. Klemensbrief (Der Hirte des Hermas bleibt unberücksichtigt), im 2.: Aristides, Justin, Pseudo-Justin (De resurrectione), Tatian, Athenagoras, Theophilus und Pseudo-Athenagoras (De resurrectione). Die Untersuchung der genannten Autoren bzw. Texte erfolgt jeweils in zwei, weitestgehend auch gleichlautend überschriebenen Schritten. Sie lauten z. B. für den Barnabasbrief: 1. „Entfaltung des Glaubens an die A. Jesu Christi und die A. der Toten auf dem Hintergrund der Christologie und Schriftauslegung"; 2. „Intensität des entfalteten A.sglaubens und sein Verhältnis zu dem Hauptthema des Briefes". Die einzige Ausnahme stellt Justinus dar, wo die Autorin in drei Schritten disponiert. Mit dieser äußerst systematischen Gliederung hofft die Verf., den „recht unterschiedlichen Quellen und ihren Autoren einzeln gerecht zu werden"; sie nimmt dabei, wie sie selbst sagt, „eine gewisse Monotonie hinsichtlich des methodischen Verlaufs der Untersuchung" in Kauf (3). Daß die auf 16 Seiten angezeigte Literatur tatsächlich intensiv durchgearbeitet wurde und bei der Interpretation der Texte zum Tragen kommt, weisen die sehr zahlreichen und oft sehr langen Anmerkungen aus. – Zu den Ergebnissen der Studie gehört u. a. die Feststellung, daß die im 1. Teil behandelten Autoren die endzeitliche A. der Toten primär mit der A. Christi begründen, die des 2. Teiles dagegen fast alle darauf verzichten, die A. Jesu Christi selbst als Beweis für die künftige A. der Toten zu verwenden. Sie rekurrieren statt dessen zunächst auf die Macht, schließlich auf die Allmacht Gottes, wie sie die um die Mitte des 2. Jhs. entstehende Lehre von der *creatio ex nihilo* bezeugt. Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1,26) wird zunehmend nicht nur als Schöpfungsaussage, sondern auch als eschatologische Bestimmung des Menschen gesehen. „Gott erschafft den Menschen aufgrund seines souveränen Schöpferwillens und seiner Allmacht aus dem Nichts; er wird ihn daher auch aufgrund seines souveränen Willens zur Vollendung der Menschen und seiner Allmacht aus dem Zustand der nach dem Tod erfolgten Auflösung auferwecken" (272). Alles in allem, eine solide und nützliche, wegen ihres stark systematischen Charakters jedoch nicht leicht zu lesende Arbeit. H.-J. Sieben S. J.

Hilaire de Poitiers, La trinité, tome I (livres I–III). Texte critique par *P. Smulders* (CCL), introduction par *M. Figura* et *J. Doignon* (†), traduction par *G. M. de Durand* (†), *Ch. Morel* et *G. Pelland*, notes par *G. Pelland* (Sources Chrétiennes 443). Paris: Editions du Cerf 1999. 396 S.

In der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Arianismus hat der Westen dem *De trinitate* (zwischen 356 und 360) des Hilarius von Poitiers an Kraft und Kühnheit der Gedanken sonst nichts Vergleichbares an die Seite zu setzen. Fragen kann man sogar, ob der gallische Theologe, zumindest als spekulativer Denker, dem großen Verteidiger der wahren Gottheit Christi im Osten, dem an kirchenpolitischen Taten ungleich erfolgreicheren Athanasius von Alexandrien, nicht überlegen ist. Wie dem auch sei, wegen der einzigartigen Bedeutung des Werkes verdient die vorliegende Neuerscheinung, zu deren schließlicher Vollendung ein ganzes Team von Forschern beigetragen hat, alle Aufmerksamkeit. – Der vorliegende Bd. enthält von den insgesamt 12 Büchern die ersten 3, für die Bücher IV bis VII, VIII–XI und XII plus Indices sind weitere 3 Bde. der SC vorgesehen. Damit

entspricht dieser 1. Bd. noch der internen Gliederung des Werkes, die folgenden 3 jedoch nicht mehr, denn es gibt bekanntlich zunächst eine deutliche Zäsur zwischen den ersten 3 Büchern und dem Rest des Werkes. Während die Bücher I–III eine positive Darlegung des Glaubens ohne intensivere Bezugnahme auf den Arianismus bieten, setzen sich die Bücher IV–XII sehr ausdrücklich mit dem Arianismus auseinander, wobei sich auch hier noch einmal deutlich 2 Blöcke voneinander abheben. In den Büchern IV–VI widerlegt Hilarius hauptsächlich den bekannten Brief des Arius an Alexander von Alexandrien, in den Büchern VII–XII hingegen die arianischen, im Wesentlichen aus der Schrift genommenen Argumente zugunsten ihrer Position, d. h. der Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater. – Der lateinische Text ist der von P. Smulders im *Corpus Christianorum 62* und 62A 1979 und 1980 kritisch edierte, jedoch mit einer Reihe von Änderungen aus der Feder des bekannten und verdienten Hilarius-Spezialisten Jean Doignon. Diese Textmodifikationen sind zunächst in der Einleitung zusammengestellt und begründet (170–186), dann an der entsprechenden Stelle des Textes, der sonst keinen kritischen Apparat enthält, nochmals in Form von Anmerkungen erläutert. – Die französische Übersetzung besorgte hauptsächlich der vor allem durch seine patristischen Rezensionen in den RSPhTh bekannt gewordene G. M. de Durand. Kritisch durchgesehen wurde diese Übersetzung des inzwischen verstorbenen Dominikaners von Charles Morel und Gilles Pelland. Letzterer verfaßte auch die zahlreichen Anmerkungen zum Text. Die Einleitung (11–188) stammt zum größeren Teil (11–144) von Michael Figura, dem die Forschung vor allem eine Arbeit über das Kirchenverständnis des Hilarius verdankt. Der deutsche Patrologe behandelt in engem Anschluß an die bekannten Hilarius-Spezialisten und sehr übersichtlich die dogmengeschichtliche Bedeutung von *De trinitate*, das Leben und sonstige Werk des Bischofs von Poitiers, den Arianismus bis zur Zeit des Hilarius, die Quellen des Werkes (Irenäus, Novatian, Tertullian [in dieser Reihenfolge!], Eusebius von Emesa, Athanasius und verschiedene Homöusianer), die Umstände seiner Entstehung, d. h. seine Abfassung in mehreren Etappen und das damit gegebene Problem der Einheit des Werkes, seinen Titel, den näheren Inhalt der 12 Bücher, die in ihnen zur Sprache kommende Trinitätslehre und Christologie, die entsprechender Lehren in den übrigen Werken des Bischofs, die (noch wenig geklärte) Frage des von Hilarius verwendeten Schrifttextes (wohl gleichzeitig mehrere lateinische Übersetzungen) und schließlich seine exegetische Vorgehensweise. Die beiden letzten Abschnitte der Einleitung (145–186) stammen aus der Feder von J. Doignon und untersuchen das Werk unter rhetorischer und überlieferungsgeschichtlicher Rücksicht. Zu letzterem gehört der oben erwähnte Abschnitt über die am Text des CC vorgenommenen Änderungen. Besonderes Interesse verdient die nach dem traditionellen Schema der *partes artis* (inventio, dispositio, elocutio usw.) von Doignon vorgenommene rhetorische Analyse. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß Hilarius zwar nicht vor kühnen Neologismen und Metonymien zurückschreckt, um die menschliche Sprache zum Ausdruck des Göttlichen gefügig zu machen, daß er jedoch, was die Satzbildung angeht, dem klassischen Geschmack verpflichtet bleibt (166). – Erwähnen wir unter den vielen Händen, die zur Entstehung des vorliegenden Bds. beigetragen habe, auch noch Aimé Solignac, den bekannten Augustinus-Spezialisten, der die letzte Hand an das Werk gelegt und es einer Gesamtrevision unterzogen hat. – Was die neuere Forschung zum besseren Verständnis des gewiß nicht leichten Textes an wirklichen Hilfen bieten kann, zeigen vor allem die reichen Anmerkungen zu den cap. 1–14 des 1. Buches, dem sog. Prolog von *De trinitate*, in dem Hilarius seine eigene Gottsuche zusammenfaßt. Er wird von der Forschung zu den sog. Bekehrungsgeschichten gezählt und hat bekanntlich einen nicht geringen Einfluß auf Augustins Bekenntnisse ausgeübt. Man kann nur hoffen, daß das hier erreichte Niveau der Kommentierung bis zum letzten der noch ausstehenden Bde. beibehalten werden kann! H.-J. Sieben S. J.

Gregor von Nyssa, *Über das Sechstagewerk.* Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Franz Xaver Risch* (Bibliothek der Griechischen Literatur 49). Stuttgart: Anton Hiersemann 1999. VIII/276 S.

Schon sehr früh veranlaßten die ersten Verse der Bibel mit ihrem Bericht, wie alles entstanden ist, philosophisch gebildete Christen zur Auseinandersetzung mit ihrer phi-

losophischen Bildung. Es entstand eine ganze Hexaemeron- d.h. mit dem „Sechstagewerk" sich beschäftigende Literatur. In der Auslegung der Genesis-Verse ging man dabei verschiedene Wege. Die einen legten den Text allegorisch aus, die anderen nahmen den Text wörtlich. Zu den letzteren gehörten Theologen wie Theophilos von Antiochien und Hippolyth von Rom. Das früheste uns vollständig überlieferte Werk wörtlicher Hexaemeron-Auslegung sind die neun Fastenpredigten des Basilius von Caesarea, vermutlich aus dem letzten Lebensjahr des Kirchenvaters. Eine Reihe von Fragen – Fragen, wie sie seit je an die ersten Verse der Bibel gestellt werden, z.B. die, wie denn gleich zu Beginn die Rede von Tagen sein könne, wo doch die Sonne noch gar nicht geschaffen ist – waren in diesem im übrigen sehr geschichtswirksamen Werk nach der Meinung einiger Kritiker und nach der Auffassung seines eigenen Bruders Petrus nicht befriedigend beantwortet worden, und so trat denn Petrus an Gregor (= G.) mit der Bitte heran, auch seinerseits das Thema zu behandeln. Der ging auf die Bitte ein, verband mit der Beantwortung der an ihn gestellten Fragen ein eigenes, persönliches Ziel, nämlich die absolute Folgerichtigkeit der biblischen Kosmogonie aufzuweisen und schuf damit – wahrscheinlich zwischen 378 und 381 – ein Werk, das wie andere aus seiner Feder wichtige Gedanken seines Bruders aufgreift und auf eine sehr originelle Weise weiterführt. Ausdrücklich betont G., seinen Bruder nicht verbessern zu wollen, und es gibt keinen Grund, diese Versicherung bloß als Floskel zu nehmen. Tatsächlich entfernt G. sich dann doch nicht unbeträchtlich von der Auslegung des Bruders. Hatte der Bruder die einzelnen Aussagen des biblischen Berichtes als Anlaß für naturkundliche Betrachtungen genommen, die ihrerseits zur Bewunderung des Schöpfers führen sollten, so ging es G. darum, deren innere Konsequenz darzutun, in seiner Sprache: ihre Akolouthia aufzuzeigen, und zwar nicht um ihrer selbst willen, sondern, wie bei seinem Bruder, weil diese Erkenntnis der Natur eine Einführung in die Erkenntnis Gottes ist (eisagogikon pros theognosin). Der Gott, der hier erkannt wird, ist freilich noch kein spezifisch christlicher, sondern ein philosophischer, kaum vom weltschaffenden Gott der Stoa zu unterscheiden. – G.s *Apologia in hexaemeron* fand in der Forschung nicht die ganz große Beachtung, wie sie mehreren anderen seiner Werke, z.B. der *vita Moisis* oder seinem Kommentar zum Hohenlied, zuteil wurde. Und was Übersetzungen in eine moderne Sprache angeht, so wurde die *Apologia* bisher nur ins Deutsche übertragen, freilich schon im Jahre 1853! Die hier nun von der BGL vorgelegte neue deutsche Übersetzung bietet nun endlich nicht nur eine moderne deutsche Übertragung, sondern befriedigte auch sonst höchste Ansprüche. – Was zunächst die Übersetzung selbst angeht, so ergeben Stichproben, daß es R. tatsächlich gelungen ist, seine Ankündigung in die Tag umzusetzen, modernisierende Umschreibungen zu vermeiden und möglichst wörtlich zu übersetzen, „um dem deutschen Leser die Möglichkeit zu bieten, G.s Rhetorik wenigstens ansatzweise nachzuempfinden" (56). Wir haben es mit einer sehr genauen, dicht am Text bleibenden und doch gut verständlichen Übertragung zu tun. Textgrundlage ist, da die *Apologia in hexaemeron* noch nicht im Rahmen der Leidener *Opera omnia* erschienen ist, die im Vergleich zur *Patrologia Graeca* von Migne (44, 61–124) verbesserte kritische Edition des Schotten Hay Forbes aus dem Jahre 1855, von dem auch die Einteilung in 78 Abschnitte übernommen wurde. In den Text dieser schwer zugänglichen Edition wurden „nur wenige Eingriffe vorgenommen, meist gestützt entweder auf handschriftliche Lesarten, die Forbes selbst im Apparat angegeben hat, oder auf textkritische Bemerkungen anderer Autoren" (56). „Die Vorarbeiten zur neuen kritischen Edition in den Leidener *Gregorii Nysseni opera* standen mir bedauerlicherweise nicht zur Verfügung. Der künftige Herausgeber ließ mehrere Anfragen unbeantwortet", teilt R. ebd. mit. – Der Übersetzung vorausgeschickt ist eine den Leser sehr gründlich und solide orientierende Einleitung. Sie informiert über die Echtheit der Schrift, den Anlaß und die Zielsetzung (mit erfolgreicher Widerlegung der von E. Corsini in die Welt gesetzten These, G. polemisiere mit seiner *Apologia* gegen die stoische Lehre vom Weltenbrand und damit auch gegen seinen Bruder Basilius, die genannten Fragen seien folglich nicht wirklich gestellt worden, sondern bloß literarischer Vorwand), die Zeit der Abfassung, den unter zumindest fünf verschiedenen Gesichtspunkten wie z.B. nach Folge der Schriftverse und Logik der kosmogonischen Vorstellung angelegten Aufbau, den Inhalt (v.a. den Begriff der Materie und den besonderen Typ der Kosmogonie, den

G. seinen Darlegungen zugrundelegt, die nähere Kennzeichnung der sog. wörtlichen Auslegung, schließlich die Beantwortung der Fragen), die Nachwirkung und Einschätzung und die Quellenfrage (1–57). Auf die 44 Seiten Übersetzung des Textes folgen 130 Seiten Anmerkungen, insgesamt 394, ohne Zweifel der wertvollste Teil, das Glanzstück des vorliegenden Bandes. Von ihnen meint R., daß sie bei weitem nicht hinreichen, „Komplexität und Schwierigkeit von G.s Denken in der *apologia* zu bewältigen", hofft jedoch, daß sie „dem Leser einen Zugang zu G.s Vorgehensweise, Absicht und Bildung so weit" eröffnen, „daß er den Höhenflug des Genies nachvollziehen lernt" (57). Die Hoffnung ist, so die Meinung des Rez., in Erfüllung gegangen. Denn in den Anmerkungen bietet R. zur jeweiligen Stelle neben einer Reihe textkritischer Hinweise viel Erhellendes aus dem übrigen Werk G.s und anderer alter Autoren, trägt er zusammen, was die in der fast zehnseitigen Literaturliste aufgeführten Forscher bisher zum besseren Verständnis des Textes beigetragen haben und präsentiert er zahlreiche kleine Monographien zentraler Begriffe des Nysseners. Darüber hinaus leisten die Anmerkungen eine Gesamtinterpretation des Textes von bewundernswerter Klarheit. Dem entspricht es, daß die verschiedenen Meinungen der Forscher nicht bloß referiert, sondern immer wieder auch deutlich vom eigenen Ansatz her gewertet und kritisiert werden. Ein griechisches und deutsches Sach- und Begriffsregister machen v. a. die wertvollen Begriffsmonographien in den Anmerkungen auch unmittelbar zugänglich. Auf zwei kleine Schönheitsfehler sei zum Schluß hingewiesen: Wer auf der Seite 1 der Einleitung zu lesen beginnt, wird gleich auf Zeile 2 mit einem Namen konfrontiert, der ihm erst nach längerem Suchen näher erschlossen wird. Auf S. 120, Zeile 4 ist ein Trennungsfehler unterlaufen.

H.-J. Sieben S. J.

Aurelius Augustinus, *Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer.* Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66–68, eingeleitet, übertragen und erläutert von *Thomas Ring OSA* (Sankt Augustinus – Lehrer der Gnade. Prolegomena Band II, lateinisch-deutsch). Würzburg: Augustinus-Verlag 1997. 456 S.

Augustins (= A.) Gnadenlehre ist nicht vom Himmel gefallen, sie ist vielmehr das Ergebnis intensiven Suchens. In seinen Schriften zu diesem Gegenstand lassen sich deutlich drei Phasen unterscheiden. Eine 1., in der er sich durch wiederholtes und vertieftes Paulusstudium immer näher an die Vorstellung von Gnade heranarbeitet, die dann für ihn typisch ist; eine 2., in der sich der Durchbruch zu dieser Lehre vollzieht und die vor allem in seinem *Ad Simplicianum,* seiner 1. Schrift als Bischof, ihre positive Ausformulierung findet, lange bevor Pelagius gegen seine Gnadenlehre Einwände erhebt, und schließlich die 3., in der der „Lehrer der Gnade" diese seine Lehre über Jahre hinweg gegen alle Einwände der Gegner ruhig und sicher und schließlich auch verbissen verteidigt. Die Reihe „Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer" begann 1955 mit Schriften aus der 3. Phase. Von geplanten insgesamt sieben Bdn. liegen inzwischen vier vor. Die Schrift der 2. Phase, die den Durchbruch brachte, *Ad Simplicianum*, wurde 1991 vorgelegt (Prolegomena, Bd. III). Von den Schriften der 1. Phase, die A. also auf dem Weg zur Entdeckung der Gnade zeigen, erschien 1989 „Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer" (Prolegomena, Bd. I). Der vorliegende ist nun Bd. II der Prolegomena. – Er enthält zwei vollständige Texte (Die Auslegung des Briefes an die Galater = exp. Gal., Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer = ep. Rm.inch.) und eine Teilveröffentlichung. In der Tat, die „Fragen" 66–68 sind als separate Texte entstanden, dann aber von A. selbst im Rahmen der „Dreiundachtzig verschiedenen Fragen" veröffentlicht worden. Gemeinsam ist allen drei Texten, daß sie mehr oder weniger deutlich den A. der 1. Phase, den auf der Suche nach der Gnadenlehre, vor Augen führen. – Wir haben es in der auf 394/5 datierten exp.Gal. weitestgehend mit wörtlicher Auslegung zu tun. Einen äußeren Grund für die Abfassung scheint es keinen gegeben zu haben, A. legt mit diesem Kommentar einfach das Ergebnis seiner Beschäftigung mit dem Galaterbrief vor. Es handelt sich nach R. nicht um eine eigentliche „Gnadenschrift"; die in der Auslegung eine wichtige Rolle spielenden Liebe und Glaube stellen jedoch eine menschliche Entsprechung zur Gnade dar. Als Vorläufer des bekannten

Dictums *Dilige et quod vis fac* kommt hier vor: *Dilige et dic quod voles* (211). R. zeigt ferner, daß die etwa in dieser Zeit entstandene Augustinus-Regel *(Praeceptum)* stark von exp. Gal. beeinflußt ist. Zu den Gemeinsamkeiten gehört u.a. die starke Betonung von Glaube und Liebe. Ob A. außer der lateinischen Version von Gal und gelegentlich eingesehenen griechischen Handschriften andere Quellen (z.B. Marius Victorinus oder Ambrosiaster) verwendet hat, müßte, so R., noch genauer untersucht werden. – Der 2. Text, die Auslegung des Römerbriefs, bricht schon nach 1,7 ab, enthält aber noch zwei Exkurse, die nur locker an die vorausgehende Auslegung angebunden sind. Der 1. sucht nachzuweisen, daß die Einleitungen der Paulusbriefe wie die der anderen Apostel unter „Gnade" und „Friede" das *donum dei* schlechthin, den Heiligen Geist, verstehen, mithin implizit trinitarisch konzipiert sind; der 2. enthält die ausführlichste Behandlung von Mt 12,32 (Sünde gegen den Hl. Geist) im Werk A.s – In den *quaestiones* 66–68 antwortet A. auf Anfragen zu Röm 7–9, und zwar geht es in q. 66 um das „Ich" von Röm 7, in q. 67 um Fragen der Eschatologie und Schöpfungslehre im Anschluß an Röm 8, in q. 68, ausdrücklicher als in den beiden anderen *quaestiones,* wiederum um die Gnadenlehre im Anschluß an Röm 9. Diese letztere *quaestio* markiert die Position As. unmittelbar vor dem Durchbruch in seiner Schrift *Ad Simplicianum.* Zwar ist die Gnade Gottes hier schon nicht mehr durch den von Gott vorausgesehenen Glauben bedingt, aber immer noch durch „verborgene Verdienste". – Der der Übersetzung zugrundeliegende und mitabgedruckte lateinische Text stammt für die beiden ersten Schriften aus CSEL 84, für den dritten aus CCL 44A. Während die beiden ersten Texte zum ersten Mal auf deutsch vorgelegt werden, gibt es vom dritten schon eine Version aus der Feder von C. J. Perl. Den Übersetzungen ist, wie in der Reihe üblich, eine Einführung beigegeben (25–85), die jeweils die Entstehung des Textes, den Titel, die Datierung, die theologische Einordnung, die Überlieferung behandelt und As. eigene „Rezension", d.h. die Übersetzung des betreffenden Abschnitts der retr. enthält. „Erläuternde Anmerkungen" folgen auf Text und Version (322–437). Hier bietet R. zahlreiche gute Verständnishilfen. Bisweilen nimmt er sehr ausführlich Stellung (vgl. z.B. S. 402–407 zu U. Lutz' Bezugnahme auf As. Auslegung von Mt 12,32). Was die Qualität der Übersetzung angeht, so fielen bei Stichproben auch weniger gelungene Übertragungen auf: „Schamhaftigkeit verletzen" statt: „Keuschheit Schaden zufügen" für *corrumpere pudicitiam* (262/3), „von heftigen Fackeln des Hasses entbrennen" statt: „von glühendem Haß entbrennen" für *inardesci facibus odiorum* (264/5), „glücklicherweise anläßlich der Abhandlung" statt einfach: „anläßlich der Behandlung" für *opportunitate tractandi* (278/9). Ein Literaturverzeichnis (17–23) und verschiedene Register (Schriftstellen, Autoren- und Sachverzeichnis, 438–456) erhöhen noch den Nutzen der sehr verdienstvollen Arbeit. H.-J. Sieben S. J.

Sulpice Sévère, *Chroniques.* Introduction, texte critique, traduction et commentaire par *Ghislaine de Senneville-Grave* (Sources Chrétiennes 441). Paris: Éditions du Cerf 1999. 539 S.

Es gibt die mannigfachsten Gründe, Geschichte zu betreiben, speziell auch Chroniken, d.h., Berichte über geschichtliche Vorgänge in der Reihenfolge ihres Geschehens zu verfassen. *Ein* Grund kann sein, die Leser auf das nahe geglaubte Ende der Geschichte einzustimmen und darauf vorzubereiten. Sulpicius Severus († um 420), Hagiograph *(Vita Martini!)* und Freund des Paulinus von Nola, der mit seiner Schwiegermutter Bassula und einer Gruppe von Gleichgesinnten auf seinem Landgut Primuliacum als Asket lebte, verfaßte die hier vorliegende, neu edierte und neu übersetzte Chronik wohl aus dem genannten Grund. Der aus dem aquitanischen Provinzadel stammende, literarisch hochgebildete Asket ging von der damals verbreiteten Annahme einer 6000jährigen Gesamtgeschichte der Welt aus und rechnete so mit ihrem Ende in etwa 120 Jahren. Seine aus zwei Büchern bestehende kurzgefaßte Darstellung der wesentlichen Begebenheiten des Alten Testamentes und der Kirchengeschichte umfaßt die Zeit zwischen der Erschaffung der Welt, die für das Jahr 5500 vor Christus angenommen wird, und seiner Gegenwart bis zum Jahre 400 nach Christus. Nach den genannten Eckdaten ist es höchste Zeit, die entsprechenden Lehren aus der Geschichte zu ziehen, d.h. aber vor allem die, daß Gott die Sünde bestraft. Und so ist es ein düsteres Bild, das der Chronist von

der Geschichte des Volkes Israel malt, im Grunde eine Abfolge von Verrat und Abwendung von Gott, die unausweichlich in die Katastrophe des Volkes mit der babylonischen Gefangenschaft und der Zerstörung des Tempels führt. Nicht weniger pessimistisch sieht Sulpicius die Geschicke des neuen Volkes Gottes, der Kirche, die nur ein Viertel seines Gesamtwerkes einnimmt. Wie es im AT nur wenige Lichtgestalten gab, so auch in der Geschichte der Kirche. Zu ihnen gehören neben Martin von Tours Hilarius von Poitiers, der *vir divinarum rerum instructissimus.* Ein sicheres Indiz für den fortschreitenden Niedergang der Kirche und ihre Annäherung an die Endkatastrophe sind die zahlreichen Häresien und Spaltungen, von der sie heimgesucht wird. Sulpicius schildert zwei von ihnen exemplarisch in einiger Breite und Ausführlichkeit, offensichtlich weil er sie aus eigener Anschauung kennt, den Arianismus und den Priszillianismus. Historisch wertvoll ist in diesem Zusammenhang sein Bericht über die Konzilien von Rimini und Seleucia (41–45), bei denen er mit Detailkenntnissen aufwartet, über die nur er verfügt, weil er einen Teilnehmer des Konzils von Rimini, den im übrigen nicht weiter bekannten Bischof Gavidius als Augenzeugen konsultieren konnte. Was er über die Geschichte des Priszillianismus referiert (46–51), hat sogar den Wert einer Primärquelle. – Der Band enthält neben der Neuedition der einzigen Handschrift, des *Vaticanus Palatinus latinus* aus dem 11. Jh., eine neue, angenehm zu lesende französische Übersetzung, einen sehr reichen Kommentar (351–491), der nicht nur die notwendigen Verständnishilfen philologischer und sachlicher Art bietet, sondern auch auf die nicht wenigen Sulpicius unterlaufenen Irrtümer und Schiefheiten hinweist. Tabellen, die es ermöglichen, die Zeitberechnungen des Autors mit entsprechenden Kalkulationen anderer Historiker zu vergleichen, finden sich im Anschluß an die üblichen Register (Bibelstellen, Quellen, Eigennamen, Begriffe). Die Einleitung (7–68) trägt zusammen, was wir über den Autor und seine Zeit wissen, informiert des Näheren über sein vorliegendes Werk (Titel, Datierung, genus literarium, Adressaten), geht auf dessen Zielsetzung (docere, delectare, movere) und die Quellen ein (Sulpicius benutzt außer einer lateinischen Bibel und der LXX verschiedene Aporkyphen, unter den christlichen Autoren hauptsächlich Eusebius von Cäsarea und Hilarius von Poitiers, unter den profanen u.a. Titus Livius, Tacitus, vor allem aber Sallust), charakterisiert die Sprache und den Stil, das nähere Geschichtsverständnis, die zugrunde liegende Geschichtstheologie, die handschriftliche Überlieferung und die früheren Ausgaben des Werkes. Die Verf. bestreitet, was auch schon behauptet wurde, daß Sulpicius Millenarist war. Der Asket glaubte nicht an ein 1000jähriges Reich zwischen dieser Welt und der endgültigen, sondern rechnete, wie gesagt, im Rahmen der Typologie der sieben Welttage, nach Vollendung des sechsten mit deren Ende. – Die Chronik liegt außer in dieser neuen und einer älteren französischen Übersetzung in einer italienischen und einer englischen Version vor. Eine deutsche existiert leider noch nicht. Die 1997 in Bochum vorgelegte Dissertation von Stefan Weber, *Die Chronik des Sulpicius Severus. Charakteristica und Intuitionen,* Wiss. Verl. Trier 1997, 122 S., konnte von der Autorin, einer Schülerin des bekannten französischen Historikers Charles Pietri, nicht mehr in das Literaturverzeichnis aufgenommen werden.

H.-J. Sieben S. J.

Kampert, Otmar, *Das Sterben der Heiligen.* Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des vierten bis sechsten Jahrhunderts (Münsteraner Theologische Abhandlungen 53). Altenberge: Oros Verlag 1998. 561 S.

Mentalitätsgeschichte ist der Teil der Geschichtswissenschaft, der neben der traditionellen Ereignis- und Sozialgeschichte das kollektive Denken, Fühlen und Wollen, eben die Mentalitäten der Menschen vergangener Epochen erforscht. Religiöse Vorstellungen machen einen wichtigen Bereich der Mentalität der Menschen bzw. Gruppen von ihnen aus, und so befaßt sich die neuere Mentalitätsgeschichte zunehmend auch mit den religiösen Vorstellungen vergangener Epochen. Ein Werk wie *Die Geburt des Fegefeuers* von Jacques Le Goff machte die neue Forschungsrichtung auch einem breiteren Publikum bekannt. Vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zur Mentalitätsgeschichte im angedeuteten Sinn. Näherhin befaßt sie sich mit der vom 4. bis zum 6. Jh., also in der Umbruchszeit von der Spätantike zum Frühmittelalter, verbreiteten Sicht der Heilig-

keit. Welche Vorstellungen hatten die Menschen damals von den Heiligen? Ist ein Wandel in ihrer Vorstellung von Heiligkeit im Untersuchungszeitraum festzustellen? Vor allem: wie stellte man sich das Sterben der Heiligen vor? Denn in ihm, dem Sterben, tritt die Heiligkeit eines Lebens in ganz besonderer Weise an den Tag. Als hervorragend geeignete Quelle für eine solche Untersuchung bieten sich die Heiligenviten der angegebenen Zeitspanne an, sind die doch gerade zu dem Zweck geschrieben, ein bestimmtes Bild von Heiligkeit und von Heiligen zu propagieren. Der Verf. hat über 50 solcher Viten ausgewertet und dieselben in drei sich gegenseitig leicht überlappende Gruppen eingeteilt: 1. Die ersten lateinischen Viten; 2. Die Viten im Umfeld des Klosters Lerinum, 3. Viten an der Schwelle zum Mittelalter. Zur 1. Gruppe gehören neben der berühmten *Vita Antonii* des Athanasius von Alexandrien in der schon vor 375 entstandenen lateinischen Übersetzung des Evagrius die Lebensbeschreibungen des Paulus von Theben und des Hilarion durch Hieronymus, die Martins von Tour durch Sulpitius Severus, die des Ambrosius von Mailand durch Paulinus von Mailand, und die des Augustinus durch Possidius von Calama. Zu den Autoren der 2. Gruppe zählen Hilarius von Arles mit dem *Sermo de vita sancti Honorati,* Constantius von Lyon mit der *Vita Germani,* Honorat von Marseille (wahrscheinlich) mit der *Vita Hilarii*, Eugippius mit der *Vita Severini* usw. Hagiographen der 3. Gruppe sind schließlich Gregor von Tours, Venantius Fortunatus und Gregor der Gr. – Die Verfasser dieser Viten bringen ihre Vorstellung von Heiligkeit vor allem im Bericht über das Sterben ihrer Helden zur Darstellung. Sie verstehen aber auch schon das vorausgegangene Leben als Vorbereitung dieses Sterbens. Außerdem betrachten sie die Existenz und das Wirken der Heiligen nach ihrem Tod als Bestandteil ihrer Viten. Sie ergeben sich folgende drei Hauptteile der Untersuchung: 1. Die Heiligen und ihre Lebensweise; 2. Die Heiligen während des Sterbens, 3. Die Heiligen nach dem Tod. Diesen drei Hauptteilen der Arbeit gehen zwei Abschnitte voraus, einer, der in die Fragestellung und den Forschungsstand einführt und die in der Untersuchung ausgewerteten Quellen nach Inhalt und Gattung vorstellt, ein 2., der die Vorstellungen über den Tod und das Nachleben im Umfeld der untersuchten Viten behandelt. Ziel dieses Abschnittes ist es, die einzelnen Elemente der Sterbe- und Lebensberichte auch von ihrem weiteren antiken Kontext her in den Blick zu bekommen. Der Verf. holt hier sehr weit aus und bezieht neben dem Neuen Testament und den Autoren der Alten Kirche auch die Todesvorstellungen der Ägypter, Juden, Griechen und Römer in seine Untersuchung ein. Ein abschließender 6. Teil zieht das Fazit über den Wandel im Verständnis von Heiligkeit im Untersuchungszeitraum und bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Eine Besonderheit der Untersuchung besteht in verschiedenen Landkarten, die nicht nur an den einschlägigen Stellen in den Text eingeschoben sind, sondern auch noch in einem eigenen Anhang dargeboten werden. – Was nun die drei Hauptteile angeht, so gliedert der 1. über das Leben der Heiligen seine Untersuchungsergebnisse unter folgende Stichworte: Der Heilige als ein Wesen über das menschliche Maß hinaus; das Menschenbild der Viten als Voraussetzung für das Verständnis von asketischem Leben und Sterben; das zwischen Buße und Gericht Gestelltsein als Rahmen für ein asketisches Leben; das Bemühen um ein reines Leben als Ziel der asketischen Lebensweise; Kampf bis zum letzten Atemzug wegen der Gefährdung durch gottesfeindliche Mächte. – Der 2. Hauptteil über das Sterben der Heiligen hat folgende Untergliederung: Die letzte Krankheit und das Wissen um den nahen Tod als Beginn des Sterbens; Die Bedeutung der Gemeinschaft hinsichtlich Erbauung und Unterstützung; Das paulinische „Tod, wo ist dein Stachel?" als grundsätzliche Einstellung der Heiligen zum Tod; Die Gestaltung des eigenen Todes mit den letzten Verfügungen bezüglich Bestattung und Grab, und die letzten Gesten vor dem Tod; eine Art Einordnung in die Erlösungsgeschichte durch nähere Angaben über Lebensalter und Todestag, usw.; Die Sorge der Heiligen um den eigenen Übergang und um die Menschen während des Sterbens. Der 3. Hauptteil über die Heiligen nach dem Tod geht u.a. auf folgende Aspekte näher ein: die Gestalt der Seele nach dem Tod, das Seelengeleit als Schutz vor den Gefahren des Übergangs; der Aufenthaltsort der Heiligen im Jenseits; die Bestattungsriten im Umfeld der Viten und in den Viten selbst, die Trauergemeinde, Schutz durch die Nähe der Heiligen in der Reliquienverehrung, Grab und Leichnam als Berührungsstelle zwischen Himmel und Erde; das himmlische Aussehen als Bestätigung der Heiligkeit; die

Macht der Heiligen nach dem Tod durch Heilwirken bzw. Strafen. – Das Sterben der Heiligen wird in vorliegender Studie nicht zum ersten Mal behandelt, ihr großes Verdienst liegt jedoch in der umfassenden und systematischen Art, mit der das Thema behandelt wird. Die Arbeit zeichnet sich durch ihre klare Disposition aus. Die vielseitigen und reichen Ergebnisse der Quellenanalyse werden übersichtlich und in überzeugender Reihenfolge dem Leser dargeboten. Die verschiedenen beigefügten Register, z. B. das alphabetische Verzeichnis der Heiligenviten mit Angabe der Verfasser, der Datierung und der modernen Editionen (452–455), machen die Untersuchung zu einem Arbeitsinstrument für jeden, der sich in die Materie einarbeiten will. Zu den Vorzügen der Arbeit gehört auch die umfassende Verwendung von Sekundärliteratur. Leider wurden hier jedoch die Quellenverweise nicht immer überprüft. So ist z. B. die in der Sekundärliteratur Augustinus zugeschriebene Position, daß Gott keine Sünde ungestraft lasse, eine in der Tat „angesichts der Gleichnisse vom verlorenen Schaf ... und verlorenen Sohn ... ‚geradezu unbegreifliche Aussage'" (173), durch keinen der angeführten Quellenverweise belegt. Der Kirchenvater eignet sich deswegen auch nicht als Kronzeuge für den „Wandel vom liebenden, verzeihenden Vater-Gott des Neuen Testamentes zum herrschenden Richter-Gott" (442). Nicht nur an den zitierten Stellen, sondern auch andernorts vertritt Augustinus in Wirklichkeit die Lehre, daß Gott dann nicht straft, wenn der Sünder seine Tat bereut. H.-J. Sieben S. J.

Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit.* Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches. Aus dem Englischen übersetzt von *Diether Eibach.* Stuttgart: Reclam 1998. 128 S.

Peter Brown (= B.), Geschichtsprofessor an der Princeton University, gehört zu den international angesehensten Vertretern seines Faches. Seine Arbeiten über die Spätantike und das frühe Christentum gelten als bahnbrechend. Die hier vorgelegten Aufsätze (= Kapitel) sind überarbeitete Fassungen von drei Vorlesungen, die am 22., 23. und 24. November 1993 in Cambridge gehalten wurden. Um das erste Kapitel (Christianisierung: Historische Darstellungen und Prozesse, 13–44) zu verstehen, muß man sich zunächst die äußeren Daten der Christianisierung ins Gedächtnis zurückrufen: 311 war das Toleranzedikt des Galerius, 312 die Bekehrung Konstantins (nach der Schlacht an der Milvischen Brücke), 384 hören wir vom Streit um die Entfernung des Victoria-Altars aus dem römischen Senat, 392 fand die Zerstörung des Serapisheiligtums statt, 529 erfolgte die Schließung der Akademie von Athen. Freilich ist diese Christianisierung ein langsamer Prozeß, der auch stets wieder Rückschläge erleidet. Es ist wie bei der „Vollbeschäftigung" oder bei einem „Garten ohne Unkraut" (19). Der ideale Zustand läßt sich nur mit Mühe und Anstrengung erhalten. Von Bedeutung ist dabei natürlich auch, was man unter „Christianisierung" verstand bzw. versteht. Für einen Mann wie Augustinus (354–430) war vor allem eine Christianisierung wichtig, welche den „Mundus" geistig mit christlichem Gedankengut durchdrang; folglich mußte der Mundus notwendig als Einheit bekräftigt werden, er war der Allmacht des einen Gottes unterworfen, in der Welt geoffenbart in Jesus Christus. „Wie sein jüngerer ägyptischer Zeitgenosse Schenute plädierte Augustinus in seiner Gemeinde für einen tiefempfundenen Monotheismus, der auch die unteren Schichten des Mundus durchdrang" (37). Im zweiten Kapitel (Die Grenzen der Intoleranz, 45–79) betont B. zunächst, daß Intoleranz verständlich gemacht werden kann, wenn man sie als ein (natürliches) Zeichen von Stärke und Glaubenskraft versteht: Religionen, die in mächtigen Kirchen organisiert sind und das Feld beherrschen, betrachten Verfolgung als normal und werten Toleranz oft als Zeichen von Schwäche, ja als Niedertracht gegenüber der jeweils verehrten Gottheit. Auf der anderen Seite hatten die führenden Eliten Roms (auch noch nach der Christianisierung) die Tendenz, die Vielfalt bei den unterschiedlichen Völkern ihres Reiches zu würdigen und die Untertanen über einen bestimmten Punkt hinaus nicht mehr zu kontrollieren. Man duldete also auch andere Religionen. Von daher meint B., die Intoleranz des christlichen römischen Reiches sei relativ milde gewesen und werde von den Gegnern des Christentums häufig überschätzt. Bisweilen (so bei Gregor von Nazianz) wurde die Toleranz auch theologisch begründet. „Wenn die Erkenntnis der Wahrheit Zeit erforderte und so-

gar Perioden des Zweifels einschließen konnte, mußte man dem Suchenden einen gewissen Spielraum für Irrtümer zugestehen" (55). B. weist auf eine überraschend hohe Anzahl fragmentarischer Quellen hin, die das friedliche Nebeneinander von Angehörigen unterschiedlicher Glaubensrichtungen in spätrömischer Zeit ebenso beweisen wie die Tatsache, daß sich der Vollzug intoleranter Gesetze mit der Zeit als untauglich erwies. Im dritten Kapitel des vorliegenden Büchleins (Vermittler des Heiligen: Der christliche Heilige in der Spätantike, 80–109) versucht B., anschauliches Quellenmaterial zu den Viten der bedeutenden spätantiken Heiligen in das Bild der Spätantike einzuarbeiten. Insgesamt wird der Heilige weniger als herausragende, wegweisende und große Persönlichkeit vorgestellt, sondern vielmehr als Sammelpunkt verschiedener Strömungen. Religiös gewendet heißt das: Der Heilige ist so etwas wie ein Kristallisationspunkt des (schon vorhandenen, aber noch nicht zur Sprache gebrachten) Heiligen. „Die christlichen Heiligen der Spätantike wirkten im Umkreis einer sich langsam entwickelnden, gedanklich vorgeprägten Welt, die Raum für weitgespannte Gebetsanliegen bot, und sie trugen so dazu bei, daß das Christentum schließlich – zumindest für kurze Zeit vor dem Auftreten des Islam – die einzige genuine Universalreligion in großen Teilen Europas und dem Mittleren Osten wurde" (109). – Ein Register (124–127) schließt diese hervorragende Arbeit ab, an der es eigentlich nur eines zu tadeln gibt, daß die Anmerkungen (111–123) wieder einmal an den Schluß gesetzt sind, so daß man dauernd umblättern muß. Eigens hervorheben möchte ich auch noch die treffsichere, stilvolle und leicht zu lesende Übersetzung aus dem Englischen, die von Diether Eibach angefertigt wurde.

R. Sebott S. J.

Störmer-Caysa, Uta, *Entrückte Welten.* Einführung in die mittelalterliche Mystik (Reclam-Bibliothek 1634). Leipzig: Reclam 1998. 157 S.

Eine Einführung in die mittelalterliche Mystik in Form eines Taschenbuches liegt aus jüngerer Zeit nicht vor. Man ist gespannt, wie das Unternehmen gelingt, auf knappem Raum in das vielfältige Phänomen mittelalterlicher Mystik einzuführen. In einer Einleitung versucht S. auf die Fragen, was Mystik ist und wovon mystische Texte handeln, Antwort zu geben. – Darauf wird der spirituelle Umbruch im 12. Jh., in dem die mittelalterliche Mystik ihre Wurzeln hat, dargestellt (Zisterzienser, Viktoriner, Anhänger des Joachim von Fiore, Katharer, Waldenser, Franziskaner, Dominikaner). – Ein weiteres Kapitel ist der Frauenmystik gewidmet. Hierbei wird vor allem auf Marguerite Porete, Mechthild von Magdeburg, Elsbeth Stagel und Margaretha Ebner eingegangen. Insbesondere wird auf die Schwierigkeit hingewiesen, in der sich ungelehrte Frauen befanden, falls sie sich über den Glauben äußern wollten. Für die Mystikerinnen gilt: „Das Kundtun einer Offenbarung war der einzige auf Öffentlichkeit zielende Beitrag zur Theologie." (41) – Im weiteren Verlauf des Buches werden die verschiedenen Stufenwege zur mystischen Gottesschau von Dionysius Areopagita bis Bonaventura und Rulman Merswin beschrieben. Das nächste Kapitel behandelt die mittelalterliche Unterscheidung zwischen Kontemplation und Aktion, wobei die Ehrenrettung der vita activa durch Meister Eckhart besonders hervorgehoben wird. Das Kapitel, das überschrieben ist „Die Verzückung der Vernunft" scheint mir den Stoff zu behandeln, welcher nach Meinung der Autorin den Höhepunkt der mittelalterlichen Mystik darstellt, die Vernunftsmystik. Ausgehend von Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin wird besonders die Stellung der Vernunft bei Meister Eckhart behandelt. Gestützt auf die Ergebnisse der Bochumer Schule wird der Einfluß von Dietrich von Freiberg auf diesen Mystiker dargelegt. Dieser deutsche Dominikaner setzt das Bild Gottes im Menschen mit dem tätigen Intellekt (intellectus agens) gleich. Meister Eckhart greift diesen Gedanken auf, wenn er dem Seelenfunken in der Vernunft ansiedelt, welche das Wesen der Seele ausmacht. Gott ist in diesem Seelenfunken anwesend. Taulers und Seuses Beitrag zur Mystik wird als Bestätigung und Korrektur der Auffassung Eckharts gedeutet. Im abschließenden Kapitel wird aufgezeigt, wie sinnenhaft mittelalterliche Mystik sein kann: Brautmystik und Leidensmystik sprechen den ganzen Menschen auch mit seinem Leib an. Hier hat die Autorin Gelegenheit, noch einmal auf einige Vertreterinnen der Frauenmystik einzugehen. – Ist das Buch eine Einführung, wie der Untertitel ver-

spricht? Zu einer Einführung gehört zunächst umfassende Information. Das Buch bietet sie. Immer wieder gelingt es der Autorin, interessante Einzelheiten über die mittelalterliche Mystik vorzustellen. Dabei werden weitgehend die üblichen Allgemeinplätze über die mittelalterliche Mystik, die sich in vielen populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen finden, vermieden. Eine extrem feministische oder kirchenkritische Sicht findet man in dieser Einführung nicht. Einige interessante Querbezüge der Mystik zu anderen mittelalterlichen Bewegungen lassen aufhorchen. – Von einer Einführung erwartet man, daß sie auch für Nichtfachleute verständlich geschrieben ist und zu weiterem vertieftem Beschäftigen mit der Mystik anregt. Auch in diesem Punkt entspricht das Buch voll den Erwartungen. Es eröffnet z. B. einen guten, leicht lesbaren Zugang zu dem so schwierigen Sachverhalt der Vernunftsmystik, wie sie vor allem bei Meister Eckhart einen Höhepunkt gefunden hat.

Auch wenn man mit keiner Vollständigkeit rechnen kann, darf man bei einer Einführung doch einen guten Überblick über Personen und Sachverhalte der Mystik erwarten. Hier wird man eher Defizite feststellen können: Die Schilderung von Vertretern der Deutschen Mystik überwiegt. Innerhalb der Frauenmystik fehlen z. B. alle Vertreterinnen der flämischen Mystik, Katharina von Siena und Birgitta von Schweden. Selbst unter den deutschen Mystikerinnen sind die Frauen aus Helfta, Gertrud die Große und Mechthild von Hackeborn, und damit die Herz-Jesu-Mystik, ausgespart. Aber auch wichtige Sachverhalte einzelner Mystiker werden nicht erwähnt. Kann man über Meister Eckhart schreiben, ohne dessen Vorstellung von der Geburt Gottes im Menschen ausführlich zu erklären? Überhaupt liest man von der trinitätstheologischen Grundlegung fast der gesamten mittelalterlichen Mystik nichts. – Eine Einführung sollte nur von der Forschung allgemein anerkannte Urteile wiedergeben und möglichst eigene, nicht ausdiskutierte Wertungen vermeiden, da Nichtfachleute, an die sich eine solche literarische Gattung wendet, über den Wert solcher Thesen nicht urteilen können. Leider findet man aber in diesem Buch immer wieder als solche nicht gekennzeichnete subjektive Urteile. (Beispiele, die sich leicht vermehren ließen: Seuse war selbstgerecht, weil er sein eigenes Leben als Heiligenleben aufgeschrieben hat (19). Frauenklöster haben Beginengemeinschaften als lästige Konkurrenz angesehen (40). Heinrich von Nördlingen hat keinen originellen Gedanken hinterlassen (58). Der Stufenweg des Rulman Merswin „ist nicht einmal Theologie, sondern reine Religionsübung" (88). Das Werk dieses Autors ist „theologische Stümperei" (88). Diese Behauptungen mindern den Wert dieser sonst lesenswerten Einführung. B. Weiss

Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. 986 S.

Nach seinem Standardwerk über das Frühmittelalter liefert Arnold Angenendt nun auf 758 Textseiten nicht weniger als einen profunden Gesamtüberblick über praktisch alle wesentlichen Aspekte des religiösen Lebens im abendländischen Mittelalter (MA), dazu mit einer eigenen Perspektive und Fragestellung. – Diese Fragestellung kommt zunächst im ersten Teil zur Geltung, welcher eine tausendjährige Epoche, in sich reich an tiefgreifenden Veränderungen, in sich und in ihrer inneren Periodisierung vorstellt („Das religionsgeschichtliche MA", 1–88). A. beginnt mit den forschungsgeschichtlichen Problemstellungen („Germanisierung", „Archaisierung", im Zusammenhang mit letzterem partielles Zurück hinter die „Achsenzeit"), die schon in seinem Buch über das Frühmittelalter den Einstieg boten. Ist das Verständnismodell der „Germanisierung" heute längst überholt, so bleibt, gerade vom Religionsgeschichtlichen her, das Problem des Rückfalls in „archaische" Religiosität die Grundfrage an die Kontinuität des Christlichen im MA. Die Grundthese des Autors, dann im Laufe der Darstellung in vielen einzelnen Aspekten entfaltet, lautet: Die mythisch-archaische Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung führte im MA immer wieder gerade vom Mythischen weg und zum Historischen (22 f.). Denn (so im Epilog am Schluß): „Da sich aber die mittelalterliche Religiosität auf den Maßstab der Bibel und insbesondere des Neuen Testamentes wie auch der Patristik verpflichtet sah, die allesamt Charakteristika von teilweise extrem hochreligiöser Art aufwiesen, erfolgten immer wieder neue Anstöße zum Aufbruch. Die

Beispiele sind zahlreich und gewichtig: Gottes Allmacht und doch menschliche Freiheit und Eigentätigkeit, Haftung für die Tat und doch wachsende Bedeutung der Intention, von der „gewissenlosen" Welt der Sagas zur skrupulösen Gewissenserforschung bei den spätmittelalterlichen Devoten, das Gebet als Gott darzubringende Pflichtleistung und doch auch interiorisierende Erschließung des Herzens. Wahre „Durchbrüche" hat es dabei gegeben, aber zumeist waren es adaptierte Wiedererweckungen des Altchristlich-Antiken" (755). Daher weist das MA zwar zahlreiche archaische Züge auf, jedoch kein geschlossen archaisch-mythisches Weltbild. Kennzeichnend ist immer wieder das spannungsreiche Miteinanderringen archaisch-mythischer und „achsenzeitlicher" Momente (25) und das allmähliche Sich-Durchsetzen der letzteren, d.h., des Personalen, Ethischen. Dabei schälen sich speziell drei Erneuerungsschübe heraus: der karolingische, der scholastische seit dem 12. Jh. und der der Renaissance.

Nach der gedrängten, aber kenntnisreichen und instruktiven Vorstellung der Epochen im 2. Kapitel des ersten Teiles („Epochen und Bewegungen", 31–88) sind die folgenden Teile thematisch gegliedert. Der zweite Teil („Die überirdischen Mächte", 89–166) zeigt die genannte Dynamik beim Gottesbild (Einbruch des Tun-Ergehens-Zusammenhanges, aber auch Durchbruch des christlichen Gottesbildes), beim Christusbild, bei Engeln und Teufeln und der Vorstellung des „Gottmenschen". – Relativ kurz ist der dritte Teil („Offenbarung und Lehre", 167–201), der sich mit Theologie, aber auch mit Ketzerei und Inquisition befaßt. – Der vierte Teil („Welt und Menschen", 203–349) enthält relativ heterogene Kapitel wie „Raum und Zeit", „Der Mensch und die Familie" (darunter „Leib und Seele", „Mann und Frau", „Ehe", „Kind") und schließlich „Gemeinde und Gemeinschaft", wozu wieder die Formen sowohl kirchlicher wie weltlicher Gemeinschaft (einschließlich der Kaiser-Papst-Problematik und der Entwicklung vom „Kloster" zum „Orden") gehören. Gerade im letzteren mag man vielleicht die Ausführungen etwas zu knapp empfinden (nur 4 S., 330–334, für „Kloster und Orden"); sie sind jedoch präzise, auf die neueste Literatur gestützt und enthalten alles Wesentliche. – Es folgt der fünfte Teil über die Liturgie (351–515), wobei das Bußsakrament, da vor allem in den Kontext des nächsten Teiles über Gnade und Sünde gehörend, hier ausgeklammert bleibt. Am Ende des MA ist das Segensmittel schlechthin, welches Himmel und Erde verband, für alle Nöte und Wünsche bis hin zu Liebeszauber und „Totbeten" dienlich war, die Messe, wobei am Ende die Frage Blickles bleibt, „warum die Menschen 1515 die Hostie sehen wollen, und warum sie 1525 das reine Wort Gottes hören wollen" (515). – Der nächste Teil über „Gnade und Sünde" (517–658) umfaßt sowohl Grundfragen des Ethos, Gebet, Askese, Werke der Nächstenliebe wie Sündenvorstellungen, „Teufelspakt" und schließlich „Buße und Beichte". – Der siebte Teil ist schließlich „Sterben, Tod und Jenseits" gewidmet (659–750). Eine wichtige Rolle, mehr als alle Theologie, spielen hier die Jenseitsvisionen, für die das 12. Jh. Höhepunkt und gleichzeitig Wende darstellt (703 f.).

Es gibt Bereiche, in denen die Überwindung des „Archaischen" bis zum Spätmittelalter praktisch nicht gelingt. Dies gilt für die Dämonenvorstellung, wo die Überwindung eigentlich nur theologisch-spekulativ, existentiell-religiös nur bei den Mystikern geschieht (158 f.), für den (nur theoretisch geforderten) Konsens der Frau in der Ehe (279), für die Pollutio-Vorstellungen (287). In anderen Bereichen geschieht zwar eine ansatzhafte Überwindung; es bleiben jedoch schwere Hypotheken, die im katholischen Bewußtsein bis ins 20. Jh. ihre Narben hinterlassen. Signifikativ in dieser Beziehung ist die mittelalterliche Bußgeschichte. Ist nicht hier das MA, vor allem durch die reine Tathaftung, wie sie in der irdischen Buße hervortritt, sowie in der Bußleistung als Herstellung eines Gleichgewichts (Tarifbuße), ein eklatantes Zurück hinter die „Achsenzeit" (619, 633)? Ja und nein, ist die Antwort des Autors. Verloren geht die Dominanz des Bewußt-Intentionalen, z.B. (hier trotz der weitschauenden Antwort des sonst so hochgeschätzten Gregor I.) bei nächtlicher Pollution. Zwar wußte man in den Bußbüchern um das Entscheidende der Intention, berücksichtigte dann jedoch in der Bußzuteilung in erster Linie den äußeren Tatbestand (635). Es war aber auch ein anderes Verhältnis von Seele und Leib: Der Mensch sündigt auch mit dem Leib und wird daher am Leib gestraft. Eine erste Wende und einen entschiedenen Durchbruch zum Personalen signalisiert hier Abälard, dessen Schlüsselstellung übrigens an mehr als einer Stelle hervortritt, dann vor allem die hochmittelalterliche Scholastik. Jetzt aber bricht bezeichnenderweise der

quantitative Maßstab, wo die Gerechtigkeit wieder ins Gleichgewicht kommt, bei den „Sündenstrafen" durch (646f.).

In dem sehr perspektivenreichen und mehr zu Fragen anregenden als apodiktische Antworten gebenden Epilog (751–758) folgen einige abschließende Gedanken. Jedenfalls ist es die geschichtliche Einmaligkeit Europas, die im MA grundgelegt wurde (756f.).

Was das Werk nicht zuletzt lesenswert macht, ist die Verbindung von Fülle des Materials mit Weite des Horizontes. Die Darstellung ist immer in größere kultur- und religionsgeschichtliche Perspektiven hineingestellt; gleichzeitig geschieht immer der Rückgriff auf die ganze christliche Glaubensgeschichte, das Alte und Neue Testament und die frühe Kirche. So ist es gerade auch für Studenten lesbar und vermittelt Horizonte, löst Denkanstöße aus. Die Fülle des verarbeiteten Materials wird an dem Quellen- und Literaturverzeichnis deutlich, die zusammen 90 Seiten zählen. Was von den vielfältigen Gestalten mittelalterlicher Religiosität freilich wenig, bzw. nur am Rande vorkommt, ist einerseits das Wallfahrtswesen, anderseits die Bruderschaften. Ansonsten aber dürfte das Buch für seinen Gegenstand zu einem in der nächsten Zeit kaum überholbaren Standardwerk werden. Kl. Schatz S. J.

Sinicyna, Nina V.: *Tretij Rim.* Istoki i èvolucija russkoj srednevekovoj koncepcii (XV–XVI vv.). Drittes Rom. Quellen und Entwicklung der russischen mittelalterlichen Konzeption (15.–16. Jh.). Moskau: Izdatel'stvo „Indrik" 1998. 410 + 4 S.

Diese bisher wohl umfangreichste Monographie zum Thema „Moskau=3. Rom" der angesehenen Mitarbeiterin der „Russischen Akademie der Wissenschaften" (Institut für Russische Geschichte) ist eindeutig hervorgewachsen aus ihrer regelmäßigen, aktiven Teilnahme an den jährlich (seit 1981) in Rom stattfindenden Seminaren „Vom ersten zum dritten Rom" (51–57). Sie beginnt mit einem kritischen Überblick (7–51) über die Beurteilung dieser prophetisch-messianisch-eschatologischen Leitidee in der russischen Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie (F. I. Tjutčev, V. O. Ključevskij, A. L. Gol'dberg, aber zuvor auch V. S. Solovjev, N. A. Berdjajev, P. N. Miljukov, G. Florovskij, A. V. Kartašev u. a.). Daran schließt sich eine Darstellung der im 15. Jh. beginnenden Autokephaliebestrebungen der russischen Kirche gegenüber Konstantinopel und Rom und deren Entsprechungen in der Staatsideologie an (58–132). Es folgt ein kürzeres Kapitel über den kodikologischen Status quo der relevanten, im Anhang edierten Quellenschriften des Kreises um den Mönch Filofej (Philotheos, ca. 1523/24) des Pskover Eleazarklosters (133–172), das sich vor allem um die Zuschreibung der teilweise anonymen Weiterentwicklungen des Ersttraktates bemüht. Ein nächster Schritt gilt den geschichtlichen Entstehungsbedingungen der Theorie vom „3. Rom" (174–220): Dort geht es u. a. um die Ablehnung der Astrologie, der lateinischen Theologie (in der Vermittlung des Lübecker Arztes Nikolaus Bulev, des „Deutschen", der in Moskau auch als Übersetzer und Schriftsteller tätig war) und die Auseinandersetzung mit der Weltenderwartung. Damit ist der Boden bereitet, um die ursprünglichen Kernthesen der Theorie vom „3. Rom" zu erörtern und deren Verhältnis zum Pseudepigraph des Methodios von Patara zu klären (221–268). Ein Schlußkapitel über die Repräsentanten des „3. Rom" (Staat/Kirche; Moskau/Novgorod) und das weitere Schicksal der Idee, z. B. bei den Altgläubigen (269–332), leitet über zur kritischen Neuedition der zuvor behandelten Texte in allen bekannten Redaktionen (335–370). Während der Text mehrmals durch Faksimile-Seiten wichtiger Quellenkodices unterbrochen wird, folgen im Anhang dann noch das alphabetische Literaturverzeichnis sowie je ein Namens- und Handschriftenindex (371–410). – Das Buch bietet ein fachlich, das heißt historiographisch ausgereiftes Gesamtergebnis (323–332), allerdings doch sehr eingeschränkt auf die russische Geisteswelt (trotz der Diskussion einiger westlicher Historiker). Selbst die von A. Tamborra schon einmal ausgezogene Fortentwicklung auf St. Petersburg ist ausgespart; ansonsten vermisse ich in der Literaturliste nur den fundierten Beitrag von Wilhelm Lettenbauer zum Thema, oder etwa den wichtigen Artikel von G. Prinzing zur Frage der Fürstenspiegel (270). Aus der nicht unwichtigen theologischen Disziplin ist nur das vor mehr als 50 Jahren erschienene, schon ein wenig veraltete Hauptwerk V. Losskijs zitiert (224,

249). Die in den Quellenschriften mehrfach polemisch angeführten Gravamina der Lateiner, der „schismatische" Papst Formosus bzw. die „Häresie" des Apollinarios (196, 228, 232f., 302), werden weder im Text noch in einer Anmerkung erklärt oder kommentiert. Die gleiche, recht oberflächliche Behandlung erfahren die nur beiläufig erwähnten bulgarischen und serbischen Apokryphen und Geschichtsprophetien (195, 227, 252f.); es fehlt dort auch ein Hinweis auf das unentbehrliche Buch von V. Tăpkova-Zaimova und A. Miltenova: Istoriko-apokaliptičnata knižnina văv Vizantija i v srednovekovna Bălgarija, Sofia 1996. Völlig verkannt, um nicht zu sagen ignoriert, ist die das byzantinische Herrschaftssystem stabilisierende Rolle des Eusebios von Kaisareia (237, 263, 324), während Ephräm der Syrer für die politische Ideologisierung so gut wie nichts hergibt. Die patristischen Fundamente müßten also nochmals gründlich überarbeitet werden. Zwei auffällige Druckfehler sind auf S. 191 (dritter Abschnitt Z. 20 u. 22 von unten) stehen geblieben. – Sicher wird das Buch, dessen Verbreitung im Westen vorläufig durch die erschwerte Beschaffung im normalen Handel und Austausch begrenzt sein wird, bei den nichtrussischen Kollegen/Kolleginnen eine lebhafte Diskussion auslösen.

G. Podskalsky S. J.

Schneider, Bernhard, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 84). Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1998. 412 S.

Als Habilitationsschrift in Freiburg im WS 1996/97 angenommen, wurde die Arbeit begonnen unter dem Eindruck des „Bicentenaire" der Französischen Revolution, vollendet unter dem Zeichen des 150-Jahr-Jubiläums der 48er-Revolution. „Das ist sicher Zufall und bezeichnet doch genau jenes Zeitgefüge, dem sich diese Studie widmet" (11). Der zeitliche Rahmen ist also die Zeit der „Restauration" von 1815 bis zum Vorabend der Revolution von 1848. Im Blick ist die Beurteilung sowohl der Französischen Revolution wie der restaurierten Bourbonenmonarchie (1815–1830), schließlich der beiden geglückten Revolutionen des Jahres 1830 (französische Julirevolution und belgische Revolution) und der aus ihnen hervorgegangenen Realitäten. Dazu werden knapp 40 katholische Zeitschriften nach plausiblen Kriterien ausgewertet (24). Es schälen sich in ihnen drei oder vier Richtungen heraus, die insgesamt ein sehr breites Meinungsspektrum verkörpern: 1. die in sich freilich nicht immer einheitliche ultramontane, 2. die aufklärerische, 3. die hermesianische. Als vierte, relativ selbständige, kommen manchmal noch die Tübinger hinzu, von denen sich vor allem Drey durch bemerkenswert differenzierte und scharfsichtige historische Analyse, nicht selten durch die heutige Forschung bestätigt, auszeichnet (161, 168f., 213, 367f.). Bei faktisch allen Fragen nach Ursachen und Heilmitteln kommen diese Richtungen zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen.

„Revolution" ist durchgehend ein Negativbegriff, ja, ein Kampfbegriff gegen den jeweiligen Gegner. Es ist ein keineswegs nur politischer, sondern umfassend kirchlich-religiöser Revolutionsbegriff, in welchem sich die Zeiterfahrung von Krise und Unsicherheit verdichtet (337). Revolution ist in jedem Fall ein Übel und (von wenigen Ausnahmen abgesehen, die vor „Mirari vos" liegen) prinzipiell illegitim. Anders und differenzierter ist es jedoch, wenn es um die Beurteilung des durch sie geschaffenen Zustandes geht. Dann hängt das Urteil von dem jeweiligen Standpunkt und wesentlich von der Frage ab, wer der Gewinner ist.

Ständig präsent als negatives Grunderlebnis ist die Französische Revolution. In der Analyse ihrer Ursachen begegnet im Gegensatz zum französischen Traditionalismus auch die Absolutismus-Kritik (109f.). Wirtschaftliche Faktoren werden untergewichtet; alle Autoren legen das Hauptgewicht auf die moralischen Faktoren „Sittenverfall" und „Irreligiosität", angefangen bei dem Hof und den höheren Schichten. Wo diese moralischen Faktoren aber näher in ihren kirchlichen Wurzeln und Versäumnissen zu bestimmen sind, gehen die Urteile der verschiedenen Richtungen auseinander: einmal sind die „Jesuiten" die Hauptschuldigen, dann der Gallikanismus (115–117). Für die ultramontanen Organe ist die Revolution natürliches Produkt der Aufklärung, nicht freilich für die andern. Die „Verschwörungstheorie" ist nicht allgemein vertreten, freilich von kei-

nem Geringeren als dem Tübinger Staudenmaier (124f.). – Differenzierter ist das Urteil zu den einzelnen Ereignissen der Revolution. Noch am ehesten positiv, bzw. auch im ultramontanen Lager unterschiedlich beurteilt wird die Abschaffung des Feudalsystems am 4. 8. 1789 (128f.). Die Erklärung der Menschenrechte findet, trotz der positiven Wertung Montalemberts, nur negative Resonanz (130–133). Eindeutig im Zentrum der Betrachtung ist die Herrschaft des ‚Terreur'; sie ist nicht Unfall, nicht Perversion einer im Kern guten Sache, sondern logische Konsequenz. Selbst bei den aufklärerischen Richtungen kaum mehr Gnade findet die Zivilkonstitution, mit der Ausnahme Werkmeisters, der sie noch 1820 positiv beurteilt (160f.). Der konstitutionelle Klerus als solcher erfährt freilich bei Döllinger (164–166) und Drey (168f.) eine differenzierte Beurteilung, die in etwa der der heutigen Forschung entspricht.

„Eine verpaßte Chance?" Unter dieser Überschrift steht das keineswegs einheitliche Urteil über die 15 Jahre Bourbonenrestauration (1815–1830). Beachtlich ist, daß das Urteil bei den aufklärerischen Richtungen positiver ausfällt als bei den ultramontanen. Vorbehaltlos positiv steht ihr nur das aufklärerische „Kritische Journal" gegenüber. Die erst verhaltene, dann immer schärfere Kritik der ultramontanen Organe (vor allem „Katholik" und „Eos") resultiert zunächst vorwiegend aus ultra-royalistischer und antikonstitutioneller Haltung; abgelehnt wird die Pressefreiheit und das beibehaltene napoleonische Unterrichtssystem. Speziell seit 1828 machen sich freilich hier Einflüsse von Lamennais bemerkbar. Die Kirchenpolitik der Bourbonen gilt auf beiden Seiten als verpaßte Chance, die Zeit von 1815 bis 1830 als verlorene Jahre, freilich aus entgegengesetzten Motiven: Kritisieren die Ultramontanen vor allem das Festhalten an Gallikanismus und Staatskirchentum, so ist für Aufklärer und Hermesianer der Hauptfehler der Bourbonenrestauration, daß sie einseitig auf die Jesuiten und ihre „vor-aufgeklärte" Pastoralstrategie statt auf Bildung setzten. – „Modell oder Irrweg?" Wie stellen sich französische Julirevolution und Julimonarchie in der deutschen katholischen Presse dar? Die Lamennaissche positive Sicht der Julirevolution begegnet nur in einigen Teilen der ultramontanen Presse, so in der Lamennais am meisten nahestehenden Aschaffenburger Kirchenzeitung. Positivere Töne findet die Kirchenpolitik der Julimonarchie, am meisten bei den Hermesianern, aber dann auch bei den Ultramontanen, bei denen der Einfluß des französischen liberalen Katholizismus eine generelle Öffnung auf die Freiheitsprogrammatik bewirkt (258–260).

Die „katholische Revolution" Belgiens 1830 und die ihr seit 1828 vorangehende Union von Katholiken und Liberalen brachte am meisten „die eingespielten politischen Wahrnehmungsmuster durcheinander" (288). Die niederländische Kirchenpolitik findet als „aufgeklärte" positive Resonanz nur in den aufklärerischen „Freimütigen Blättern" (274f.), während die auch sonst meist einen Mittelkurs steuernden Hermesianer Kritik an beiden Seiten üben (277). Die Union von Katholiken und Liberalen, von Aufklärern und Hermesianern rundweg abgelehnt, wird seit 1828 im „Katholik" begrüßt, bis hin zum prinzipiellen Bekenntnis zur Freiheit als dem Rahmen der Einforderung katholischer und kirchlicher Rechte (280f., 283). Belgien gilt als Modell. Nach der Enzyklika „Mirari vos" von 1832 kommen diese Töne freilich nur noch verhaltener und reservierter vor: jetzt ist die Freiheitsprogrammatik nicht mehr universalisierbar (286f.). Die belgische Revolution selbst erfährt positive Wertungen in einzelnen ultramontanen Organen, am stärksten in der Aschaffenburger Katholischen Kirchenzeitung durch Laurent, welcher (was sicher einen Ausnahmefall darstellt) von der Position eines extremen Papalismus auf der Linie von „Unam Sanctam" zur Berechtigung der Revolution kommt. So weit gehen die meisten Ultramontanen nicht. Aber auch wenn sie die belgische Revolution ablehnen, bewahren sie Sympathie für ihre Anliegen. Anders die aufklärerischen Blätter (außer der „Konstitutionellen Kirchenzeitung"): Für sie ist die belgische Revolution im Unterschied zur Französischen von 1789 reaktionär und Rückkehr zur Pfaffenherrschaft (297–300). Die Hermesianer, „prinzipiell antirevolutionär und obrigkeitlich" (301), verfechten wiederum eine Mittelposition: sie berühren sich in der Kritik an der belgischen Revolution z. T. mit den Aufklärern, sehen jedoch in der Bewertung keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihr und der Französischen Revolution. – Ähnliches läßt sich in der Bewertung des neugeschaffenen Staates und der belgischen Verfassung zeigen. Interesse an letzterer zeigen praktisch nur die ultramontanen Blätter,

deren Lob freilich nach „Mirari vos" vorsichtiger wird. Nur an der Unterrichtsfreiheit entzündete sich die Kritik der Aufklärer und Hermesianer.

Insgesamt ergibt der Befund, daß die Einstellung zu den bürgerlichen Freiheitsrechten sowohl bei Ultramontanen wie bei Aufklärern ganz überwiegend pragmatisch und situationsbedingt ist (382). Beide tendieren dazu, diese zu bejahen, wo sie daraus Gewinn ziehen, und sie zu verneinen, wo sie ihren Gegnern zugute kommen. Dafür, daß dann die Ultramontanen 1848 die Gunst der Stunde erfassen und viel mehr als ihre innerkirchlichen Gegner von der Freiheitsbewegung dieses Jahres profitieren, scheint eine andere Beobachtung wichtig zu sein, die mit der Revolutionstheorie der Ultramontanen zusammenhängt. Sahen diese die primäre Ursache der Revolution im Religiösen, so auch das Heilmittel nie negativ in der bloßen Repression. Insbesondere war in ihrer Sicht das Volk in seiner Gesamtheit weder Träger noch wahrer Gewinner der Revolution, sondern von einer kleinen Gruppe von Drahtziehern instrumentalisiert. Während die aufklärerischen Zeitschriften, mehr die Perspektive des sich bedroht fühlenden Bildungsbürgertums einnehmend, ein viel negativeres Bild der Volksmassen vertraten (346f.), bestand dann für die Ultramontanen die wahre Zukunftschance und Revolutionstherapie darin, auf das Volk zu setzen und es über sein wahres Wohl und seine wahren Interessen aufzuklären. Genau das geschah im Grunde ab 1848, vor allem in Vereinsbewegung und politischem Katholizismus. – Die Arbeit dürfte seit dem Buch von Valerius von 1983 über den deutschen Katholizismus und Lamennais, auf das sie auch häufig Bezug nimmt, die wichtigste Publikation zu den politischen Ideen im deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sein. Sie bietet einen lebendigen Einblick in das Spektrum seiner verschiedenen Richtungen und der unterschiedlichen Probleme; sie verrät auch eine intensive Kenntnis der neueren französischen Forschung über die einschlägigen Revolutionen. Ein Manko wird in ihr offen genannt: Sowohl die irische Protestbewegung wie die polnische Revolution von 1830/31 bleiben aus Raumgründen ausgeklammert, obwohl die Stellungnahme zu ihnen gerade in deutschen katholischen Organen äußerst instruktiv wäre (18f.). Der Autor kündigt an, dieses hochinteressante Kapitel in separaten Publikationen nachzuholen. Kl. Schatz S. J.

Gemeinden leben den Widerspruch. Chronik – Erinnerungen – Profile aus den katholischen Kirchengemeinden in Hagen 1933–1945. Hg. *Rudolf Hagedorn*. Paderborn: Bonifatius 1999. 395 S.

Beides hat seinen Sinn: daß Geschichte im Überblick und in größere Zusammenhänge hineingewoben dargestellt wird und daß sie in Nahaufnahmen und um die Einzelheiten bemüht dargeboten wird. Im vorliegenden Buch geschieht das Zweite. Was der Leser über die Katholiken und das Dritte Reich schon weiß, bestätigt und erweitert sich, da ja im Fragment immer auch das Ganze aufscheint. In Hagen, der mittleren Großstadt am Südrand des Ruhrgebiets, haben katholische Gemeinden und Einrichtungen und viele einzelne Katholiken in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur – so wie andernorts – versucht, ihren Weg zu entdecken und dann auch zu gehen. Tapfer harrten sie in ihrer Unangepaßtheit aus und nahmen dafür Einschränkungen und auch Verfolgungen auf sich. Einzelne gingen klarsichtig und mutig den anderen voran und gaben ihnen Orientierung. Darunter waren ebenso viele katholische Laien wie Priester und Ordensleute.

Das Buch hat drei Teile. Den ersten Teil bildet die Pfarrchronik der Hagener Pfarrei St. Petrus Canisius aus den Jahren 1933 bis 1945. Sie spiegelt das Leben einer damaligen katholischen Pfarrei wirklichkeitsnah wider. Da manche Informationen in der Chronik nur andeutungsweise dargeboten werden und sich dem Leser nicht immer leicht erschließen, hat der Herausgeber der Chronik einen ausführlichen Kommentar beigegeben. Hier in besonderer Weise ersteht ein in etwa zusammenhängendes Panorama der Bewegungen und Bemühungen in den damaligen Hagener katholischen Gemeinden. Der Herausgeber hat seinem Kommentar auch einige Dokumente beigegeben – Auszüge aus einer Geheimanweisung von Reichsleiter Martin Bormann aus dem Jahre 1941, einen längeren Abschnitt aus der Enzyklika Papst Pius' XI. „Mit brennender Sorge" aus dem Jahre 1937 und schließlich einen Passus aus einer Predigt von Bischof Graf Galen aus dem Jahre 1941. Der zweite Teil des Buches ist überschrieben „Erinnerungen".

Noch lebende Zeitzeugen teilen ihre damaligen Erlebnisse und Erfahrungen in drei Bereichen mit: 1. Gemeinde – Familie – Schule; 2. Katholische Jugend – Hitlerjugend; 3. Katholische Christen-Jüdische Mitbürger. Die im dritten Teil – „Profile" – gesammelten Kurzbiographien halten die Erinnerungen an einige damalige Hagener Katholiken fest, die sich in den Auseinandersetzungen mit dem System des Dritten Reiches besonders eingesetzt und ausgezeichnet haben. Es waren Jugendführer, Lehrer, Ärzte, Politiker, Ordensleute und Priester. – Der Wert des Buches liegt in der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der zahlreichen, meistens recht kurzen Berichte. Es hat exemplarische Bedeutung für die ja immer auch unverzichtbare Feinerforschung einer (kirchen-)geschichtlichen Epoche. W. Löser S. J.

Storia del concilio vaticano II. vol. III: Il concilio adulto, Il secondo periodo e la seconda intersessione settembre 1963 – settembre 1964. Hg. *Giuseppe Alberigo.* Bologna/Leuven: Il Mulino/Peeters 1998. 590 S.

Dieser Band behandelt die zweite Session des 2. Vatikanums von Herbst 1963, die erste Phase unter „montinischer Leitung", gekennzeichnet durch den „Sieg der Kollegialität" und der neuen ekklesiologischen Akzente in den Abstimmungen vom 29. und 30.10., aber auch die Zwischenphase („Intersession") bis zur dritten Session. – Den Beginn der zweiten Periode und die große ekklesiologische Debatte stellt Alberto Melloni dar (19–131). Über Bekanntes hinausführend ist auf der einen Seite das zum Konzil gehörende Atmosphärische von Stimmungen, Spannungen, Gerüchten und emotionalen Situationen in Tagebüchern und Briefen. Es ist dann weiter die Vorbereitung der ekklesiologischen Voten vom 30.10. (91–96, 99–107, 115–121), u.a. die von (unbekannter) konservativer Seite vorgeschlagenen Alternativfragen zu den fünf Fragen der Moderatoren (über Sakramentalität des Bischofsamtes, Kollegialität und ständigen Diakonat), die am 30.10. den Konzilsvätern vorgelegt wurden (115–118; vgl. auch die Synopse der verschiedenen Fassungen am Schluß 537–553). Von da an ist „Kollegialität und Vatikanum II synonym" (124). – Fast ebenso ausführlich ist das Kapitel von Joseph Famérée „Vescovi e diocesi" (133–207). Es behandelt vor allem die Debatte über das Bischofsschema am 5.–15.11. Hier zeigte sich, daß bei den praktischen Problemen von Bischofsamt und Kollegialität, vor allem bei der Frage der Kompetenzen der Bischofskonferenzen, die erste Spaltung der konziliaren Majorität sichtbar wurde (162–169); die Verfechter ihrer Bedeutung fanden sich hier zwischen zwei Feuern: dem „zentralistischen" und dem „individualistischen" (165). Auf ein wichtiges und folgenreiches Manko weist der Autor in der Gesamtbilanz hin: daß das Problem der Bischofswahl nicht diskutiert wurde (174). – Nicht ganz durchsichtig ist, weshalb die sich doch nicht nur auf das Bischofsschema beziehenden informellen Gespräche und Gruppen der Konzilsväter, in sich äußerst wichtig, innerhalb dieses Kapitels behandelt werden (178–192). Zu ihnen gehört nicht zuletzt der „Coetus internationalis Patrum" (187–190), dem übrigens, entgegen der üblichen Annahme, die „großen Drei" (Ottaviani, Siri, Ruffini) nicht angehörten, wenn sie ihn auch unterstützten. Seine wichtigsten Mitglieder waren eher Personen zweiten und dritten Ranges: Proença Sigaud (Diamantina, Brasilien), Lefèbvre und Carli (Segni), von Kardinälen gehörten ihm nur Santos (Manila) an. – Es folgt das Kapitel von Reiner Kaczynski („Verso la riforma liturgica", 209–276) über das (in der zweiten Session nicht mehr diskutierte, jedoch verabschiedete) Liturgiedekret und die Anfänge der Liturgiereform. – Die dritte große Debatte der zweiten Session nach Kirchenschema und Bischofsschema war die vom 18.11. bis 2.12. über das Ökumenismus-Schema, damals noch mit Juden-Schema und Religionsfreiheit zusammen. Darüber handelt Claude Soetens („L'impegno ecumenico della chiesa cattolica", 277–365). Die thematische Überfrachtung dieses Schemas brachte die Verquickung von inhaltlichen (vor allem hinsichtlich der Verbindlichkeit und Tragweite der Abstimmungen vom 30.10.) und organisatorischen Fragen mit sich: Die Rolle der zentralen Konzilsorgane (Koordinationskommission, Konzilssekretariat, Moderatoren) war nicht klar abgegrenzt, der schleppende Gang des Konzils weckte Kritik, z.T. ertönte der Ruf nach neuen Kommissionswahlen.

Auf die oft unterschätzte eminente Bedeutung der „Intersessionen", die es so nur im 2. Vatikanum gibt, weist der Herausgeber Alberigo in der Einleitung (10) zu Recht hin.

Evangelisto Vilanova widmet der zweiten Interesession daher nicht weniger als 145 Seiten (367–512). Von zentraler Bedeutung war in ihr der Einfluß des Triumvirats Cicognani – Tisserant – Felici (368). Die vordringlichste Aufgabe dieser Interesession war die der Straffung. Die Darstellung des Autors ist hier ganz am „Döpfner-Plan" und seinem Schicksal orientiert (1. Phase: „il lavoro conciliare a partire del ‚piano Döpfner'"; 2. Phase: „il ‚piano Döpfner'" e l'iniziativa di Paolo VI"; 3. Phase: „tramonto del ‚piano Döpfner'"), von dem es freilich mehrere gibt und der auch in der Darstellung nicht ganz die beherrschende Stellung hat, die man aus den Überschriften vermuten würde. In der ersten Fassung vom 20.7.1963 sah der Döpfner-Plan vor: inhaltlich auf der Linie Johannes' XXIII. bleiben; Reduzierung der Generalkongregationen (nur noch vier in der Woche), um mehr Zeit für Kommissionen und Bischofskonferenzen zu haben; Erneuerung der Kommissionsleitungen; Stärkung der Koordinationskommission; inhaltliche Konzentration auf die drei Themen Kirche, Ökumenismus, Offenbarung; eine lange Intersession, dann 1965 die dritte und letzte Session (376). In der späteren Fassung vom 28.12.1963 konzentrierte sich der Döpfner-Plan ganz auf diesen letzten Punkt. Die Frage, ob das Konzil mit der dritten Session schließen würde (und dann doch wohl Ende 1964) oder ob noch eine vierte dazukomme, blieb bis zu Beginn der 3. Session offen, verquickte sich aber mehr und mehr mit den inhaltlichen Fragen, so daß schließlich die Konservativen (so Siri) ein Ende mit der 3. Session befürworteten, damit die Kirche möglichst schnell wieder aus dem Schwebezustand in die Normalisierung komme (460–463), während die Gegenseite (auch schließlich Döpfner am 2.6.: 463) einwandte, das Konzil bliebe so unvollendet und unausgereift, ein Argument, dem sich schließlich auch Paul VI. nicht verschloß, der ursprünglich einen Abschluß mit der 3. Session wünschte (460). Auch Alberigo betont in seiner Schlußzusammenfassung zu Recht, daß Projekte wie die Zusammenfassung und Reduzierung aller Themen auf eines oder wenige, oder wie der Döpfner-Plan, zu schematisch und gewaltsam, daher nicht konsensfähig waren (518f.). – Hand in Hand damit ging das weitere Ringen um die Kollegialität, auf die nun vor allem die Minorität mehr und mehr ihre Attacken konzentrierte, so in Artikeln in „Divinitas" und in Demarchen beim Papst (so in einem von Kardinal Larraona überreichten Schreiben: 444f.). Paul VI. suchte einerseits die Kollegialität zu retten, aber dies mit Einstimmigkeit im Konzil und daher auch auf Kosten der „Schnittigkeit" der Aussagen, bzw. unter Vermeidung aller zu gewagten Positionen (443, vgl. 446). Er ließ daher am 19.5.1964 durch Felici der Theologischen Kommission 13 „suggerimenti" zum Kollegialitätskapitel (die kein Befehl waren) übermitteln, über die diese am 5. und 6.6. diskutierte, wobei sie im Prinzip der Kollegialität nicht nachgab. – Schließlich wird in diesem Kapitel das Fortwirken des konziliaren Impulses in der Öffentlichkeit behandelt: Hirtenbriefe, öffentliche Resonanz auf das Konzil, Weiterentwicklung der Bischofskonferenzen, Beginn der Liturgiereform, nicht zuletzt mit ihrer speziellen Inkulturationsproblematik in den Missionsländern. Hier wäre freilich, wie für den vorherigen Band (vgl. die Kritik des Rez. in dieser Zs., Jg. 1997, 299f.), die Frage angebracht, ob die sehr komplexen und heterogenen, auch kaum erschöpfend in offiziellen Dokumenten zu fassenden Reaktionen auf das Konzil in den einzelnen Ländern nicht besser von Spezialisten (auch Soziologen) dargestellt oder aber – in einer bewußten Beschränkung auf die innerkonziliaren Vorgänge – da den Rahmen sprengend, weggelassen werden. – Der Herausgeber Alberigo betont in seiner Zusammenfassung („La nuova fisionomia del concilio", 513–534) die Kontinuität des Konzils als grundlegendes Charakteristikum (532), das sich auch nicht auf Paul VI. personalisieren läßt, sondern sich ihm auch aufdrängte und ihm keine andere Wahl ließ. Das Konzil war zum Strom geworden, der seiner eigenen Dynamik folgte. Es war, wie der Titel des Bandes sagt, „erwachsen" geworden.

Kl. Schatz S. J.

Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978. Hg. *Karl-Joseph Hummel.* Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 257 S.

Das Bändchen publiziert die Beiträge einer Tagung, die Anfang März 1998 in Augsburg stattfand. Es geht um die vatikanische Ostpolitik in den 20 Jahren vom Regierungsantritt Johannes' XXIII. bis zum Tode Pauls VI. Die zeitliche Begrenzung bedarf

kaum einer Rechtfertigung. Daß mit dem Regierungsanstritt Johannes Pauls II. ein (wenngleich nicht immer sofort spürbarer) erheblicher Einschnitt erfolgt und die vatikanische „Ostpolitik" im bisherigen Sinne nicht mehr weitergeführt wird, wird in den verschiedenen Beiträgen auf Schritt und Tritt deutlich. Thematisch geht es nicht um den ganzen Bereich der Politik gegenüber den kommunistischen Staaten, sondern um die deutschen und polnischen Probleme. – Der besondere Wert des Bandes besteht dabei in der Begegnung von Historikern, die aufgrund von Quellen (soweit bis jetzt zugänglich) bekannte und neue Aspekte darlegen, und Zeitzeugen (der politischen und kirchlichen Szene), die in ihren mündlichen Beiträgen ergänzend oder korrigierend oft sehr wertvolle Informationen beisteuern. – Etwa zwei Drittel nehmen die Referate der Historiker ein. Den Auftakt macht Heinz Hürten („Was heißt Vatikanische Ostpolitik? Eine einführende Skizze", 1–17), der in seinem kurzen, aber perspektivenreichen Beitrag den Boden des historischen Überblicks auch bis 1989 spannt. Wichtig ist seine Feststellung, daß die Wende bei Johannes Paul II. nicht allein personenbedingt ist, sondern auch zu verstehen ist auf dem Hintergrund der neuen geschichtlichen Gesamtkonstellation, vor allem der Langzeitwirkung der Schlußakte von Helsinki, die seinerseits die Erwartung eines bestimmten Engagements der Kirche erzeugte, welcher der Wojtyla-Papst sehr wohl entsprach (12f.). Voraussetzung der vatikanischen (ebenso wie der gleichzeitigen deutschen) Ostpolitik war die Überzeugung der politischen Stabilität des Status quo auf unabsehbare Zeit und der Stärke der Ideologie als ernstzunehmende Herausforderung (14f.), Voraussetzungen, die beide durch die Realität nicht bestätigt wurden. Den Erfolg sieht er gerade nicht in der beabsichtigten Langzeitwirkung, sondern in kurzfristigen Verbesserungen (15). – Rudolf Lill betont in seinem ebenfalls mehr globalen Beitrag („Zur Vatikanischen Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI.", 19–30) stärker den inner-italienischen Hintergrund und läßt im übrigen Kritiker der Ostpolitik wie Kardinal Bengsch in einem Text vom 3.12.1973 (25) und ein Aide-mémoire der Deutschen Bischofskonferenz vom 25.2.1973 (28f.) ausgiebig zu Wort kommen. – Es folgen die mehr speziellen Referate. Rudolf Morsey wertet in seinem Beitrag „Die Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958–1978" (31–78) die 1994 veröffentlichten Akten des Auswärtigen Amtes 1963–68 aus. Diese Geschichte beginnt mit dem sehr gespannten Verhältnis Adenauers zu Johannes XXIII. (34–38), dessen Pontifikat Adenauer nach seinem Tode als „eine Katastrophe" bezeichnete (38; vgl. dazu auch die sehr instruktive Ergänzung von Botschafter a.D. Hermes: 187f.). Vermochte Paul VI. in den ersten Jahren seines Pontifikats noch Bonn zu beruhigen, so rief seit 1966 das Drängen des Vatikans zur kirchlichen Neuregelung der Ostgebiete Irritationen hervor. Schließlich stimmte die Bundesregierung der Administratoren-Lösung von 1967 zu, welche die Diözesangrenzen als solche intakt ließ. Die Situation ab 1969 ist charakterisiert einerseits durch das Voranpreschen der neuen Bundesregierung unter Brandt, anderseits die Resistenz des deutschen Vatikan-Botschafters Berger, der von Bonn überspielt wurde, bis er 1971 als „Opfer der Ostpolitik" (72) abberufen wurde. Als am 28.6.1972 die definitive Neuregelung durch den Vatikan erfolgte, rief dies in Deutschland mancherlei Bestürzung und auch massive Proteste hervor, da vor einer völkerrechtlichen Friedensregelung erfolgt und insofern ein Novum. Entsetzt war auch Nuntius Bafile, ebenso die dabei nicht konsultierten deutschen Bischöfe, überrascht aber auch die Bundesregierung (75f.). – Den DDR-Aspekt behandeln je in ihrer Weise Karl-Joseph Hummel und Josef Pilvousek. Hummel („Der Heilige Stuhl, die katholische Kirche in Deutschland und die deutsche Einheit", 79–106) stützt sich dabei besonders auf die veröffentlichten Akten aus dem Berliner Diözesanarchiv (DAB). Es ging dabei um die „definitive" kirchliche Neuordnung auch in der DDR, für welche die polnische Neuordnung von 1972 eine Signalwirkung hatte. Der hier sachlich und z.T. auch in der Sprache sehr scharfe Widerstand deutscher politischer und kirchlicher Kreise gipfelt in den Worten von Alois Mertes im DPA-Gespräch 1977 bzgl. der Pflicht deutscher Katholiken, „nach den Erfahrungen mit zwei totalitären Herrschaftsformen" dem Papst ins Angesicht zu widerstehen (101f.). Kennzeichnend für die beiderseitigen Standpunkte sind ein Memorandum von Paul VI. vom 29.9.1977 einerseits (103f.), eine Gesprächsunterlage von Alois Mertes mit Nuntius Del Mestri am 2.12. desselben Jahres anderseits (104f.). – Nur kurz vier Seiten bietet

Josef Becker („Die Vatikanische Ostpolitik 1955–1978, die DDR und Polen. Eine Einführung", 107–111) eine Einbettung in den weltpolitischen Zusammenhang. – Josef Pilvousek („Vatikanische Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR", 113–134) beschreibt die Entwicklung, während Hummel die Reaktionen in politischen und kirchlichen Kreisen der BRD im Blick hatte, mehr aus der Sicht der katholischen Kirche in der DDR. Dabei unterstreicht er besonders die Signalwirkung der Abberufung Döpfners im Sommer 1961 aus der „Frontstadt Berlin" (der Vatikan „schreibe West-Berlin ab") ebenso wie des inhaltlichen Verlaufs des 2. Vatikanums auf die DDR-Regierung (116–118). Hat nur der Tod Pauls VI. und der Pontifikatswechsel die bereits am 2.7.1978 beschlossene, freilich noch nicht unterzeichnete Umwandlung der drei bischöflichen Ämter in Apostolische Administraturen verhindert? So schien es bisher, und Pilvousek stellte es so dar (132). Dies wird freilich von Prälat Lange in der Diskussion unter Berufung auf Kardinal Bengsch bestritten: Bengsch selbst habe noch Paul VI. im letzten Moment davon abgebracht (232). – Bezeichnenderweise fehlt der Vatikan im Beitrag von Leonid Luks „Die Politik von Staat und Kirche in Polen (1956–1978)" (135–54), der einen meisterhaften Überblick über die inner-polnische Entwicklung und ihre Bedeutung bietet. Die entscheidende Weichenstellung war der Oktoberkompromiß von 1956 zwischen Wyszynski und Gomulka, welcher „den Grundstein für die Sonderentwicklung Polens innerhalb des Ostblocks" legte (138f.). Dieser Modus vivendi, der Konflikte keineswegs ausschloß, wohl aber die totale Konfrontation und die Bereitschaft des Episkopats einschloß, gegebenenfalls (natürlich nicht gratis) die Regierung zu stützen und Bürgerkrieg zu verhindern, bewährte sich in allen Krisen, besonders in der schärfsten von 1970/71 (152f.). Dies bedeutete aber Aufgabe des weltanschaulichen Monopolanspruchs der Partei (141f.) und damit entscheidende Durchbrechung des Totalitarismus. Beachtlich und im Westen kaum bekannt, geschweige gewürdigt, ist dabei auch das Beispiel von Toleranz, das die polnische Hierarchie gegenüber der (selbst zu diesem prekären modus vivendi gehörenden) Znak-Gruppe der katholischen Abgeordneten bot, mit der das Verhältnis konfliktreich war, aber nie zum Bruch führte – eine Toleranz, die im Umgang der Partei mit ihren eigenen Revisionisten kein Gegenstück findet (147f.). – In dem sechs-seitigen Text „Auswertung und Perspektiven" (155–161) unterstreicht Hans Maier schließlich den historischen Charakter der vatikanischen Ostpolitik als „kirchliche Variante einer allgemeinen Zeittendenz" (156) und ihren Zusammenhang einerseits mit dem 2. Vatikanum, anderseits mit der Zukunftseinschätzung des Kommunismus (157f.).

In der Diskussion kommen seitens der Zeitzeugen eine Fülle interessanter Anekdoten, Aussprüche und persönlicher Erinnerungen zur Sprache, die dem Bändchen für die Zukunft den Charakter einer wertvollen Quelle verleihen. Hingewiesen sei besonders auf die von Ministerialdirektor a.D. Osterhelf bezeugte Rolle Casarolis, der (unter Paul VI. und Johannes Paul II.) jeweils den Willen seines Herrn tat (201 unten), auf den von Botschafter a.D. Hermes bezeugten Ausspruch seines Klassenkameraden Kardinal Bengsch bei der Beerdigung Pauls VI. („In den letzten Jahren habe ich unter den Bedrückungen des päpstlichen Staatssekretariats mehr gelitten als unter den Bedrückungen in der DDR": 231), auf die sehr präzisen Erinnerungen von Hermes von 1974/75 (240f.). Ansonsten möchte der Rezensent vor allem auf folgende Eindrücke der Diskussion hinweisen: 1. Auffällig ist, daß die kirchlichen Vertreter wie Erzbischof Rauber und (freilich in nicht so eklatant harmonisierender Weise wie der erstere) Bischof Homeyer viel stärker die Kontinuität päpstlicher Ostpolitik unterstreichen (rückwärts mit Pius XII. einerseits, mit Johannes Paul II. anderseits), also die zweifellos auch vorhandenen Konstanten (174–178, 181f., 201, 239), und in ihr weniger eine politische Option als kirchliche Überlebensstrategie unter den damaligen Rahmenbedingungen sehen, im Unterschied zu Historikern (Morsey, Lill, Hockerts) und Politikern (Hermes, Barzel, Osterheld, Vogel), die einerseits stärker die Diskontinuität betonen, anderseits den „welthaften" Zusammenhang, d.h. die Einbettung der Ostpolitik in ein bestimmtes Gesamtkonzept von Präsenz der Kirche in der modernen Welt. 2. Sehr deutlich wird, in welchem Maße die vatikanische Ostpolitik, sofern sie die definitive Neuregelung der kirchlichen Organisation in der DDR oder die Entsendung eines Nuntius dorthin betraf, auf massive Widerstände seitens der deutschen Politiker (nicht allein der CDU/

CSU) und der deutschen Kirche, sowohl des Episkopats wie des Zentralkomitees stieß, welche insbesondere 1973 „Himmel und Erde in Bewegung versetzt" haben (Ministerpräsident Vogel: 247), um solches abzuwenden: Man wollte, so hieß es damals im ZK, nicht in den 90er Jahren ähnliche Vorwürfe hören, wie sie seit den 60er Jahren gegen die Kirche in der NS-Zeit erhoben würden (246, 248). Die Sorge, bzw. die Anklage, die Kirche würde sich um der Erhaltung ihrer eigenen Institution willen allzu leicht mit totalitären Regimen arrangieren und den Einsatz für die Menschenrechte demgegenüber hintanstellen, immer wieder gegen die Kirche im Dritten Reich erhoben, war hier durchaus präsent. 3. Was schon in den Referaten immer wieder anklingt und auch in einer Reihe von Diskussionsbeiträgen angesprochen wird, ist die insbesondere unter Paul VI. hinter der Ostpolitik stehende Zukunftserwartung. Es ist die Vorstellung nicht nur der unabsehbaren Dauer der kommunistischen Herrschaft, sondern ihres Immer-stärker-Werdens, bis dahin, daß das bürgerliche Zeitalter zu Ende sei (Hermes: 172f.), was zur Konsequenz hatte, daß man sich jedenfalls auf ein langes Überwintern einstellen müsse (Hermes: 172f.; Hockerts: 215), eine sicher (im nachhinein) grundlegend „falsche" Zukunftserwartung (Osterheld: 165, 179f.). – Die Begrenzung auf Deutschland und Polen, von Hermes zu Recht kritisiert (165), macht freilich ein Gesamturteil über die päpstliche Ostpolitik unter Paul VI. schwierig. Sicher hatte der Vatikan bei seiner Ostpolitik weder Polen noch die DDR primär im Blick, sondern Länder wie die CSSR, Ungarn, Rumänien, die UdSSR, wo es um einfaches Überleben und fundamentale Freiheit der Kirche ging. Ein Gesamturteil müßte daher stärker diese Länder im Blick haben. – Jedenfalls bietet das Bändchen eine Fundgrube sowohl von Perspektiven wie von Einzelerinnerungen. Was man wünschen würde, ist ein Abkürzungsverzeichnis, vor allem für Archivalien.

Kl. Schatz S. J.

Voderholzer, Rudolf, *Henri de Lubac begegnen* (Zeugen des Glaubens). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 1999. 176 S.

Der Sankt Ulrich Verlag in Augsburg hat eine neue Reihe „Zeugen des Glaubens" begonnen. Nachdem bereits Theresia von Lisieux und Karl Rahner mit einem Band bedacht worden waren, ist nun auch Henri de Lubac vorgestellt worden. Der Autor des Bandes hat sich jüngst mit zwei wichtigen Veröffentlichungen zu Henri de Lubac vorgestellt, zum einen mit einer umfangreichen Studie zu de Lubacs Schriftthermeneutik *(Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn,* 1998), zum anderen mit einer Übersetzung von Texten de Lubacs zur Geschichte der Bibelhermeneutik *(Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn,* 1999). So ist er bestens mit dem Weg und dem Werk des großen französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac vertraut. Der Vf. konnte sich im übrigen an der kleinen Schrift des Schülers und Freundes von Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk* (1976) sowie an de Lubacs eigenem Werk *Meine Schriften im Rückblick* (1996) orientieren.

Das vorliegende Buch hat zusammenfassenden und zugleich einführenden Charakter. Der Vf. eröffnet es mit einem kurzen tabellarischen Lebenslauf Henri de Lubacs. Er beschließt es mit einigen bibliographischen Hinweisen und mit Lesetips. Zwischen diesen beiden Rahmeneinheiten entfalten sich die beiden Hauptteile des Buches. Der erste Hauptteil ist überschrieben: „Geschichte eines Theologen" (9–78). Er bietet eine Darstellung der bedeutendsten Etappen im Leben de Lubacs. In diesem Sinne ist er weniger und mehr als eine Biographie. Weniger, denn der Lebenswerk de Lubacs wird nicht in jedweder Hinsicht beleuchtet. Mehr, denn der Vf. hat die bedeutendsten Phasen dieses Weges nachgezeichnet und dabei insbesondere die theologischen Themen beachtet, die jeweils im Vordergrund standen. In diesem Sinne waren (auch) bei Henri de Lubac Biographie und Theologie vielfältig ineinander verschränkt. Immer ist die Verläßlichkeit der verarbeiteten Informationen wichtig; in diesem Fall gilt dies aber in besonderer Weise, denn über manche Lebensetappen Henri de Lubacs kursierten bislang auch unrichtige oder halbwahre Behauptungen oder Vermutungen. Und so blieb das Verständnis dieser Etappen, die bekanntlich nicht immer einfach verlaufen sind, unbefriedigend. Hier ist vor allem an de Lubacs Widerstand gegen die Vichy-Regierung zu denken, dann aber auch an die Formen der Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil. Besonders wichtig,

freilich auch schmerzlich war der Konflikt, der in den späten 40er und dann in den 50er Jahren in Kirche und Orden im Blick auf die theologischen Neuansätze, die mit dem Namen Henri de Lubacs (und einiger anderer) verbunden waren und bleiben, aufbrach. Was der Vf. hier, nicht zuletzt auch auf der Seite von Verantwortlichen in der Gesellschaft Jesu, festgehalten hat, ist wahrlich nicht frei von Peinlichkeiten und Bedrückendem.

Der zweite Hauptteil trägt die Überschrift „Theologie in der Geschichte" (79–174) und bietet in acht Abschnitten überblickshafte Einführungen in die Hauptwerke und die Hauptthemen des Theologen Henri de Lubac. Theologiegeschichtliche Themen sind darunter ebenso wie auch religionstheologische Erörterungen. Schriftthermeneutische Arbeiten nehmen einen bedeutenden Platz ein. Ekklesiologische Ausführungen und Gedanken zur Eschatologie spielen ebenfalls eine Rolle. – Das Buch ist angenehm zu lesen, sinnvoll geordnet und schrifttechnisch aufs beste dargeboten. Einige Photographien und vor allem in kleinen auf den Seitenrändern angeordnete Kästchen mit Begriffserklärungen und weitergehenden Verweisen auf die einschlägige Literatur beleben das Satzbild und erleichtern die Lektüre. – Henri de Lubac ist ohne jeden Zweifel ein Zeuge des Glaubens und eine unüberschätzbar bedeutende Persönlichkeit der katholischen Theologie des letzten Jahrhunderts. Jede(r) Theologiestudent(in) und natürlich jeder theologisch interessierte Christ täte gut daran, dieses Buch zu lesen. Es könnte ihm/ihr deutlich machen, was es heißen kann, ein schöpferischer Theologe in der katholischen Kirche zu sein, und wie manche theologischen Einsichten, die inzwischen zum Allgemeingut geworden sind, in konkreten Menschen und Christen, bisweilen unter Mühen und gegen Widerstände, gereift sind. W. Löser S. J.

Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn.* Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von *Rudolf Voderholzer.* Freiburg i. Br.: Johannes 1999. 492 S.

Während des Konzils war Henri de Lubac von einer New Yorker Verlegerin dringend gebeten worden, ein Buch in einer von ihr betreuten Reihe zu veröffentlichen. Der französische Theologe ging auf die Bitte ein, war er doch überzeugt, durch diese Gefälligkeit einer Verlegerin gegenüber auch zur besseren Rezeption der gerade erst verabschiedeten Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" beitragen zu können. Als de Lubac, wie er schreibt, das Manuskript „mit etwas Verspätung" fertiggestellt hatte (vgl. *Meine Schriften im Rückblick,* Freiburg 1996, 412), war es nicht mehr erwünscht. So wurde das Buch, das dem Urteil seines Verfassers zufolge „nichts Neues bringt" (ebd.), statt in New York in Paris veröffentlicht *(L'Ecriture dans la Tradition,* Paris [Aubier-Montaigne] 1966, 300 S.). Einige Zeit später erschien es dann doch in den Vereinigten Staaten, wenn auch unter einem mißverständlichen Titel (*The Sources of Revelation,* New York [Herder and Herder] 1968, 244 S.), und kurze Zeit später in Italien (*La Sacra Scrittura nella tradizione,* Brescia [Morcelliana] 1969, 235 S.). In den deutschsprachigen Ländern ist es damals allerdings nicht herausgegeben worden. Zwar hatte H. U. von Balthasar 1968 mit der systematischen Übersetzung und Herausgabe der *Gesammelten theologischen Schriften* de Lubacs im Johannes Verlag begonnen, doch kam dieses Unterfangen 1988 mit dem Tod des Schweizer Theologen zu einem vorläufigen Stillstand. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß sich mit R. Voderholzer ein sprachlich kompetenter und fachlich ausgewiesener Theologe (s. die Rez. seiner Dissertation in *ThPh 74* [1999] 600–602) der Fortführung dieses Projektes gewidmet hat. Der erste Teil des anzuzeigenden Buches *(„Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche")* ist die so lange entbehrte Übersetzung von „L'Écriture dans la Tradition" (= ET).

Bringt aber „Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn", wie de Lubac sagt, wirklich nichts Neues? Aus der Perspektive des Verfassers stimmt diese Aussage zweifellos, besteht doch ET aus Texten, die de Lubac bereits an verschiedenen Orten publiziert hatte. Aus der Perspektive eines französischen Lesers und erst recht des Lesers der vorliegenden Übersetzung stimmt diese Aussage freilich nicht so ohne weiteres: Zum einen bieten die drei Kapitel von ET die Quintessenz fünf anderer Bücher: das erste Kapitel ist die „Conclusion" (= *Ergebnis und Ausblick*) von „Histoire et Esprit", Paris 1950 (= *Geist*

aus der Geschichte, Einsiedeln 1968); das zweite Kapitel ist identisch mit Kapitel 5 (*L'unité des deux testaments)* aus dem ersten Band der „Exégèse médiévale" (Paris 1959); das dritte Kapitel schließlich bringt insgesamt fünf Abschnitte aus den übrigen drei Bänden von *Exégèse médiévale* (Paris 1959–64). Der zweite Teil der vorliegenden deutschen Ausgabe („Allegorie – Allegorese") bietet die Übersetzung dreier weiterer Aufsätze de Lubacs aus den späten vierziger und fünfziger Jahren, die alle die christliche Deutung der Schrift zum Thema haben. De Lubac hat sie den französischen Lesern in einem Sammelband *(Théologies d'occasion,* Paris [DDB] 1984) erneut zugänglich gemacht. Den Übersetzungen beigegeben ist ein Geleitwort, das H. U. von Balthasar einer früheren Übertragung zweier Texte de Lubacs aus dem Jahr 1952 vorangestellt hatte. Eine Bibliographie der von de Lubac benützten Primär- und Sekundärliteratur sowie ein Personenregister machen diese Ausgabe zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument.

Lohnt es sich aber heute noch, Texte aus den 50er und 60er Jahren zu lesen? Ist die Forschung nicht längst über die Ergebnisse de Lubacs hinaus? Die Frage erübrigt sich, wenn man Beryl Smalley, der ‚Grande Dame' der englischen Mediävistik, Glauben schenken will. Einst eine Verfechterin anderslautender Auffassungen als der de Lubacs, hat sie im Vorwort der 3. Auflage ihres Standardwerkes über das Bibelstudium im Mittelalter *(The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford ^{3}1983, VIIIf.) die Richtigkeit der Forschungsergebnisse de Lubacs eingeräumt. – Die exegesegeschichtlichen Studien de Lubacs, deren Quintessenz *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn* bietet, sind offensichtlich bis heute nicht überholt. D. Hercsik S. J.

Wood, Susan K., *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac,* Grand Rapids/Edinburgh: Eerdman/T & T Clark 1998. IX/182 S.

Die vorliegende Arbeit ist, wie die Verf.in in ihrem Vorwort (ix) sagt, „eine gekürzte und zielgerichtete Fassung dessen, was [sie] als eine Doktorarbeit an der Marquette Universität" in Milwaukee (U.S.A.) begonnen hatte. Die Dissertation trug damals den Titel: „The Church as the Social Embodiment of Grace in the Ecclesiology of Henri de Lubac", (Milwaukee 1986, 333 p.). Dieser Hinweis scheint uns wichtig, weil der Titel der nun veröffentlichten Schrift einen etwas anderen Arbeitsschwerpunkt erwarten läßt als der ursprüngliche Titel. Und tatsächlich kommt Wood (= W.) nicht nur des öfteren darauf zu sprechen, daß ihre Arbeit eine ekklesiologische Untersuchung der Schriften H. de Lubacs (= H.d.L.) sein will (25; 136; 140; 141; 144; 154 u. ö.), sondern erläutert auch an verschiedenen Stellen, wieso die Kirche bei d.L. (ihrer Interpretation zufolge) die „soziale Gestaltwerdung der Gnade" ist (24; 92, 116; 129–131; 154). Dessen unbeschadet ist es richtig, daß im nun publizierten Text die geistliche Schriftauslegung für die Deutung der Ekklesiologie d. L.s eine wichtige Rolle spielt. Jetzt aber zum Aufbau des Buches: Die vorliegende Veröffentlichung ist in fünf Teile unterteilt. In einem ersten Kapitel („De Lubac and the ‚New Theology'") gibt W. zunächst einige biographische Hinweise zu H.d.L., kommt dann auf die theologische Erneuerung zu sprechen, die als „nouvelle théologie" in die jüngere Theologiegeschichte eingegangen ist, und versucht anschließend den Stellenwert der geistlichen Schriftauslegung im Gesamt der „nouvelle théologie" zu erheben. Das zweite Kapitel ist ganz der spirituellen Exegese gewidmet („The Spiritual Interpretation of Scripture") und wird in sieben Schritten entwickelt. Nachdem die Verf.in die Prinzipien der geistlichen Schriftauslegung ausgemacht hat, widmet sie einem jeden der vier Schriftsinne einen eigenen Abschnitt (Geschichte/Buchstabe, Allegorie, Tropologie und Anagogie). Die positive Erläuterung der Hermeneutik beider Testamente wie auch ein Abschnitt zu Grenzen und Kriterien der allegorischen Schriftinterpretation runden dieses zweite Kapitel ab. In einem dritten, eher kürzeren Kapitel („The Eucharist/Church Correlation and Spiritual Exegesis") will W. die Beziehungen zwischen der Eucharistie bzw. der Kirche einerseits und der geistlichen Schriftauslegung andererseits deutlich machen. Das vierte Kapitel dagegen ist ganz darauf abgestellt, die christologische Mitte der Ekklesiologie d.L.s darzustellen und zu diskutieren („The Christological Center of de Lubac's Ecclesiology"). Dieses Kapitel ist das bei weitem umfangreichste der vorliegenden Publikation (mehr als doppelt so lang als ein anderes) und aus sachlichen Gründen dreigeteilt: Ein erster Teil ist der Kirche und dem Mysti-

schen Leib Christi bei d.L. gewidmet; ein zweiter Teil kommt auf die Kirche als Braut Christi zu sprechen; ein dritter Teil schließlich thematisiert die Kirche als Sakrament Christi. Das fünfte und letzte Kapitel dieses Buches hat die Verf.in unter die Überschrift der „organischen Einheit" gestellt („An Organic Unity"). Sie erläutert zunächst ihre Auffassung von der Kirche als sozialer Gestaltwerdung der Gnade bei d.L., unterzieht sodann die theologischen Kategorien des französischen Jesuiten einer Auswertung und benennt schlußendlich die Elemente, die ihres Erachtens den Beitrag H.d.L.s zur Ekklesiologie ausmachen. Eine Bibliographie der verwendeten Primär- und Sekundärliteratur sowie ein Index schließen diese Publikation ab. – Worin liegt nun der wissenschaftliche Ertrag dieser Studie? Inwieweit verhilft sie zu einem besseren Verständnis des theologischen Anliegens H.d.L.s? An drei Stellen spricht W. ausdrücklich vom „novum" ihres Beitrags: „Die These dieser Untersuchung ist, daß die organische Kontinuität zwischen Gnadenlehre, Exegese und Ekklesiologie, wie sie H. U. von Balthasar schon benannt hat, zum großen Teil dem Eintauchen (‚immersion') d.L.s in die patristische und mittelalterliche Praxis der geistlichen Schriftauslegung zu verdanken ist" (1). Gegen Ende ihrer Arbeit präzisiert sie diese These: „D.L.s Anwendung dieser hermeneutischen Methode geschieht nicht bewußt (‚self-conscious'), sondern ist das Ergebnis seines Eintauchens (‚immersion') und seiner Aufnahme (‚assimilation') der patristischen und mittelalterlichen Tradition, die durch diese Exegese geprägt worden ist" (144). Als zweiten Punkt hält sie fest: „Die These, wonach die Kirche die soziale Gestaltwerdung (‚embodiment') der Gnade in der Welt ist, ist eng verbunden mit einer inkarnatorischen Sicht der Kirche, wie es hier in der Theologie H.d.L.s dargelegt worden ist. Die Einheit zwischen Christus und der Kirche ist der Grund dafür, daß die Kirche begnadet ist, während das Verhältnis zwischen dem Leib Christi und dem Leib, der die Kirche ist, der Grund dafür ist, daß diese Gnade Gestalt gewinnt (‚is embodied')" (92). Auf S. 53 schließlich kommt der vielleicht entscheidendste Punkt ihrer Untersuchung zur Sprache, denn – so W. – die Sekundärliteratur stelle in der Regel keine Beziehung her zwischen den Werken d.L.s zur Eucharistie und Kirche einerseits und seinen Werken zur geistlichen Schriftauslegung andererseits. Darum wolle sie diese Lücke füllen und schlage eine systematische „Relecture" der Werke d.L.s vor, wobei aber die Interdependenz („interrelation") der drei großen Themen in seiner Theologie: Schrift, Eucharistie und Kirche, herausgestellt werden soll. M.a.W.: W. will zeigen, daß die geistliche Schriftauslegung die theologische Grundlegung der Ekklesiologie d.L.s bildet, aber auch jene Prinzipien liefert, die seine vielfältigen theologischen Themen zusammenbindet (26). Präziser: Die Prinzipien der geistlichen Schriftauslegung, wie sie H.d.L. versteht, liefern den intellektuellen Rahmen („framework"), der es erlaubt, den historischen und christologischen Aspekt der Kirche zu verstehen (24). Ja mehr noch: Die geistliche Schriftauslegung gibt uns Prinzipien an die Hand, mit denen die seit dem Mittelalter getrennten theologischen Disziplinen (Dogmatik, Spiritualität, Exegese) wieder zusammengeführt werden können (ebd.). Insofern erklärt die Verf.in, daß sich das Hauptinteresse ihrer Untersuchung zum einen auf diese Prinzipien richtet, die die geistliche Schriftauslegung bestimmen, zum anderen auf ihre Beziehung zu d.L.s. Ekklesiologie (26). Nach den entsprechenden Analysen kann sie kurz und bündig festhalten. „Geistliche Schriftauslegung ist ein Werkzeug (‚tool'), mit dem die wechselseitige Beziehung der Glaubensgeheimnisse ausgedrückt werden kann" (98). Bezogen auf die eine Heilsgeschichte meint dies im Hinblick auf die Schrift die wechselseitige Bezogenheit des Buchstabens und des Geistes aufeinander (27), während dies im Hinblick auf Christus die wechselseitige Bezogenheit zwischen historischen, sakramentalem und ekklesialem Leib meint (54). – Am Ende ihrer Arbeit, wo W. auf den zurückgelegten Weg zurückschaut und die Ergebnisse ihrer Studie synthetisch wiedergeben möchte, heißt es: „Wiewohl d.L. keine vollständige Darlegung einer systematischen eucharistischen Ekklesiologie angestrebt hat, hat diese Untersuchung seiner Ekklesiologie gezeigt, daß all das, was er geschaffen hat, eine organische Einheit besitzt und tatsächlich systematisch ist. Die doppelte Achse, die die systematische Kohärenz seines Werkes garantiert, besteht aus den Prinzipien der geistlichen Auslegung der Schrift und der Eucharistie. Wegen der Beziehung zwischen der Kirche und der Eucharistie können wir sagen, daß für ihn die Kirche tatsächlich die soziale Gestaltwerdung der Gnade in der Welt darstellt" (154).

Die Fülle der Stichwörter, die beim Referieren dieser Arbeit bemüht werden mußten, weist bereits auf die Hauptfrage hin, die an die Verf.in gestellt werden müßte: War es ihr selber vom Beginn bis zum Beschluß ihrer Arbeit klar, mit welcher Frage sie an das Œuvre H.d.L.s herantreten wollte? Wollte sie eher die Exegese, die Ekklesiologie oder die Gnadenlehre H.d.L.s, oder aber alle drei Aspekte in ihrem Zusammenspiel in den Blick nehmen? Der Wechsel des Titels von der Dissertation zur veröffentlichten Buchfassung schließlich läßt die Zweifel ob der Klarheit ihrer Frage an d.L.s. Œuvre (und damit zusammenhängend ob der von ihr angewendeten Methode) nur um so dringender erscheinen. Ein noch größeres Problem als diese Unklarheiten scheint die Verf.in mit der französischen Sprache gehabt zu haben: Aber selbst ihre eigenen Hinweise, die ihre Vorbehalte gegenüber der von ihr benutzten englischen Übersetzung deutlich machen (23, Anm. 66; 134, Anm. 12; 150, Anm. 52), konnten offensichtlich nicht verhindern, daß sie aufgrund einer fehlerhaften Übersetzung zu falschen theologischen Schlußfolgerungen kommt (80). Die Bibliographie im Anhang der Arbeit schließlich führt zwar viele Einzeltitel an. Doch scheint W. zum einen die 2. Auflage der von Neufeld-Sales herausgegebenen Bibliographie H.d.L.s genausowenig zu kennen wie ihre Fortführung („Corrections et compléments", in: „Théologie dans l'Histoire II"). Zum anderen weisen die übrigen von ihr angeführten Titel allzu viele Flüchtigkeitsfehler auf. – Die Stärke der vorliegenden Veröffentlichung dürfte insofern für US-amerikanische Leser eher in den beiden ersten, theologie- und exegesegeschichtlichen Kapiteln liegen. Wenn sie sich zu einigen Aspekten der „nouvelle théologie" und der vier Schriftsinne informieren wollen, werden sie in diesem Buch gediegene Auskünfte finden. D. Hercsik S. J.

Morali, Ilaria, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II* (Coll. „La Missione"). Bologna: Editrice Missionaria Italiana. 1999. 364 S.

Am 14. Juni 1997 verteidigte I. Morali (= M.) an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana ihre Inauguraldissertation *La salvezza dei non cristiani secondo Henri de Lubac. Presupposti, principi e questioni alle luce della teologia francese di questo secolo.* Für die vorliegende Publikation wurden von der über 500 Seiten starken Arbeit einige Ausführungen im ersten Abschnitt („Scritti minori") sowie ein Kapitel des dritten Abschnitts (Der Einfluß von L. Capéran, J. Daniélou und J. Monchanin auf H. de Lubac) weggelassen. Mit ihrer vorliegenden Untersuchung möchte M. nicht nur die Antwort des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Frage nach dem Heil der Nichtchristen im allgemeinen nachzeichnen; sie will (wie aus dem Untertitel des 3. Abschnitts ihrer Arbeit hervorgeht) einerseits die „Besonderheit" der diesbezüglichen Konzeption H. de Lubacs (= H.d.L.) benennen und andererseits zeigen, daß d.L. auf entscheidende Weise zum Zustandekommen des heute vorliegenden Textes von *Lumen gentium* Nr. 16 beigetragen habe (18; 267; 316f.). Die Hypothese ihrer Arbeit besagt, daß sich die Überlegungen der Konzilsväter zum Heil der Nichtchristen als stark von der Theologie H.d.Ls. abhängig herausstellen werden (85). Um dies zeigen zu können, teilt M. ihre theologische Arbeit (10f.) in drei Abschnitte: die ersten beiden sind historisch-genetisch, der letzte Abschnitt ist „metahistorisch" (267).

Im ersten Teil ihrer Arbeit (= 1. Kapitel) wendet sich M. jenen Schriften d.Ls. zu, die dieser in den 20 Jahren von 1932 bis 1952 publizieren konnte. Die Absicht Ms. ist es, einerseits Fixpunkte, andererseits aber auch Präzisierungen und sogar manche Fortentwicklungen im Denken und Schreiben d.Ls. auszumachen. Die Texte, die sie in dieser Abteilung im Hinblick auf ihre Themenstellung untersucht, sind Vorstufen zu *Catholicisme* (1938), dann aber auch die Fortentwicklung dieses Buches selbst bis zur vierten Auflage einschließlich (1947), zwei Konferenzen, die später die Schrift zur Missionstätigkeit der Kirche ergeben werden (*Le fondement théologique des missions),* und das zweite von insgesamt drei Büchern zum Buddhismus *(La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident).* „Erste Schlußfolgerungen" schließen diesen Eingangsteil der Arbeit ab. Der zweite Teil der Arbeit (= Kap. 2–4) ist der Zeit rund um das Konzil gewidmet. Zunächst benennt M. die für ihre historisch-theologische Arbeit erheblichen Fakten und Indizien aus dem Leben d.Ls. (= 2. Kap.). Anschließend wendet sie sich Aufsätzen,

Äußerungen und Anregungen d.Ls. im Umfeld des Konzils zu (= 3. Kap.). Schließlich richtet sie ihr Augenmerk auf die Untersuchung der „Acta Synodalia", um die Entwicklung der konziliaren Überlegungen zu den Nichtchristen möglichst konkret und umfassend in ihrer Genese zu erfassen; nicht umsonst ist dieses 4. Kap. das umfangreichste ihrer Arbeit geworden (159–247). Der dritte Teil der Arbeit hingegen (= 5. Kap.) ist ganz auf d.Ls. Theologie des Heils der Nichtchristen abgestellt; gemeint sind die Voraussetzungen, Prinzipien und Probleme, die sich aus d.Ls. theologischer Synthese ergeben. – Abgesehen von der Wiederentdeckung wichtiger patristischer Begriffe, wie z. B. der „semina Verbi/veritatis" (Justin), der „anima naturaliter christiana" (Tertullian) und der „praeparatio evangelica" (Eusebius), ist für M. die entscheidende Intuition d.Ls. im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Gnade und Heil der Nichtchristen das Theologumenon der „grâce du catholicisme" (297). Dieses Wort taucht ihrer Meinung nach als Nota 36 (später 18) der Relatio zum damaligen Artikel 10 (heute Nr. 16) der Kirchenkonstitution auf („Omnis autem gratia, ubicumque concedatur, indolem quamdam communitarium induit et ad Ecclesiam respicit"; 299 u. ö.) und besagt, daß jede Gnade (Christi) eine gemeinschaftsbezogene und ekklesiale Eigenart hat. Während die diesem Gedanken zugrunde liegende Idee d.Ls. von der Einheit des Menschengeschlechtes für M. von „Autonomie und Originalität" (85) zeugt, ist seine daraus gezogene Schlußfolgerung vom gemeinsamen Heil der Menschen (278) bzw. von einem Wachstum der Kirche in ihren Augen geradezu „revolutionär" (74). M. scheut sich aber auch nicht, von ihr ausgemachte deutliche Grenzen der Theologie d.Ls. zu brandmarken (326): Mögen auch der Wortschatz und die Eloquenz des französischen Jesuiten bewundernswert sein (302), hinter vorgeblich klaren Begriffen (23, Anm. 16; 35, Anm. 53; 70) steckten dennoch unklare theologische Positionen (75; 155; 277, Anm. 17; 303 f.; 309). Ja mehr noch: Bisweilen würden nicht nur einzelne Begriffe unklar (289; 307) und doppeldeutig (80; 294) gebraucht, manchmal seien ganze Texte schlicht und einfach widersprüchlich (285). Diese semantisch-lexikalischen Probleme deuten in den Augen Ms. auf das eigentliche Problem bei d.L. hin, nämlich auf seine „theologische Grundentscheidung": Zum einen scheint nämlich das insistierende Bestehen d.Ls. auf der Tradition und der Theologie des Aquinaten – so M. – darauf hinzuweisen, daß er den Rückgriff auf die Philosophie gefürchtet habe (273). Zum anderen sei es problematisch, eine noch so gut in der Tradition verankerte, aber alte theologische Auffassung oder Lehre in eine Zeit zu transponieren, die durch spezifische, in der Geschichte des Christentums noch nie dagewesene Momente gekennzeichnet ist (273 f.). Abgesehen von dieser Kritik benennt M. folgende zwei Aspekte der Theologie d.Ls., die ihres Erachtens positiv zu vermerken sind und denen sie eine breitere Wirkungsgeschichte wünscht, vor allem weil manche Christen einen anderen Standpunkt vertreten: In den zurückliegenden drei Jahrzehnten hätten sich einige katholische Theologen bei ihrer Arbeit allzu sehr auf die Heilsbedeutung anderer Religionen konzentriert, statt sich mit der „Gnade des Katholizismus" und ihrer Heilsbedeutung für die Nichtchristen zu befassen (300). Abgesehen hiervon sei der einzig mögliche kohärente Standpunkt eines Christen derjenige, in den nichtchristlichen Religionen Vorbereitungen der Menschwerdung Jesu Christi und keinesfalls Wege zum Heil zu erblicken (326).

M. hat ohne jeden Zweifel eine umfangreiche und gründlich recherchierte Arbeit vorgelegt; dies sowohl in historischer wie auch in systematischer Hinsicht. Z. B. hat sie den in der Bibliographie Neufeld-Sales lediglich schematisch dargestellten Entstehungsprozeß von *Catholicisme* (wenn auch unter der Rücksicht des Heiles der Nichtchristen) genau dargestellt und d.Ls. Position in der missionstheologischen Debatte der dreißiger Jahre gut herausgearbeitet. Auch hat sie mit Hilfe der *Acta Synodalia* die Genese von LG 16 in allen ihren Entstehungsphasen präzise verfolgt und nachgezeichnet. Dennoch bleiben (neben manchen weniger wichtigen Punkten) zwei entscheidende Fragen an die Autorin: eine hermeneutische und eine historische. – Wie angedeutet, spart M. nicht mit Kritik, wenn es um theologische Begriffe und Positionen d.Ls. geht. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Kritik bei näherem Hinsehen wirklich begründet ist. Dadurch, daß M. ihre Untersuchung mit dem Jahr 1932 beginnen läßt, kann sie z. B. einen für d.Ls. Theologie programmatischen Text (seine 1930 publizierte Antrittsvorlesung *Apologétique et théologie* aus dem Jahre 1929) nicht in Betracht ziehen. *De la connaissance de*

Dieu taucht zwar in der Bibliographie auf, wird aber in der Arbeit selbst nicht zu Rate gezogen; *Paradoxes* wird noch nicht einmal erwähnt (lediglich der Begriff wird einmal auf S. 322 angeführt). Insofern kann man leichter nachvollziehen, daß (wiewohl *Surnaturel* gelegentlich zitiert wird) die in diesen drei Werken deutlich zutage tretende Bedeutung des Mysteriums und des Paradoxes für d.L. bei M. keine Rolle spielt. Wo d.L. sich wegen des in seinen Augen zugrunde liegenden Mysteriums nur in Paradoxen auszudrücken vermag, meint M. ihm terminologische Schwankungen und theologische Oszillationen bzw. Kontradiktionen vorhalten zu müssen. – Bleibt noch eine Frage, die eigentlich mit historischen Argumenten entschieden werden müßte: Hat H.d.L. (wie der Untertitel der Arbeit behauptet) Einfluß genommen auf die konziliare Lehre vom Heil der Nichtchristen? Präziser: Hat er (wie in der Arbeit gesagt wird) Einfluß genommen auf die Entstehung von LG 16? Die Antwort wird davon abhängen, was man unter dem Ausdruck „Einfluß nehmen" versteht: Einfluß durch die Rezeption von vorkonziliaren Publikationen d.Ls. durch die späteren Konzilsväter? Einfluß durch die (alleinige) Tatsache, daß d.L. vom Papst ernannter Konzilstheologe war? Einfluß durch offizielle und inoffizielle Begegnungen d.Ls. mit Konzilsvätern in und außerhalb der Konzilsaula? Einfluß durch die verifizierbare Mitarbeit in einer Vorbereitungs- oder Subkommission, der die Redaktion eines konkreten Textes aufgetragen war? Je nachdem, für welche Variante man optiert, wird man Ms. These verteidigen können oder ablehnen müssen. Die Verf. selbst beklagt, es sei ihr nicht möglich gewesen, den Nachweis zu erbringen, daß H.d.L. bei der Vorbereitung und Entstehung der Kirchenkonstitution auch nur in einer offiziösen Form mitgewirkt habe (87f.; 249f.). Sie meint, dies dennoch behaupten zu können, und zwar indem sie sich auf zwei Dokumente stützt: auf ein unveröffentlichtes und auf ein bereits publiziertes. Auf S. 88, Anm. 3, dankt sie dem anonymen Besitzer eines unvollständigen Exemplars von „H.d.L., Cahier du Concile", das sie gelegentlich zitiert (94–97), da sie das Original nicht einsehen konnte. Ganz entscheidend hingegen hängt ihre Argumentation ab von einem Brief, den H.d.L. unter dem Datum des 2. Juli 1965 an Jean Daniélou geschrieben hat, der aber freilich schon einmal teilweise veröffentlicht worden war (in: *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou* 14 [1988] 20). Diesen Brief nun gibt M. auf S. 99 ihrer Arbeit beinahe vollständig wieder, und dieses Schriftstück scheint der archimedische Punkt ihrer Argumentation zu sein (88; 96, Anm. 25; 99; 205; 249; 258; 323). Der Rez. dagegen kann in diesen Zeilen bestenfalls die entschiedene Ablehnung einer Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen durch H.d.L. erkennen, keinesfalls aber einen Beleg für einen positiven Beitrag H.d.Ls. zur Entstehung von LG 16 ausmachen. Natürlich weiß M. um die historischen Grenzen ihrer Behauptung (254f.; 257); darum räumt sie auch ein, daß das Ausmaß des Beitrags von H.d.L. zum Zustandekommen von LG 16 „ihre Überzeugung" und keine Sache eines konkreten Beweises sei (258; 261; 292). Entsprechend allgemein müssen die Begriffe ausfallen, mit denen sie am Ende ihrer Arbeit (316f.) ihre auf S. 85 formulierte These bestätigt: Ihre Forschung habe die Zentralität und die Bedeutsamkeit („la centralità e l'importanza") des theologischen Beitrags von H.d.L. für die Aussagen des Lehramtes zur Frage des Heils der Nichtchristen endgültig bestätigt („definitivamente confermato").

D. Hercsik S. J.

Henri de Lubac et le mystère de l'Église. Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France (Études lubaciennes I). Éditions du Cerf 1999. 244 S.

Henri de Lubac ist ganz zweifellos einer der bemerkenswertesten Theologen des 20. Jahrhunderts, dennoch sind die Meinungen über ihn geteilt: Während er den einen seit der Veröffentlichung der Enzyklika „Humani generis" (1950) theologisch suspekt war und vielleicht auch bis zuletzt blieb, sahen ihn die anderen spätestens seit seiner Bestellung zum Mitglied der theologischen Vorbereitungskommission des 2. Vatikanums und seiner (damit beinahe automatisch einhergehenden) Berufung zum Konzilsperitus als voll rehabilitiert an. In so gut wie keinem theologischen Nachschlagewerk fehlt sein Name, und dennoch wird kaum ein anderer Theologe selbst nach seinem Tod so unterschiedlich beurteilt wie er (siehe z. B. RechSR 80/3, 1992). – 1996 wäre der 1991 verstorbene Kardinal de Lubac 100 Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß fanden an verschie-

denen Orten akademische Veranstaltungen statt (u. a. in Rom und in Innsbruck), die sich mit der Person und dem Werk H. de Lubacs befaßten. In Paris veranstaltete die „Association Internationale Cardinal Henri de Lubac" ein Kolloquium im „Institut de France", deren „Académie des sciences morales et politiques" der französische Jesuit seit 1958 als ordentliches Mitglied angehörte. Die Vorträge und Zuschriften zu dieser Veranstaltung sind unter ein Wort gestellt worden, das nicht nur als einer der zentralen theologischen Begriffe de Lubacs gelten kann (schon in „Catholicisme" [1938] wenigstens sechsmal; später in „Méditation sur l'Église" [1953] und in „Paradoxe et Mystère de l'Église" [1967], sondern das auch als Überschrift über dem ersten Kapitel von „Lumen gentium" steht: das Mysterium der Kirche.

Die vorliegende Veröffentlichung ist freilich mehr als nur die Publikation der Beiträge bekannter und de Lubac gewogener Historiker und Theologen (u. a. R. Bédarida, J. Prévotat, M.-J. Rondeau, J. Stern, X. Tilliette). Bei aller Sympathie dem großen Theologen gegenüber läßt sie auch Stimmen zu Wort kommen, die kritische Rückfragen an H. de Lubac formulieren (z. B. B. Bobrinskoy; J. Moingt); sie dokumentiert die Initiative Kardinal Lustigers zur Herausgabe der „Œuvres complètes" H. de Lubacs (unter der Leitung von G. Chantraine), und sie ist der Auftakt einer neuen Reihe, die sich die wissenschaftliche Erforschung der Schriften H. de Lubacs zum Ziel gesetzt hat. D. Hercsik S. J.

Scola, Angelo, *Hans Urs von Balthasar.* Un grand théologien de notre siècle. Paris: Fleurus-Mame 1999. 189 S.

Dieses Buch ist eine von B. Gautier besorgte Übersetzung des 1991 unter dem Titel „Hans Urs von Balthasar, uno stilo teologico" in Italien erschienenen Buches. Sein Verfasser, Angelo Scola, der als Theologe und Anthropologe an der römischen Lateranuniversität lehrt, ist mit dem Werk von Balthasars überaus vertraut. Er kannte ihn auch aus vielen persönlichen Begegnungen. So konnte er aus einer gewissen Überlegenheit auf das Denken von Balthasars blicken, da er es zu charakterisieren unternahm. Der Verf. hat seinen Text als eine Einführung in, jedoch nicht als einen Überblick über von Balthasars Philosophie und Theologie konzipiert. Er wurde zunächst als mehrstündige Vorlesung in Washington D. C. vorgetragen.

Angerecht durch die 12 Studien zu großen theologischen Entwürfen, die von Balthasar als Band II von *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* unter die Überschriften „Klerikale Stile" und „Laikale Stile" gestellt hatte, hat der Vf. nun seinerseits seine Studie zu von Balthasars Theologie unter dem Leitbegriff „theologischer Stil" entfaltet – „I. Style et forme" (15–26). Schon bald und verständlicherweise zeigte sich dem Vf., daß es sich bei diesem (wie vermutlich bei jedem) „Stil" um viel mehr als die Anwendung bestimmter ästhetischer Mittel handelt: „Stil" verweist hier auf das Ganze von Gestalt und Gehalt des Werkes und auch auf die Person des Autors, der sich darin ausdrückt. Als Schlüsselereignis und -erlebnis in von Balthasars Leben versteht der Vf. die Großen Exerzitien in Wyhlen bei Basel (1927). Sie leiteten die entscheidende Wende im Leben des Schweizer Theologen ein. Und dort erschlossen sich ihm in grundlegender Weise die Einsichten, die dann sein ganzes philosophisches und theologisches Denken prägen sollten – „II. ›Tu seras engagé pour servir‹: Le sens d'une vie" (27–38). In den dann folgenden Abschnitten beleuchtet der Vf. die wesentlichen Konturen dieses Denkens. Was so hervortritt, könnte man wohl zusammenfassend kennzeichnen als eine „theologische Ontologie" – ein Begriff, den freilich der Vf. selbst nicht verwendet – „III. L'apparition de la forme: les raisons d'une pensée" (39–64). Sie legt sich in eine theologische Transzendentalienlehre aus, die nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet ist, daß sie auch, und zwar an erster Stelle das „pulchrum" zur Sprache bringt – „IV. Éléments fondamentaux de la méthode théologique (I): Esthétique, Dramatique, Logique" (65–82). Als theologische Ontologie ist sie konkret durch ihre Christozentrik bestimmt – „V. Éléments fondamentaux de la méthode théologique (II): Christocentrisme" (83–97). Im Zentrum einer so erschlossenen Theologie steht einerseits die Trinitätslehre und andererseits und unabtrennbar von ihr die Christologie: „VI. Au centre de la Révélation chrétienne (I): La vie du Dieu trinitaire" (97–114) sowie: „VII. Au centre de la Révélation chrétienne (II): L'événement Jésus-Christ" (115–144). In zwei weiteren Abschnitten zeigt der Vf.,

daß und wie einer theologischen Ontologie, wie von Balthasar sie skizziert hat, auch eine Anthropologie – „VIII. Anthropologie dramatique" (145–172) – und eine fundamentale Moraltheologie zugehört – „IX. L'agir moral: Jésus-Christ comme norme universelle concrète" (173–184). Das Buch mündet schließlich in eine nur knappe Darlegung zu von Balthasars Ekklesiologie und Eschatologie ein – „X. ›Une maison pleine de portes ouvertes‹" (185–189).

Ob Leser dieses Buches, die mit von Balthasars Denken noch nicht vertraut sind, dessen hier kenntnisreich und einfühlsam dargebotenes Konzentrat verstehen und verkraften können, mag man bezweifeln. Andere, die das Werk des Meisters von Basel bereits gut kennen, werden aus der Lektüre viel Nutzen ziehen, zumal da sie an sein inneres Gefüge herangeführt werden. W. Löser S. J.

3. Systematische Theologie

Türk, Matthias, *Offenbarung und Struktur.* Ausgewählte Offenbarungstheologien im Kontext strukturontologischen Denkens (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 23). Frankfurt/M.: Peter Lang 1999. XXII/306 S.

Rombach empfiehlt in einem Geleitwort seine philosophische Hermetik als philosophisch-anthropologische Grundlehre für die positive Begegnung von Religionen und Humanismen. „In ihren Mystiken berühren sich die Religionen, ja schlagen sie zusammen" (mit Hinweis natürlich auf Meister Eckhart – XII). Nach dem Geleitwort des Dr.-Vaters E. Salmann ist es, „als ob sich der Traum Rousselots, Rahners und Balthasars in einem verwirklicht hätte" (XV). Doch sollte man sich dadurch weder er- noch abschrekken lassen. Die Studie gliedert sich in vier Teile. Teil A stellt die Grundperspektiven von R's. Strukturontologie vor, in überbietender Abhebung von Substanz- und Systemdenken, als neue holistische Fassung lebendiger Transzendenz. Struktur-Denken besagt Phänomenologie ihres Aufgangs – in „Idemität" von Einheit und Verschiedenheit der Funktionsmomente untereinander wie mit dem Ganzen, je konkret realisiert – wobei kleinste Unterschiede das Gesamtphänomen wandeln. Seinsprinzip des Aufgangs ist die Steigerung, in sich ergebendem Gelingen: reines Geschehen: „Das Ganze (Gott) ereignet sich im einzelnen Moment (Mensch und Geschichte)" (27). Der Mensch tut mit in „Konkreativität". Derart ist Struktur je in Durchbruch und Neuaufgang Freiheit – im Makrostruktur-Spiel von Mikrostrukturen, welcher Strukturprozeß in die Grundform des „Ich bin" zurückführt: Ontologie der Einzigkeit. „Der Geist, den Rombachs ‚ursprüngliche' Philosophie atmet, ist der Geist des lebendigen und konkreten Lebens selbst. Der Geist, der zu Beginn des Lebens über dem Wasser schwebte ..." (36).

Teil B liest nun moderne Offenbarungs-Deutungen auf diesem Hintergrund – am Leitfaden Eichers: Vaticanum I und Neuscholastik (ihr verdienstvolles Bemühen um rationale Abwehr neuzeitlicher Kritik bewahrt sie doch nicht vor dem Verfall in deren Systemdenken); Barth (systematisch seien hier eher die Kritiker als er, verteidigt T. ihn gegen Eicher); Guardini und v. Balthasar; K. Rahner („Selbstmitteilung Gottes in der Spannung von Vernunft und Mystik"); Pannenbergs Vorgriff; Vaticanum II (die Spannungspole hier: Informationstheorie und personale Begegnung). Eichers Maßgabe: unsere Autonomie. Doch sei auch dieser hermeneutische Horizont zu entgrenzen, angesichts der voraussetzungslosen Selbstursprünglichkeit der Offenbarungs-Struktur.

In Teil C: Ansätze strukturtheologischen Denkens, geht es so um die Wechselkritik von Theologie und Strukturontologie, in vier Fragenkreisen: Nikolaus Cusanus (kein Wort – 130 – zum Problem der De-coniecturis-Figur, die die *Basis lucis: unitas-Deus* der *basis tenebrae: alteritas* kontraponiert?); (dafür recht kritisch behandelt:) A. Hatscher (an Rombach anknüpfende christologische Dissertation von 1979); K. Hemmerle (was bedeutet hier 144 f. „Theologie"? Bei Platon jedenfalls, der den Begriff einführt, steht sie der Philosophie keineswegs gegenüber. 149 f.: Inwiefern bilden der „Vater als Ursprung, der Sohn als Aufgang und der Geist als Idemität" eine *personarum oppositio,* zudem anstatt zwei-einig drei-einig?); Mieths theologische Ethik (152 f.: Wäre Schuld nur Unvoll-

kommenheit und Imperfektes, das Böse nur „elektrischer Widerstand"?). Die Theologiekritik der Strukturontologie angesichts dessen insistiert auf der Idemität: Gott als Struktur (169 – während bei Cusanus dies die Welt war). „Gott ist nicht ohne Konkretion denkbar. Seine Konkretion ist die Inkarnation" (170 – Das meint jedenfalls nicht Rahners trinitarische Identitätsformel; ihm war klar, daß auch ohne Schöpfung und Inkarnation Gott nicht im mindesten weniger göttlich wäre). Das Kreuz als Durchbruch (das will nichts „strukturieren", „was eigentlich ein ‚Systematisieren'" wäre; aber hält es das Ärgernis seines Gnadencharakters wach?). Trinität (176: „Das Ganze der Struktur als ganzes ist der Hl. Geist"). Zur Strukturethik wird schon eine Kritik Mieths („Optimismus") abgewiesen – im Vorgriff auf den Folgeschritt: Kritik seitens der Theologie. Richtiger hieße aber auch dieses Kapitel: Abweis solcher Kritik (bzgl. Selbstursprünglichkeit, Geschichtsabsolutismus, Selbstbegründung, Relativismus, Normenverwischung).

Damit kann T. in Teil D seinen eigenen Entwurf einer Strukturphänomenologie von Offenbarung vorlegen. Ein erneuter Durchblick durch die behandelten Offenbarungstheologien erhebt das „Mehr" Gottes darin. Sodann werden die in Teil A vorgestellten Strukturmomente theologisch aufgewiesen, von der Einheit in Glaube, Hoffnung, Liebe über Konkretion und Steigerung bis zur Konkreativität, und dies als Selbst-Offenbarung Gottes in Strukturtrinität. Eine Folgekapitel wendet dies auf die Freiheit der Kinder Gottes an, vor allem in Gotteserfahrungen der Mystik, bis abschließend nochmals die Strukturtheologie ins Licht des Offenbarungsinhalts gestellt wird – sowie die Offenbarungstheologie in das des strukturphilosophischen Denkens.

Eine kritische Anfrage an Rombach begegnet: daß er den Abbruch im „Hiatus des Todes als absoluter Nullpunkt des Nichts" unterbestimmt (268, 32, 296), und daß er überhaupt wiederholt bzgl. des Religiösen „hinter der konkreten Anwendung seines Strukturdenkens zurück[bleibt]" (295; vgl. hier z.B. – gänzlich unkommentiert – 222: die Strukturontologie trete an die Stelle der Religionen ... allerdings nicht ersetzend [?], sondern nur erweisend). „Das grundlegende Anliegen einer Theologie der Offenbarung wird jedoch in der Strukturtheologie als neuer Fundamentaltheologie auf ein neues Niveau gehoben ..." (296). – Würde in Rückfragen so von vornherein sich ein „rein abstraktes substanz- und systemologisches Denken" verraten (296)? Andererseits heißt es, auch das Strukturdenken sei „nicht der Weisheit letzter Schluß" (180). Doch inwiefern? Einmal täte es vielleicht not, das Bedenken von Struktur klarer von deren Ereignis-Geschehen selbst zu unterscheiden – wie die Theologie der Offenbarung von dieser selbst, und auch nachfolgende Theologie von der Nachfolge selbst (z.B. 270). Sodann ließe sich wohl die mit der Begeisterung für das Neue einhergehende Abwertung des Alten mildern. Gründet etwa Descartes wirklich „sein ganzes Sein auf seine Fähigkeit zum methodischen Zweifel" (268)? Wie wird „Partizipation" gedacht, wenn sie durch „Totizipation" ersetzt wird? Teilhabe und -nahme gibt es doch nicht bloß am zu Essenden, sondern auch am Essen = Mahl, an Gespräch oder Spiel. Ähnlich zum Begriff ‚Substanz' (natürlich: „Klötzchen" 260), erst recht ‚Person' (184), die keineswegs bloß Subjekthaftigkeit meint, zugleich gerade bei M. Müller von Geist zu unterscheiden ist. Oder „bloße Analogie" (239)? Wo andererseits liegen die Grenzen und blinden Flecken dieses bei aller Großartigkeit gleichwohl menschlichen Denkens? (Gerade strukturgedacht können doch sogar Polemiken nicht restlos „falsch" und „übel" [296] sein, sondern wären der Selbstklärung dienstbar zu machen.) Zuerst ist wohl nochmals „Person" zu nennen; in welchem Ernst erscheint sodann das dunkle Thema Schuld? (Und zwar nicht anderer – wobei übrigens „Richtet nicht ..." [258] zwar den Täter, doch mitnichten die Tat meint –, sondern die je eigene, bzgl. deren Reue doch etwas anderes sein sollte als [291] „Mißlingen, das sich als solches erkennt".) Oder positiv das Thema Sendung (jenseits von Erfüllung und Gelingen)? Steht tatsächlich (gar hienieden) der Schritt an (283) „vom Denken zum Sehen", von der Hermeneutik zur Hermetik; von der Etwasheit zur Fülle des Ganzen, zum Nichts (von etwas [auch von Du und Wir?]), das als non-aliud alles ist; von ‚Gott' zu ‚göttlich', vom Begriff [?] ‚Gott' zur Fülle der ‚über-GOttheit'? Wichtiger als Hermetik scheint mir Unterscheidung der Geister: statt nach der Übergottheit auf den von uns durchbohrten „Untermenschen" (Ps 22) zu blicken (so die spanische Mystik) – um, mit ihm, nicht die Idemität endlicher und unendlicher Identität (221) zu feiern, sondern in selig-endgültigem Unterscheiden anzubeten. J. Splett

Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag. Hg. *Georg Langenhorst.* Münster: Lit 1998. (Ästhetik – Theologie – Liturgik 2). 154 S.

In seinen „Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne" bemerkte Kurt Anglet kürzlich (vgl. ThPh 73 [1998] 481–506), daß die moderne Theologie an ihrer eigenen Harmlosigkeit kranke, „um von ihren Zeitgenossen als Herausforderung für eine säkularisierte Gesellschaft erkannt zu werden" (Anglet, 504). Das vorliegende Buch steht für den Versuch, diesem Herausfallen der Theologie aus der Sphäre des Gesellschaftlichen nachhaltig zu begegnen. Die Autoren wollen jedoch nicht nur eine Antwort auf die Unwirksamkeit der modernen Theologie finden, vielmehr formulieren sie mit Hilfe des Ästhetischen eine spezifische Lösungsstrategie. Dies Unterfangen ist löblich und diskussionswürdig wie zugleich problematisch. – Gewidmet ist vorliegender Aufsatzband dem Werk und Schaffen Karl-Josef Kuschels, der mit verschiedenen Publikationen u. a. zur Jesus-Rezeption in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zeitgemäß literarische und theologische Problemfelder verknüpft, was ihn zu einem der „kreativsten und meistbeachteten Theologen seiner Generation" (vgl. Vorwort) macht. Darüber hinaus leitet er den „Arbeitskreis Theologie und Ästhetik" im Rahmen des „Instituts für Ökumenische Forschung" an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Ausgangspunkt der Freundesgabe für Kuschel ist die Bedeutung der Ästhetik als Bezugswissenschaft der modernen Theologie par excellence. Der Rekurs auf die Ästhetik ist den Autoren allerdings mehr als eine Auseinandersetzung mit einem Modephilosophem. Die Ästhetik dient der Theologie im Dialog als Medium zur Selbstreflexion, um innerhalb einer Erlebnisgesellschaft, in der sämtliche Lebensbereiche zunehmend auf mediale, resp. künstlich-künstlerische Vermittlung – d. h. „ästhetische Aufbereitung" (vgl. Vorwort) – angewiesen sind, den geeigneten Zugang zur Befindlichkeit des konkreten Menschen zu finden und die eigene Wirkungsfähigkeit hiernach auszurichten. Dies verlange einen qualifizierten theologischen Blick auf den „Gesamtbereich von Ästhetik" (vgl. Vorwort), wozu die Autoren einen Beitrag leisten wollen. Die Ästhetik wird beispielsweise in Urs Baumanns Beitrag folgerichtig zur Strategie, um unter Berücksichtigung der menschlichen Kreatürlichkeit und sinnlichen Wahrnehmung, die „religiöse Sprachlosigkeit" (15) unserer Zeit – das Verstummen der Theologie vor aktuellen Problemen – zu durchbrechen. Obgleich Baumann mit einem unreflektierten und trivialen Postmoderne-Verständnis argumentiert, könne nach seiner Meinung das Ästhetische helfen, das Transzendente wieder in einer verständlichen und zeitgemäßen Weise – eben dem sinnlichen und mediengewöhnten Menschen angemessen – auszusprechen: „Es handelt sich schlicht darum, jene Bilder und Ahnungen des Transzendenten (wieder) aufzufinden, welche Menschen tatsächlich in sich tragen und *sie* erst einmal *ipsissima voce* zur Sprache kommen zu lassen. Die Geschichten, Chiffren, Metaphern und Symbole zeitgenössischer Transzendenzerfahrung sind das Material, aus dem heute theologische Begriffe neu gebildet werden müssen" (27). Die Ästhetik, so läßt sich hinzufügen, gerät hier zur Schlüsseldisziplin, um das Ungegebene und Unsagbare, amalgamiert mit Sinnlichkeit, kommunizierbar zu machen. Eine Auslotung religiöser Wirkungsräume verlangt die Abstimmung auf spezifische menschliche Befindlichkeiten. Ästhetik wird als Verknüpfungsleistung erkannt, um Religiosität und Lebenswelt erneut zu verbinden. Denn ein Wert kommt einem Etwas ja erst zu, wenn es bedeutsam für jemanden wird. Und Bedeutsamkeit kann in dieser Hinsicht nur erlangt werden, sofern Theologie die faßlich-gefühlsmäßige Existenz des Menschen berücksichtigt. Konkret wird diese Verbindung folgerichtig in der Begegnung von Theologie mit Kunst und Literatur, wie sie beispielsweise Georg Fröhlich mit der Betrachtung Romano Guardinis (29–38), Dirk Steinfort mit der Poesie Hilde Domins (39–56), oder Petra Wagner (57–72) und Georg Langenhorst (73–90) mit dem schriftstellerischen Umgang mit Jesus ansprechen. Thomas Kucharz beschließt den Band mit einer Darstellung des christlichen Medienprojekts „Radio Paradiso" in Berlin (139–150).

Die Aufsätze überzeugen, solange vom heutigen Standpunkt aus die Zusammengehörigkeit von Religion und Kunst betont wird. Denn beide benötigten, wie es zum Vergleich in dem aktuellen Positionspapier „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von

Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert" (hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD], Hannover, Frankfurt am Main 1999) heißt, „Symbole als Zeichen, die im Anschaulichen das Unanschauliche darstellen. [...] Das Werk wird zum Kunstwerk erst im Prozeß ästhetischer Erfahrung; ebenso finden bloßes Offenbarungswissen und kirchliche Lehre so lange keine Plausibilität und Akzeptanz, wie sie nicht das Selbstverständnis von Individuen besser erschließen" (EKD, 35–37). Schwierig bleibt dagegen, daß man hierbei die historisch gewordene und entgegengesetzte Ausdifferenzierung beider Sinnsysteme vernachlässigt. Es hat den Anschein, als handele es sich beim Dialog zwischen Kunst und Religion um bloße Analogie statt um strukturelle Ähnlichkeit. Freilich bleiben beide Bereiche auf Veranschaulichung des Unanschaulichen angewiesen; es stellt sich jedoch die Frage, ob neben der Methode der so ausgesprochene Gehalt der gleiche ist, resp. sein muß, und welche Folgen dies für beide Sphären impliziert. Bevor man also über eine Verknüpfung von Theologie und Ästhetik nachdenkt, müßte vorab das historische Verhältnis zwischen beiden Sphären erschlossen werden. Und ein solcher Zugang müßte sich erklärend den Bereichen der Wirkungsästhetik und der Autonomieästhetik widmen wie auch der Herausbildung der Ästhetik als Wissenschaftsdisziplin selbst. Denn ein Dialog zwischen Theologie und Ästhetik mag sich aus dem gesamten ästhetischen Denken und einem Teil der Kunstwissenschaft im besonderen begründen lassen; die von Alexander Gottlieb Baumgarten 1750 projektierte Ästhetik unterscheidet sich hiervon allerdings nach Gehalt und ideologischer Funktion wesentlich. Baumgarten formulierte sie nicht als Kunstdoktrin, sondern als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, um das untere Erkenntnisvermögen gegenüber der Ratio aufzuwerten. Insofern bildete sich mit der Thematisierung von Sinnlichkeit ein Diskurs der Diesseitigkeit heraus, der dem aufstrebenden Bürger im 18. Jh. leibliche und politische Autonomie gegenüber Adel und Klerus sichern sollte (vgl. T. Eagleton, Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie, Stuttgart, Weimar 1994). D. h., die Forderung der Autoren, den „Gesamtbereich von Ästhetik" auszuleuchten, darf sich der mentalitäts- und ideengeschichtlichen Analyse nicht entledigen. Denn eine solche Behandlung zeigte auf, daß Ästhetik mehr bedeutet als Kunst. Was wiederum davor bewahren würde, eine „theologische Ästhetik" bzw. eine „Ästhetik der Theologie" (vgl. Vorwort) zu fordern, ohne die Konsequenzen abschätzen zu können. Diese müssen freilich auch bedacht werden, wenn es im kleinen zu einer Verbindung von Kunst und Theologie kommt, zu einer Literarisierung bzw. Ästhetisierung des Theologischen. So sehr man hier versucht ist, ein Durchbrechen moderner Sprachlosigkeit bezüglich Glaubensfragen zu entdecken, handelt es sich durchaus um eine Gratwanderung. Beispielsweise forderten die Autoren des „Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus" (1796/1797, in: *G. W. F. Hegel*: Werke. Bd. 1, Frankfurt am Main 1979, 234–236) gegenüber der Entfremdung und Mechanisierung des bürgerlichen Lebens die dialektische Vereinigung aller Widersprüche unter der Idee der Schönheit; sie stimmten für eine Ästhetisierung der Religion. Und diese „sinnliche Religion" müßte folglich in eine neue Mythologie münden: „Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse" (Hegel, 236). Würde die von den Autoren der Freundesgabe für Kuschel angedachte Ästhetik die Theologie sukzessive zugunsten bloßer Mythologie auflösen? – Zuletzt besteht auch an der Wirksamkeit christlicher Radioprojekte als Reaktion der Kirche auf den sogenannten „aesthetic turn" berechtigter Zweifel. Lassen sich die von Theologie und Religion abgewandten Individuen erneut auf religiöse Integration ein, wenn sich, wie es in Thomas Kucharz' Aufsatz anklingt, Kirche nur mediengerecht inszeniert und das mediale Rauschen und die erschreckende Ton- und Bilderflut vermehrt? Gegenüber der obszönen medialen Entäußerung und einer total-ästhetisierten Kultur wäre aus theologischer Sicht statt dessen vielleicht über eine „Anästhetik", eine „*Kultur des blinden Flecks*" (W. Welsch, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990, 38) nachzudenken. Es wäre ein Plädoyer für Stille und Besinnung, fernab „der schwülen Sensitivität einer Aneignungsgesellschaft" (Welsch, 40). – D. h., der Weg zu einer theologischen Ästhetik ist noch weit und dornenreich, und man sollte sich gut überlegen, ob man ihn bis ans Ende gehen will. So wichtig wie der vorliegende Versuch erscheint, Lebenswelt und christlichen Glauben einander anzunähern, es bleibt ein fader Beigeschmack. Weitere Differenzierung wäre wünschenswert und notwendig, auch hin-

sichtlich einer begrifflichen „Geschichte der theologischen Ästhetik" (vgl. beispielsweise G. Ph. Chr. Kaiser, *Ideen zu einem Systeme der allgemeinen theologischen Ästhetik für seine Vorlesungen entworfen,* Erlangen 1822). M. A. Völker

Clayton, Philip, *God and Contemporary Science* (Edinburgh Studies in Constructive Theology). Edinburgh: Edinburgh University Press 1997. XII/274 S.

Das Buch arbeitet eine zweifache Spannung heraus. Das Christentum ist eine historische Erscheinung, eine Religion, die in einer bestimmten Kultur in einem bestimmten Land zu einer bestimmten Zeit entstanden ist, aber es erhebt trotz dieser geschichtlichen Partikularität einen universalen Anspruch. Wurde eine rationalistische Auflösung des christlichen Glaubens in Metaphysik der Geschichtlichkeit des Christentums nicht gerecht, so läuft eine postmoderne Betonung der Partikularität des Christentums als einer geschichtlichen Erscheinung und einer Weltdeutung unter vielen anderen Gefahr, in einem historisierenden Relativismus den universalen Anspruch der christlichen Religion aufzugeben. Die zweite Spannung ist die zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Hier stehen sich ein naturwissenschaftlicher Reduktionismus oder Physikalismus und eine fundamentalistische oder eine dialektische Theologie, die sich dem Gespräch mit den Naturwissenschaften verweigern, als extreme Positionen gegenüber. Clayton (C.) sucht nach einer spekulativen Synthese, die den berechtigten Anliegen sowohl der Theologie als auch der Naturwissenschaften gerecht wird. Kann der christliche Theologe die Ergebnisse der Naturwissenschaften in das Weltbild seines Glaubens integrieren, ohne dabei Gesichtspunkte, die für die Theologie wesentlich sind, aufzugeben? Eine theologische Hermeneutik, so Cs. Forderung, muß die Ergebnisse der Naturwissenschaften und der Philosophie in ihren Interpretationsprozeß miteinbeziehen. Theologie und Naturwissenschaft seien aufeinander angewiesen. Die Naturwissenschaften könnten einen positiven Beitrag zur Theologie leisten, und die Ergebnisse der Naturwissenschaften bedürften der Interpretation durch die Theologie und die Metaphysik. Durch die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften stellten sich theologische und metaphysische Fragen; Theologie und Naturwissenschaft teilten basale Prinzipien der Rationalität; der physikalische Determinismus und Reduktionismus seien als Theorien unhaltbar. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften sind nach C. für eine theologische Interpretation offen; Theologie und Naturwissenschaft dürften einander nicht widersprechen; für die Theologie ergebe sich daraus die Forderung, entsprechende Thesen zu revidieren.

Das inhaltliche Problem, auf das C. diese hermeneutischen Grundsätze anwendet, ist die Beziehung Gottes zur Welt und Gottes Wirken in der Welt. Er sucht nach einer Konzeption, die sowohl den Aussagen der Bibel als auch dem zeitgenössischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Kontext gerecht wird. Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Die biblische Theologie des Verhältnisses von Gott und Welt (Teil I) arbeitet zunächst die soteriologische Zielsetzung der Schöpfungslehre und den universalen Anspruch der jüdisch-christlichen Religion heraus, um sich abschließend spekulativen Deutungen des Gott-Welt-Verhältnisses zuzuwenden. Hier entwickelt C. die These, welche dann die Grundlage seines Gesprächs mit der gegenwärtigen Philosophie und Naturwissenschaft abgibt: Er vertritt einen Panenthismus. Teil II ist dem gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kontext gewidmet. C. referiert und kritisiert neuere Arbeiten, die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Kosmologie philosophisch-theologisch interpretieren, und vermittelt so einen interessanten und gründlichen Einblick in die entsprechende angelsächsische Diskussion. Der Überblick, so wird abschließend festgestellt, könnte insofern enttäuschen, als die gegenwärtige Naturwissenschaft keine Gründe für fundamentale theologische Thesen über die Schöpfung liefert. C. antwortet mit drei Überlegungen. Erstens könne die Naturwissenschaft die Schöpfungstheologie zu Modifikationen zwingen; zweitens könne die Naturwissenschaft dem Menschen erst dann eine Antwort auf seine Sinnfrage geben, wenn ihre Ergebnisse in einen weiteren, metaphysischen Kontext eingeordnet seien; drittens sei der Theismus, und vor allem der Panentheismus imstande, die Ergebnisse der Naturwissenschaft in unser Menschenbild zu integrieren. Von Bedeutung für die Theologie seien nicht einzelne Ergebnisse der physikalischen Kosmologie; das positive Ergebnis der referierten Diskussion liege viel-

mehr in der Tatsache, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaft einer metaphysischen und letztlich einer theologischen Interpretation bedürften. Teil III entwickelt dann Cs. Theologie des göttlichen Handelns. Er befaßt sich zunächst mit dem Problem des Wunders. Es sei auszugehen von der Präsumtion einer natürlichen Erklärung des betreffenden Geschehens; die Beweislast liegt bei dem, der ein Wunder annehme. Gegen Hume betont C. jedoch, daß es Gründe geben könne, ein unmittelbares Eingreifen Gottes anzunehmen; diese Gründe könnten jedoch niemals so stark sein, daß sie ein Wissen fundieren. C. fragt dann nach dem „kausalen Gelenk", an dem Gottes Handeln auf die Welt einwirkt; wieder folgt ein ausführliches, instruktives und kritisches Referat, dieses Mal über die Diskussion zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern über die Möglichkeit eines Handelns Gottes in der Welt. Abschließend fragt C., wie seine panentheistische These mit der gegenwärtigen Philosophie und Naturwissenschaft in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Beziehung Gottes zur Welt und folglich die Frage, wie das Handeln Gottes zu denken sei, müsse sich orientieren an den besten gegenwärtigen Theorien zur mentalen Kausalität, um dann den Unterschied zwischen den Beziehungen Gott: Welt und menschlicher Geist: Körper herauszuarbeiten; das Verhältnis Gott: Welt sei also analog zum Verhältnis menschlicher Geist: Körper zu denken. Die beste Theorie ist für C. ein Emergentismus, der eine starke Supervenienz vertritt: Die mentalen Eigenschaften lassen sich nicht auf die physikalischen reduzieren, und sie üben eine Kausalität aus, die sich nicht auf die Kausalität der physikalischen Ereignisse im Gehirn zurückführen läßt.

Zwei Vorzüge dieses Buches seien hervorgehoben: einmal die breite Information über das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft im angelsächsischen Bereich, zum anderen und vor allem die Prinzipien, die C. für diesen Dialog entwickelt. Wenn die Theologie einen universalen Wahrheitsanspruch erhebt, kann sie die Ergebnisse der Naturwissenschaften nicht ignorieren; die Einbeziehung der Ergebnisse der Naturwissenschaften ist eine der Aufgaben der theologischen Hermeneutik. Aber zugleich weist C. diesen Ergebnissen in ihrem Verhältnis zur Theologie den richtigen Platz zu. Der Ort, wo die Theologie an die Naturwissenschaften grenzt, ist die Schöpfungslehre, und sie ist nicht das Zentrum der Theologie, sondern sie ist im Licht der Soteriologie zu lesen. Der Bedeutung der Naturwissenschaften für die Theologie wird eine deutliche Grenze gezogen: Sie sind kein Beweismittel der Theologie; zu fordern ist vielmehr lediglich die Widerspruchsfreiheit; aus der Methode der Naturwissenschaften folgt, daß ihre Ergebnisse auf eine Interpretation durch Metaphysik und Theologie angewiesen sind.

F. Ricken S. J.

Kropac, Ulrich, *Naturwissenschaft und Theologie im Dialog.* Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch. Münster: Lit-Verlag 1999. XVII/394 S.

Brückenschläge zwischen Naturwissenschaft und Theologie sind durch eine doppelte Schwierigkeit belastet: 1) sind die Naturwissenschaften so ausdifferenziert, daß es schwer fällt, sie auch nur vom Prinzip her zu übersehen, wobei erschwerend hinzukommt, daß sich manche Disziplinen, wie die Quantentheorie, gegen eine Übersetzung in die natürliche Sprache sperren, 2) gibt es keine heute allgemein anerkannte Philosophie, die den Transfer zwischen Naturwissenschaft und Theologie bewerkstelligen könnte, denn direkt vergleichbar sind sie nicht und benötigen deshalb eine solche Vermittlungsinstanz. Wer also einen solchen Brückenschlag wagt, sollte von vornherein nicht so streng beurteilt werden, wie ein Philosoph, der zum n + 1sten Mal über „Kausalität und Referenz" arbeitet, ein Thema, das sich eingrenzen läßt und zu dem es einen klar definierten Forschungsstand gibt. – Die hier vorliegende Promotionsarbeit von Kropac geht das Thema in drei Schritten an: Ein erster Teil handelt von den „Erkenntnisumbrüchen in den Naturwissenschaften und in der Mathematik", ein zweiter von den „Aufbrüchen der religiösen Thematik im Interferenzprozeß zwischen Wissenschaft und Weltanschauung", ein dritter über „Die veränderte Erkenntnissituation in den Naturwissenschaften und in der Mathematik als Herausforderung zu einem Gespräch". Diese drei Teile sind allerdings quantitativ sehr ungleichgewichtig: Der erste nimmt un-

gefähr zwei Drittel des Umfangs ein, der zweite ein Viertel und der dritte entsprechend weniger. – Der erste, umfänglichste Teil, informiert über neuere Entwicklungen in Physik, Mathematik und Logik, so über die Quantenmechanik und ihre möglichen Interpretationen, über Chaostheorie, nichteuklidische Geometrien, Logizismus, Intuitionismus, Formalismus, die Gödeltheoreme und vieles andere mehr. Die Darstellung dieser Gegenstandsbereiche ist durchaus klar, halbformalisiert und von der Art, daß man sie jedem Geisteswissenschaftler in die Hand geben möchte, der davon nichts weiß und sich auf einigen zweihundert Seiten informieren möchte. Allerdings fragt es sich, ob ein solches, durchaus gelungenes Referat in einer Promotionsarbeit stehen sollte, denn diese wendet sich ja an ein wissenschaftliches Publikum und nicht etwa an Laien. – Der zweite, quantitativ deutlich dahinter zurückbleibende Teil handelt über philosophische Vermittlungsfiguren, die es gestatten sollen, von der Naturwissenschaft bzw. von Mathematik und Logik zur Theologie überzugehen. Kropac stellt zu diesem Zweck die Philosophien von Max Planck, Werner Heisenberg und Heinrich Scholz dar. Nun weiß man, daß Genialität in einer Fachwissenschaft keine ebensolche in irgendwelchen Nachbarwissenschaften zur Folge haben muß. Insbesondere sind große Physiker selten auch große Philosophen. Im Falle von Planck und Heisenberg ist es sogar so, daß ihre philosophischen Spekulationen derart inkonsistent sind, daß man sich nicht zu wundern braucht, wie wenig sie in der Fachwissenschaft Anklang fanden.

Um nur einige Beispiele für Inkonsistenzen in ihren Ansätzen zu nennen, die Kropac nur referiert, ohne sie zu kritisieren: Nach Kropac orientierte sich Planck hauptsächlich an Kant, ging daher davon aus, daß die Phänomene dieser Welt physikalisch erkennbar seien, daß ihnen aber ein unerkennbares „Ding an sich" zugrundeliege. Gleich darauf aber negiert Planck, wie Kropac berichtet, diesen Ansatz wieder und behauptet, daß sich physikalisches Forschen in seinem Fortschritt diesem „Ding an sich" nähere. Nun kann beides offensichtlich nicht zugleich wahr sein, denn wenn physikalische Theorien das „Ding an sich" kognitiv vermitteln, dann kann es nicht unerkennbar sein. Tatsächlich hält es Planck für erkennbar und spricht ihm weiter Attribute zu, die schwerlich aus der physikalischen Fachwissenschaft stammen können: 1) interpretiert er die Ordnung, die die physikalische Fachwissenschaft erkennt, als „vernünftige Weltordnung", 2) begreift er die Konstanz der physikalischen Gesetze oder die Unwandelbarkeit der physikalischen Konstanten als ein Absolutum, das er mit Gott identifiziert. Beides ist völlig willkürlich. Die Philosophie ging zwar von Aristoteles bis Hegel oft von einer „vernünftigen Weltordnung" aus, aber diese Ordnung war nach diesen Autoren metaphysisch zu verstehen, während die Ordnung, die ein moderner Physiker unterstellt, ateleologisch ist, also keine Sinnordnung sein kann. – Ebenso ist nicht ersichtlich, warum die konstanten Verhältnisse, die die moderne Physik in der Natur wahrnimmt, ein Hinweis auf Gott oder mit Gott identisch sein sollten. Selbst wenn man der durchaus kritikwürdigen Meinung wäre, daß Gott der Identische im Wechsel der Erscheinungen ist, ist deshalb noch längst nicht alles, was im Wechsel identisch mit sich bleibt, = Gott. – Ähnliche Fehlschlüsse zeichnen auch das metaphysische Denken Heisenbergs aus, ohne daß sie in dieser Arbeit gekennzeichnet würden. Auch bei Heisenberg gibt es diesen unmotivierten Übergang von der Physik zu einer „vernünftigen Weltordnung", auf dem sein prätendierter Platonismus beruht. Daß dieser Platonismus nichts mit dem antiken zu tun hat, sieht man schon daran, daß er keine sittlichen Imperative generiert, was er von der modernen Physik her auch nicht leisten kann. Um aus der Fülle der Widersprüche einen näher herauszugreifen: Heisenberg geht zunächst von einem Primat der Alltagssprache vor den formalen Sprachen aus. Die Alltagssprache leiste eine „unmittelbare Verbindung mit der Wirklichkeit", während die formalen Sprachen nur bestimmte Züge der Wirklichkeit abbildeten.

Nun ist aber dieser Primat der Lebenswelt und der Alltagssprache logisch mit Heisenbergs mathematisch-physikalischem Platonismus unverträglich. Man kann nicht im selben Atemzug behaupten, daß die mathematisch-physikalischen Ideen ins eigentliche Reich des Seins vordringen und daß die Alltagswelt die eigentlich reale sei. Übrigens geht nicht nur Heisenberg, sondern auch Planck von einer ganz naiven Abbildtheorie der Erkenntnis aus, die von ihnen nie in Frage gestellt wird und die auch Kropac höchstens einem kruden Instrumentalismus und Konstruktivismus entgegensetzt. Hier wäre

ein Hinweis auf die differenziertere heutige Diskussion um Wahrheitstheorien nötig gewesen. – Heinrich Scholz auf der anderen Seite war kein Dilettant als Philosoph, sondern ein Polyhistor, der sowohl Theologe, Philosoph als auch Physiker und Mathematiker, und zwar jeweils vom Fach, war. Gleichwohl zeichnet sich auch seine Metaphysik durch einen fundamentalen, und wie es scheint, unbehebbaren Mangel aus, daß sie nämlich unter den Bedingungen des Logizismus und der Ergebnisse der modernen Beweistheorie das alte Programm der Leibnizschen ‚mathesis universalis' einholen will. Leibniz seinerseits war kein Logizist, sondern Logik war für ihn immer zugleich Ontologie und Metaphysik. Die moderne Logistik emanzipiert sich von diesen Hintergründen und wird formal, was Scholz akzeptiert. Also muß er seine logizistische, als rein syntaktisches Kalkül ausgebaute Metaphysik durch eine ‚meditierende Metaphysik' flankieren, die den Realitätskontakt der rein logizistischen Metaphysik sichern soll. Während er für die logizistische Metaphysik strenge Denknotwendigkeit fordert, fordert er für die meditierende nur, daß sie nicht selbstwidersprüchlich sei, was ein viel zu weites Kriterium ist, schließlich ist jeder gute Science-Fiction-Roman widerspruchsfrei. – Das heißt, was hier zutage tritt, ist einfach nur der in der Apel/Habermas-, aber auch in der Erlanger Schule sattsam diskutierte und hinreichend geklärte Sachverhalt, daß man Ratio nicht einfach nur = ‚deduktive Ratio' setzen sollte, sondern daß es Begründungsleistungen der Vernunft gibt, die darin nicht aufgehen. Scholz kennt, wie Wittgenstein, nur Logik und Mystik. Aber dazwischen wäre das Feld eigentlicher philosophischer Rationalität, das auch von Kropac nirgends eröffnet wird.

Ist also der zweite Teil dieser Arbeit enttäuschend, weil die dort dargestellten Philosophien wenig tragfähig sind, so ist es der dritte Teil noch mehr. Hier kündigt der Autor zwar eine eigene Synthese an, aber dieses kurze Kapitel enthält im wesentlichen nur Wiederholungen aus dem ersten Teil, und zwar von Sachverhalten, bei denen man sich dort schon fragen konnte, ob sie in eine Promotionsarbeit hineingehören. Das einzig Neue in diesem letzten Kapitel sind einige Bemerkungen zum Verhältnis des klassischen Begriffs der ‚creatio continua', zum modernen Begriff der ‚Selbstorganisation', ‚Selbsttranszendenz' usw. – Bemerkungen allerdings, die man bei Autoren wie Rahner, Weißmahr, Bosshard usw. schon vor einiger Zeit gelesen hat. Man sollte, wie zu Anfang gesagt, Brückenschläge zwischen Naturwissenschaft und Theologie nicht zu streng beurteilen, weil sie außerordentlich schwierig sind. Bei dieser Arbeit ist allerdings nicht leicht zu sehen, inwiefern ein solcher Brückenschlag gelungen sein könnte. – Wäre der erste Teil dieser Arbeit gesondert als Buch herausgekommen, z. B. unter dem Titel „Mathematik, Physik und Logik für Theologen", dann wäre sie sehr positiv zu beurteilen, da sich Kropacs Darstellung für diese Zwecksetzung durch Klarheit und Knappheit auszeichnet und weil es nach dem Wissensstand des Verfassers ein solches Buch bis heute noch nicht gibt. Eine Promotionsarbeit über das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie steht jedoch unter anderen Rechtfertigungsverpflichtungen.

H.-D. Mutschler

Sölling, Caspar, *Das Gehirn-Seele-Problem.* Neurobiologie und theologische Anthropologie. Paderborn: Schöningh 1995. 329 S.

Die Flut der Bücher über die Thematik von Gehirn und Geist des Menschen ist enorm und von einem einzelnen kaum mehr zu übersehen. Im vorliegenden Werk versucht der Verf. zudem noch die theologische Problematik dessen, was dort unter Seele verstanden wird, mit den neuesten Forschungsergebnissen der Neurobiologie zu konfrontieren. Das ist wahrhaftig ein Unterfangen, von dem man eigentlich erwartet, daß es im Rahmen einer Dissertation nicht bewältigt werden kann. Doch der Verf., gleichzeitig Naturwissenschaftler und Theologe, geht dieses schwierige Feld mit Kompetenz und Unterscheidungsvermögen an. Der bekannte Gehirnforscher Gerhard Roth hat das Vorwort geschrieben und gesteht dem Verf. Kompetenz auch in der Hirnforschung zu. Nach dem Verf. erhebt diese Arbeit nicht „den Anspruch, das Gehirn-Seele-Problem in all seinen Dimensionen erschöpfend zu behandeln, noch sind von ihr endgültige Antworten zu erwarten. Sie stellt vielmehr den Versuch dar, den interdisziplinären Dialog voranzutreiben" (1). Neben dem Vorwort, der Einleitung und einem kurzen Schluß

wird das Buch entsprechend der Fragestellung in vier Kapitel eingeteilt. In dem Kap. „Zur Biologie des Gehirns" (10–152) werden die Ergebnisse der Hirnforschung am Menschen, der Aufbau des Zentralnervensystems und die Funktionen von Subsystemen und Neuronen, besonders die Aktivitäten der Gehirnrinde (Cortex) detailliert und kompetent beschrieben. In abschließenden Überlegungen wird das Fazit gezogen bezüglich des Unterschieds zwischen Mensch und Tier, wie er sich u. a. in der Fähigkeiten zur Sprache kundtut. Natürlich bleiben auch noch offene Fragen in den Befunden der Neurobiologie übrig; die betreffen besonders das Verhältnis von Gehirn und Geist, die alte Leib-Seele-Problematik, die heute auf das Verhältnis allein des Gehirns als Instrument des Denkens und Wollens reduziert ist. Auch wenn das Gehirn sicher der Sitz der geistigen Akte des Menschen ist, so ist doch m. E. der ganze Leib von dem geistigen Prinzip des Menschen durchdrungen. Die Antwortversuche der Biologen zum Verhältnis von Gehirn und Geist werden korrekt dargestellt und jeweils kritisch geprüft. Das sind vor allem folgende Biologen, die stellvertretend stehen für eine Reihe anderer Kollegen, die ihrerseits ähnliche Auffassungen vertreten. Der panprotopsychische Identismus von B. Rensch nimmt schon in den ersten Lebewesen etwas Psychisches an, das aber in allen Lebewesen, auch im Menschen, identisch ist mit den Nervenzellen bzw., wenn ausgebildet, mit dem Gehirn. Rensch vertritt also eine Art materialistischen Monismus. Die Gegenposition findet sich bei Eccles, dem Hirnforscher und Nobelpreisträger, der einen starken Dualismus vertritt, der beim Menschen drei Schichten annimmt, das Materielle, das Ich und das Selbst als Ausdruck des Selbstbewußtseins und des Personalen. Zwischen dem Gehirn, dem materiellen Substrat, und der Seele, findet Interaktion statt. So bekommt man beim Sich-Ärgern Magenschmerzen, und psychische Krankkeiten können durch Medikamente über den Leib beeinflußt werden. Robert Sperry, der international durch seine Split-brain-Untersuchungen bekannt ist und 1981 für seine Forschung den Nobelpreis erhielt, hatte schon vor Eccles „das Bewußtsein als eigene, die Materie beeinflussende Qualität erkannt und ein interaktionistisches Konzept des Geistes vorgelegt" (114). Nach Sperry gilt: „Die geistigen Entitäten transzendieren die physiologischen, genau wie die physiologischen die molekularen transzendieren" (115). Das Bewußtsein ist nach ihm eine Systemeigenschaft, ein „Riesensprung in Richtung Freiheit" (ebd.) Der Verf. nennt die Position Sperrys einen neuen Mentalismus. Im deutschen Sprachraum hat Detlef B. Linke, ein Gehirnchirurg, durch zahlreiche Veröffentlichungen über Gehirntransplantation und das Verhältnis von Geist und Gehirn einen Parallelismus zwischen beiden propagiert. Hier kann man dem Verf. nur zustimmen, daß Linke sich in Widersprüche verwickelt. Als typisch für eine weitere Richtung im Seele-Gehirn-Verhältnis wird abschließend John Z. Young dargestellt, und es wird aufgezeigt, wie dessen Reduktionismus durch G. M. Edelman, der 1972 den Nobelpreis für die Strukturaufklärung der Antikörper erhielt, weiterentwickelt wurde. Dabei gelingt es Edelman, „zahlreiche Einzeldisziplinen, wie etwa Ethologie, Neurobiologie, Systemtheorie, Kybernetik, Evolutionstheorie und Psychophysik zu vereinen" (136). Edelman arbeitet mit neuronalen Gruppen, die er Module nennt. Im abschließenden Abschnitt dieses Kapitels gibt der Verf. eine „kritische Zusammenfassung der biophilosophischen Ansätze" (143–152). Jede der vorgestellten biologischen Theorien zum Verhältnis von Gehirn und Geist hat logische Ungereimtheiten. Im folgenden Kapitel „Zur Theologie der Seele im 20. Jahrhundert" (153–237) werden die Entwürfe von drei Theologen zum Verhältnis von Gehirn und Seele dargelegt: von Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner und Joseph Ratzinger. Nach Teilhard gibt es zwei Energien, die die Evolution vorantreiben, die tangentiale und radiale; die letzte bringt das (zweite) Bewußtsein und die Seele des Menschen hervor. Unsterblichkeit der Seele wird als Einigung des Menschen mit Gott konzipiert. Die Auferstehung des Leibes ist eine Immutatio der Materie. Teilhard geht „von einem psychophysischen Parallelismus aus" (180), gelangt jedoch in der Weiterentwicklung seiner Ideen zu einem Emergenz-Konzept. Die Idee von der radialen Energie ist nach dem Verf. heute so nicht mehr zu halten. Der zweite Theologe, der vom Verf. hinsichtlich des Verhältnisses von Gehirn und Seele untersucht wird, ist Karl Rahner. Auch wenn dieser keine geschlossene Theologie der Seele habe, so entwickle er doch zu bestimmten Problemfeldern z. B. bei der Hominisation, der Unsterblichkeit der Seele u. a., seine Theologie in diesen Fragen. Nach Rahner er-

fährt der Mensch „seine Geistigkeit anhand seiner Fragfähigkeit und [...] Fragwürdigkeit seiner Existenz" (186). Die Seele des Menschen ist bezogen auf das Geheimnis (= Gott). Materie wird von Rahner als „gefrorener Geist" angesehen. Die Entstehung von Geist wird im Begriff der Selbsttranszendenz gefaßt, daß „die Materie sich aus ihrem inneren Wesen auf den Geist hin entwickelt" (194). Der Tod gilt als Vollendung des Verhältnisses von Leib und Seele. Als dritter Theologe wird exemplarisch J. Ratzinger (204–226) dargestellt, der „sich für die Rehabilitierung des Begriffs ‚Seele' stark gemacht habe (204). Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Menschwerdung Gottes in Christus. Nach Ratzinger setzt „die volle Menschwerdung des Menschen die Menschwerdung Gottes voraus" (205). Der Mensch wird als Dialog von Leib und Seele konzipiert. Die Schöpfung „tritt im Menschen in ein Liebesgespräch mit Gott ein und an ihm wird deutlich, daß wahre Liebe Unsterblichkeit bedeutet" (215). Seele meint nach dem Kardinal „die personale Gottesrelation der Schöpfung, die nur dem Menschen möglich ist" (222). Problematisch ist nach dem Verf. bei Ratzinger, daß seine Theologie zu den Naturwissenschaften inkompatibel wird. Die dualistischen Gefahren eines Wahrheitsbegriffs von Philosophie und Theologie einerseits und der Naturwissenschaft andererseits seien bei Ratzinger nicht zu übersehen. Im folgenden Kapitel wird dann der „Versuch einer Synthese: Die Emergenz der Seele" (238–272) unternommen. Dabei beruft sich der Verf. auf die Systemtheorie Helmut Schweglers. Für mich ist die ganze Emergenztheorie als Erklärung für die Entstehung völlig unzureichend, denn sie ist ja nur eine Beschreibung dafür, daß das Neue, in diesem Fall die Seele, plötzlich auftaucht (= emergere). Die metaphysische Frage, wie aus weniger mehr entstehen kann, aus Materie Geistiges, wird durch die Emergenztheorie nur beschrieben, aber nicht auf eine zureichende Ursache zurückgeführt. Hier müßte man den Satz des zureichenden Grundes von Leibniz anwenden, der ja letztlich zurückführbar ist auf den Satz vom Nicht-Widerspruch, daß aus nichts nicht etwas entstehen kann ohne hinreichende Ursache. Diesem Problem der Entstehung des Geistes aus Materiellem kann man entfliehen, wenn man die monistische Theorie vertritt, daß Geist letztlich nichts anderes als Materie sei. Aber durch eine solche Hypothese verwickelt man sich in unlösbare Widersprüche. Der Verf. nennt auch eine Reihe von Einwänden und versucht dann einen dualistischen Emergentismus. Aber letztlich löst auch dieser das metaphysische Problem nicht. Auch wenn die Emergenztheorie weit verbreitet ist, so ist und bleibt sie für mich aus den angeführten Gründen nicht ausreichend. Im letzten Kap. „Implikationen des Gehirn-Seele-Problems" (273–296) werden noch eine Reihe von Fragen angerissen, z. B. Gehirntod, Gehirntransplantation bzw. Gehirngewebetransplantation, Künstliche Intelligenz, Gehirnhälften als Weltbilder – die mehr oder weniger eng mit dem Verhältnis von Gehirn und Seele zu tun haben. Der Verf. will sie nicht ausführlich behandeln, denn sie würden sonst den Rahmen der Arbeit sprengen. Diese Skizzen sollen „Hinweis-Charakter auf Diskussionsbedarf, keinesfalls aber den Anspruch auf eine vollständige Darstellung besitzen" (273). Die Arbeit wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis (22 Seiten!) und ein gutes Stichwort- und Namensverzeichnis vervollständigt. Auf einige Dinge sollte bei einer Neuauflage geachtet werden. Auf S. 170 muß es statt Anthropoiden in heutiger Terminologie Hominiden heißen. Die Vorfahren von Homo erectus hatten sicher keine Feuerstellen, Wandmalereien gibt es erst beim Homo sapiens, Bestattungen sind erst seit dem Neandertaler nachgewiesen. Auf S. 171 müßte besser zwischen Individuum (was auch ein Tier ist), Person oder Personsein und Persönlichkeit unterschieden werden. Persönlichkeit wird eine Person durch seine freiheitlichen Akte, das Personsein setzt schon bei der Einnistung des Embryos in den Uterus an. Auf S. 235 scheint mir, daß es unterschiedliche Erkenntnisweisen und Erkenntnisse gibt aufgrund unterschiedlicher Methodik in den Naturwissenschaften, der Philosophie und der Theologie. Müßte man nicht hier und auch bei Ratzinger von den unterschiedlichen Sprachspielen (Wittgenstein) sprechen, die eben nur innerhalb einer Disziplin gelten? Auf S. 248 wird der häufige Fehler in der naturwissenschaftlichen Literatur auch vom Verf. gemacht: „Die Selbstreferenz ist dafür *verantwortlich*, daß es zu einem qualitativen Sprung innerhalb eines Systems kommt, wodurch diese neue Systemeigenschaften erhält." „Verantwortlich" ist eine personale Kategorie und setzt Freiheit voraus, kann also nicht von Organismen verwendet werden, die noch keine Person sind. Man muß nach der Sprachphilo-

sophie dann formulieren: ... ist die Ursache dafür ... – Noch ein sehr störender Hinweis auf das Druckbild: r+n oder r+m sind immer so eng aneinandergerückt, daß es im ersten Fall wie ein m aussieht, im zweiten Fall wie zwei n. Trotz der Korrekturen kann man dem Verf. für die sehr gute Aufarbeitung der Literatur nur gratulieren. Es ist eine theologische Dissertation, und darum geht es hauptsächlich um das Verhältnis von naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen zur theologischen Fragestellung. Ein Naturphilosoph hätte allerdings mehr Wünsche zur Behandlung der umfangreichen philosophischen modernen Literatur zum Leib-Seele-Problem. R. Koltermann S. J.

Knapp, Markus, *Glaube – Liebe – Ehe.* Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit. Würzburg: Echter 1999. 207 S.

Das Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Vf., Professor für Dogmatik an der Ruhr-Universität in Bochum, über die Ehe gehalten hat. Da es in diesen Vorlesungen nicht um die Bearbeitung einer ehetheologischen Spezialfrage ging, sondern um die Darbietung der diesbezüglichen Grundinformationen, stößt man in diesem Buch im wesentlichen auf die Themen, die den heute üblichen Stoffkanon zum katholischen Ehetraktat ausmachen. Wie bereits der Untertitel des Buches erkennen läßt, lag dem Vf. jedoch nachdrücklich daran, seine Erörterungen auf die heutige Situation der Ehe zu beziehen. Dabei wertet er die Erfahrungen vieler Zeitgenossen ebenso aus wie einschlägige ehe- und religionssoziologische Untersuchungen. Was sich dabei zeigt, ist – wie er sagt – schwierig. Schwierig ist es für den heutigen Menschen, sich zu der Lebensform durchzuringen, von der er sich die Erfüllung seiner Erwartungen erhofft. Schwierig ist es für die Kirche, ihr vom Gedanken der Sakramentalität bestimmtes Verständnis der Ehe unter Christen verständlich zu machen und anziehend erscheinen zu lassen. Der Zeitbezug macht in diesem Buch die wichtigste Leitlinie der Erwägungen aus. Er kommt darüber hinaus thematisch und programmatisch in den Rahmentexten zur Sprache: Die Einführung trägt den Titel: „Ehe in gewandeltem Kontext" (9–23), das Resümee ist überschrieben „Sakramentale Ehe im modernen Kontext" (193–202). In vier sachlich und sinnvoll einander zugeordneten Hauptteilen legt der Vf. die Theologie der Ehe vor. Im ersten Teil erinnert er an „Die biblischen Grundlagen einer Theologie der Ehe" (25–66). Sie zielen auf die in der göttlichen Schöpfungsordnung grundsätzlich schon angelegte personale Eheauffassung Jesu, die sich in ihrer Eigenart von seiner Botschaft vom Ankommen der eschatologischen Gottesherrschaft her erschließt. Im zweiten Teil geht es um „Die theologiegeschichtliche und lehramtliche Entwicklung der Ehelehre" (67–115). Diese Entwicklung hat in den Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils zu Akzentsetzungen geführt, die sich im wesentlichen mit dem biblischen Eheverständnis – die Ehe als personale Beziehung von Mann und Frau – berühren. In den beiden ersten Hauptteilen begegnet der Leser weitgehend dem, was in der exegetischen und theologiegeschichtlichen Forschung inzwischen zur gesicherten Erkenntnis geworden ist. Hier besteht die Leistung des Vfs. in deren verläßlicher und geordneter Wiedergabe. Im dritten Teil: „Die Ehe als Sakrament – systematische Entfaltung einer Theologie der Ehe" (117–166) – treten die eigenen, freilich in den beiden ersten Teilen schon angepeilten Auffassungen des Vfs. deutlicher hervor. Die Ehe wird als eine personale Beziehung wechselseitiger Liebe – im Sinne der Agape – verstanden. So ist sie schon in Gottes guter Schöpfung angelegt. Die Sakramentalität der Ehe ergibt sich daraus, daß sie über alle Höhen und Tiefen hinweg als lebenumspannende Beziehung der Liebe auf dem Grund des Glaubens an Jesu Evangelium von der helfenden und heilenden Nähe Gottes lebbar wird. Dies kann sich konkret in der Kirche, wo dieses Evangelium verkündet und geglaubt wird, ereignen. Die beiden Propria der sakramental verstandenen Ehe – die Einheit und die Unauflöslichkeit – lassen sich von diesem Ansatz aus plausibel erschließen. Die Kategorie des Sakramentalen, wie sie hier aufscheint, orientiert sich eher am Existentiellen als am Institutionellen. Damit sind die möglichen Antwortrichtungen für die Teilprobleme, die der Vf. dann noch innerhalb des dritten und vor allem innerhalb des vierten Teils – „Problemfelder" (167–192) – anspricht, vorgezeichnet. Ehe und Ehelosigkeit werden „gleichberechtigter" zueinander in Beziehung gesetzt, als dies in früheren Zeiten in der Kirche der Fall gewesen ist. Im Blick auf die heute gesellschaftlich stark

verbreiteten nichtehelichen Lebensgemeinschaften plädiert der Vf. für eine stärkere Differenzierung in ihrer Wahrnehmung und Bewertung. Ebenso setzt er sich für eine kirchlicherseits offenere Behandlung der wiederverheirateten Geschiedenen ein – etwa im Sinn des vor einigen Jahren gewagten Vorstoßes der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz. In dem Abschnitt „Das Problem des (fehlenden) Glaubens" schneidet der Vf. Fragen an, die erst in neuerer Zeit häufiger erörtert werden und von erheblicher pastoraler Bedeutung sind. In der Tat hat es als ein bedenklicher Mißstand zu gelten, daß viele Ehen kirchlich und ipso facto dann auch sakramental geschlossen werden, obwohl bei den die Ehe Schließenden ein Glaubensfundament, das solch eine Ehe erst sinnvoll und dann auch lebbar macht, nicht vorausgesetzt werden kann. Sein Lösungsvorschlag zielt auf so etwas wie eine Stufung im Eheverständnis: die überlieferte Verknüpfung von Ehevertrag und Ehesakrament ist zu lockern. Eine sakramentale Ehe im vollen Sinn kommt dann nicht ohne einen lebendigen Glauben an Gott und seine helfende und heilende Nähe zustande. Von ihr wäre dann die „nur" gültige Ehe zu unterscheiden, und sie wäre in ihrer Weise auch kirchlich anzuerkennen. Damit greift der Vf. einen Vorschlag auf, der hier und da schon diskutiert worden ist. In dieser Diskussion blieb vor allem die Frage nach dem Maßstab für das Genügen des Glaubens und nach der Instanz, die hier zu urteilen und zu entscheiden hat, kontrovers. Wie dem auch sei – es ist richtig, daß der Vf. das Problem „Sakrament und Glaube" noch einmal angesprochen hat.

Der Vf. ist bestrebt, in die heutige gesellschaftliche und kirchliche Situation hinein zu sprechen. Er gibt deutlich zu erkennen, daß er für ihre verschiedenen Dimensionen sensibel ist. Manchmal hat man als Leser den Eindruck, der Vf. halte es für richtig, die Rolle eines Anwalts der Moderne und eines Interpreten ihrer Ambivalenz einzunehmen, wo er meint, die Repräsentanten der Kirche und die Vertreter der Theologie hätten hier Nachholbedarf. Vielleicht trägt er damit aber doch Eulen nach Athen. Denn auf dem Feld der Ehetheorie und Ehetheologie und Ehepastoral darf vorausgesetzt werden, daß ein hoher und differenzierter Bewußtseinsstand weit verbreitet ist. W. Löser S. J.

Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung. Hg. *Gerhard Ludwig Müller.* Würzburg: Echter 1999. 412 S.

Zu den in unseren Breiten gesellschaftlich und kirchlich am meisten und, jedenfalls hier und da, am erbittertsten diskutierten Fragen gehört seit einigen Jahren die nach dem Bild und der Rolle der Frau. Zu viele Probleme hatten sich auf diesem Feld ungelöst und oft auch unbesprochen aufgestaut. Die katholische Kirche hat hier nach verbreiteter Auffassung einen besonders großen Nachholbedarf. Als unwiderleglicher Beweis dafür gilt der mehrfach und mit Nachdruck in Erinnerung gerufene Ausschluß der Frauen von der Weihe zu den kirchlichen Ämtern des Diakons, des Priesters und des Bischofs. In der Frage nach dem Bild und der Rolle der Frau in der (katholischen) Kirche kreuzen sich viele Argumentationslinien. Soll es zu einem sachgerechten Verständnis und zu einer tragfähigen Veränderung der angedeuteten Situation kommen, so bedarf es einer entsprechend differenzierten Reflexion über die recht unterschiedlichen Problemdimensionen. Hier bietet sich der vorliegende Aufsatzband an, der insgesamt 18 von verschiedenen Verfassern stammende und zu den verschiedensten Themen sprechende Beiträge umfaßt. Gerhard Ludwig Müller, der Münchener Dogmatiker, hat sie gesammelt. Außer der ausführlichen Einführung in den Sammelband hat er selbst den ausführlichsten Aufsatz beigesteuert: „Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in ‚Ordinatio sacerdotalis'" (278–356). Der Verfasser bejaht die Frage, legt aber gleichzeitig dar, welche Gründe allein zur Bejahung der Frage führen dürfen, während dies für andere Argumente in Wirklichkeit nicht zutrifft. Die allein in Betracht kommenden Gründe sind streng theologischer Natur und umschließen anthropologische, ekklesiologische und nicht zuletzt trinitätstheologische Motive. Die Erörterungen von Müller lassen die Lehrentscheidung von „Ordinatio sacerdotalis" und in gleicher Weise von „Inter insigniores" als plausibel erscheinen. Doch, indem man ihnen folgt, spürt man auch – schmerzlich –, daß der Graben zwischen solchen theologischen Gedankengängen und den durchschnittlichen Verständnismöglichkeiten fast unübersteigbar (geworden) ist. Schützenhilfe bezieht Müller von zwei zwei-

fellos bedeutenden katholischen Theologen: von Hans Urs von Balthasar – „Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?" (252–258) sowie „Gedanken zum Frauenpriestertum" (259–266) – und von Joseph Ratzinger „Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?" (267–277). Es gelingt diesen beiden Theologen, die theologischen Kontexte zur Sprache zu bringen, innerhalb derer allein die kirchliche Position ihre Befremdlichkeit verliert. Gemeint ist hier insbesondere eine lebendige Kirchenerfahrung, die die institutionellen und die spirituellen Dimensionen der Kirche in gleicher Weise umgreift und der Stellung und der Erfahrung der Frauen in der Kirche in neuer Weise Raum zu geben vermag. – Der Herausgeber hat den erwähnten dogmatischen Aufsätzen einige exegetische und kanonistische Beiträge an die Seite gestellt. K. Kertelge hat die Frage nach den Diensten und Ämtern von Frauen im Neuen Testament behandelt. Von Sabine Demel, Jean-Pierre Torrell und Winfried Aymans stammen Ausführungen zur Rechtsstellung der Frau im CIC (1917/1983) und zur kanonistischen Einschätzung von „Ordinatio sacerdotalis". Die bisher erwähnten Aufsätze machen miteinander den dritten und in der Absicht des Herausgebers gewichtigsten Block an Texten innerhalb des ganzen Sammelbandes aus. Er trägt die Überschrift „Kirchliche Ämter und Weihesakrament".

Die in den beiden anderen Textblöcken zusammengestellten Aufsätze bieten in verschiedenster Hinsicht ergänzende Überlegungen – „Wahrnehmungen und Erfahrungen" und „Anthropologische und kultursoziologische Beobachtungen". Josef Sayer berichtet über die Frauen in der Pastoral von Campesinogemeinden in den Anden Perus (88–109). Adelheid Maier erzählt eine persönliche und zugleich auch typische Lebensgeschichte, in der sich ihre Familie und die Kirche unentwegt durchdringen (71–87). Wolfgang Wickler informiert über die Erkenntnisse, die die moderne Evolutionsbiologie zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Mann und Frau anbieten kann (111–125). Jörg Splett, der Philosoph, entfaltet anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau (126–140). Hildegard König lenkt den Blick auf Clemens von Alexandrien und seine Äußerungen zur sittlichen Autonomie der Frauen (166–187). Der Religionswissenschaftler Horst Bürkle erinnert an die religiösen Funktionen von Frauen in Griechenland und in Rom (188–200). Die Aussagen der biblischen Urgeschichte über Mann und Frau werden noch einmal von Lothar Ruppert beleuchtet (141–165). Hans Maier macht sich über die Veränderungen im Frauenbild und die Folgerungen, die kirchliches Sprechen über die Frauen daraus ableiten sollte und ableitet, Gedanken (64–70). Adrienne Dünnbier legt hermeneutische Erwägungen zum theologischen, anthropologischen und humanwissenschaftlichen Argumentieren vor (201–215). Schon diese stichwortartigen Hinweise auf die verschiedenen Beiträge der beiden ersten Textblöcke lassen deren thematische und methodische Unterschiedlichkeit deutlich werden. Eine innere Systematik zwischen den Beiträgen ist weder erkennbar noch wohl auch beabsichtigt. Doch dies fällt auf: So sehr das Bild und die Rolle der Frauen so oder so das Thema dieser Aufsätze ist, sprachliche und/oder inhaltliche Anleihen bei der feministischen Theologie und Philosophie treten nicht hervor. Sie werden allerdings auch nicht zurückgewiesen. – Der erste Aufsatz des Sammelbandes wurde bisher noch nicht erwähnt: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Die neuen Frauen oder: Gibt es noch ein Frauenbild? Zum Wandel des Geschlechtsverständnisses der westlichen Gesellschaften in der Moderne (21–63). Die Verfasserin schreitet die letzten zwei Jahrhunderte mit der Frage ab, wie sich das Bild der Frauen jeweils darstellt und wandelt. Auf diesem Weg zeichnen sich mehrere Etappen ab. Die Dynamik zwischen ihnen ist die einer zunehmenden Emanzipation der Frauen. Hier kommen dann auch die Beiträge der verschiedenen Spielarten des Feminismus zur Sprache. Dieser Artikel ist eine Fundgrube an bibliographischen und thematischen Informationen. W. Löser S. J.

Rombold, Günter, *Ästhetik und Spiritualität.* Bilder, Rituale, Theorien. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 261 S.

Der Untertitel kennzeichnet die drei Teile des Buches. Teil I „knüpft" bzw. setzt noch einmal variierend „an" bei dem, was der Verfasser 1988 zum „Streit um das Bild" vorge-

legt hat (dort auch z.T. farbig, das angesprochene Bildmaterial, über die 40 Schwarz-Weiß-Wiedergaben hier hinaus, siehe ThPh 64 [1989] 291–293). Ein Bericht mit wiederum der „Ikonographie des Christusbildes als Ariadnefaden" (9): existentiell (Rouault, Nolde, Jawlenski), identifikatorisch (Ensor, Kubin, Corinth), schreckgepackt (Barlach, Beckmann), symbolisierend (Chagall), religionskritisch (Ernst, Picasso [? – sodann R. selbst: 70] Hrdlicka), pathetisch (Dali), im Gespräch mit der Geschichte (Rainer, Baselitz), verfremdend (Bacon, Saura), bis – man denkt an Jawlenski zurück – zur „Transparenz des Gesichts" (Birkás, Windheim, Dumas).

Teil II gilt der Ausweitung und Transformation der Kunst seit 1960. R. spricht von einer „Explosion der Kreativität" im Blick auf Pop, Happenings, Environments, Fluxus ..., bzw. (vielleicht passender) dem Ausbruch „produktiver Vitalität" (112). Die Distanz Kunst – Kirche verschärft sich. „Die Kunst wurde nun bewußt ‚weltlich', wandte sich dem Alltag in all seiner Trivialität und Banalität zu. Ausflüge ins Metaphysische wurden selten" (118). Wo die Christusgestalt erscheint, ist sie „auf schockierende Weise verwandelt" (120). Nach einem Überblick zum Thema Ritual vom archaischen Tanz bis zu heutigen Verni- und Finissagen geht R. auf drei Beispiele ein: 1. den Wiener Aktionismus, insbesondere Nitsch mit seinem Orgien-Mysterien-Theater und der (auf R. Wagner zurückgehenden) Idee des „Gesamtkunstwerks" (134) als „Kompensation der verlorenen Religion" (136), bei Nitsch allerdings zugleich als „Abreaktionsspiel" gedacht; 2. auf den Tiroler W. Pichler und seinen Weg von der „absoluten Architektur" zum kultischen Bauernhof im burgenländischen St. Martin; 3. auf die appellativen Aktionen von J. Beuys. Für ihn wird R. Steiner und die Idee des „Christus-Impulses" bestimmend. „Beuys erweiterte den Kunstbegriff, hielt aber immer an der Differenz zwischen Kunst und Leben fest" (166). Allerdings habe die Kunst der Veränderung des Menschen zu dienen, in Absage an christliche Grundworte wie Gnade und Himmel, wobei an die Stelle des Glaubens (höheres) Wissen tritt. – Den Rückblick auf I und II stellt R. unter den Titel „Transformationen": pluralistische Vielfalt ohne durchgehende Entwicklungslinie; und kannte die klassische Moderne noch Große aus christlicher Tradition, so gibt es das in der zweiten Jahrhunderthälfte nicht mehr.

III. Theorien. Die Begriffe zum Verhältnis Kunst – Religion sind unscharf. An Jaspers' „Transzendieren" / „Transzendenz" stört ihn die Bestreitung der Wissenschaftlichkeit [was nicht sein müßte, wenn man diese, wie auch von Stegmüller gemeint, im Sinn von „science" liest; auf solche Exaktheit verzichtet sich leicht]. Dem Vorhalt theologischer Vereinnahmung möchte er dadurch entsprechen, daß er beim offenen Begriff „Selbsttranszendenz" bleibt. In Reaktionen auf Animositäten verständlich; aber ist es die einzig richtige Reaktion? (Wieso wären Schnurkeramik oder Koons-Kitsch – anstatt theologisch transzendierend – wenigstens „Selbsttranszendenz"?) Nicht alle Kunst muß religiös sein (und nicht alle „Kunst" Kunst). Wo sie es ist, bieten sich die Namen Spiritualität, Mythos, Mystik an; zu allen dreien skizziert R. ein Für und Wider: im Namen der Autonomie der Kunst, mit neuen Problemen. (Nicht bloß bzgl. des Rückhalts im Volk – 184 – und wohl auch nicht bloß ökologisch und psychopathologisch, durch Hineinnahme der „zustandsgebundenen Kunst" – 187 f., 231 – zu balancieren.) Kunst soll ohne Zwang „die existentiellen Probleme aufgreifen, seien sie persönlicher oder gesellschaftlicher Art, ... ohne vordergründig plakativ zu werden" (188 – also nicht auch religiöse, und gemeinschaftlich-religiöse = kirchliche?). Kunst als Kommunikationsfeld laboriert am Pluralismus der Codes; das Werk ist zum „offenen" (Eco) geworden. So lassen Kruzifixe offen, worum es bei ihnen geht, ob „um eine negative Theologie oder um eine Negation der Theologie" (194). Und doch soll Offenheit nicht Beliebigkeit sagen. Das führt zur Thematik des Schönen und Erhabenen, bis erneut auch das Lächerliche und Ironische, das Häßliche, Primitive, Absurde und Triviale im Blick auf das Christusbild angesprochen werden. Schließlich (243–246): Wo steht die Kunst heute? Belting spricht von der Transformation der Kunst zum Kunstkommentar (244), und R. sieht das durch die documenta X untermauert. Die allgemeine Offenheit gilt auch für die Zukunft der Kunst.

Damit „schließt" das anregende Buch. (Es folgen die Anmerkungen [leserfreundlicher wären Fußnoten], Literaturverzeichnis und Bildnachweise.) Rez. möchte nicht unterschlagen, daß er sich vor allem die theoretische Reflexion in Teil III über die gebotenen Streiflichter hinaus differenziert und vertieft gewünscht hätte. Nicht jede Kontraposi-

tion ist ja schon eine Hegelsche Synthese (195 zu Tàpies). Um seinerseits die Anfrage an den früheren Band aufzunehmen: Immer noch warten wir auf eine vertiefte und kompetente Diskussion bzgl. religiöser und sakraler, liturgischer Kunst (wobei zuvor schon „religiös" eine doppelte Lesart verlangt: auf Religiosität und auf Religion hin). Nur wenn man hier keine Unterschiede machen will, kann es m. E. zu Problemen „zwischen autonomer Kunst und religiöser Spiritualität" (175) kommen, und nur dann wird W. Hofmanns Votum gegen den Tetschener Altar „überraschend" (213). Eines ist die Beschriftung von Devotionalienbildchen durch Beuys. (In welchem Sinn [außer als Beuys-Reliquie] macht die Hinzufügung von „der Erfinder der Stickstoffsynthese" zu SACRO CUORE DI JESU aus dem Kitschbild [Beuys selbst:] „ein ganz wichtiges Bild innerhalb der Kunstgeschichte" – 241?) Ein anderes ist das (kaum immer hintergründig) Plakative so mancher der beschriebenen kultischen wie pädagogischen Aktionen (einem gläubigen Künstler würde das heute niemand gestatten, und schon er sich selbst nicht – gottlob; es stößt einem manchmal in pastoral bemühten Gottesdiensten zu – leider Gottes). Ein anderes nochmals wären etwa Kirchen-Fenster von Schreiter (wobei ich gerade nicht die umlärmte „Zeigestock"-Programmatik für Heidelberg meine). J. Splett

Geffré, Claude, *Profession Théologien.* Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle? Entretiens avec *Gwendoline Jarczyk.* Paris: Albin Michel 1999. 316 S.

Für Theologen ist Claude Geffré auch östlich des Rheins kein unbekannter Name. Neben seinen theologischen Publikationen ist er bekannt als Redaktionsmitglied verschiedener Zeitschriften („Concilium", „Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale", „La Vie Spirituelle") und als Leiter der bekannten Reihe „Cogitatio fidei" des einst rein dominikanischen Verlagshauses „du Cerf". Nicht nur sind aber Leben und Werk dieses französischen Dominikaners eng miteinander verwoben, sie sind in gewisser Weise auch ein Widerschein der Veränderungen, die die katholische Theologie in den zurückliegenden 30, 40 Jahren erlebt hat. Sein „erstes Leben" (62) verbrachte Geffré in Le Saulchoir, dem berühmten Studium der französischen Dominikaner, das seit 1937 (nach der Rückkehr aus dem belgischen Exil) in Etiolles (Seine-et-Oise), am Stadtrand von Paris untergebracht war: zunächst als Student (1949–55), dann als Professor (1957–68) und schließlich (1965–68) auch als (akademischer) Rektor der Fakultäten und als (ordensinterner) Regens des Studiums. Bereits 1967 übernahm er jedoch, in der Nachfolge von H. Bouillard S. J., zunächst die Vorlesungen und ein Jahr später, mitten in der französischen Studentenrevolution, den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften am diözesanen „Institut Catholique de Paris". 1988 wechselte er an derselben Institution auf den Lehrstuhl für biblisch-theologische Hermeneutik und Theologie der Religionen. Im Augenblick seiner Emeritierung (1996) wurde er von seinen dort tätigen Mitbrüdern für drei Jahre zum Leiter der „École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem" gewählt, vom Generalmeister seines Ordens umgehend dazu bestellt, von der Bildungskongregation jedoch erst mit einer gewissen Verspätung bestätigt (24 f.).

Diese und weitere Aspekte eines reichen Lebens im Dienst der Theologie werden in den Gesprächen aufgegriffen, die G. Jarczyk noch in Jersualem mit dem französischen Dominikaner geführt hat. Die „Interviews" (wie ähnliche, früher geführte Gespräche Jarczyks mit u. a. H. de Lubac, J. Gaillot, G. Danneels, E. Drewermann, R. Panikkar in den deutschen Übersetzungen für gewöhnlich genannt werden) sind in vier Teile geteilt und werden von einer im Französischen mehrdeutigen und darum nur schwer übersetzbaren Überschrift zusammengehalten: „Profession Théologien". Sie berühren denn auch in einer lockeren Reihenfolge zunächst einmal die Biographie Geffrés, dann aber aktuelle und allseits diskutierte theologische Themen, wie z. B.: die (dogmatische) Theologie im Zeitalter der Hermeneutik, den religiösen Pluralismus, die religiöse Wahrheitsfrage, die Frage der Mission zu Zeiten des Dialogs, die Kirche als „Sakrament der Einheit", die Priesterweihe von Frauen u. a. m. Was die Lektüre der Gespräche interessant macht, ist, daß Geffré mit seinen Auffassungen zu den jeweiligen Fragen nicht hinterm Berg hält. Da das Buch für ein breites Publikum gedacht ist, sind ihm am Ende ein Glossar theologischer Fachbegriffe und eine Abteilung mit Kurzbiographien erwähnter Persönlichkeiten beigegeben. D. Hercsik S. J.

4. Praktische Theologie

Sicari, Antonio, *Das geistliche Leben des Christen – Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit* (AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie 17/1). Paderborn: Bonifatius 1998. 440 S.

Die Reihe AMATECA („Associazione Manuali di Teologia Cattolica") wurde begründet von Eugenio Corecco. Bd. 17 dieser Sammlung von theologischen Lehrbüchern behandelt in zwei Teilbänden die Theologie des geistlichen Lebens. Den ersten Teilband „Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit" (Übers. a.d. Italienischen) verfaßte der Karmelit und Dogmatiker Antonio Sicari. Ein erster Teil bringt eine kurze Einführung von Ellero Babini unter der Überschrift „Christliche Erfahrung und spirituelle Theologie" (7–78). Hier wird zunächst die christliche Erfahrung unter verschiedenen philosophisch-theologischen Rücksichten dargestellt: menschliche Grunderfahrung, religiöse Erfahrung, christliche Erfahrung, geistliche Erfahrung, Glaubenserfahrung, Gotteserfahrung, Besonderheit der christlichen Gotteserfahrung. Sodann behandelt der Verf. verschiedene Aspekte der Spirituellen Theologie: allgemein-menschliche Spiritualität, christologische Vollendung der menschlichen Spiritualitäten, einheitliche objektive spirituelle Theologie, besondere Spiritualität, die marianische Spiritualität und ihre Folgen, spirituelle Theologie und Heiligkeit. Theologisch orientiert sich die Darstellung vor allem an den Gedanken von H. U. v. Balthasar, J. Mouroux und G. Moioli. Dieser erste Teil will einen Schlüssel für die Lektüre des folgenden Teils bieten. – Der zweite Teil (79–440) behandelt das Thema „Heiligkeitserfahrungen". Hier werden Heiligenleben aus dem 2. christlichen Jahrtausend in sieben Gruppen dargestellt: Märtyrer, Heilige des kirchlichen Kindseins, Laien, Missionare, Seelsorger, kontemplative Heilige, Heilige der Nächstenliebe. Die einzelnen Porträts stellen kurz das Leben der jeweiligen Heiligen bzw. Seligen dar, aber das Hauptanliegen ist, die spezifische Figur des Heiligen zu zeichnen, unter Zugrundelegung der wichtigsten Ereignisse, als gelebte geistliche Erfahrung. Hier soll die wahre übernatürliche Natur der Heiligkeit gezeigt werden, als Wirken des Heiligen Geistes, durchsichtig auf das Leben Christi selbst hin. Das Einbeziehen der Biographie der Heiligen erweist sich als eine große Bereicherung für die Theologie des geistlichen Lebens. G. Switek S. J.

Steinmetz, Franz-Josef, *Die göttliche Unbekannte.* Bilder vom Wirken des Heiligen Geistes (Glaubensbilder). Würzburg: Echter 1997. 60 S.

Die theologische Diagnose der „Geistvergessenheit" unserer Zeit ist für den Autor ein entscheidendes Motiv für diesen Band, der mit dazu beitragen soll, diese Situation zu überwinden und „die göttliche Unbekannte" neu zu entdecken. Dabei nimmt der Autor, Chefredakteur von „Geist und Leben", der wohl bedeutendsten Zeitschrift für Fragen der Spiritualität im deutschen Sprachraum, seine Leser auf eine originelle Entdeckungsfahrt in das Reich der bildenden Kunst mit. Dort präsentiert und interpretiert er 12 Bilder über das Wirken des Heiligen Geistes in Kirche und Welt. Die Bilder, die nicht allseits bekannte Pfingstmotive, sondern eher ungewöhnliche Geistmotive zeigen, gehören verschiedenen Epochen und Stilrichtungen an. Die älteste Darstellung zeigt ein Elfenbeinrelief aus Ravenna aus dem 6. Jhdt. Vier Bilder stammen aus dem Mittelalter; es sind Buchmalereien aus Nonantola und aus dem Evangeliar Heinrichs des Löwen, eine Freskomalerei aus der Kölner Kirche Maria Lyskirchen, und ein spätmittelalterliches Altargemälde aus Kalkar. Der Schwerpunkt der Auswahl liegt im 20. Jh., in dem die Hälfte aller Darstellungen entstanden ist. Diese zeitgenössische Serie beginnt chronologisch mit dem Ölgemälde *Mutterschaft* (1914) von Marc Chagall, geht weiter mit der Farblithographie *Auferstehung* (1949) von Alfred Manessier, dem Ölbild *Paraclete* (1950) von Johannes Molzahn, dem *Taufbrunnen* (1961) von Elmar Hillenbrand, dem Fresko in der Kirche St. Alfons in Würzburg (1954) von Georg Meistermann, und endet mit dem Gemälde *Inkarnation* (1978) des indischen Künstlers Iyoti Sahi. Die geschickte Auswahl vermeidet das Déjà-vu-Erlebnis und überrascht mit eher ungewöhnlichen Mo-

tiven, die zugleich die Verborgenheit des Geistwirkens zeigen. Darüber hinaus ist sicher bemerkenswert, daß das jüngste, aus Indien stammende Bild, das der Autor an den Beginn seiner Auswahl stellt, als einziges die Grenzen des abendländischen Kulturkreises überschreitet und Motive der christlichen Ikonographie mit solchen der indischen Kultur verbindet.

Die einzelnen Meditationen sind so aufgebaut, daß sie den Künstler und sein Kunstwerk vorstellen sowie in stark biblischer Orientierung die Geistthematik herausarbeiten. Dabei gelingt es dem Verf. oftmals, überraschende Bezüge herzustellen und für den zeitgenössischen Kontext fruchtbar zu machen. Die Bildbetrachtungen werden durch eine Einführung und eine Art Resümee eingerahmt. Das schmale Buch zeichnet sich inhaltlich durch seine spirituell gehaltvollen Betrachtungen aus, die zugleich theologisch und kunsthistorisch fundiert sind. Die hier vorgestellten „Glaubensbilder" können in der Tat dazu verhelfen, das verborgene Wirken des Geistes im Spiegel großer Kunstwerke zu entdecken. Sicher wäre auch die dogmatische Reflexion gut beraten, wenn sie die Pneumatologie dadurch bereicherte, daß sie künstlerische Darstellungen in ihren Diskurs einbezieht. Dafür einen Impuls gegeben zu haben, wäre kein geringes Verdienst des vorliegenden Meditationsbandes. Auch die gediegene Ausstattung des Buches ist hervorzuheben, wenngleich leider nicht alle Bilder farbig reproduziert wurden.

M. Sievernich S. J.

Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode. Hg. *Albert Käuflein/Tobias Licht* (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft 1). Karlsruhe: Braun 1998. 79 S.

Kein Ereignis hat die Gestalt der Kirche im 20. Jh. so sehr geprägt wie das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Kaum ein Bereich kirchlichen Lebens ist von seinen Reformen unbeeinflußt geblieben. In (West-)Deutschland war es vor allem die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburg 1971–1975), die das Konzil in die pastorale Realität der deutschen Kirche hinein übersetzt hat. Auf diese beiden Ereignisse geht das vorliegende Büchlein, das eine neue Reihe eröffnet, ein. Es enthält vier Beiträge. Im ersten (Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, 15–28) beschreibt Bischof Lehmann vor allem, wie es zur Synode in Deutschland kam. Zugleich warnt er vor einem lähmenden Pessimismus. Der Geist der Gemeinsamen Synode muß heute in einer anderen Zeit erneuert werden. Er ist jedoch nicht tot, sondern lebt in vielen Varianten auf diözesaner Ebene: in den Räten, den Pastoralen Foren, den Diözesansynoden. Übrigens hält Lehmann nichts von einer neuen (jetzt: gesamtdeutschen) Synode. „Eine Gemeinsame Synode braucht auch ihren ‚Kairos', den günstigen Augenblick. Diesen kann man nicht einfach nur postulieren und produzieren. Man muß darum beten und sich geistlich dafür rüsten" (27f.). In einem zweiten Beitrag (Kirche im Gespräch mit der Welt. Zur Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils, 29–47) bedenkt Bischof Wehrle vor allem die Kriterien für die Kirche, wenn sie ein Gespräch mit der Welt führen will. Worauf kommt es für die Kirche an, wenn sie gesprächsfähig sein will; gerade dann, wenn es um eine Profilierung in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft geht? Wehrle nennt drei Kriterien: a) Die Kirche muß *identisch* sein; d. h. die Kirche muß nach dem Wort Jesu handeln: „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch dazugegeben werden." b) Die Kirche muß die Fähigkeit zur eigenen *Umkehr* haben. Ohne eine wirkliche Umkehr und eine wahrhafte Buße werden alle Bemühungen um eine lebendige, gesprächsfähige Kirche keine Wurzeln schlagen können. c) Die Kirche muß einen *eschatologischen Lebensstil* pflegen. Sie sollte sich von diesem genuin aufgetragenen Dienst der Hoffnung auf ein Jenseits nicht abhalten lassen durch schon längst abgenutzte Vorwürfe, sie vertröste die Menschen nur auf eine heile Ewigkeit und lasse sie in ihrem Elend hier sitzen. Dieser bis auf Feuerbach (mit seinem Projektionsverdacht) zurückgehende Vorwurf hatte sicher reale Anhaltspunkte. Inzwischen aber stellt sich die Situation geradezu umgekehrt dar: Die Kirche nimmt den Auftrag der Diakonie und praktischen Hilfe für den Nächsten so ernst, daß sie sich darin mitunter verliert. Im dritten Beitrag des vorliegenden Büchleins (Vom

Konzil zum Weltkatechismus: restaurative Tendenzen? 48–62) meint Hansjürgen Verweyen, in der Kirche restaurative Tendenzen feststellen zu können. Zudem ist es in der Kirche zu einer „Spaltung" zwischen Progressiven und Konservativen (eine Spaltung, die bis in die Deutsche Bischofskonferenz hineinreicht) gekommen. Die Überwindung dieser Spaltung wird aber wohl kaum auf der theoretischen Ebene geschehen können; vielmehr ist eine neue sittliche Haltung gefordert. „Solange nicht auf beiden Seiten Besinnung und Umkehr erfolgt, wird der Prozeß wechselseitiger Beschuldigung nicht aufhören und kann eine gesunde Theologie ebensowenig gedeihen wie der weitere Zerfall der sittlichen Substanz unserer christlich-abendländischen Kultur aufzuhalten ist" (62). Im vierten und letzten Beitrag (Leben aus dem Glauben in der Welt von heute. Eine Einführung in den zweiten Band des deutschen Erwachsenenkatechismus, 63–77) beschreibt Wilhelm Ernst die sittliche Botschaft, die in diesem zweiten Band (der erste Band stellte unseren Glauben dar) verkündet wird. Besonders seine Abschlußbemerkung hat es mir angetan. Der deutsche Erwachsenenkatechismus besteht nicht aus einem erratischen Block von Sätzen und Gesetzen, die dem Menschen von außen auferlegt sind und ihn in seiner Einsicht und Freiheit bevormunden. Vielmehr handelt es sich hier um ein „offenes System" von Sätzen, das die Schönheit und Würde der christlichen Botschaft den Menschen anbietet, damit sie das Leben in Fülle haben. – Ich möchte das schmale (aber inhaltsreiche) Büchlein mit einem Zitat aus der Hand legen, das die beiden Herausgeber im Vorwort so formulieren: „Über drei Jahrzehnte nach dem Abschluß des Konzils steht die Kirche heute vor neuen Herausforderungen. Dazu gehört die intensivere Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen in einer enger zusammenrückenden Welt. Dazu gehört auch die Erfahrung von Entchristlichung und schwindender Bindung an die Kirchen in den westlichen Gesellschaften und nicht zuletzt die globale Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Die Kirche kann in dieser neuen Situation bestehen, wenn es ihr gleichermaßen gelingt, im Glauben verwurzelt zu sein und der Welt offen zu begegnen. Eine Orientierung an den Quellen des Glaubens in Schrift und Tradition ist dabei unerläßlich" (12). R. Sebott S. J.

Die Verantwortung gemeinsam tragen. Erfahrungen mit der kooperativen Pastoral im Bistum Mainz im Hinblick auf c. 517 § 2 CIC. Unter Mitarbeit von *Marlis Schuhmacher, Johannes Smykalla* und *Lioba Stohl* hrsg. von *Heribert Hallermann* (Mainzer Perspektiven 13). Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1999. 155 S.

Wohl keine Vorschrift des CIC/1983 wird gegenwärtig so häufig diskutiert wie der c. 517 § 2. Er lautet: „Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet (curam pastoralem moderetur)." Auch das vorliegende (schmale, aber inhaltsreiche) Bändchen beschäftigt sich mit dem c. 517 § 2. Neben den vielen kleinen und sehr kleinen Beiträgen springen zwei mehr grundlegende Aufsätze von H. Hallermann (= H.) in die Augen. Im ersten (die Wahrnehmung der Hirtensorge in einer Pfarrei gemäß den Bestimmungen des c. 517 § 2 CIC, 26–47) geht H. zunächst auf die rechtlichen Voraussetzungen für die Anwendung des c. 517 § 2 ein. Im Wortlaut des Kanons werden ausdrücklich zwei Voraussetzungen genannt. *Zum einen* muß Priestermangel in dem Sinn herrschen, daß kein geeigneter Priester zur Verfügung steht, dem das Amt des Pfarrers für die betreffende Pfarrei übertragen werden könnte. Es muß sich also bei der fraglichen Gemeinschaft von Gläubigen um eine kanonische Pfarrei und nicht um irgendeine andere Gemeinde- oder Gemeinschaftsform handeln, und diese Pfarrei muß im Rechtssinn vakant sein. Aus dem Wortlaut des c. 517 § 2 ergibt sich also, daß die Situation des Priestermangels das einzige rechtmäßig begründende Kriterium für die Anwendung dieses Kanons darstellt. *Zum anderen* ergibt sich aus dem Wortlaut des Gesetzestextes, daß die Anwendung dieser Norm nur aufgrund eines Ermessensurteils des zuständigen Diözesanbischofs möglich ist. Der zuständige Bischof muß also in einem pflichtgemäßen Ermessensurteil zu dem Schluß kommen, daß die Anwendung dieser Normen unter Berücksichtigung aller Um-

stände geboten ist, um auf diese Weise die Ausübung der Hirtensorge in der betreffenden vakanten Pfarrei sicherzustellen. H. kommt in seinen weiteren Ausführungen auch noch auf eine mehr menschliche Voraussetzung für die Anwendung des c. 517 § 2 zu sprechen. Insgesamt gesehen, erfordert die Anwendung des c. 517 § 2 ein hohes Maß an Differenzierungsvermögen bei allen beteiligten Personen. Die Komplexität dieser Bestimmung und die weithin gegebene Offenheit bei der konkreten Ausgestaltung dieser Norm machen es unbedingt erforderlich, daß sowohl die Situation der vakanten Pfarrei als auch die konkreten Möglichkeiten und Voraussetzungen der zu beauftragenden Personen wie auch der Verständnishorizont etwa der beteiligten pfarrlichen Räte differenziert in den Blick genommen werden. Insofern bedarf die Anwendung des c. 517 § 2 innerhalb eines Bistums nicht nur der Einbettung in eine selbstverständliche *Kultur der Kooperation*, sondern sie bedarf wesentlich auch der Praxis einer *entwickelten Kommunikation*. In einem zweiten, mehr grundlegenden Aufsatz (Anregungen für die Entwicklung von Richtlinien für die Anwendung des c. 517 § 2 CIC, 117–127), bedenkt H. Konsequenzen und Folgerungen, die mit dem c. 517 § 2 gegeben sind oder gezogen werden müssen. Zwei sollen hier eigens genannt werden: 1. Wenn in einer vakanten Pfarrei die pfarrliche Hirtensorge gemäß der Norm des c. 517 § 2 sichergestellt wird, dann stellt sich mittelfristig auch die Frage nach der rechtlichen Zukunft dieser Pfarrei. Kanonisch errichtete Pfarreien sind keine unveränderlichen Größen. Das unbeirrbare Festhalten an der gegenwärtig gegebenen Pfarrstruktur, die sich immerhin auch geschichtlich entwikkelt hat, kann nicht das letzte Wort sein. Ein kleines Beispiel: Im Jahr 1902 hatte die Stadt Frankfurt a.M. 1 Pfarrei (Dom) und 1 Seelsorgestelle (St. Gallus). Heute (1999) hat Frankfurt (bei einer natürlich größeren Fläche und einer größeren Katholikenzahl) 53 Pfarreien. Diese werden nicht zu „halten" sein. Das Stichwort der Zukunft heißt vermutlich: Institutionen- und Strukturenreduktion. 2. Wenngleich es einerseits richtig ist und bleibt, daß die Bestimmung des c. 517 § 2 nicht mit der Intention der Förderung eines beruflichen Aufstiegs von Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten angewendet werden darf, so kann doch andererseits nicht von der Tatsache abgesehen werden, daß sich durch deren Tätigkeit ihr Profil und ihre berufliche Erfahrung wesentlich verändert. So erfordert die Tätigkeit als Pfarrbeauftragte bzw. als Pfarrbeauftragter nicht nur ein hohes Maß an besonderen beruflichen und persönlichen Qualifikationen, sondern sie verändert auch das persönliche und berufliche Profil der Betreffenden hin zu einem weitaus höheren Maß an Eigenverantwortlichkeit, Selbständigkeit und gleichberechtigter partnerschaftlicher Kooperation. M.a.W.: Das System der Pfarrbeauftragten (die bisher Laien sind) drängt auf die Einführung der „viri probati" (und „mulieres probatae"); d.h., den Laien, die (de facto) ein kirchliches Amt innehaben, sollte auch die entsprechende Weihe (ordinatio) erteilt werden. – Ich habe das vorliegende Buch mit großem Interesse und viel Gewinn gelesen. Vermutlich wird uns das hier behandelte Problem (wegen des zunehmenden Priestermangels) noch lange beschäftigen.

R. Sebott S. J.

Eckart, Joachim, *Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral.* Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer (Dissertationen: Theologische Reihe, 78). St. Ottilien: EOS 1998. 366 S.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1997/98 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar als Dissertation angenommen. Der Autor ist seit 1982 Referent für Pfarrgemeinderäte in der Diözese Speyer. Das Buch hat 5 Teile. Im ersten (13–23) gibt E. eine Einführung. Dabei klärt er vor allem die Fragestellung. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema „Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral" sind drei Aspekte für die Fragestellung von zentraler Bedeutung: a) der Stellenwert des Pfarrgemeinderates in der Kooperativen Pastoral; b) eine Standortbestimmung des Pfarrgemeinderates; c) eine sogenannte futurologische Wegweisung. In der Einführung wird auch versucht, den Begriff „Kooperative Pastoral" vorläufig zu umschreiben. „Kooperative Pastoral" ist eine Art Kurzformel dafür, daß ein Pfarrer, dem mehrere Pfarreien anvertraut sind, von Pastoralteams unterstützt wird, mit denen er kooperieren soll und muß. Im CIC/1983 handelt der can. 517 § 2 von dieser Koope-

rativen Pastoral. Er lautet: „Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet (moderetur)." Der zweite Teil der Untersuchung (24–69) ist der (sich wandelnden) Pfarrgemeinde gewidmet. Im dritten Teil (80–144) geht es um den Pfarrgemeinderat im Dienst der Ortsgemeinde. Der vierte Teil (145–277) befaßt sich mit der Kooperativen Pastoral am Beispiel der Diözese Speyer. Im fünften Teil (278–307) schließlich stellt E. die Sozialpastoral der Kooperativen Pastoral gegenüber. Das Fazit dieses Teiles lautet: „In der Auseinandersetzung mit der Sozialpastoral werden grundlegende Mängel im Ansatz der Kooperativen Pastoral ersichtlich. Tiefgreifende Korrekturen erweisen sich als notwendig, wenn sich die Kooperative Pastoral nicht länger dem Vorwurf einer pragmatischen Mängelverwaltung, deren ganze Sorge letztendlich der Versorgung gilt, aussetzen will" (307). Zum Schluß faßt E. das Anliegen seines Buches in 10 Punkten zusammen, die hier im einzelnen referiert werden sollen.

1. These: Grundlegend für das Verständnis einer Kooperativen Pastoral ist die „Doppeldimension von Koinonia". Christliche Gemeinschaft entsteht durch die Teilhabe an dem einen Brot. Koinonia, die als Gemeinschaft an dem einen Leib Christi verstanden wird, besitzt eine spirituelle und eine soziale Dimension. 2. These: Kooperative Pastoral gilt es, auf der Grundlage der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils als eine „Pastoral des Miteinanders" zu verstehen. Dabei handelt es sich um eine Seelsorge, die im partnerschaftlichen Zusammenwirken *aller* wahrgenommen wird. 3. These: Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als Volk Gottes gilt als ein „Fundamentalprinzip", das die Gleichheit aller Getauften postuliert und ihre Berufung und Sendung zu dem einen Apostolat begründet und trägt. 4. These: Die Kooperation zwischen Amtsträgern und Laien im Pfarrgemeinderat beruht auf dem Prinzip der Kirche als Volk Gottes. Daher müßte der can. 536 dahingehend geändert werden, daß der Pfarrgemeinderat als „Pastoralrat" nunmehr prinzipiell Entscheidungsrecht erhält. Dies wäre ein grundlegender Beitrag zur Praxisweiterentwicklung. 5. These: Der Pfarrer nimmt in Kooperation mit dem Pfarrgemeinderat seine Leitungsaufgaben wahr. 6. These: Für die Geschäfte der pfarrlichen Finanz- und Vermögensverwaltung müßte der Pfarrgemeinderat einen Ausschuß bilden. Der Pfarrgemeinderat hätte den Haushalt aufzustellen und seine Durchführung zu überwachen. Dazu ist eine Änderung der staatskirchlichen Landesgesetze anzustreben. 7. These: Mit can. 517 § 2 wurde ein Rahmenrecht für eine außerordentliche Situation geschaffen. Bei der Rechtsanwendung dieses Kanons gilt es daher zu beachten, daß die Bestimmungen in Anbetracht des Priestermangels als Notlösung (ultima ratio) verfaßt wurden. Die Regelform, wonach die Gemeindeleitung durch einen Pfarrer erfolgt, darf durch dieses Ausnahmemodell weder unterlaufen noch ersetzt werden. 8. These: Dem Leitbild einer lebendigen Gemeinde entspricht die pluriforme Gemeinde mit basiskirchlichen Elementen. Damit wird die Pluralisierung der Lebensformen, die sich unter den Bedingungen der Moderne auch in der Pfarrei vollziehen, als eine Chance begriffen und die Vielfalt gelebten Christsein vom Grunde her bejaht. 9. These: Eine pluriforme Gemeinde mit basiskirchlichen Elementen erscheint als der Ort, wo die drei ekklesiologischen Leitperspektiven, die vom Konzil ausgehen und im Codex Iuris Canonici von 1983 ihren Niederschlag finden, zum Tragen kommen. In der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Pfarrei eine Gemeinschaft von Glaubenden, die als Volk Gottes in der Einheit mit der bischöflichen Ortskirche sich selbst als Subjekt der Pastoral erfährt. Von diesem theologischen Ansatz her gilt es, die Praxis der Gemeinden weiterzuentwickeln. 10. These: Das kirchliche Amt dient dem Aufbau mündiger Gemeinden. Somit erhält für das Leitungsamt der kooperative Führungsstil eine zentrale Bedeutung. Dabei steht die kooperative Leitung unter dem Imperativ einer sogenannten Ermöglichungspastoral, d. h., die Pastoral ermöglicht es dem Einzelnen, sein menschliches und religiöses Ziel zu finden. – Ein ausführliches Literaturverzeichnis (335–366) schließt dieses sehr schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen.

R. Sebott S. J.

Sinfonia Oecumenica. Feiern mit den Kirchen der Welt. Hg. von *Beatrice Aebi* u. a. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Basel: Basileia Verlag 1998. 984 S.

Dieses umfangreiche Buch enthält eine reichhaltige Sammlung von neuen Gottesdienstvorlagen. Die Liturgien, die hier zusammengetragen sind, lassen erkennen oder wenigstens vermuten, wie sich das gemeinsame christliche Beten heute und in Zukunft gestaltet. Was in diesem Werk im Auftrag des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland (Hamburg) und der Basler Mission (Basel) von Dietrich Werner (Projektleiter) und einigen anderen zuammengetragen wurde, überschreitet in mehrfacher Weise die Grenzen des Gewohnten. 1.) Der Bezugskreis dieser Vorlagen ist nicht ein Land oder ein Kontinent, sondern die Welt. Christen und Kirchenvieler Länder haben Gottesdienstentwürfe beigesteuert. Der Welthorizont kommt auch darin zum Tragen, daß alle Texte in vier nebeneinanderstehenden Kolumnen in den gegenwärtig verbreitetsten Sprachen aufgeführt sind: in Englisch, in Deutsch, in Französisch, in Spanisch. 2.) Die Liturgiebücher, die wir kennen und gewöhnlich benutzen, entstammen einer Kirche oder einer Konfessionsfamilie. Das ist hier grundlegend anders: Viele verschiedene Kirchen mit ihren unterschiedlichen theologischen und liturgischen Traditionen sind mit Entwürfen vertreten. Sichtet und vergleicht man sie, so fällt auf, daß es im Bereich des Gottesdienstes heute offenbar mehr an Berührungspunkten und -flächen zwischen den Kirchen gibt, als man von ihren theologischen Traditionen her vermuten würde. 3.) Die Liturgien sind ausdrücklich in der Absicht entworfen worden, die sprachlichen und die musikalischen Dimensionen des christlichen Gottesdienstes um die Dimension vielfältiger leiblicher Gesten und sinnlicher Symbolen zu ergänzen. Immer wieder ist das Tanzen vorgesehen, häufig wird vorgeschlagen, die Symbole des Lichts und des Wassers einzusetzen. Gerade in dieser Hinsicht vermögen Christen und Kirchen aus nicht-europäischen Kulturen vieles beizutragen. 4.) Die Anlässe und die Themen der in diesem Buch gesammelten Liturgien sind sehr mannigfaltig. Eine zentrale Rolle spielt der eucharistische Gottesdienst. Aber auch andere situations- und kontextbezogene Gottesdienstformulare werden hier zahlreich angeboten. Dabei ist an die tagzeitenbezogenen Liturgien ebenso zu denken wie an die kirchenjahrbezogenen Feiern. Viele aktuelle Erfahrungen und Bestrebungen haben ihren Niederschlag gefunden. Es seien nur einige Motive, die in ganze Gottesdienstformulare hinein entfaltet sind, genannt: „Taufe erinnern", „Zur Einheit berufen", „Partnerschaft und Mission", „Pilgerwege", „Klage und Anklage", „Erbarmen und Gerechtigkeit", „Frieden und Versöhnung", „Krankheit und Heilung", „Kirche und AIDS", „Zur Ruhe kommen", „Segen geben und empfangen", „Israelsonntag und Shoah-Gedenktag", „Erntedank und Bewahrung der Schöpfung", „Glauben bekennen". 5.) Die in den vielen neuen Liturgien sich auswirkende Theologie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sensibel ist für die Anliegen der feministischen Bewegung und für die Herausforderungen, die die Prozesse der Inkulturation und die Dialoge mit den Religionen bedeuten. Manche der liturgischen Vorlagen gehen hier weit über das bisher Gewohnte hinaus.

Dieses aller Beachtung werte Werk versteht sich als ein Gottesdienstbuch, das sich auf seiner Ebene und in seiner Weise den Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen verwandt weiß. Der katholische Christ und Theologe und Liturge wird sich über das, was er an Entwicklungen im vorliegenden Buch dokumentiert sieht, freuen: Es lebt weltweit und im ökumenischen Rahmen im Bereich Gottesdienst offenbar vieles auf, das ihm aus seinem Erleben und Neugestalten vertraut und wichtig ist und auch in die Zukunft weist. Es sei noch eigens auf die vorzügliche äußere Gestaltung des Buches „Sinfonia Oecumencia" hingewiesen. W. Löser S. J.

Segbers, Franz, *Die Hausordnung der Tora.* Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik (Theologie in Geschichte und Gegenwart Band 7). Luzern: Edition Exodus 1999. 445 S.

Der Verf. schaltet sich in die ethische Debatte über die Architektur einer globalen Ökonomie ein, die menschengerecht ist (A. Rich) und dem Leben dient (P. Ulrich). Er ermittelt wirtschaftsethische Impulse der hebräischen Bibel, die eine theologisch-ethi-

sche Reflexion anreichern und als Orientierungsmaßstab einer modernen Wirtschaft gelten können.

Im ersten Teil (29–67) bestimmt er von zwei Seiten her das Verhältnis zwischen Ethik und Ökonomie. Zuerst werden verschiedene Versuche gekennzeichnet, den „garstigen Graben zwischen Galiläa und dem globalen Markt" (30) zu überwinden. Biblische Autoritätsargumente oder Motivationsschübe taugen wenig für eine produktive Aneignung, weil die zeitliche Distanz groß ist und die Lebenswelten einander fremd sind. Das Verhältnis der christlichen Theologie zur hebräischen Bibel ist meist selektiv und antithetisch geblieben; daß in ihr die eigenen Wurzeln liegen, haben die Theologen oft ausgeblendet. Um so mehr wird die von J. S. Croatto entwickelte Methode der „relectura" gewürdigt, der aus dem Kontext vergleichbarer Leidenserfahrungen in den biblischen Texten semantische Achsen, etwa der „Gerechtigkeit" bzw. der „Befreiung", entdeckt. Nach den biblisch-theologischen Reflexionen werden dann drei methodische Verfahren typisiert, die gegenwärtig das Verhältnis von Ethik und Ökonomie neu zu bestimmen suchen.

Im zweiten Teil (69–223) erläutert der Verf. die Wirtschaftsethik der Bibel. Er macht sich im 3. Kapitel die Vorentscheidung Enrique Dussels zu eigen, der die Diskursethik befreiungstheologisch im kategorischen Imperativ: „Befreie den Armen" transzendiert. Dessen Übertragung in den mitteleuropäischen Kontext lautet dann: „Sorge dafür, daß den ökonomisch, ökologisch, politisch und sozial Schwachen Gerechtigkeit widerfährt und sie zu ihrem Recht kommen" (86). Biblische Gerechtigkeit kann folglich mit der Option für die Armen und mit dem Rechtsanspruch der Benachteiligten identifiziert werden. Als ein Brennpunkt des Werkes können die folgenden Kapitel 4 bis 7 gelten, in denen der Verf. die Tora als Grundlage und Bezugspunkt einer biblisch-theologischen Wirtschaftsethik auslegt. Unter dem Begriff „Tora" werden die Weisungen der hebräischen Bibel zusammengefaßt, die das private und gesellschaftliche Leben nach dem Willen Gottes regeln. Sie ist „das Projekt, alle Bereiche des Lebens und der menschlichen Erfahrung in das Licht Gottes zu stellen" (104). Sie enthält Geschichten, ethische Grundsätze und Rechtsnormen, die sich an der Gerechtigkeit wie an einem roten Faden orientieren. Sie hat ihren Ursprung in der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens. Ihr verpflichtender Kern besteht darin, den sozial und ökonomisch Schwachen Recht und Gerechtigkeit zu verschaffen. Die Tora-Ökonomie ist eine Hausordnung, ihre wirtschaftliche Grundeinheit ist die überschaubare Hausverwaltung. Sie steht als Haushaltswirtschaft – entsprechend der Systematik des Aristoteles – in scharfem Kontrast zu einer erwerbswirtschaftlich geprägten Geld- und Marktwirtschaft, deren Triebfeder das Gewinnstreben ist (117, 139, 364). Erster Bezugspunkt einer biblisch, in der Option für die Armen begründeten Wirtschaftsethik ist die Erschließung ökonomischer Prozesse von der Arbeit her. Ein solcher Vorrang der arbeitenden Menschen erscheint gerechtfertigt, insofern die Bibel zwischen Arbeit und Zwangsarbeit unterscheidet, die Arbeit des Menschen auf das Arbeiten Gottes bezieht und die Arbeit in der Ruhe sich vollenden läßt. Weitere Ansätze einer biblischen Wirtschaftsethik dienen dazu, der Verelendung vorzubeugen, die sozial Schwachen zu schützen und in die wirtschaftlichen Prozesse regulierend einzugreifen. Zu den Institutionen der Gerechtigkeit, welche die ökonomischen Funktionsregeln durchbrechen, gehören das Zinsverbot, das Sabbatgebot, der Schuldenerlaß und das Jobeljahr (122, 172f.). Neuerdings werden solche Bestandteile des biblischen Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialrechts auch in kirchenamtliche Erklärungen, die sich mit Wirtschaftsfragen beschäftigen, argumentativ aufgenommen.

Im dritten Teil (225–301) untersucht der Verf., welche Ethik-Entwürfe in den theoretischen Leitbildern und wirtschaftspolitischen Konzepten, die sich um die real existierenden Marktwirtschaften ranken, eingeschlossen sind. Der aufschlußreichen Entdekkung, daß die Wurzeln des Konzepts einer „bewußt sozial gesteuerten Marktwirtschaft" (251) unter biblisch verankerten Protestanten der Kriegs- und Nachkriegszeit zu finden sind (232–255), folgt die Kennzeichnung der Theorie einer „Marktwirtschaft pur" (255), die sich zwar ethikneutral gibt, aber mythischer und quasi-religiöser Sprachspiele bedient.

Der vierte Teil (303–405), der den Untertitel des Buches aufgreift, ist wohl ein weiterer Brennpunkt. Sechs wirtschaftsethische Impulse, die auf biblische Weisungen zurück-

gehen, werden auf aktuelle ökonomische Herausforderungen bezogen. Die ersten drei Impulse des Hexagons sind um das Thema und den Vorrang der Arbeit zentriert: Die Würde der Arbeit ist nicht weniger als die Würde der Person, die arbeitet, zu achten. Daraus ergibt sich die Forderung, Arbeit nicht wie eine Ware zu behandeln und das Recht auf Arbeit sowie die Rechte aus und in der Arbeit anzuerkennen. Dem Grundsatz der Gleichheit aller Menschen entspricht die Verpflichtung zum solidarischen Arbeiten, das sich in der Lohngerechtigkeit und Arbeitsumverteilung ausdrückt. Das biblische Bodenrecht jenseits eines Privateigentums an Grund und Boden sowie das Brachegebot als Bestandteil des Sabbatjahrs stecken den Ordnungsrahmen einer sozialen und ökologischen Marktwirtschaft ab und entschärfen die Konflikte zwischen Arbeit und Kapital sowie zwischen der Nutzung und dem Erhalt der natürlichen Umwelt. Drei weitere Impulse beziehen sich auf die Effizienzregel des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs, auf das sorgsame Haushalten, nämlich die Wirtschaft an dem auszurichten, was den benachteiligten Menschen und der natürlichen Umwelt not tut, sowie auf die Begrenzung der Bereicherung und den sozialen Ausgleich durch Schuldenerlaß, Umverteilung und Kontrolle wirtschaftlicher Macht. – Dem Verf. kommt das große Verdienst zu, die zustimmungsfähige Formel, daß die christliche Wirtschaftsethik sich an der Bibel zu orientieren habe, mit einer Menge plausibler Belege angereichert zu haben. Zum Glück hat er darauf verzichtet, die biblische Weisung, die sich in Geschichten, Gleichnissen und Bildern artikuliert, zu einem einzigen wirtschaftsethischen Grundsatz zurechtzubiegen. Wenngleich wiederholt von einer (unbedingten) „Logik der Humanität" (110, 305) die Rede ist und die zwei Regeln der Gerechtigkeit und der Relativierung des Ökonomischen (206) wohlwollend referiert werden, bleibt es bei einem wirtschaftsethischen Spektrum semantischer Achsen, etwa der Gerechtigkeit und Befreiung, der Option für die Armen und des Vorrangs der Arbeit.

Äußerst gelungen finde ich das zirkuläre Neulesen der beiden Kontexte, nämlich der ökonomischen Umbrüche in Israel während der Zeit, als die Bücher der Tora zusammengestellt wurden, und der aktuellen sozio-ökonomischen Herausforderungen. Genauso überzeugend ist die zirkuläre Bewegung zwischen den theoretischen Reflexionen darüber, wie das Verhältnis von Ethik und Ökonomie zu bestimmen und welche Wirtschaftsethik, bzw. welche wirtschaftspolitischen Konzepte vorzugswürdig seien, und den Antworten, die als biblische Grundlagen, Bezugspunkte, Ansätze und Impulse einer christlichen Wirtschaftsethik angeboten werden. – Sehr beeindruckend finde ich, wie der Verf. zwei rote Fäden, die sich durch die Weisungen der hebräischen Bibel ziehen, aufgedeckt hat: zum einen die menschliche Würde, den Subjektcharakter und den Vorrang der Arbeit, nachdem Gott das Volk von der Zwangsarbeit in Ägypten befreit hat, und zum andern das Sabbatgebot, das Sabbatjahr und das Jobeljahr – zusammen mit dem Zinsverbot und dem Konzept der Hauswirtschaft eine Schranke gegen eine entfesselte, die einfachen Leute und die natürliche Umwelt verletzende Konkurrenzwirtschaft. – Der Verf. hat meiner Meinung nach die biblisch verankerten, konzeptionellen Wurzeln einer sozialen Marktwirtschaft belegt. Offensichtlich weicht jene Balance von marktwirtschaftlichen Funktionsregeln und demokratischen Korrekturen, die sich protestantische Wissenschaftler und Politiker in der Vor- und Frühphase der Bundesrepublik vorgestellt haben, elementar von dem Konzept einer „Marktwirtschaft pur", aber auch von der Definition einer sozialen Marktwirtschaft im Einigungsvertrag (250) ab.

Ein im Hinblick auf die Arbeit mit biblischen Texten, die Sammlung der Literatur, die sozio-ökonomische Diagnose und das hermeneutische Niveau derart anspruchsvolles Werk läßt sich wohl kaum ohne Bruchstellen komponieren. Diejenigen, die mir aufgefallen sind und zum Nachfragen anregen, will ich nennen. Ich kann die Hilfestellung des Aristoteles (114–116, 134f., 362–367) hermeneutisch schwer einordnen, der als Bündnispartner angerufen wird, um den Kontrast der biblischen Haushaltswirtschaft gegen eine Markt- und Geldwirtschaft zu markieren.

Eine solche Antinomie, vergleichbar der Entgegensetzung einer Logik der Humanität gegen die Logik des Marktes (305), einer Ökonomie des Vertrauens gegen die Ökonomie der Bereicherung (353), oder des Kriteriums der Lebensdienlichkeit gegen das der Effizienz (304), scheint mir ein Phantom zu sein. Auch der Versuch, die Zielebene des Lebens von der Ebene der Instrumente, nämlich der verfügbaren Güter, abzugrenzen

(304), scheint mir keine Lösung zu bieten. Denn zum einen werden viele Mittel als Zwecke angestrebt, und zum andern bestehen innerhalb eines mehreckigen Zielbündels Konflikt- wie Harmoniebeziehungen. Mir scheint, daß im Werk an verschiedenen Stellen zwei Konzepte, wie ökonomische Funktionsregeln und ethische Orientierungen aufeinander zu beziehen sind, unvermittelt miteinander konkurrieren: Entweder wird der Primat der Tora vor der Ökonomie behauptet (305) bzw. eine Ökonomie des Vertrauens als Alternative zur Ökonomie der Knappheit stilisiert (26), oder es wird eine „kritische Integration des biblisch-ethischen und des ökonomisch-sachgerechten Arguments" (307, 25) angestrebt. – Ob das biblische Arbeitsverständnis (145–165) nur über den Umweg der Option für die Armen, die von den Befreiungstheologen an die biblischen Weisungen herangetragen wurde, seine inspirierende Kraft im Dialog mit den sozio-ökonomischen Herausforderungen der Gegenwart entfalten kann, bezweifle ich, wenngleich ich der kreativen Verflechtung der Option für die Armen und des Vorrangs der Interessen der arbeitenden Menschen gegenüber den Interessen der Kapitaleigner (23, 401) zustimme. Mit der Nebenordnung einer Logik des guten Lebens und einer Logik der Gerechtigkeit (304f.) ist noch nicht entschieden, ob die Hausordnung der Tora, die Option für die Armen, der Vorrang der Arbeit und die soziale Marktwirtschaft bereits allgemeinverbindliche Normen einer pluralen Gesellschaft oder bloß wertgeladene Handlungsorientierungen eines räumlich und zeitlich partikulären Milieus sind.

Beim thematischen Querlesen nach Stichworten etwa zum Sabbat, Schuldenerlaß, zur Arbeit und Arbeitszeit entdecke ich störende Wiederholungen manchmal bis in den Satzbau und die Wortwahl hinein (115/361, 32/381, 299/379, 320/370), aber auch abweichende Systematiken und Zusammenfassungen (122/172/384f./390f.). Insbesondere im vierten Teil finden sich zahlreiche Ausführungen, die an anderer Stelle bereits zu lesen waren (317) oder deren systematischen Ort ich dort vermuten würde (338ff.). Das kritische Urteil über die „Marktwirtschaft pur" (255–301) klingt im Gegensatz zur wohlwollenden Kommentierung der „sozialen Marktwirtschaft" (232–255) parteiisch. Da der Verf. sich einfühlsam den Sprachformen der referierten und zitierten Autoren angepaßt hat, mußte er wohl Abstriche an geschlossener Systematik und homogenem Sprachstil hinnehmen. Diese Anfragen sind nicht gewichtig genug, den außerordentlich positiven Eindruck des Werkes zu trüben. Nicht bloß die Vertreter der wissenschaftlichen Gesellschaftsethik in den christlichen Kirchen können sich durch den Verf. anregen lassen, den weithin ungehobenen Schatz biblischer Weisungen in ihre normative Argumentation einfließen zu lassen und dabei die gemeinsamen jüdisch-christlichen Wurzeln ihrer ethischen Reflexion anzuerkennen. F. Hengsbach S.J.

Begegnung. Hg. *Willi Schwank/Alois Koch* (Christentum und Sport 1). Aachen: Meyer & Meyer 1999. 128 S.

Olympische Spiele oder Fußballweltmeisterschaften machen jedem bewußt, welchen Stellenwert der Sport in der heutigen Gesellschaft hat. Dabei ist der Sport nicht nur eine erfreuliche Erscheinung. Im Bereich des modernen Sports werden Entwicklungen deutlich, die nicht nur diejenigen in ihrer strikten Ablehnung bestärken, die den Sport sowieso als etwas abtun, das mit Kultur nichts zu tun habe. Auch die engagierten Befürworter können ihre Augen nicht mehr vor den vielen Fehlentwicklungen verschließen, vor offensichtlichen Mißständen und vor dem Abgleiten in die Inhumanität. Ohne Zweifel machen sich im Bereich des organisierten Sports immer mehr Tendenzen bemerkbar, die den angestrebten Werten Gesundheit und personale Selbstverwirklichung eindeutig zuwiderlaufen. Vor allem die mannigfachen gesundheitlichen Risiken fallen in besonderer Weise ins Gewicht, gerade im Hochleistungssport; ob sie nun durch die Überbelastung gerade des Haltungs- und Bewegungsapparates verursacht sind oder durch die pharmakologisch-medikamentöse Manipulation heraufbeschworen werden. Auch ist die Gefahr einer Fremdbestimmung und Instrumentalisierung der sporttreibenden Menschen nicht zu übersehen. Die hier sich zeigenden Probleme werden ohne Zweifel noch verstärkt und verschärft durch eine zunehmende Kommerzialisierung, aber auch durch den überaus großen Einfluß der Medien, besonders des Fernsehens. Gerade die negativen Folgen für die Gesundheit der Athleten werden zu schnell ange-

sichts der horrenden Geldsummen in Kauf genommen. So wird die Dopingproblematik unter den Gesetzen des Marktes immer unlösbarer, und die Liaison zwischen Sport und elektronischen Medien fördert den Leistungsfetischismus und den Starkult in unheilvoller Weise. Die traditionellen Ideale des Sports jedenfalls sind längst tot und dem totalen Medienspektakel gewichen. Auch die vielbeschworene Vorbildfunktion der Spitzensportler gerät ins Wanken. Auf all dies geht das vorliegende Buch, das eine neue Reihe eröffnet, ein. Rechnet man das Geleitwort von Bischof Lehmann (7), die Einführung der Herausgeber (9–11), die päpstlichen Dokumente (95–112) und das Literaturverzeichnis (113–128) ab, so enthält das Bändchen 3 Aufsätze. Im ersten (Christentum und Sport – Gesamtdarstellung des Problemfeldes, 13–41) gibt W. Schwank einen geschichtlichen Überblick über das anstehende Thema. Von besonderer Bedeutung ist dabei das hohe Mittelalter. In der mittelalterlichen Kirche findet eine lebhafte Auseinandersetzung um die Beachtung oder Mißachtung des Leibes und der Leibesübungen statt. Sie wird von zwei grundsätzlich unterschiedlichen Denkrichtungen geprägt: durch die vom Neuplatonismus stammende Auffassung vom Leib als dem Kerker der Seele einerseits und die am biblischen Menschenbild orientierte Betrachtungsweise des menschlichen Leibes als Werk Gottes andererseits. Dieser Widerstreit wird dadurch gemildert, daß mit der Übernahme der Philosophie des Aristoteles in die christliche Anthropologie die platonische Anschauung vom menschlichen Leib durch die Erkenntnis des Thomas von Aquin von der notwendigen, natürlichen und untrennbaren Einheit von Seele und Leib abgelöst wird. Diese neue Sicht des Menschen als leib-seelische Einheit ändert allerdings nichts an der grundsätzlichen Auffassung, daß der Leib weiterhin unter dem Primat der Seele steht, ja, von ihr seine Würde und seinen Adel erhält. Doch gerade dieses „Eingespanntsein" in den Dienst der Seele gibt ja dem Leib Daseinsrecht, Würde und Möglichkeiten der Übung. Im zweiten Beitrag (Der heilige Paulus und der Sport, 42–73) untersucht A. Koch 1 Kor 9,24–27 und Phil 3,12–14. Koch ist (m.E. ganz zu Recht) eher zurückhaltend in der Bewertung dieser Texte. Aus der Verwendung von Vergleichen aus dem sportlichen Bereich läßt sich wohl keine grundsätzliche Wertung und Bewertung des Sports von heute gewinnen. Paulus ist auf keinen Fall der Kronzeuge für eine positive Bewertung der antiken Agonistik. Erst recht eignet er sich nicht als Gewährsmann für eine Billigung oder gar Rechtfertigung des modernen Sports. Paulus will mit seinen Bildern und Vergleichen aus der Welt des antiken Sports die Mühe und die Anstrengung verdeutlichen, die der Dienst am Evangelium vom Apostel, aber auch von jedem Christen verlangt. Im dritten Beitrag (Der Sport in den päpstlichen Verlautbarungen, 75–94) stellt Kardinal E. F. Pironio (Präsident des Päpstlichen Rates für die Laien) die Haltung der Päpste (von Pius X. bis zu Johannes Paul II.) zum Sport dar. Diese Haltung läßt sich in zwei Punkten zusammenfassen: 1. Der Sport ist ein Mittel der Erziehung und eine Schule der Tugend. 2. Der Sport bietet die Möglichkeit, daß Menschen verschiedenster Rassen und Nationen in einen geschwisterlichen und fairen Wettkampf miteinander treten. Kardinal Pironio beschließt seinen Beitrag mit einem Zitat Papst Pauls VI.: „Im Grunde ist der Sport für einen Christen zwar eine sensible und dem Wagnis nahe Wirklichkeit, darüber hinaus aber Symbol einer geistigen Wirklichkeit, in der der verborgene, aber wichtige Leitfaden Eures Lebens steckt. Das Leben ist eine Anstrengung, das Leben ist ein Wettkampf, das Leben ist ein Wagnis, das Leben ist ein Wettlauf, das Leben ist eine Hoffnung auf ein Ziel, das die Ebene der gewöhnlichen Erfahrung übersteigt, das die Seele erahnt und die Religion uns vor Augen hält" (94). – Ich habe das vorliegende Buch mit viel Gewinn gelesen und wünsche der neuen Reihe einen guten Erfolg.

R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Anzulewicz, Henryk, De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus, I und II (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 53/1 u. 53/2). Münster: Aschendorff 1999. 356 S. + 33 S.

Bachl, Gottfried, Eschatologie I und II (Texte zur Theologie 10, I u. II). Graz, Wien: Tyrolia 1999. 227 S. + 32 S.

Beauchamp, Paul, D'une montagne à l'autre: la loi de Dieu. Paris: Seuil 1999. 255 S.

Benz, Hubert, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Cues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIII). Münster: Aschendorff 1999. 470 S.

Bonaventura, Vom Wissen Christi. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, kommentiert und hrsg. von *Andreas Speer* (Philosophische Bibliothek 446). Hamburg: Meiner 1992. 252 S.

Brito, Emilio, Heidegger et l'hymne du sacré. Leuven: University Press 1999. 800 S.

Bruderer Eichberg, Barbara, Les neuf chœurs angéliques. Origines et évolution du thème dans l'art du Moyen Age (Civilisation Médiévale VI). Poitiers: Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale 1998. XCIV/303 S.

Carlson, Thomas A., Indiscretion: Finitude and the naming of God. Chicago: The University of Chicago Press 1999. 307 S.

Ciceri, Antonio, Petrus Iohannis Olivi. Opera. Censimento di manoscritti (Collectio Oliviana I). Rom: Collegii S. Bonaventura 1999. 248 S.

Colombo, Arrigo, Il Diavolo. Genesi, Storia, Orrori di un mito christiano che avversa la società di giustizia (Nuova Biblioteca Dedalo 215). Lecce: Edizioni Dedalo 1999. 225 S.

Cur Deus Homo, Roma 21–23 maggio 1998, hrsg. von *Paul Gilbert (u. a.)* (Studia Anselmiana 128). Rom: Pontifico Ateneo S. Anselmo 1999. 859 S.

Dieser, Helmut, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei H. U. v. Balthasar (Trierer Theologische Studien 62). Trier: Paulinus 1998. 494 S.

Dotolo, Carmelo, La teologia fondamentale davanti alle sfide del „pensiero debole" di G. Vattimo (Biblioteca di Scienze Religiose 152). Rom: LAS 1999. 501 S.

Ebenbauer, Peter, Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung-Diskussion-Kritik (Innsbrucker Theologische Studien 52). Innsbruck, Wien: Tyrolia 1998. 282 S.

Esser, Thilo, Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters (Münsteraner Theologische Abhandlungen 58). Altenberge: Oros 1999. 467 S.

Fischer, Norbert, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas. Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 382 S.

Fuchs, Michael, Zeichen und Wissen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 51). Münster: Aschendorff 1999. 300 S.

Gäde, Gerhard, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh: Kaiser [u. a.] 1998. 404 S.

Gerth, André A., Theologie im Angesicht der Religionen – Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks (Beiträge zur Ökumenischen Theologie 27). Paderborn u. a.: Schöningh 1997. 264 S.

Goertz, Stephan, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck: Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz Xaver Kaufmanns (Studien der Moraltheologie 9). Münster: LIT 1998. XI/598 S.

Halfwassen, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien Beiheft 40). Bonn: Bouvier 1999. 512 S.

Hauke, Manfred, Die Firmung: Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. Paderborn: Bonifatius 1999. 524 S.

Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik (Universalbibliothek 18010). Stuttgart: Reclam 1999. 223 S.

Herveaus Natalis, The Poverty of Christ and the Apostles, translated by *J. D. Jones* (Mediaeval sources in translation 37). Toronto,CD: Pontifical Institute 1999. 174 S.

Kim, Son-Tae, Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei H. U. v. Balthasar und J. Baptist Metz (Ökumenische Beihefte 34). Freiburg: Universitätsverlag 1999. 626 S.

Kondylis, Panajotis, Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie, Band 1 (Soziale Beziehung, Verstehen, Rationaltät 1). Berlin: Akademie Verlag 1999. X/715 S.

Laarmann, Matthias, Deus, primum cognitum: die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (1293) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 52). Münster: Aschendorff 1999. XII/ 528 S.

Miler, Jean, Les citations d'accomplissement dans l'Evangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité (Analecta Biblica 140). Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1999. 420 S.

Niketas von Byzanz. Schriften zum Islam I. Griechisch-deutsche Textausgabe von *Karl Förstel* (Series Graeca 5) Würzburg, Altenberge: Echter, Oros 2000. 225 S.

Orth, Stefan, Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie (Freiburger Theologische Studien 162). Freiburg: Herder 1999. 501 S.

Park S. J., Luis Byoung Jun, Anthropologie und Ontologie. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthroplogischen Philosophie bei Emerich Coreth (Tesi Gregoriana, Serie Filosofia 11). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1999. 289 S.

Petrus Iohannis Olivi, Exposito in Canticum Canticorum, hrsg von *Johannes Schlageter OFM* (Collectio Oliviana II). Rom: Editiones Collegii S. Bonaventura 1999. 345 S.

Pinckaers, Servais, Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin (Amateca-Lehrbücher zur katholischen Theologie XVII/2). Paderborn: Bonifatius 1999. 342 S.

Schmidt-Leukel, Perry, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1). München: ars una 1997. 637 S.

Schüssler, Werner, „Was uns unbedingt angeht". Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (Tillich Studien 1). Münster: LIT 1999. 271 S.

Stoltmannn, Dagmar, Jerusalem-Mutter-Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt (Münsteraner Theologische Abhandlungen 57). Altenberge: Oros 1999. 359 S.

Thomas von Aquin, De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit. Lateinisch-Deutsch, hrsg. von *Richard Heinzmann*. Stuttgart: Kohlhammer 1999. 85 S.

Thüsing, Wilhelm, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theorie des Neuen Testaments III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis. Münster: Aschendorff 1999. XVI/444 S.

Torrell, Jean-Pierre, Le Christ et ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin (Jesus-et-Jesus-Christ 78). Paris: Desclée 1999. 368 S.

Tück, Jan-Heiner, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage. Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 295 S.

Weiss, Otto, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden: zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2). Regensburg: Pustet 1998. IX/302 S.

Weisser, Patrick, Vom Unentschieden zur Entscheidung. Eine kritische Untersuchung der Frage nach der Existenz Gottes als Antwort auf J. L. Mackies „The Miracle of Teism". Rom: Studia Anselmiana 1998. 834 S.

Zarazaga, Gonzalo J., Trinidad y Comunión. La téologia trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos Hegelianos (Koinonia 34). Salamanca: Ed. Secr. Trinidado 1999. 357 S.

N12<516637585 021

ubTÜBINGEN

theol

ISSN 0040–5655

75,2
2000
ohne T.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

75. Jahrgang · Heft 3 · 2000

ABHANDLUNGEN

Alfons Fürst
Laßt uns erwachsen werden! Ethische Aspekte der Eschatologie des Origenes 321

Rolf Darge
Suarez' Analyse der Transzendentalien ‚Ding' und ‚Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition 339

Giovanni B. Sala S. J.
Ist die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar? Ein Versuch, einen Text des hl. Alfons von Liguori zu klären 359

Oliver J. Wiertz
Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie 388

BEITRAG

Christof Rapp
Läßt sich Individualität aus „realen" Eigenschaften herleiten? Anmerkungen zu Liskes Begründung der Individuation 417

68/2
1d2

Herder Freiburg · Basel · Wien

EINGEARBEITET
Univ.-Bibl.

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Geor
in Frankfurt a. M. 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:
Maria Haines, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. DR. ALFONS FÜRST
Universität Münster
Seminar für Alte Kirchengeschicht
Johannisstraße 8–10
48143 Münster

DR. ROLF DARGE
Universität Köln
Thomas-Institut
Universitätsstraße 22
50923 Köln

PROF. DR. GIOVANNI B. SALA S. J.
Berchmanskolleg
Kaulbachstraße 31a
80539 München

OLIVER J. WIERTZ
Hanauer Straße 16
61169 Friedberg

DR. CHRISTOF RAPP
Universität Tübingen
Philosophisches Seminar
Bursagasse 1
72070 Tübingen

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

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

ThPh 75 (2000) 321–338

Laßt uns erwachsen werden!

Ethische Aspekte der Eschatologie des Origenes

Von Alfons Fürst

I.

Seitdem Sophistik und Sokratik das Interesse der Philosophen weg von den frühgriechischen kosmologischen Spekulationen auf den Menschen und sein Verhalten gelenkt hatten, spielten ethische Fragen im philosophischen Diskurs der Antike eine immer wichtiger werdende Rolle. In den hellenistischen Schulen dominierte die Ethik die anderen Disziplinen Logik und Physik. In der vom Platonismus geprägten Spätantike sind die Gewichte zwar anders verteilt, nämlich zugunsten von Metaphysik und philosophischer Theologie, doch ist auch da die Ausrichtung des Denkens auf das praktische Leben noch lebendig. Bei allen abstrakten Verstiegenheiten der neuplatonischen Systemkonstruktionen bleibt Philosophie Lebenskunst, Anleitung zum εὖ ζῆν, zum rechten, gelingenden Leben. Richtig leben kann man nach sokratisch-platonischer Auffassung nur, wenn man richtig denkt – und umgekehrt: Erkenntnis setzt moralische Reifung voraus. Dieser Konnex ist in der antiken Geistesgeschichte nie aufgegeben worden.

Als in der Spätantike christliche Denker damit beginnen, ihren Glauben und ihre Weltdeutung mit philosophischen Mitteln zu explizieren, tun sie das unter anderem unter dieser Vorgabe. Wie viele andere Denkmuster des zeitgenössischen Philosophierens übernehmen sie auch die Verschränkung von Denken und Leben, von Weltdeutung und Weltgestaltung, griechisch ausgedrückt von Logos und Nomos. Aus zwei Gründen, die für die paganen Philosophen keine Rolle spielten, sahen sich die christlichen Theologen sogar noch ungleich drängender vor die Aufgabe gestellt, zwischen theologischer Spekulation und christlicher Praxis zu vermitteln. Der spätantike Platonismus mochte theologische, theosophische und sogar religiöse Züge annehmen und dadurch zu einer Art Religion für Gebildete werden, die oft mit einer asketischen Lebensform einherging. Doch benennt man mit dieser Beschreibung bereits eine Grenze dieser ‚Religion': sie ist elitär, nur wenigen Gebildeten zugänglich. Im Christentum liegen die Dinge in diesem Punkt wesentlich anders. Christliche Theologie empfängt ihren Grundimpuls nicht daraus, fromme Weltdeutung für wenige zu sein. Es ist vielmehr der sogenannte einfache Glaube der vielen Christen, über den ein christlicher Philosoph und Theologe nachdenkt. Mag er sich noch so anspruchsvoller denkerischer Mittel bedienen, um seine Theologie zu formulieren, bleibt sein Nachdenken, sei es affirmativ, sei es kritisch, doch immer gebunden an die unreflektierte Glaubens- und Lebenspraxis der vielen einfachen Christen. Damit kommt eine Spannung in das Christentum, die in seiner

Geschichte zu zahlreichen Reibereien zwischen aufgeklärter Theologie und schlichtem Glauben geführt hat, aber prinzipiell nicht aufhebbar ist, sondern immer neu gestaltet werden muß.[1]

Daß dem so ist, hat mit dem zweiten Motiv zu tun, aufgrund dessen christliche Theologie nicht von der Lebenspraxis des einzelnen Christen absehen kann. Der Glaube, über den christliche Theologen nachdenken, ist wesentlich gelebter Glaube, ist das Bezeugen der christlichen Heilshoffnung im konkreten Tun. Christlicher Glaube hat Konsequenzen im Lebenswandel, oder er ist nicht der Glaube, den das Neue Testament bezeugt und fordert. Jesu eindringlicher Hinweis darauf, daß nach den Maßstäben Gottes die Taten zählen, ist der entscheidende Grund dafür, daß christliche Theologie nicht nur den Glaubensüberzeugungen, sondern auch und vielleicht sogar noch mehr der Lebenspraxis der Christen verpflichtet ist. Aus diesem biblischen Grund eignet dem Denken der christlichen Theologen der Spätantike ein ungleich stärkerer ethischer Akzent als dem ihrer paganen philosophischen Kollegen. Es geht eben nicht um ein erbauliches Glasperlenspiel für wenige kluge Köpfe, sondern im umfassenden biblischen Sinn um das Leben der Vielen.

Einer der frühchristlichen Theologen, der richtig denken lehren wollte, um richtig leben zu können, ist Origenes. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entwirft er als erster eine christliche Theologie, die sich auf dem höchsten intellektuellen Niveau der Zeit bewegt. Sein Denken ist äußerst subtil und anspruchsvoll, geschmiedet mit Hilfe von Vorstellungen und Denkmustern, die ihm Gnosis und Platonismus, neben dem Christentum die geistig führenden Kräfte der Epoche, zur Verfügung stellen. Im Unterschied zur Gnosis wie zum Platonismus hat Origenes jedoch aus biblischen Impulsen heraus eine ausgesprochen ethisch geprägte Weltdeutung entworfen. Der verantwortlich handelnde Mensch ist es, der Welt und Geschichte bestimmt. Origenes' Theologie beruht auf dem Gedanken der Freiheit jedes vernunftbegabten Wesens, dessen Tun und Lassen nicht nur über sein eigenes Geschick, sondern auch über das der anderen und der ganzen Welt mitentscheidet.[2] Origenes' Theologie ist nicht einfach Ethik, doch ohne die ethische Pointe ist sein Denken nicht zu begreifen.[3]

---

[1] Erhellendes für das frühe Christentum bei *N. Brox*, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems, in: Kairos 14 (1972) 161–187. Speziell zu Origenes: *A. Monaci*, Origene ed „i molti". Due religiosità a contrasto, in: Aug. 21 (1981) 99–117.

[2] Dieses Fundament der origenischen Theologie behandelt *H. S. Benjamins*, Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes (SVigChr 28), Leiden u. a. 1994.

[3] Das zeigt *E. Schockenhoff*, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (TTS 33), Mainz 1990; *ders.*, Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike, in: *R. J. Daly* (Hg.), Origeniana Quinta, Leuven 1992, 284–295. Daß Origenes kein Ethiker ex professione und schon gar kein Moralist ist, betont zu Recht *É. Junod*, Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik, in: *F. von Lilienfeld – E. Mühlenberg* (Hg.), Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche (Oikonomia 9), Erlangen 1980, (32–44. 95–102) 40f.

Gid 861
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Außer von der pagan-philosophischen und von der biblischen Seite her ist der ethische Aspekt der Theologie des Origenes auch aus der ur- und frühkirchlichen Mentalität heraus zu erklären. Das Insistieren auf Ethik und Glaubenspraxis ist frühchristlicher Konsens. Während der Taufvorbereitung etwa und bei der Entscheidung über die Zulassung eines Taufbewerbers zur Taufe spielen die Lebenspraxis und besonders das soziale Engagement in der Gemeinde eine zentrale Rolle. Erst ab dem 4. Jahrhundert ist aus vielen Gründen verstärkt eine Doktrinalisierung des Christlichen zu registrieren, die den Akzent auf Lehre und Dogma verschiebt. Origenes hat in seine hochstehende spekulative Theologie den frühkirchlichen Impuls eingebracht, daß es beim Christwerden und im Christsein um einen aufgrund einer neuen Überzeugung und Hoffnung deutlich veränderten Lebensstil geht.

II.

Nun gibt es in der Theologie des Origenes einen Gedanken, der gerade aufgrund ethischer Erwägungen massiven Einwänden ausgesetzt ist. In seiner Eschatologie weicht Origenes bekanntlich von der gemeinchristlichen Überzeugung ab, die Geschichte werde in Himmel oder Hölle, Erlösung oder Verdammung, Rechtfertigung oder Verwerfung einen doppelten Ausgang nehmen. Origenes hat da sehr anders gedacht. Auf die Frage, was der Mensch erhoffen darf, hat er eine unkonventionelle Antwort versucht. Das Leben jedes einzelnen Menschen und die gesamte Geschichte von Welt und Mensch würden letztlich gelingen und zu einem guten Ende bei Gott finden. Origenes erwartet „die vollständige Vernichtung aller Übel und die Besserung jeder Seele ... Eines Tages wird der Logos über alle vernünftigen Wesen herrschen und jede Seele zu ihrer Vollkommenheit umgestalten" (c. Cels. VIII 72).[4] Auch der größte Sünder werde auf unbekannte Weise das Heil erlangen (orat. 27,15), sogar der Teufel werde sich bekehren und erlöst werden (princ. III 6,5 f.; in Io. comm. I 91; c. Cels. VII 17; in Ios. hom. 8,4 f.) und Gott „alles in allen" sein, wie Origenes mit 1 Kor 15,28 gern sagt (z. B. princ. III 5,7; 6,5 f.; in Io. comm. I 91; in Rom. comm. V 10; VI 5). In einem dem Systemdenken seiner Zeit entlehnten kosmologischen Schema von Abstieg und Aufstieg, Fall und Rückkehr, in dem Ende und Anfang sich entsprechen, beschrieb Origenes diese Vorstellung der ἀποκατάστασις πάντων, der Wiederherstellung oder Wiederbringung aller, als Rückkehr aller Vernunftwesen in die ursprüngliche Einheit mit Gott (princ. I 6,1–3; III 6,3).[5] Er hat zwar ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er damit keine

[4] Übersetzungen von Texten aus der Apologie gegen Celsus sind, bisweilen (wie hier) mit Abänderungen, entnommen aus *P. Koetschau*, Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, 2 Bde. (BKV² I 52 u. 53), München 1926 u. 1927.

[5] Die umfassend angelegte Studie von *C. E. Rabinowitz*, *Apokatastasis* and *sunteleia* (sic). Eschatological and soteriological speculation in Origen, Diss. New York 1989, bleibt an der doxogra-

definitiven Gewißheiten behaupten, sondern das Thema mit aller Behutsamkeit erörtern wolle (ebd. I 6,1),[6] doch wird an seinen Gedanken die Option deutlich, der sie entstammen: Origenes rechnete optimistisch mit einem restlosen Gelingen der Geschichte.[7]

Mit dieser Hoffnung hat er zwar immer wieder Nachfolger gefunden, in der alten Kirche insbesondere in Gregor von Nyssa[8] – ob Maximus Confessor Sympathien für Origenes' Eschatologie hatte, ist umstritten und eher nicht der Fall[9] –, doch blieben solche Stimmen in der Geschichte der christlichen Theologie deutlich in der Minderheit.[10] Die Behauptung, „die Bestra-

---

phischen Oberfläche, und die gewählten Perspektiven und Gewichtungen sind bestreitbar (vgl. z. B. ebd. 181 f.). – Begriffs- und Bedeutungsgeschichtliches zur Apokatastasis bei *A. Oepke*, ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις, in: ThWNT 1 (1933) 386–392; *C. Lenz*, Apokatastasis, in: RAC 1 (1950) 510–516; *A. Méhat*, „Apokatastase". Origène, Clément d'Alexandrie, *Act.* 3,21, in: VigChr 10 (1956) 196–214; *P. Siniscalco*, 'Αποκατάστασις e ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo, in: StPatr III (TU 78), Berlin 1961, 380–396; *W. Breuning*, Apokatastasis, in: LThK^3 1 (1993) 821–824. Bei *R. Williams*, Origenes/Origenismus, in: TRE 25 (1995) 397–420, werden weder die Eschatologie und die Apokatastasis noch Origenes' Ethik auch nur erwähnt. Zum geistesgeschichtlichen Umfeld der origenischen Konzeption: *M.-B. von Stritzky*, Die Bedeutung der Phaidrosinterpretation für die Apokatastasislehre des Origenes, in: VigChr 31 (1977) 282–297. – Naturwissenschaftliche Aspekte erörtert *S. Günther*, Die antike Apokatastasis auf ihre astronomischen und geophysischen Grundlagen geprüft (SBAW.MPh 1916/1), München 1916, 83–112.

[6] Das wird oft hervorgehoben, etwa von *H. Crouzel*, L'Hadès et la Géhenne selon Origène, in: Gr. 59 (1978) (291–331) 324–329; *C. E. Rabinowitz*, Personal and Cosmic Salvation in Origen, in: VigChr 38 (1984) (319–329) 319 f.; *H. Crouzel*, Origène, Paris – Namur 1985, 337–341; *ders.*, L'Apocatastase chez Origène, in: *L. Lies* (Hg.), Origeniana Quarta (IThS 19), Innsbruck – Wien 1987, (282–290) 283. 285. 286 f.; *L. R. Hennessey*, The Place of Saints and Sinners after Death, in: *C. Kannengiesser – W. L. Petersen* (Hg.), Origen of Alexandria. His World and His Legacy, Notre Dame/Indiana 1988, (295–312) 311 f.

[7] Origenes' Brief an Freunde in Alexandrien, aus dem Rufin (adult. libr. Orig. 7) und Hieronymus (apol. c. Ruf. II 18) kontrovers zitieren, steht dem nicht entgegen, da er sich darin nur gegen die Unterstellung verwahrt, er behaupte, der Teufel müsse aufgrund seiner Natur notwendigerweise gerettet werden: *H. Crouzel*, A letter from Origen „To Friends in Alexandria", in: *D. Neiman – M. Schatkin* (Hg.), The Heritage of the Early Church. FS G. V. Florovsky (OCA 195), Rom 1973, (135–150) 146 f.; *P. Nautin*, Origène. Sa vie et son œuvre (CAnt 1), Paris 1977, 165.

[8] Vgl. *J. Daniélou*, L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse, in: RSR 30 (1940) 328–347; *ders.*, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970, 221–226; *J. Barbel*, Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede (BGrL 1), Stuttgart 1971, 158–161; *I. Escribano-Alberca*, Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie, in: StPatr XI (TU 108), Berlin 1972, 42–51; *A. Mouhanna*, La conception du salut universel selon Saint Grégoire de Nysse, in: *A.-Th. Khoury – M. Wiegels* (Hg.), Weg in die Zukunft. FS A. Antweiler (SHR 32), Leiden 1975, 135–154; *B. Salmona*, Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi, in: Aug. 18 (1978) (383–388) 386–388; *C. N. Tsirpanlis*, The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa, in: *ders.*, Greek Patristic Theology. Basic Doctrines in Eastern Church Fathers I, New York 1979, 41–56; *F. Méan*, Jenseits und Hölle bei den Kirchenvätern des ersten Millenniums, in: *D. Theraios* (Hg.), Welche Religion für Europa? Ein Gespräch über die religiöse Identität der Völker Europas. FS H. Kunst, Frankfurt a. M. u. a. 1992, (215–230) 226–228; *A. A. Mosshammer*, Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa, in: StPatr XXVII, Leuven 1993, 70–93.

[9] Vgl. *E. Michaud*, St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase, in: RITh 10 (1902) 257–272; *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln ^{2}1961 (bzw. Einsiedeln – Trier ^{3}1988), 355–359; *B. E. Daley*, Apokatastasis and „Honorable Silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor, in: *F. Heinzer – C. Schönborn* (Hg.), Maximus Confessor, Freiburg/Schw. 1982, 309–339.

[10] Die Tradition ist in verschiedenen Ausschnitten beschrieben bei *E. Staehelin*, Die Wiederbringung aller Dinge (Basler Universitätsreden 45), Basel ^{2}1963; *G. Müller*, Die Idee einer Apoka-

fung der Dämonen und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde zu irgendeiner Zeit ein Ende haben, oder es werde eine Wiederbringung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben" – so Kaiser Justinian I. in einem Edikt von 543 (ep. ad Menam, 9. Anathem) –, wurde 553 vom zweiten Konzil von Konstantinopel in fünf Anathematismen als ketzerisch verworfen (anath. syn. Const. 1. 12–15).[11] Auch an den theologischen Einwänden, die gegen die Apokatastasis erhoben wurden und werden, zeigen sich die Reserven gegen die uneingeschränkte Heilshoffnung des Origenes. Der Vorwurf freilich, die Christologie spiele dabei eine nur funktionale Rolle,[12] übersieht die christozentrische Konzeption der Heilsgeschichte bei Origenes. Der Logos „beginnt die Vernichtung des Bösen und des Teufels und setzt sie fort" (c. Cels. VII 17), und „durch seinen Christus werde die Güte Gottes die ganze Schöpfung zu einem einzigen Ende führen" (princ. I 6,1).[13] Schwerer wiegt der Einwand, Origenes verkürze Gottes Gerechtigkeit zugunsten seiner Barmherzigkeit. In diesem Sinn bespöttelte schon Augustinus die Anhänger der Apokatastasis süffisant als „mitleidige Seelen", von denen Origenes „noch mitleidiger" sei (civ. dei XXI 17); am göttlichen Richterspruch sei nicht zu rütteln (ebd. 23). Der Einwand verkennt allerdings Impetus und Dimensionierung der origenischen Eschatologie. Angesichts des eklatanten und empörenden Unrechts in der Welt erhofft Origenes von Gott nicht bloß eine juridische Gerechtigkeit, die dem Menschen Lohn oder Strafe strikt nach Verdienst zuteilt, sondern „mehr als Gerechtigkeit", auf daß die skandalös ungleiche, als ungerecht empfundene Verteilung von Vor- und Nachteilen in der Welt einmal überwunden werde.[14]

Am gravierendsten dürfte ein dritter Einwand sein, der auf die sittliche Praxis zielt: Die Aussicht darauf, daß alle erlöst werden, kompromittiere jegliche Moral. Bereits im ersten Streit um Origenes' Rechtgläubigkeit an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert geriet seine Theologie unter anderem deshalb ins Zwielicht. Hieronymus, der militante Vorkämpfer der asketischen

---

tastasis ton panton in der europäischen Theologie von Schleiermacher bis Barth, in: ZRGG 16 (1964) 1–22; *C. A. Patrides*, The salvation of Satan, in: JHI 28 (1967) 467–478; *L. Kretzenbacher*, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende (SBAW.PH 1971/7), München 1972; *A. Köberle*, Allversöhnung oder ewige Verdammnis?, in: *ders.*, Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Darmstadt 1978, (70–83) 76–82; *W. van Laak*, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar (SThTSt 11), Sinzig 1990; *J. R. Sachs*, Apocatastasis in Patristic Theology, in: TS 54 (1993) 617–640.

[11] Text und Übersetzung aller Anathematismen gegen Origenes (bzw. genauer gegen zeitgenössische Origenisten) von 543 und 553 bei *H. Görgemanns – H. Karpp*, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (TzF 24), Darmstadt ^{3}1992, 822–831. Alle folgenden Übersetzungen von Texten aus De principiis, ab und zu mit Abänderungen, sind dieser Ausgabe entnommen.

[12] Vgl. *W. Breuning*, Zur Lehre von der Apokatastasis, in: IKaZ 10 (1981) (19–31) 20–24.

[13] Weiteres bei *G. Müller*, Origenes und die Apokatastasis, in: ThZ 14 (1958) (174–190) 181–184. 187.

[14] Vgl. *N. Brox*, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: Kairos 24 (1982) 1–16.

Bewegung, echauffierte sich darüber, daß „Gabriel dasselbe sein werde wie der Teufel, Paulus dasselbe wie Kaiphas, Jungfrauen dasselbe wie Dirnen" (ep. 84,7; vgl. apol. c. Ruf. II 12 und den dritten Vorwurf in c. Ioan. Hieros. 7). Eine derartige Einebnung aller Unterschiede stellt in seinen Augen Sinn und Wert asketischer und generell moralischer Anstrengung in Frage.[15] Bis heute hält man gegen Origenes' Eschatologie „das Urteil der praktisch-ethischen Vernunft, daß nämlich der Ernst des sittlichen Lebens ohne diese absolute Gegensätzlichkeit (sc. von Erlösung und Verdammung) nicht aufrecht zu erhalten wäre"[16]. Es sei zu „fragen, wie sich mit der Lehre von einer Allversöhnung der ungeheure Entscheidungsernst vereinbaren läßt, den die heiligen Bücher atmen. Er wäre dahin, wenn dem Menschen am Ende der Zeiten doch eine Allversöhnung in Aussicht stünde. Wenigstens so lange, als der Mensch dem αἰὼν οὗτος angehört, würde er sich auch in den schlimmsten Verirrungen der frohen Hoffnung getrösten können, daß am Ende doch noch alles gut gehen werde. So hätte Gott keine Möglichkeit, dem Sünder sein Ultimatum anzudrohen und seiner Herr zu werden. Die Freiheit seiner Gnade wäre damit in ihrem letzten Ernst aufgehoben. So sehr man das Überschwengliche der Gnade betonen mag, so darf es doch nicht bis zu einem Grad übersteigert werden, daß Gott zum Sklaven seiner Liebe würde, und daß die Freiheit des Menschen über die Freiheit Gottes triumphierte."[17]

Treffen solche Einwände zu, hätte Origenes mit seiner Hoffnung auf die Rückkehr aller Vernunftwesen zur Einheit mit Gott nichts weniger erreicht, als seine eigene, die ethische Praxis ständig mitbedenkende und einfordernde Theologie zu konterkarieren. Der Einwand ist also von einer Tragweite, daß er dringend nach einer Überprüfung verlangt.

III.

Um die Thematik in den Griff zu bekommen, muß man Origenes' Vorstellungen zutreffend darstellen. Das ist freilich eine Trivialität, an die aber doch zu erinnern ist. Wer Origenes liest, ist nämlich von der Substanz und Brillanz seines Denkens in eben solchem Maße fasziniert, wie ihm viele Gedanken fremdartig und irritierend erscheinen, manche vielleicht sogar bizarr. Zudem kollidieren einzelne Aussagen ständig mit gängigen christlichen Überzeugungen und Lehren. Gerade seine Eschatologie ist seit je Mißverständnissen, Verzerrungen und daraus resultierenden Einwänden ausgesetzt, die Origenes aber gar nicht treffen können. „Und so ist es bei

[15] Weiteres bei *E. A. Clark*, The place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist controversy. The apokatastasis and ascetic ideals, in: VigChr 41 (1987) 154–171.

[16] So *L. Scheffczyk*, Apokatastasis. Faszination und Aporie, in: IKaZ 14 (1985) (35–46) 40, der sich mit Origenes' Theologie allerdings nicht weiter befaßt, sondern sie unter der Rubrik „Abschwächungen oder Abirrungen" (ebd. 37) allzu simpel meint als eben Ketzerei abtun zu können.

[17] *K. Adam*, Zum Problem der Apokatastasis, in: ThQ 131 (1951) (129–138) 135, mit Emil Brunner, der sich mit solchen Vorbehalten gegen Karl Barth wandte.

Origenes überall: stets blickt durch alle objektiven Irrtümer und Schiefheiten ein letzter christlicher und kirchlicher Sinn durch, der den Kritiker immer wieder entwaffnet und staunend stehn läßt vor so viel unverfälschtem Wert." [18] Um eine solche Theologie richtig beschreiben und angemessen beurteilen zu können, darf man nicht einfach doxographisch Sätze registrieren und diese womöglich noch an der inadäquaten Elle einer erst lange nach Origenes formulierten Orthodoxie messen, sondern muß Gehalt, Intention und Spiritualität des origenischen Denkens im Rahmen des Gesamtentwurfs in den Blick nehmen. [19]

Unter dieser methodischen Vorgabe will ich zwei Aspekte beleuchten, die oft mißverstanden oder ungenau dargestellt werden: die Frage nach den Sündenstrafen und die nach der Heilsgewißheit. Als Widerpart soll in beiden Fällen Augustinus dienen, weil seine Verzeichnung der origenischen Gedanken, von denen er eine nur ungefähre Vorstellung hatte, da er nach eigenem Bekunden nicht viel von Origenes gelesen hat (haer. 43), [20] einen enormen Einfluß in der Theologiegeschichte ausübte. So kritisierte Augustinus zeitgenössische Anhänger der Apokatastasis energisch für die ihnen unterstellte Eigennützigkeit: Sie spekulierten darauf, daß ihnen die für ihre Sünden verdiente Strafe gnädigerweise werde erlassen werden (civ. dei XXI 18.24).

Nun mag es zur Zeit Augustins Leute gegeben haben, die die Erlösung aller aus solchen egoistischen Motiven erhofften. Mit Origenes' Ansichten haben derartige Vorstellungen aber nichts zu tun. So billig hat Origenes es sich mit dem heiklen Thema von Sünde und Strafe nicht gemacht. Seine Hoffnung darauf, daß das Heil einmal alle erreichen werde, hat in seinem Konzept nicht zur Folge, daß Gott die Sünden der Menschen ignoriert. Im Gegenteil: Solange der Mensch an seinem bösen Tun und seiner gottwidrigen Einstellung festhält, kann Erlösung nicht gelingen. Vielmehr muß jeder Mensch die Konsequenzen seines Handelns auf sich nehmen. „Das Ende der Welt wird eintreten, wenn ein jeder entsprechend dem, was er durch seine Sünden verdient hat, bestraft wird; die Zeit weiß Gott allein (vgl. Mt 24,36 par), wann jedem nach Verdienst vergolten wird" (princ. I 6,1). „*Jeder* Sünder muß für seine Sünden bestraft werden: ‚Täuscht euch nicht! Gott läßt seiner nicht spotten' (Gal 6,7)" (in Hier. hom. 20,3). [21] Mit Nachdruck

[18] *H. U. von Balthasar*, Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg – Leipzig 1938, 40.

[19] Am Beispiel der Christologie des Origenes führt das vor: *N. Brox*, Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas, in: *E. Dassmann – K. S. Frank* (Hg.), Pietas. FS B. Kötting (JAC.E 8), Münster 1980, 140–154.

[20] Das meiste wußte er durch Hieronymus, einen der Vermittler griechischer, insbesondere origenischer Theologie (und Exegese) an den lateinischen Westen; s. dazu: *B. Altaner*, Augustinus und Origenes, in: *ders.*, Kleine patristische Schriften (TU 83), Berlin 1967, 224–252; *A.-M. La Bonnardière*, Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène, in: REAug 20 (1974) 42–54; *C. P. Bammel*, Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul, in: Aug. 32 (1992) 341–368.

[21] Übersetzungen von Texten aus den Jeremiahomilien sind (mit kleineren Abweichungen) entnommen: *E. Schadel*, Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien (BGrL 10), Stuttgart 1980.

wendet sich Origenes gegen die frühchristlich verbreitete Mentalität, gerade einmal die sogenannten Kapitalsünden zu meiden reiche schon aus, um das durch die Taufe erlangte Heil nicht mehr zu verspielen. „Es meint doch ein jeder von uns, der nicht Götzendienst und nicht Unzucht getrieben hat – wären wir doch wenigstens von diesen Dingen rein! –, daß er nach dem Abscheiden aus dem Leben gerettet werden würde. Wir übersehen aber, daß ‚wir noch alle vor den Richterstuhl Christi hintreten müssen, damit jeder den Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat' (2 Kor 5,10). Wir übersehen den, der sagte: ‚Nur euch habe ich aus allen Stämmen der Erde anerkannt. Darum werde ich bei euch für alle eure Handlungen' – nicht bloß für einige, für andere aber nicht – ‚Vergeltung fordern' (Am 3,2)" (in Hier. hom. 20,3; vgl. in Rom. comm. IX 41). Ist der Mensch nicht bereit, sich radikal von jeder bösen Tat freizumachen, wird es ihm schlecht gehen, unvorstellbar schlecht sogar. In diesem Sinn kann Origenes die Drohung mit ewigem Feuer, in dem der Sünder wird büßen müssen, noch steigern, nämlich ins nicht mehr Denk- und Sagbare: Den schweren Sünder werde eine Strafe ereilen, die noch viel härter sein werde als das ewige Feuer. „Ich vermag nichts Schlimmeres als die Hölle zu denken; ich glaube vielmehr nur, daß das, was den Ehebrechern bereitet ist, etwas Schlimmeres als die Hölle ist" (in Hier. hom. 19,15). Origenes hat die Sünde und ihre verheerenden Folgen alles andere als verharmlost. Unmißverständlich weist er vielmehr darauf hin, daß jeder Mensch für sein Tun wird geradestehen müssen.

Von daher läßt sich nachvollziehen, weshalb Origenes mit mehreren sukzessive aufeinander folgenden Welten gerechnet hat (princ. II 3,5; III 5,3; orat. 27,15; der Passus bei Hieronymus, ep. 124,9, gehört vermutlich zu princ. III 5,5). Das ist so einer seiner bizarr anmutenden Gedanken. Die Vorstellung als solche entstammt kosmologischen Spekulationen der antiken Philosophie,[22] doch um sie im Kontext des origenischen Denkens zu begreifen, sagt der Hinweis auf diese Herleitung wenig. Um ihren Sinn zu entdecken, muß man sie mit der soteriologischen und eschatologischen Hoffnung des Origenes verknüpfen. Daß alle Vernunftwesen sich in dieser Welt bekehren und frei von jeder Sünde werden, damit ist realistischerweise kaum zu rechnen. Setzt man aber nur eine Welt an, ist dieses Faktum nicht mit der Hoffnung zu vermitteln, daß dereinst doch alle wieder bei Gott sein werden. Da Gott die Freiheitsentscheidung jedes Menschen respektiert, muß die Spannung zwischen dieser unvollkommen bleibenden Welt und der erhofften Vollkommenheit aller Vernunftwesen denkerisch überbrückt werden. Das leistet die Annahme mehrerer aufeinander folgender Welten, in der Origenes in ebenso hellenistisch-platonischer wie gnostischer Manier

[22] Kursorisch vorgestellt von *W. Stohmann*, Überblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der „Palingenesis aller Dinge", Diss. München 1917, 6–45.

die individuelle Eschatologie mit der universellen zu einem soteriologischen Geschehen in gigantischen kosmischen Dimensionen verknüpft. Jeder Mensch bekommt mehrmals die Chance zur Umkehr, und zwar so oft, bis sie von allen ergriffen und vollkommen realisiert wird. „So werden manche in der ersten Epoche, andere in der zweiten, einige in der letzten durch besonders schwere Strafen hindurch, die lang dauern und sozusagen äonenlang zu ertragen sind, in einem besonders harten Reinigungsprozeß wiederhergestellt und wieder eingesetzt" (princ. I 6,3). „Dies muß man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozeß langsam einen nach dem anderen erfaßt" (ebd. III 6,6). Es bedarf sozusagen einiger Anläufe und ‚unendlicher' erzieherischer Geduld, ehe alle gefallenen Vernunftwesen wieder bei Gott sein werden.[23]

Zunächst ist das eine deprimierende Aussicht. Doch so ernst Origenes das Böse auch nimmt und für jede Sünde eine Strafe ansetzt, die der Mensch unausweichlich zu tragen hat, und obwohl er mehrere aufeinander folgende Welten ansetzt, in denen das langwierige Drama von Sünde, Strafe und Umkehr sich vollzieht, bleibt diese Perspektive doch immer umfangen von der je größeren Hoffnung auf ein Heil, das die Verwicklung des Menschen in Sünde, Schuld und Strafe bis in unvorstellbare Ausmaße hinein immer wieder noch einmal einholt und überholt. Nicht Mt 25,41 ist für Origenes das letzte Wort, sondern Röm 11,26: Die Sünder kommen ins ewige Feuer – bis Christus sich um jede Seele mit den Heilmitteln kümmert, die nur er kennt, und „ganz Israel gerettet wird" (in Ios. hom. 8,5). Der Logos steigt den Seinen nach bis ins tiefste Elend und holt sie zurück: „Der gute Vater verläßt die, die von ihm abgefallen sind, nicht völlig" (in Io. comm. I 83). Hinter dieser Soteriologie steht die Annahme, daß das Böse zwar mächtig ist, sich auf Dauer aber doch erschöpfen (ebd. II 13) und Gottes Liebe sich als stärker erweisen werde (in Rom. comm. V 10). „Denn da der Logos mit seiner ihm innewohnenden Heilkraft mächtiger ist als alle der Seele anhaftenden Übel, so läßt er diese Kraft nach dem Willen Gottes bei jedem wirken; und so ist das Ende der Dinge die Vernichtung der Sünde" (c. Cels. VIII 72). Auch „eine dauerhafte und eingewurzelte Schlechtigkeit" werde nicht „gänzlich aus der Einheit und Harmonie des Endzustandes herausfallen" (princ. I 6,3), denn „nichts ist unheilbar für den, der es gemacht hat" (ebd. III 6,5).

[23] Vgl. *E. de Faye*, Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée III (BEHE.R 44), Paris 1928, 110: „Il est clair que la plupart des hommes meurent sans s'être amendés. Leur éducation n'est pas faite. Voilà pourquoi Origène adopte l'idée de la pluralité des mondes ... C'est pour des raisons morales qu'Origène veut qu'après ce monde il y en ait un autre. Les mondes sont des écoles. Le pécheur passera d'une école à l'autre jusqu'à ce qu'enfin il s'amende et devienne parfait." Im selben Sinn: *J. Daniélou*, Origène, Paris 1948, 271. 279f.; *C. N. Tsirpanlis*, Origen on free will, grace, predestination, apocatastasis, and their ecclesiological implications, in: PBR 9 (1990) (95–121) 116.

Augustinus hat diese Konzeption zwar gründlich mißverstanden, aber dennoch einen wichtigen Punkt erahnt. Sein zweites Mißverständnis besteht darin, sich die vielen, im Zyklus von Fall und Rückkehr aufeinander folgenden Welten in endlosen Zyklen arrangiert vorzustellen (civ. dei XXI 17; vgl. ebd. XII 14.18.20f.; ep. 166,27). Hinter dieser Auffassung verbirgt sich die in der Origenesforschung strittige Frage, ob Origenes mit endlosen Zyklen von Fall und Apokatastasis rechnete[24] oder ob er eine begrenzte Anzahl von Welten im Rahmen nur eines einzigen Zyklus meinte.[25] Aufgrund einiger Aussagen zur Endgültigkeit des Heils (princ. III 6,6; in Rom. comm. V 10; VI 5; dial. c. Heracl. 26f.) und aufgrund grundsätzlicher systematischer und hermeneutischer Erwägungen, die hier indes nicht weiter ausgebreitet werden können, dürfte eindeutig letztere Position die richtige sein. Origenes präsentierte eine eigenartige Verschränkung von zyklischem (antik-hellenistischem) und linearem (biblisch-christlichem) Ablauf[26] und konstruierte auf keinen Fall zyklische Wiederholungen des immer Gleichen. Von derartigen kosmologischen Theorien, namentlich der stoischen Palingenesis, distanzierte er sich ausdrücklich (princ. II 3,4; c. Cels. I 19; IV 11f.67f.; V 20f.; VIII 72). Im übrigen ging es ihm bei aller Systemgebundenheit, die er mit der zeitgenössischen Philosophie teilte, nicht darum, ein geschlossenes dogmatisches System zu entwerfen. Der Skopos seines theologischen Denkens ist vielmehr Protreptik und Pädagogik. Origenes will motivieren und anspornen, indem er auch systematisch zu erklären versucht, auf welchen denkbaren Wegen das von ihm erhoffte große Ziel von allen erreicht werden kann.

Obwohl Augustinus also fälschlich einen dauernden Wechsel von Gewinnen und Verlieren der Seligkeit kritisierte, weil dadurch die Gewißheit dauerhafter Erlösung zerstört werde – das war für ihn der eigentlich horrende Gedanke in Origenes' Eschatologie[27] –, hat er auf der ethisch-spirituellen Ebene, die den Resonanzboden für die systemimmanenten Überlegungen darstellt, doch gleichsam ‚erspürt', daß Origenes keine Heilssicher-

[24] So, und das heißt also: wie Augustinus, z.B. *H. Meyer*, Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge, in: *A. M. Koeniger* (Hg.), Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. FS A. Ehrhard, Bonn – Leipzig 1922, (359–380) 368–373; *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist II. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (FRLANT 159), hg. v. *K. Rudolph*, Göttingen 1993 (II/1: FRLANT 63, 1954; [2]1966), 191–194; *E. Schendel*, Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (BGBE 12), Tübingen 1971, 109. 202; *G. May*, Eschatologie V. Alte Kirche, in: TRE 10 (1982) (299–305) 302.

[25] So v.a. *P. Nemeshegyi*, La Paternité de Dieu chez Origène, Tournai 1960, 203–224, ferner z.B. *G. Teichtweier*, Die Sündenlehre des Origenes (SGKMT 7), Regensburg 1958, 80f.; *H.-J. Vogt*, Das Kirchenverständnis des Origenes (BoBKG 4), Köln – Wien 1974, 344f.; *B. Daley*, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (HDG IV/7a), Freiburg/Br. u.a. 1986, 133; *H.-J. Vogt*, Origenes, Origenismus, in: LThK[3] 7 (1998) (1131–1135) 1133. – Weitere Hinweise bei *Brox*, Spiritualität 143 Anm. 15.

[26] Beschrieben von *H. U. von Balthasar*, Apokatastasis, in: TThZ 97 (1988) (169–182) 169–174.

[27] Vgl. *W. Theiler*, Augustin und Origenes, in: *ders.*, Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970, (543–553) 543. 547, der Origenes' Überlegungen insgesamt jedoch mißversteht.

heit verspricht, auf die der Mensch sich passiv verlassen könnte. Im Gegenteil: Wie der Prozeß der Rückkehr im einzelnen abläuft und wie viele Welten nötig sein werden, bis alle wieder bei Gott sind – Origenes rechnet mit einer begrenzten Anzahl, weiß aber natürlich keine konkrete Zahl zu nennen (princ. II 3,4; in Rom. comm. VIII 12) –, das steht in der Verantwortung jedes einzelnen Menschen: „Die Seelen werden durch ihre Willensfreiheit angetrieben und erfahren ihre Fortschritte und Rückschritte gemäß der Kraft ihres Willens. Denn die Seelen werden nicht durch einen Kreislauf, der nach langen Zeiträumen in dieselbe Bahn zurückkehrt, dazu getrieben, dies oder jenes zu tun oder zu begehren; sondern worauf sich ihr persönlicher freier Entschluß richtet, dahin lenken sie den Lauf ihrer Handlungen" (princ. II 3,4). Das ist nicht das Versprechen einer billigen Heilsgewißheit, sondern die Aussicht auf Heil für alle, das freilich auch von allen aktiv mitvollzogen werden muß.

Dieser Hoffnung wider alle Hoffnung darauf, daß das Schicksal jedes Menschen sich zum Guten wenden werde, eignet damit unübersehbar ein ethischer Akzent. Origenes' Eschatologie ist weder als Automatismus konzipiert, noch stellt sie eine passiv zu habende Heilsgewißheit in Aussicht. Gott will zwar alle Menschen erlösen, und Origenes redet ständig von der grandiosen Hoffnung, daß Gott das auch tun wird, aber der Mensch muß mitmachen, und zwar jeder ohne Ausnahme. Worauf es ankommt, das ist der ethisch-pädagogische Impetus, der in einer solchen Theologie steckt. Keiner darf sich verweigern, wenn es um die Beseitigung von Unrecht und Ungerechtigkeit geht. Wie die Geschichte im einzelnen abläuft und wie lange sie letztendlich dauern wird, liegt entscheidend in der Verantwortung jedes einzelnen Menschen. Stellt der Mensch sich gegen Gott, bewirkt er damit nur eine Verlängerung seiner Misere; das aber könne auf Dauer niemand ernsthaft wollen. Der universale Heilsprozeß kommt erst dann an sein Ziel, wenn jedes einzelne Vernunftwesen sich Gott zuwenden und erlösen lassen will. Christi „Werk (der Erlösung) ist unvollkommen, solange ich unvollkommen bleibe" (in Lev. hom. 7,2). Und wieder riskiert Origenes eine irritierende Aussage, diesmal im Bereich der Christologie, um aufzurütteln und anzuspornen: „Auch jetzt noch trauert mein Erlöser über meine Sünden. Mein Erlöser kann sich nicht freuen, solange ich in meiner Sündigkeit verbleibe" (ebd.).[28] Solange das der Fall ist, wird der Logos in so vielen Anläufen (Weltperioden), wie eben nötig sein werden, nicht aufhören, jeden Einzelnen zur Umkehr zu rufen, bis alle, auch der Teufel, dem Ruf folgen.

Man mag eine solche Hoffnung für realistisch oder für unrealistisch hal-

[28] *G. Müller*, Bibliographie zur Apokatastasis-Frage, in: *ders.*, Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie, Darmstadt 1968, (321–338) 325 Anm. 2, vermutet hinter solchen Gedanken indirekten oder auch unmittelbaren indischen Einfluß auf Origenes, dessen Apokatastasis-Spekulation generell im Boddhisattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus „vermutlich das älteste religionsgeschichtliche Vorbild" hat.

ten. Jedenfalls sollte klar sein, daß die Aussicht auf Heil für alle, die an die Bedingung gekoppelt ist, daß alle mitmachen, nicht jede Moral untergräbt, sondern einen geradezu leidenschaftlichen Appell an die Freiheit jedes einzelnen Menschen impliziert, sich zu bekehren und den Glauben in gelebte Praxis umzusetzen. „Die Herrschaft der Gerechtigkeit soll in uns eine ewige Herrschaft sein. Wir wollen nicht wieder zur Herrschaft des Todes fliehen, aus der befreit wir zur Herrschaft des ewigen Lebens gelangt sind, damit die Gnade in uns durch die Gerechtigkeit herrsche im ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn (vgl. Röm 5,21)" (in Rom. comm. V 7).[29] Der eingangs angesprochene biblische Aufruf zum Tun des Glaubens ist hier radikal ernst genommen.

IV.

Das ist zweifellos eine anspruchsvolle Ethik, und ein Vorbehalt, der öfter gegen sie geltend gemacht wird, folgt ihr auf dem Fuße: Das sei ein Ethos nur für Leute, die reifer und weiter sind im Glauben als die vielen einfachen Christen und mit solchen Gedanken in der rechten Weise umgehen könnten. Die Masse der Gläubigen sei mit derartigen Ansprüchen jedoch überfordert und mißbrauche das in Aussicht gestellte Heil zu moralischer Laxheit. Konsequenterweise habe Origenes die Hoffnung auf Rettung aller nur Eingeweihten mitgeteilt.[30] Ist Origenes' Moraltheologie elitär oder gar esoterisch?

Manches klingt so. Wiederholt weist Origenes darauf hin, daß es sich bei der Erlösung aller um ein Geheimnis handle (in Rom. comm. VIII 12; in Hier. hom. 14,18), das in der Bibel in dunklen Ausdrücken verborgen sei, zugänglich nur den Verständigen. Das Geheimnis der Aussage des Paulus, Unzüchtige, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Trunkenbolde, Lästerer und Räuber werden das Gottesreich nicht erben (1 Kor 6,9f.), „muß verborgen sein, damit die Menge (ὁ πολύς – der Massenmensch, der Durchschnittschrist) den Mut nicht verliere und in Unwissen-

[29] Übersetzungen von Texten aus dem Römerbriefkommentar sind entnommen: *Th. Heither*, Origenes. Römerbriefkommentar, 6 Bde. (FC 2/1–6), Freiburg/Br. u. a. 1990–1999.

[30] Vgl. *Staehelin*, Wiederbringung 7: „Jedenfalls aber war er (sc. Origenes) nicht der Meinung, daß die Wiederbringung öffentlich verkündet werden solle; vielmehr solle sie mit Schweigen umhüllt werden, und die Unvollkommenen hätten die Drohung der ewigen Verdammung nötig, damit sie nicht gleichgültig würden." In diesem Sinn auch *F. H. Kettler*, Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes, in: *H. Crouzel – A. Quacquarelli* (Hg.), Origeniana Secunda (QVetChr 15), Rom 1980, (339–348) 342; *Breuning*, Apokatastasis 26 mit Anm. 21; *von Balthasar*, Apokatastasis 175–178. 179f.; *van Laak*, Allversöhnung 40; *H. Strutwolf*, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes (FKDG 56), Göttingen 1993, 326f. 344. 364f. Ein vehementes Plädoyer für die esoterische Origenes-Interpretation hält *F. H. Kettler*, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (BZNW 31), Berlin 1966 (zur Eschatologie: ebd. 11. 23f.). – Gegen solche Auffassungen wendet sich *É. Junod*, Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?, in: *E. Mühlenberg – J. van Oort* (Hg.), Predigt in der Alten Kirche, Kampen 1994, (50–81) 77–81.

heit über die wirklichen Dinge das Ableben nicht wie ein Ausruhen, sondern wie eine Strafe erwarte" (in Hier. hom. 20,3). „Da der Geist das für die große Masse der künftigen Leser der Schrift Passende zubereiten will, so spricht er deshalb weise von furchtbaren Dingen in dunklen Ausdrücken, um diejenigen einzuschüchtern, die sich nicht anders von der Fülle ihrer Sünden befreien und bekehren können" (c. Cels. V 15). „Denn diese bewegt die Furcht vor den angekündigten Strafen, sich dessen zu enthalten, was unter Strafe gestellt ist, und treibt sie zu dem Vorsatz, die christliche Religion mit ganzem Herzen anzunehmen" (ebd. III 78). Die Bibel empfehle „die Furcht vor der Gottheit ... als nützlich für die große Menge allen denen ..., die noch nicht imstande sind, das, was um seiner selbst willen gewählt zu werden verdient, zu erkennen und zu erwählen als das höchste Gut, das alle Verheißungen übertrifft" (ebd.). Paulus spreche demgemäß in Röm 5,19 von „vielen", die in Christus erlöst werden, nicht wie in 5,12 von „allen", „um die verborgeneren Geheimnisse zu verhüllen", denn „durch die Gewißheit einer derartigen Verheißung würde er wohl die zur Nachlässigkeit verleiten, denen es nützt, unter der Furcht zu sein" (in Rom. comm. V 5). „Denn zu dem, was darüber hinausliegt, in der Belehrung emporzusteigen, ist nicht vorteilhaft, weil es Leute gibt, die kaum durch die Furcht vor der ewigen Strafe zurückgehalten werden, sich tief in die Flut der Sünde und in die Übel zu stürzen, welche die Sünde zur Folge hat" (c. Cels. VI 26; vgl. in Mt. comm. ser. 16).

So elitär und esoterisch solche Aussagen klingen, so wenig wollen sie es sein. Dagegen spricht schon der eingangs angesprochene gemeinchristliche Grundsatz, den Origenes mit allem Nachdruck verteidigt. Gegen Platoniker (Platon, Tim. 28 c 3–5, aufgegriffen zum Beispiel von Apuleius, Platon. dogm. I 191, und Albinus bzw. Alcinous, didasc. 27,1) und Gnostiker (nach Irenäus, adv. haer. III 5,1), die die Wahrheit für wenige Auserwählte reservieren, hält er wie schon vor ihm Irenäus (ebd. 5,2) und Klemens von Alexandrien (paed. I 30,2; 31,2) an der Überzeugung fest, daß das Christentum eine Wahrheit und ein Heil bringt, die prinzipiell allen zugänglich und vermittelbar sind (princ. IV 1,1 f.; c. Cels. III 54; VII 60 f.). Weiterhin ist zu fragen, ob die esoterisch klingenden Stellen richtig interpretiert sind, wenn man sie so klassifiziert. Zieht man noch andere Äußerungen über den Effekt von Drohreden hinzu, wird klar, daß Origenes etwas anderes im Blick hat. Da gibt es zum einen Menschen, bei denen nur die Drohung mit Strafe hilft, um sie zu einem anständigen Leben zu bringen (c. Cels. V 15). Daneben aber gibt es solche, die sich davon kaum beeindrucken lassen und sich trotzdem in alle erdenklichen Sünden stürzen (ebd. VI 26). Eine Drohung zeigt also nicht immer Wirkung. So überrascht es nicht, wenn Origenes die Wirksamkeit von Strafandrohungen einmal direkt in Frage stellt: Ist der eigentliche Sinn der Drohung nicht durchschaubar, erzeuge sie nur Entmutigung (in Hier. hom. 20,3), zumal jeder irgendeine Sünde hat und also jeder mit Strafe rechnen muß (ebd. 20,3.9). Solche Überlegungen sind nicht Esoterik,

sondern eine ausgesprochen nüchterne und realistische Beurteilung der möglichen Wirkungen von Strafandrohungen.

Der dritte und wichtigste Grund dafür, daß Origenes' Ethik zwar anspruchsvoll, aber weder esoterisch noch elitär sein will, ist der, daß Origenes nicht verschiedene Morallehren für verschiedene Klassen von Christen entworfen hat. Realistischerweise nimmt er die Unterschiede zwischen den Christen, was Tempo und Niveau ihres moralischen und geistigen Fortkommens betrifft, zwar ernst: „Einige eilen voraus und streben rascher zur Höhe, andere folgen in kurzem Abstande, und wieder andere weit hinten; und so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen" (princ. III 6,6). Gregor von Nyssa greift diese Vorstellung auf und verstärkt die Dynamik, die in ihr steckt, indem er die „zahllosen Stufen" durch weitere Verfeinerung ausmalt: „Der eine steht gerade erst am Anfang des besseren Loses, weil er gleichsam aus dem Abgrund seines Lebens, das von Bosheit bestimmt war, zur Partizipation an der Wahrheit emportauchte; dem anderen ist dank seiner Bemühung auch schon eine Zugabe des Besseren zuteil geworden. Wieder ein anderer wuchs durch das Verlangen nach dem Guten zu mehr heran, der nächste befindet sich in der Mitte des Aufstiegs zum Hohen, ein weiterer eilte auch über die Mitte bereits hinaus. Einige gibt es wieder, die sich auch darüber erhoben, andere überholten auch jene, und über diese hinaus strengen sich wieder andere zum Lauf nach oben an. Und Gott nimmt – alles in allem – einen jeden in dem ihm eigenen Status an ..." (in Cant. hom. XV).[31] Nicht alle sind also gleich weit. Aber alle sind auf dem gleichen Weg zum gleichen Ziel. Aufgrund dieser grundsätzlichen Gleichheit der Chancen und Möglichkeiten aller Menschen vor Gott hat Origenes den Esoterismus, den er mit seiner anspruchsvollen Theologie unausweichlich pflegte, ständig zu durchbrechen gesucht und den Versuch unternommen, wirklich jedem klar zu machen, worum es in Wahrheit geht.

Wie dieser Versuch ausgefallen ist, erfahren wir aus den letzten beiden der zwanzig in nur einer Handschrift[32] griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, die für Origenes' Ansichten über die Sündenstrafen äußerst aufschlußreich sind, für die Eschatologie insgesamt aber nur selten berücksichtigt werden, weil ihr Hauptthema ein ganz anderes ist. In dessen Rahmen kommen allerdings einige wichtige eschatologische und ethische Überlegungen vor, die reichlich komplex mit dem Hauptthema verquickt und nur zu begreifen sind, wenn man dieses kennt. Deshalb dazu kurz einige Hinweise.

---

[31] Übersetzung: *F. Dünzl*, Gregor von Nyssa. Homilien zum Hohenlied, 3 Bde. (FC 16/1–3), Freiburg/Br. u.a. 1994, 813, besprochen von *dems.*, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (BGBE 32), Tübingen 1993, 250f.

[32] Scorialensis Ω III 19 membr. saec. XI/XII in 4° fol. 208^{v}–326^{v}, seit 1576 in der Bibliothek des Eskorial in Madrid (zuvor in Besitz eines Don Diego Hurtado de Mendoza); Abschrift davon: Vaticanus gr. 623 chart. saec. XVI p. 281–475.

Der Bibelvers, den Origenes in diesen beiden Predigten vor allem auslegt, stellt ihn vor ungewöhnliche Schwierigkeiten. „Du hast mich getäuscht, Herr, und ich ließ mich täuschen", klagt der Prophet Jeremia (Jer 20,7). „Gott – täuscht? Wie ich das erklären soll, weiß ich nicht", sagt Origenes als erstes (in Hier. hom. 19,15). Stark verkürzt sieht seine Erklärung so aus: Im Rahmen der antiken Tradition der nützlichen Täuschung – meist spricht man von Nutzlüge – macht Origenes sich die für den konventionellen Gottesbegriff unmögliche biblische Aussage, Gott täusche den Menschen, so verständlich, daß es sich bei einem Betrug Gottes um einen pädagogisch motivierten Scheinbetrug handle, der in Wahrheit darauf ziele, dem Kind, das der Mensch vor Gott ist, gleichsam auf einem Umweg eine Erkenntnis zu vermitteln, die es auf direktem Wege noch nicht hätte begreifen können oder sogar abgelehnt hätte (ebd. 19,15; 20,3). Erwachsen geworden, durchschaut der Mensch den Trick, dankt wie Jeremia Gott für die heilsame Täuschung und bittet sogar um eine solche, wenn sie ihm nützlich ist (ebd. 20,3.4). Um ein Mißverstehen dieser riskanten Gedanken zu verhindern, weise ich ohne weitere Ausführung darauf hin, daß sie nicht moralisch bewertet werden dürfen, sondern es erkenntnistheoretisch um die Struktur menschlicher Wahrheitsfindung geht, die unvermeidlich immer wieder über Irrtum und Umweg führt und die sich Gott sozusagen zunutze macht, um dem Menschen Wahrheit zu vermitteln.[33]

Zur Erläuterung dieser Überlegungen rekurriert Origenes auf ein paar Beispiele. Wie durch eine Täuschung, so erziehe Gott als Vater das Kind Mensch auch durch seinen Zorn, seinen Unmut, seine Reue (ebd. 20,1f.) – oder eine Drohung (ebd. 20,3). In dieser Reihe kommt Origenes auf die Bestrafung mit „ewigem Feuer" zu sprechen, die dem Sünder angedroht wird, und schärft sie mit allem Nachdruck ein (ebd. 19,15). Seine Zuhörer sollen sie nicht auf die leichte Schulter nehmen. Kindern würden nämlich andere, und zwar leichtere Strafen angedroht als Erwachsenen. Verglichen mit den Menschen, die unter dem Gesetz lebten, sind die Christen Erwachsene. Deshalb werden ihnen härtere Strafen angedroht, statt der Steinigung das ewige Feuer, in dem schon der brennen wird, der seinen Bruder einen Toren heißt (vgl. Mt 5,22). Vor Gott und im Blick auf die ewige Seligkeit sind aber auch die Christen noch Kinder und müssen Erwachsene erst noch werden. Mit der Relation Kinder – Erwachsene schiebt Origenes auch die Relation leichtere – härtere Strafen eine Stufe weiter und kommt zu der oben schon angesprochenen Steigerung der Bestrafung mit ewigem Feuer ins nicht mehr Vorstellbare. Unter den verschärften Anforderungen des Evangeliums, das schon mit ewigem Feuer droht, wenn man einen anderen be-

[33] Nähere Überlegungen hierzu bei *A. Fürst*, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (JAC.E 29), Münster 1999, 38–40. 65–71. – *Daniélou*, Origène 276, entdeckt dahinter eine rabbinische Tradition, doch beruht das auf einem Mißverstehen von in Hier. hom. 20,2, wo Origenes zwar eine jüdische, allerdings anders akzentuierte Exegese von Jer 20,7 referiert; seine Deutung als pädagogische Täuschung ist jedoch seine eigene Auslegung, wie er selbst sagt (ebd. 20,3).

schimpft, müssen schwerere Sünden mit noch undenkbar viel härteren Strafen rechnen (ebd.).

Aufgrund dieser scharfen Aussagen Origenes' Ansichten über die Hölle doch als orthodox ausgeben zu wollen, was tatsächlich versucht worden ist, und zwar seltsamerweise von einem Origeneskenner wie Henri de Lubac[34], stellt nicht nur diesen Text, sondern den ganzen Origenes auf den Kopf. Richtiger ist schon die Auffassung, Origenes täusche hier seine Zuhörer im Sinn einer heilsamen Täuschung, wie er sie gerade am Beispiel von Jer 20,7 erläutert hat, um die im Glauben noch Unmündigen auf die rechte Bahn zu bringen.[35] Doch wird diese Deutung dem Text auch nicht gerecht. Wir hätten dann ja Predigten vor uns, in denen Origenes seine Zuhörer angeblich täuscht, ihnen gleichzeitig aber nicht nur klarmacht, daß er das tut, sondern auch noch ausführlich erklärt, um was für eine Art von Täuschung es sich handelt und welchem Zweck sie dient. Das wäre grotesk. Man muß schon ein gutes Stück genauer hinschauen, um zu sehen, was Origenes hier tatsächlich beabsichtigt.

Im Duktus seiner Darlegung merkt man sofort, wie Origenes die Drohung mit ewigem Feuer und noch schlimmeren Strafen versteht: als pädagogisches Mittel, um das Kind Mensch zu erziehen. Das ist der (platonische) Sinn allen Strafens bei Origenes, auch der Bestrafung mit ‚ewigem' Feuer (princ. I 6,3; II 3,7; 10,4–6; III 5,8; in Num. hom. 8,1; in Hiez. hom. 1,2 f.; orat. 29,15; in Rom. comm. VIII 12; c. Cels. V 15).[36] Wie die Zuhörer auf die Drohung mit Strafe reagieren können und sollen, macht Origenes am Beispiel der Niniviten klar. Gott ließ ihnen durch Jona die Zerstörung ihrer Stadt ankündigen (vgl. Jon 3,4), nahm auf ihre Buße hin aber davon Abstand. Das ist ein Beispiel für das, was Origenes sich unter einer heilsamen Täuschung Gottes mittels einer Strafandrohung vorstellt. Die Niniviten wurden gerettet, weil sie sich täuschen ließen. Hätten sie die Drohung ignoriert, wäre sie sogleich wahr geworden. Sich täuschen zu lassen, war also heilsam für sie (in Hier. hom. 19,15; 20,3). Von der Androhung ewiger Strafe für die Sünden gilt dasselbe. Nimmt man sie als Täuschung auf die leichte Schulter und sündigt ungeniert, tritt unausweichlich ein, was ange-

[34] Vgl. *H. de Lubac*, „Du hast mich betrogen, Herr!" Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7, übersetzt von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1984, bes. 48–57. 83–97.

[35] So *J. W. Trigg*, Divine Deception and the Truthfulness of Scripture, in: *C. Kannengiesser – W. L. Petersen* (Hg.), Origen of Alexandria. His World and His Legacy, Notre Dame/Indiana 1988, (147–164) 162.

[36] Diesen bekannten Aspekt erörtern insbesondere *G. Anrich*, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann, Tübingen – Leipzig 1902, 95–120; *C.-M. Edsman*, Le baptême de feu (ASNU 9), Leipzig – Uppsala 1940, 1–15; *H.-J. Horn*, Die ‚Hölle' als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes, in: JAC 11/12 (1970) 55–64; *W. C. van Unnik*, The „Wise Fire" in a Gnostic eschatological vision, in: *P. Granfield – J. A. Jungmann* (Hg.), Kyriakon. FS J. Quasten, Münster 1970, I (277–288) 281 f. 285; *H. Crouzel*, L'exégèse origénienne de 1 Cor 3,11–15 et la purification eschatologique, in: *J. Fontaine – C. Kannengiesser* (Hg.), Epektasis. FS J. Daniélou, Paris 1972, 273–283; *P. Nautin*, Origène. Homélies sur Jérémie I (SC 232), Paris 1976, 172–179.

droht ist. Läßt man sich täuschen wie Jeremia und die Niniviten, dann lernt man dazu und wird erwachsen vor Gott.

Zu einfach darf man sich diesen Reifungsprozeß aber nicht vorstellen oder machen. Origenes weist ausdrücklich auf die Gefahr hin, die zu frühe und zu rasche Einsichten in sich bergen. „Wieviele aber von denen, die man für weise hielt, sind, nachdem sie die Wahrheit hinsichtlich der Bestrafung herausgefunden und dabei freilich auch den Sachverhalt der Täuschung überdacht hatten, in eine schlechtere Lebensweise hineingeraten" (ebd. 20,4). Denn „zuweilen ist eine allzu rasche Heilung nicht zum Besten der Behandelten, falls diese aus eigener Verantwortung in Schwierigkeiten geraten sind und dann ganz leicht von diesen Schwierigkeiten befreit würden; denn sie würden das Übel als ein leicht heilbares für gering achten, sich ein zweites Mal nicht hüten hineinzugeraten, und so wieder in dasselbe Übel verfallen." Jesus habe deshalb zu den „Menschen draußen" in Gleichnissen geredet (vgl. Mk 4,11), „damit sie sich nicht allzu rasch bekehrten und geheilt würden, indem sie Vergebung erlangten, dann die Verwundungen der Schlechtigkeit als harmlos und leicht heilbar unterschätzten und aufs neue und noch schneller in sie verfielen" (princ. III 1,17). Gott täuscht das Kind Mensch, um es zu schonen und allmählich auf die Wahrheit vorzubereiten, zu der man sich nur richtig verhalten kann, wenn man wirklich erwachsen geworden ist (in Hier. hom. 19,15). Besser sei es also, sich täuschen zu lassen und das Richtige zu tun, als sich nicht täuschen zu lassen und falsch zu reagieren (ebd. 20,4). Der Mensch muß reif genug werden, um mit der „Wahrheit über die Strafen" (ebd.) verantwortungsvoll umgehen zu können.

Man wird Bedenken haben, ob alle Zuhörer in Origenes' Gemeinde den oft verschlungenen Pfaden seiner gewagten Gedanken folgen konnten. Über den konkreten Effekt einer solchen Predigt kann man im Grunde nur mehr oder weniger müßige Spekulationen anstellen.[37] Das ist aber auch nicht so wichtig. Entscheidend ist der ethische Anspruch, mit dem Origenes jeden Christen konfrontiert. Seine Gedanken über Sünde und Strafe, Schuld und Sühne, Heil und Erlösung sind ein einziger Appell, im Glauben erwachsen zu werden. Ohne jede Einschränkung oder Verschleierung beschreibt er die Hoffnung, die der Christ haben darf: Jeder hat eine Chance auf Erlösung, jeder darf damit rechnen, daß seine Existenz nicht zum Scheitern verurteilt ist. Gleichzeitig schärft er eindringlich den Einsatz ein, den diese Hoffnung erfordert, und warnt davor, ihre Realisierung durch Fehlverhalten immer wieder aufzuschieben. Zu den Aufgaben des Predigers gehört nach Origenes, „die Zuhörer dazu zu bestimmen, mit aller Kraft die Handlungen zu meiden, welche die Strafen zur Folge haben" (c. Cels. VIII 48). Diese Pädagogik lebt aus einem enormen Vertrauen in jeden Menschen,

[37] Das hat zuletzt getan: C. *Markschies*, „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ..."? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: ZThK 94 (1997) 39–68.

sich zum Guten reizen und locken zu lassen. „Die Güte Gottes reizt, wie es seinem Wesen entspricht, und lockt alles hin zu dem seligen Ende, wo dahinfällt und ‚flieht Schmerz und Trauer und Seufzen' (vgl. Jes 35,10)" (princ. I 8,3). Unverdrossen und engagiert hat Origenes unablässig die Menschen umworben, sich nicht länger wie unmündige Kinder zu benehmen, die ihre Freiheit infantil mißbrauchen und sich damit immer nur neu schaden, sondern reife Erwachsene zu werden, die im Bewußtsein ihrer Verantwortung für sich und für andere die von Gott durch seinen Logos ständig eröffnete Möglichkeit zu ergreifen versuchen, an der Veränderung zum Besseren mitzuarbeiten.

V.

„Laßt uns erwachsen werden!" Diesen adhortativen Aufruf, in den der Prediger sich selbst miteinschließt, kann man über die im Vorangehenden erörterten ethischen Aspekte der Eschatologie des Origenes stellen. Es handelt sich nicht um ein Zitat aus Origenes. Er ist vielmehr aus einem seiner Texte gewonnen, mit dem das Fazit gezogen werden kann. Origenes beendete die erste der beiden Predigten über Jer 20,7 wie folgt: „Fürchte auch du, solange du noch Kind bist, die Drohungen, damit du nicht das, was über die Drohungen hinausgeht, erleiden mußt: die ewigen Strafen (vgl. Mt 25,46), das nie erlöschende Feuer (vgl. Mk 9,43; Mt 3,12; Lk 3,17) oder vielleicht etwas Schlimmeres als dieses, – das, was denen, die größerenteils wider die rechte Vernunft gelebt haben, aufgespart ist. Die Erfahrung all dieser Dinge mag uns immerdar erspart bleiben. In Jesus Christus mögen wir vielmehr als Erwachsene die Berechtigung für die himmlischen Feste erlangen, für das geistige Paschamahl, das dort in Christus Jesus gefeiert wird" (in Hier. hom. 19,15).

ThPh 75 (2000) 339–358

Suarez' Analyse der Transzendentalien ‚Ding' und ‚Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition

Von Rolf Darge

Nach dem herkömmlichen ontologischen Metaphysikkonzept, das Suarez' Entwurf der Ersten Philosophie in den *Disputationes metaphysicae* (1597) zugrundelegt, gehört die Frage nach der Zahl der transzendentalen Eigenschaften des Seienden (*passiones entis*) zu den Kernfragen der Metaphysik; denn das dieser als Wissenschaft vom Seienden als solchen zugedachte Ziel besteht wesentlich in der Einsicht, wie ‚Seiendes' in seinen verschiedenen *passiones* zur Entfaltung und näheren Bestimmung kommt.[1] Als derartige Eigenschaften gelten seit den Anfängen der Transzendentalienlehre in der *Summa de bono* Philipps des Kanzlers (um 1230) unbestritten ‚Eines' (*unum*), ‚Wahres' (*verum*) und ‚Gutes' (*bonum*). Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts werden aber noch weitere Bestimmungen in die Liste der *passiones entis* aufgenommen. Einige Autoren fügen in Anknüpfung an arabische Metaphysikkommentatoren *‚res'* (Ding, Wesen) und *‚aliquid'* (Etwas/Anderes) hinzu. Duns Scotus eröffnet in seiner Lehre von den disjunktiven *passiones entis* ein neues Kapitel der scholastischen Transzendentalienlehre.[2]

In einer sorgfältig angelegten Erörterung der *Disputationes* verwirft Suarez sowohl die scotische Lehre von den disjunktiven *passiones entis* als auch das in der thomistischen Schultradition standardisierte Verständnis von *‚res'* und *‚aliquid'* als eigener transzendentaler Bestimmungen des Seienden. Die Erwägungen, und dabei besonders die Ausführungen zur Reduktion von *‚res'* und *‚aliquid'*, haben in der neueren Forschung unter dem Anliegen der geistesgeschichtlichen Einordnung des Metaphysikentwurfs besondere Aufmerksamkeit gefunden. J.-F. Courtine und V. Sanz[3] finden in ihnen entscheidende Anhaltspunkte für die Annahme, daß Suarez den durch Heinrich von Gent und Duns Scotus überkommenen Metaphysikansatz im Sinne einer Theorie des *possibile logicum* oder des Denkgegenstands überhaupt weiterführt und so die rationalistischen Ontologieentwürfe der Neuzeit vorbereitet.

Im folgenden wird Suarez' Erklärung der Transzendentalien *‚res'* und *‚aliquid'* mit Rücksicht auf die ontologische Grundkonzeption der *Disputatio-*

---

[1] Siehe hierzu: *A. Zimmermann*, Ontologie oder Metaphysik?, 2. erw. Aufl. Leuven 1998, bes. 119–144; *L. Honnefelder*, Der zweite Anfang der Metaphysik, in: Philosophie im Mittelalter, ed. *J. Beckmann* et al. Hamburg 1987, 165–186.

[2] Siehe hierzu *J. Gracia* (ed.), The Transcendentals in the Middle Ages, in: Topoi 11, No. 2 (1992); – *J. Aertsen*, Medieval Philosophy and the Transcendentals, Leiden 1996, *A. Wolter*, The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, St. Bonaventure, N. Y. 1946; – *R. Lay*, Passiones entis disiunctae (I), in: ThPh 41 (1967), 51–78.

[3] *J.-F. Courtine*, Suarez et le système de la métaphysique, Paris 1990; – *V. Sanz*, La reducción suareciana de los trascendentales; in: AnFil 25 (1992) 403–420.

nes metaphysicae[4] und ihren historischen Hintergrund genauer erschlossen. Die Untersuchung führt zu einem Ergebnis, welches die Interpretationen Courtines und Sanz' nicht bestätigt. Sie zeigt, daß Suarez Elemente sowohl der scotischen als auch der thomasischen Transzendentalienlehre auf der Basis einer Konzeption des Seienden oder der *res* zusammenführt, die nicht an das durch Heinrich und Scotus überkommene Schema der Grundbegriffe des Verstandes anknüpft und eine Reduktion des Seienden auf den Sinngehalt des logisch Möglichen oder Denkbaren im Rahmen der Metaphysik ausschließt.

I. Suarez' Reduktion der Transzendentalien in der Sicht der neueren Forschung

Die Explikation des Seienden mit Rücksicht auf seine transzendentalen Eigenschaften erfordert über eine allgemeine Konzeption dieser Eigenschaften hinaus Einsicht, welche diese Bestimmungen sind und wie sie sich zum Seienden und zueinander im besonderen verhalten. Diese Aufgabe wurde in Sektion 3.1, die sich mit der Beschaffenheit der *passiones entis* im allgemeinen befaßt, noch nicht hinreichend gelöst. Die Erwägungen zeigen, daß die herkömmlichen Attribute ‚Eines', ‚Wahres' und ‚Gutes' den Bedingungen genügen. Ob noch weitere *passiones* anzunehmen sind, bleibt offen.[5] Eine Stellungnahme in dieser Frage erscheint nicht zuletzt in Anbetracht des scholastischen Erbes unumgänglich; denn dieses umfaßt noch andere Transzendentalien wie etwa *‚res'* und *‚aliquid'* sowie disjunktive Bestimmungen wie ‚endlich – unendlich', ‚aktuell – potentiell'.

Zur Klärung des Zusammenhangs führt Suarez eine eigene Untersuchung, die in Sektion 3.2 unter der Leitfrage erscheint, „wieviele Eigenschaften des Seienden gibt es und welche Ordnung besteht unter ihnen?"[6]. Sie zielt darauf, die Abhandlung über die *passiones entis* auf sicher feststehende Hauptteile zurückzuführen und zu beschränken.[7] Als diesen Kernbestand erweist die Erörterung den traditionellen Ternar[8]. Das Resultat kommt mit den Positionen bedeutender zeitgenössischer Autoren überein, welche die Transzendentalienlehre in gründlicher Kenntnis ihrer Quellen neu entwerfen.[9]

---

[4] Das Werk wird in üblicher Weise nach der Vivès-Ausgabe: Opera omnia, ed. C. *Berton*, Bde. XXV u. XXVI, Paris 1877, zitiert; die Stellenangabe erfolgt ohne Nennung des Werktitels.

[5] 3.1.11: „similiter [...] dicendum est de vero et bono et si quae sunt alia huiusmodi attributa."

[6] 3.2: „Quot sint passiones entis, et quem ordinem inter se servent."

[7] 3.2.3: „[...] ut tractationem hanc de passionibus entis ad certa capita revocemus".

[8] 3.2.3: „dicendum est [...] tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet unum, verum et bonum."

[9] Didacus Masius, Metaphysica Disputatio de Ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus I, cap. 2 (ed. *P. Heute*, Valentiae 1587, 7–13; 8 sq.): „Horum tamen Philosophorum opinio etiam nobis displicet, ex eo quod afferunt, rem et aliquid esse Transcendentia ab ente distincta, cum revera ab eo nullo modo differant; sed sint nomina synonyma;" –

Wenn die Hauptthese der Sektion auch nicht originell erscheint, so kommt der Erörterung doch besonderes Interesse für das Verständnis der ontologischen Grundkonzeption des Metaphysikansatzes und seiner geistesgeschichtlichen Stellung zu. J.-F. Courtine und V. Sanz finden in ihr entscheidende Hinweise darauf, daß Suarez die Seinslehre Heinrichs von Gent und des Duns Scotus im Sinne einer Theorie des *possibile logicum* oder der *‚objectité sans objet'* aufnimmt und weiterführt. Der Zusammenhang wird Courtine zufolge vor allem in Suarez' Reduktion der Transzendentalien *‚res'* und *‚aliquid'* auf ‚Seiendes' faßbar. Die Ausführungen zur begrifflichen Identität der Termini zeigen im Sinne Courtines an, daß sich Suarez' Denken innerhalb einer Tradition entwickelt, welche *‚ens'* im Grunde als *‚res'* interpretiert und in der Auslegung des Terminus den von Heinrich von Gent entwickelten Gegensatz von *‚res a reor, reris'* und *‚res a ratitudine'* in Richtung auf den Sinngehalt des Denkobjekts überhaupt noch übersteigt.[10]

Die Deutung legt die *res*-Explikation Heinrichs in *Quodlibet* VII zugrunde. Um zu erklären, was Realität ist, geht Heinrich an der Stelle auf den allerallgemeinsten Sinngehalt zurück, der „jegliches in einem gewissen analogen Umfang umfaßt". Er wird nach Auffassung Heinrichs sowohl durch *‚res'* als auch durch *‚aliquid'* ausgedrückt und hat seinen unmittelbaren Gegensatz im reinen Nichts desjenigen, was weder in Wirklichkeit außerhalb des Intellekts noch auch nur als Gedachtes im Intellekt ist oder sein kann. Jener allgemeinste Begriff verhält sich demnach in bezug auf den ontischen Status des Begriffenen gänzlich unbestimmt; er umfaßt jegliches, das irgendwie innerhalb oder außerhalb des Intellekts sein kann.[11] Auf dieser Grundlage entwickelt Heinrich an der Stelle zwei bestimmtere Begriffe der *res*. Der erste meint gerade das, was nur als Vorgestelltes oder Gedachtes im In-

---

ibid. 11: „ergo tres [...] erunt proprietates entis, scilicet Unum, Verum, Bonum". – Petrus Fonseca, Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quatuor, IV, cap. 2, q. 5, s. 2 (ed. Köln 1615; Nachdr. Hildesheim 1964, T. I-II, 764): : „Dicendum est igitur, Ens, Aliquid et Rem idem prorsus esse [...]". – 763: „misso nunc toto posteriori genere [i.e. passiones, quae cum disiunctione cum ente convertuntur] et in alios libros dilato [...];" – 765: „restat, ut de solis tribus extremis, idest de Uno, Vero, Bono his tribus quaestionibus agendum sit."

[10] *Courtine* (cf. nt. 3), 379: „La tradition au sein de laquelle la pensée suarézienne se développe ici interprète donc l'ens essentiellement comme res, par-delà l'opposition d'abord proposée par Henri de Gand entre la res a reor, reris, et la res a ratitudine" – 184: „Le terme res désigne donc ici le contenu d'une représentation quelconque, abstraction faite de sa réalité extra intellectum, mais non pas de la réalité entendue comme la consistance propre du cogitabile ou de l'intellectum. On peut noter que cette opposition, qui est présenté par Henri de Gand comme primordiale, entre la sphère de la res ou de l'aliquid [...] et le purum nihil, se trouve identiquement chez Suarez" – 288: „La figure la plus ténue de l'être, quand il est ainsi appréhendé sous sa raison d'objet, c'est assurément sa pensabilité: l'ens [...] peut être rigoureusement synonyme de res, puisque lui même doit d'abord s'entendre, hors de toute référence à un quelconque acte d'être comme nom commun, le plus commun."

[11] Heinrich von Gent, Quodlibet VII, qq. 1 u. 2 (ed. *Wilson*, Leuven 1991, 27): „Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus."

tellekt sein kann, der andere das, was nicht nur im Intellekt, sondern auch unabhängig von diesem sein kann. ‚*Res*' in dem ersten Sinne leite sich von ‚*reri*' (glauben, meinen) her, ‚*res*' in dem anderen Sinne von ‚*ratitudo*'; das Wort drückt im Sinne Heinrichs die innere Festigkeit oder feste Bestimmtheit eines Dings, seine Natur oder Washeit, aus.[12]

Jenem höchst allgemeinen Begriff der ‚*res*' entspricht nun, wie Courtine annimmt, genau Scotus' Auslegung des metaphysisch maßgeblichen Begriffs des Seienden als „dasjenige, dem das Sein nicht widerstreitet"; der Begriff des Seins (*esse*) hält sich darin im Sinne Courtines unbestimmt in bezug auf den Unterschied des Gedachtseins im Verstand und des Seins außerhalb des Verstandes. Seiendes wird danach in jener Formel gerade unter dem Sinngehalt bestimmt, unter dem es dem bloßen Nichts als dem In-sich-Widersprüchlichen, nicht einmal Denkbaren, entgegengesetzt ist. An eine Metaphysiktradition, die diesen allgemeinsten Begriff des Seienden oder der *res* zugrundelegt, knüpft Suarez nach Meinung Courtines an und vermittelt sie an die neuzeitlichen Entwürfe, in denen Metaphysik schließlich offen als Onto-logik des „Denkgegenstandes überhaupt" erscheint[13].

Die Tendenz wird Courtine zufolge auch an Suarez' Verwendung von ‚*aliquid*' faßbar. Diese verstehe sich vor dem Hintergrund der Erläuterungen Heinrichs und Scotus' zu jenem höchst allgemeinen Sinngehalt der *res*, in den sich alle Begriffe auflösen lassen. Eben diese Analyse ermögliche es Suarez, bereits „vor Wolff und im Gegensatz zu Thomas ohne Unterbrechung der Kontinuität von ‚*res*' zu ‚Washeit' und zu ‚*aliquid*' überzugehen; denn dieses [‚*aliquid*'] bildet nurmehr den positiven Ausdruck, dem zugedacht ist, das ‚Nicht-Nichts' zu benennen – das heißt dasjenige, was sich dem Denken auf nicht-widersprüchliche Weise als Objekt darbieten kann, – dasjenige, dem das begriffliche Denken entspricht und genügt"[14]. Mit diesem Begriff identifiziert Suarez, wie *Courtine* unter Berufung auf die dubi-

[12] Ibid.: „Res autem sive aliquid, sic communissime acceptum ... distinguitur distinctione analogica in id, quod est aut natum est esse tantum in conceptu intellectus sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut natum est esse in re extra intellectum. Res primo modo est ‚res' secundum opinionem tantum et dicitur ‚a reor, reris', quod idem est quod ‚opinor, opinaris' [...] Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum, quae dicitur ‚res a ratitudine' [...]".

[13] *Courtine*, 379: „La tradition [...] dans la ligne de laquelle se situe à l'évidence la métaphysique de Suarez, et selon laquelle ens, hoc est cui non repugnat esse (Ord. I, d. 2, pars 2, q. 1–4, n° 262; ed. Vat., t. II, 282) [richtig: Ord. IV, d. 8, q. 1, n. 2; ed. Vivès XVII, 7]" – 267: „la métaphysique scolaire ... radicalise le projet même de Suarez, en mettant au jour l'objectité, qui est comme le point aveugle à partir duquel s'élabore l'ontologie au sens strict, l'objectité de l'Objekt überhaupt, aussi bien Etwas que Nichts" – 291: „avec Suarez la métaphysique se donne pour tâche, en s'orientant d'emblée sur l'objectité (quelque chose ou rien), de définir a priori la réalité à partir de sa realitas objectalis;" – ibid. 292: „[...] sa figure objectivable (l'intelligible pur et simple), fondant ainsi la moderne ‚ontologie'".

[14] *Courtine*, 255: „c'est également pourquoi Suarez, avant Wolff, et contrairement à saint Thomas, peut passer sans solution de continuité de la res à la quidditas et à l'aliquid, puisque celui-ci n'est plus rien d'autre que le terme positif destiné à nommer le non-nihil, c'est-à dire ce qui peut non contradictoirement s'objecter à la pensée."

tativen Erwägungen der vorliegenden Sektion feststellt, ‚Seiendes' und ‚*res*'[15].

Ähnlich erläutert V. Sanz die Position des Suarez. ‚*Aliquid*' besagt seiner Auffassung nach den Gegensatz zum reinen Nichts des In-sich-Widersprüchlichen[16] und manifestiert so die „unabweisbare Tendenz" des Ansatzes, „die bloße logische Nichtwidersprüchlichkeit zur letzten und grundlegenden Instanz der Realität des Seienden zu machen"[17]. Suarez' Metaphysikentwurf läßt sich deshalb in die Linie der Ontologiekonzeptionen einordnen, welche die rationalistische Schulmetaphysik vorbereiten, insoweit diese – wie in den Entwürfen Clemens Timplers und Johannes Claubergs – den Sinngehalt des Intelligiblen oder des Denkgegenstandes überhaupt zum Ausgangspunkt und zur *ratio formalis* des eigentümlichen Gegenstands der metaphysischen Betrachtung erhebt[18]. Die Interpretation ist im folgenden im Anschluß an die Erörterung von Suarez' Reduktion des Transzendentals ‚*res*' und ihres historischen Hintergrunds genauer zu betrachten.

II. Die Reduktion von ‚res'

Der Lösungsteil der vorliegenden Sektion umfaßt zwei Abschnitte, von denen der eine (nn. 3–7) die Frage nach der Zahl, der andere (nn. 8–9) die Frage nach der Ordnung der transzendentalen Eigenschaften des Seienden erörtert. Der erste Abschnitt gliedert sich wiederum in zwei Teile. Der eine (n. 3) zeigt, daß die Bestimmungen ‚Eines', ‚Wahres' und ‚Gutes' jeweils eigene *passiones entis* darstellen; die Begründung ist mit Rücksicht auf die Darlegungen der vorangehenden Sektion und den Konsens der scholastischen Autoren in dieser Frage knapp gehalten. Der andere (n. 4–7), der hier allein interessiert, nimmt die Problematik des ersten Teils der dubitativen Erwägungen (n. 1) auf; er erkennt den Transzendentalien ‚*res*' und ‚*aliquid*' den Status der passio entis ab.

Die Ausführungen zu ‚*res*' entwickeln eine zweifache Argumentation. Die eine spricht unter Berufung auf die übliche Verwendungsweise der Termini ‚*res*' und ‚*ens*' für deren Synonymie. Danach erfüllt ‚*res*' eine notwendige Bedingung für den Charakter der passio entis, die begriffliche Ver-

[15] Ibid., 377 sq. [unter Verweis auf die Ausführungen zu ‚*res*' und ‚*aliquid*' in 3.2.1]: „ce qui constituait en effet pour Thomas une propriété transcendentale de l'étant commun, devient pour Suarez purement et simplement synonymum entis."

[16] *Sanz* (cf. nt. 3), bes. 410 sqq.; 414: „Suárez ha reservado al término *aliquid* la función de significar la oposición contradictoria a la nada. El ente como aliquid consiste en no ser absolutamente nada" – 419: „Para Suárez, la nada – en el sentido estricto y último del termino – sería [...] lo contradictorio."

[17] Ibid., 420: „[...] la tendencia irrenunciable a hacer de la mera incontradicción lógica la instancia última y fundante de la realidad del ente".

[18] Ibid. 418; *Courtine*, 256–267; s. hierzu auch *M. Wundt*, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1933, 73–78 (Timpler), 93–96 (Clauberg).

schiedenheit von ‚*ens*', nicht.[19] Die andere nimmt unter Berufung auf verschiedene Auslegungen – insbesondere bei Avicenna, Thomas und Dominicus Soto – eine begriffliche Differenz von ‚*ens*' und ‚*res*' an[20] und zeigt anhand der Implikationen der jeweiligen Konzeption, daß ‚*res*' keine Eigenschaft des Seienden sein kann. Aus der Darstellung ist nicht ersichtlich, ob Suarez einer der Lösungen den Vorzug gibt. – Suarez' Position zeigt sich erst in seiner Stellungnahme zu den dubitativen Erwägungen am Ende der Sektion. Sie entspricht dem ersten der beiden Lösungsvorschläge. ‚*Res*' bezeichnet danach keine *passio entis*, weil der formale Begriff von dem des Seienden nicht verschieden ist. ‚*Ens*' und ‚*res*' unterscheiden sich nur durch die je andere Etymologie oder Beilegung des Wortes: ‚*ens*' rührt von ‚*esse*' her, ‚*res*' hingegen „ist von der realen Washeit genommen"[21].

Die Erklärung knüpft an die Explikation der *ratio entis* in Sektion 2.4 an und nimmt die darin entwickelten Erwägungen zur begrifflichen Identität von ‚*ens*' und ‚*res*' auf. Diese gehen von der Annahme einer zweifachen Verwendungsweise des Wortes ‚*ens*' aus: Es kann im Sinne des Partizips von ‚*esse*' gebraucht werden und bezeichnet dann das, was wirklich existiert oder „etwas, das aktuale Realität hat, welche von der potentiellen unterschieden ist"[22]. Er kann aber auch im nominalen Sinne verwendet werden und besagt dann ‚das, was eine reale Wesenheit besitzt'[23]; die gemeinte ‚Realität' der Wesenheit besteht dabei gerade in ihrer – dem aktual wie dem potentiell Seienden gleichermaßen eigenen – Hinordnung auf das aktuale Sein außerhalb des Verstandes[24]. Gerade unter diesem Sinngehalt des Seienden, der jeglichem, das kein bloßes Erzeugnis des Verstandes bildet, in wesenhaftem Sinne zugesprochen werden kann, richtet sich nach Auffassung des Suarez die Metaphysik auf Seiendes als ihren eigentümlichen Gegenstand.[25]

Er fällt mit dem Sinngehalt von ‚*res*' zusammen: „‚*res*' wird von der Washeit gesagt, insoweit sie etwas Dauerhaftes (*firmum*) und fest Bestimmtes (*ratum*), d. h. kein bloßes Verstandeserzeugnis ist – und aus diesem Grunde wird die Wesenheit ‚real' genannt; ‚*ens*' aber in der besagten Bedeutung be-

[19] 3.2.4: „res et ens juxta communem usum tanquam synonyma usurpantur [...]".

[20] 3.2.4: „Quod si velimus haec duo [...] distinguere [...]".

[21] 3.2.10: „aliqua distingui [...] solum ex diversa etymologia, vel impositione vocis. Et ita distinguuntur res et ens, quia hoc ab esse, illud a quidditate reali sumptum est."

[22] 2.4.4: „dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur."

[23] 2.4.5: „Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistere in hoc, quod sit habens essentiam realem."

[24] 2.4.14: „quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem [...] quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius."

[25] 1.1.26: „Dicendum est [...] ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae."

sagt das, was eine reale Wesenheit besitzt: Die beiden Ausdrücke bedeuten also gänzlich dieselbe Sache oder denselben realen Sinngehalt"[26].

Suarez' Erklärung von ‚*res*' knüpft an ein traditionelles Lehrstück an, das lateinische Autoren des 13. Jahrhunderts auf der Grundlage der avicennischen Lehre von den Erstbegriffen (*Metaphysik* tr. I, cap. 5) entwickeln; Avicenna zufolge drückt ‚*res*' formal die *certitudo* – die washeitliche Bestimmtheit oder Wesenheit – von etwas aus und verweist damit auf den Sinngehalt, der die erste Grundlage und den letzten Bezugspunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis bildet.[27] Das Lehrstück erscheint ausgebildet in zeitlich dicht beieinanderliegenden Ausführungen der Sentenzenkommentare Bonaventuras und des Thomas zur Bedeutung und Etymologie von ‚*res*'[28]. Anlaß der Erklärung ist in beiden Fällen allerdings nicht die theoretische Frage nach den Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern die durch den Text des Lombarden angeregte praktische Frage nach dem Realitätsstatus des schlechten Tuns.

Die Autoren kommen in der Annahme einer zweifachen Verwendungsweise des Ausdrucks ‚*res*' überein. Er kann in einem höchst allgemeinen oder in einem engeren Sinne genommen werden. Im ersten Fall leitet er sich von ‚*reri*' – denken, meinen – her und bezeichnet das, was überhaupt Gegenstand der Erkenntnis ist oder sein kann; unter diesen Begriff fällt sowohl verstandesunabhängig Seiendes, als auch solches, das nur als Gegenstand des Denkens oder Meinens besteht. Im anderen Fall leitet er sich von ‚*ratus*' – gültig, fest, sicher – her und verweist auf das, was unabhängig vom Verstand ist oder zumindest sein kann. Die Erklärung nimmt hier das avicennische Verständnis von ‚*res*' im Sinne der *certitudo* auf; ihrzufolge drückt der Begriff formal die in der Natur oder Wesenheit des Dings gegebene dauerhafte und feste Bestimmtheit der Entität aus.[29]

Die Erklärungen bilden den Anfang eines Traditionsstrangs, der über Heinrich und Scotus zu Suarez führt; die Erläuterung in 2.4.17, nach der ‚*res*' „von der Washeit gesagt wird, insoweit sie etwas Dauerhaftes und fest Bestimmtes, d. h. kein bloßes Verstandeserzeugnis ist", nimmt die bereits im

---

[26] 2.4.15: „res dicitur a quidditate quatenus est aliquid firmum et ratum, id est non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; ens vero in praedicta significatione dicit id, quod habet essentiam realem: eamdem ergo omnino rem seu rationem realem important."

[27] Avicenna, Liber de philosophia prima I, cap. 5 (ed. *van Riet*, 35): „unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas [...] si autem diceres quod certitudo huius est res, erit etiam haec enuntiatio inutilis ad id quod ignorabamus."

[28] Siehe hierzu *J. Hamesse*, ‚Res' chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles ou le passage de la neutralité à la spécifité; in: Lessico Intellettuale Europeo – RES, ed. *M Fattori* e *M. Bianchi*, Rom 1982, 91–104; – *L. Oeing-Hanhoff*, Res comme concept transcendental et surtranscendental, in: op. cit., 285–296; – *J. Aertsen*, Transcendental Thought in Henry of Ghent, in: Henry of Ghent. Studies in Commemoration of the 700th Anniversary His Death (1293), Lovain 1995, 1–18.

[29] Bonaventura, Commentarii in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, lib. I (Opera omnia ed. Collegii S. Bonaventura t. I, 1882, 446b): „alio modo res venit ab hoc quod est ratus, quod dicit stabilitatem a parte naturae; et sic res dicit stabilitatem sive ratitudinem ex parte entitatis [...] [et hoc modo:] est nomen naturae".

13. Jahrhundert entwickelte Bestimmung der *res a ratitudine* auf, nach der die Eignung des Wesens zu verstandesunabhängiger Existenz wesentliche Bedingung seiner ‚Realität' ist. – Dieses Moment der Suarezischen Position ist mit Rücksicht auf Heinrichs und Scotus' Interpretation des Lehrstücks, an der sich die Deutungen Courtines und Sanz' orientieren, genauer zu bestimmen. Es liegt nahe, Suarez' Position vor diesem Hintergrund auszulegen, da sie in der Annahme der Identität des Begriffs der *res a ratitudine* mit dem metaphysisch maßgeblichen Begriff des Seienden der neuen ontologischen Grundkonzeption Heinrichs und des Scotus folgt.

Heinrich nimmt in *Quodlibet* V, q. 2 und in a. 34, q. 2 der *Summa theologiae* die traditionelle Weise der Explikation von ‚*res*' auf: Nach der Erklärung im *Quodlibet* V – die darin von der Darlegung des *Quodlibets* VII abweicht – drückt *res* im Sinne der ‚*res a reor, reris*' den allgemeinsten Begriff des Verstandes aus. Unter ihn fällt sowohl das bloße Vorstellungserzeugnis, die *res imaginaria*, als auch die ‚wahre' Sache (*res vera*), die extramentaler Existenz fähige Natur oder Wesenheit.[30] Deren Begriff wird durch ‚*res*' von ‚*ratus*' oder ‚*ratitudo*' zum Ausdruck gebracht; die wahre Sache selbst fällt also sowohl unter den Begriff der ‚*res*' von ‚*ratitudo*', als auch unter den weiteren Begriff der ‚*res*' von ‚*reor, reris*'.[31]

In seiner *Summa theologiae* identifiziert Heinrich den Sinngehalt der *res a ratitudine* ausdrücklich mit dem washeitlich prädizierbaren Sinngehalt des Seienden.[32] Weil dieser Sinngehalt die ontologische Bestimmtheit des quidditativen Seins überhaupt ausdrückt und dabei keine besondere Seinsgestalt ausgrenzt, sondern jegliche mitumfaßt, bildet er das erste begriffliche Fundament und den formalen Gesichtspunkt derjenigen Wissenschaft, deren eigentümlicher Gegenstand das Seiende als Seiendes ist.[33]

Die Konzeption weist auf Suarez' Metaphysikansatz voraus. Dieser knüpft nicht an den ontologisch unbestimmten Begriff der *res a reor reris* an, sondern an den ontologisch bestimmten Begriff der *res a ratitudo*, der die Hinordnung auf das aktuale verstandesunabhängige Sein einschließt:

> „‚Res' wird von der Washeit gesagt, insoweit sie etwas Dauerhaftes und fest Bestimmtes (ratum), d. h. nicht Fingiertes ist, und deshalb wird die Washeit ‚real' genannt." – „Daß die Wesenheit oder Washeit real ist, läßt sich nur mit Bezug auf das Sein und die reale aktuale Seiendheit verstehen; denn eine Wesenheit, die aktual nicht existiert, be-

[30] Heinrich von Gent, Quodlibet V, q. 2 (ed. Paris 1518, Nachdr. Leuven 1961, 154 rD): „Primus inquam conceptus communissimus et communis ad illum conceptum [vanum] et ad istum [i. e. verum – quo concipitur modo positivo id quod est natum existere extra intellectum in rerum existentia] est conceptus quo concipitur res a reor reris dicta, quae continet sub se rem imaginariam [...] et [...] rem veram."

[31] Ibid.: „[...] non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua, et ideo dicitur res a ratitudine".

[32] Heinrich von Gent, Summa theologiae, a. 34, q. 2 (ed. *R. Macken*, Leuven 1991 in: Opera omnia vol. XXVII, 176): „accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quidditativi."

[33] Heinrich von Gent, Summa quaestionum ordinariarum a. 24, q. 3 (ed. Paris 1520, repr. St. Bonaventure, N. Y., 1953, fol. 139v P): „[...] et hoc est comprehendere esse de re sub illa rationem qua ens est subiectum metaphysicae". S. hierzu: J. *Aertsen*, Transcendental Thought, 14–18.

greifen wir nur deshalb als ‚real', weil sie so beschaffen ist, daß es ihr nicht widerstreitet, eine aktuale Seiendheit zu sein, was sie durch die aktuale Existenz hat."[34]

Die Erklärung zeigt eine Abweichung gegenüber dem Verständnis Heinrichs, die noch auf eine andere Vorlage hindeutet: Wie Heinrich bezieht Suarez die *ratitudo* auf das quidditative Sein der Sache; aber der Bezugspunkt erscheint dabei verschoben. Nach Heinrich fällt jene mit dem quidditativen Sein der Sache zusammen; die Wesenheit einfachhin, in der etwas den Sinngehalt des Seienden hat und vom Nichts der bloßen Figmente unterschieden ist, bildet Heinrich zufolge gerade die feste Bestimmtheit;[35] dieser Begriff der *ratitudo* entspricht genau Avicennas Verständnis der *certitudo*. Suarez hingegen faßt in dem Begriff nicht die Wesenheit einfachhin, sondern dasjenige Moment der Wesenheit, wodurch sie – das betreffende Wesen – sich von den bloßen Verstandeserzeugnissen unterscheidet. Mit Rücksicht darauf nennt Suarez die Wesenheit ‚real'. Die Bedeutung von ‚*ratitudo*' verschiebt sich somit von der Washeitlichkeit überhaupt hin zu einem bestimmten Aspekt der Washeit, ihrer ‚Realität' im Sinne der Hinordnung auf verstandesunabhängige Existenz.

Die begriffliche Differenzierung zwischen dem quidditativen Sein als solches und seiner *ratitudo* ermöglicht es Suarez, zwischen beidem einen Begründungszusammenhang zu denken, in dem diese als eine unmittelbare Folge von jenem erscheint. Die *ratitudo* findet auf diese Weise eine andere Erklärung als bei Heinrich. Während Heinrich die *ratitudo* qua Wesenheit unmittelbar auf die Exemplarursächlichkeit Gottes zurückführt[36], findet Suarez den unmittelbaren Grund der *ratitudo* qua Realität in der inneren wesentlichen Beschaffenheit der Sache selbst: „[...] weil sie so beschaffen ist, daß es ihr nicht widerstreitet, eine aktuale Seiendheit zu sein, was sie durch die aktuale Existenz hat"[37].

Die Feststellung deutet in ihrem letzten Teil, der den mit ‚real' gemeinten Sachverhalt in doppelter Negation als *non-repugnantia* gegenüber dem Sein der aktualen Existenz auslegt, auf einen scotischen Hintergrund. Sie verweist auf die Erwägungen in *Ordinatio* I, dist. 3, p. 2, q. un. und dist. 36 q. un., in denen sich Scotus kritisch mit Heinrichs Erklärung der *ratitudo* des

---

[34] 2.4.14 sq.: „res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis" – „Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam."

[35] Heinrich von Gent, Summa theologiae, a. 34, q. 2 (ed. *R. Macken*, Leuven 1991 in: Opera omnia vol. XXVII, 174): „ratio entis sive esse quidditativi" – „a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quidditativi. Ex eo enim est ratum quid, quo est quidditativum quid, et e converso."

[36] Heinrich von Gent, Quodlibet V, q. 2, loc. cit., „Res [...] si habet esse in deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua, et ideo dicitur res a ratitudine." – Summa theologiae, loc.cit.: „[...] ratio entis sive esse quidditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quidditativi".

[37] 2.4.14, supra nt. 34.

Seienden auseinandersetzt. Den Erwägungen zufolge setzt die Beziehung auf das göttliche Exemplar das, was sie gemäß Heinrich begründen soll, bereits voraus. Wenn etwas nicht durch seine wesentliche Beschaffenheit ein „beständiges Seiendes oder ein wahres Seiendes oder ein fest bestimmtes Seiendes" ist, dann ist es auch keiner Beziehung fähig, durch die es ein *‚ens ratum* wird'[38]. Scotus' Erklärung modifiziert Heinrichs avicennisch geprägtes Verständnis der *ratitudo* in Richtung der Suarezischen Konzeption, indem sie den Sinngehalt auf jenes Moment der Wesenheit begrenzt, wodurch sich das betreffende Wesen von den bloßen Figmenten unterscheidet und als wahres Seiendes konstituiert – und dieses Moment als eine Funktion der Wesenheit selbst auslegt.

Aus ihr erhellt schließlich auch der Sinn der Bestimmung des Realitätsmoments durch die doppelte Negation: Zur Verdeutlichung seiner Auffassung greift Scotus auf das avicennische Beispiel des Menschseins (*humanitas*) zurück. Zieht man das inhaltlich begründete Verhältnis des entsprechenden Wesensbegriffs zu den Dingen, die seinen Umfang bilden, in Betracht, so erscheinen drei Fälle denkbar: Entweder (a) widerstreitet es dem Begriff aufgrund seines Inhalts – des Sinngehalts der in ihm ausgedrückten Wesenheit – nicht, daß etwas im Bereich des Wirklichen (in effectu) unter ihn fällt; oder (b) dies widerstreitet ihm eben aufgrund seines Inhalts, oder aber (c) er besitzt notwendigerweise aufgrund seines Inhalts Umfangsglieder in Wirklichkeit. Der letztere Fall kann von vornherein ausgeschlossen werden, da nur Gottes Wesenheit das aktuale Sein einschließt.[39]

Unter den verbleibenden Möglichkeiten bildet gemäß Scotus der zweite Fall den Prüfstein, an dem sich Heinrichs Erklärung als unplausibel erweist. Falls es dem begrifflich repräsentierten Sinngehalt nämlich von sich her widerstreitet, etwas außerhalb des Denkens zu umfassen, so vermag keine hinzutretende Beziehung dies zu ändern; denn was einer Sache aufgrund ihrer wesentlichen Beschaffenheit widerstreitet, widerstreitet ihr notwendigerweise, solange ihre Natur unverändert bleibt und kann deshalb auch nicht durch eine hinzutretende Beziehung – welche die betreffende Natur nicht verändert, sondern voraussetzt – zu einem Nicht-Widerstreitenden gemacht

[38] Duns Scotus, Ordinatio I, d. 3, p. 2, q. un. (ed. Vat. III, n. 323, 194 sq.): „dico quod nullus respectus est ratitudo sive quo aliqud est firmum ens vel verum ens vel certum ens in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo primo, in quo essentialiter ad se, si non est essentialiter ens certum, ens firmum, non est capax alicuius respectus per quem fiat ens ratum." S. dazu *L. Honnefelder*, Die Lehre von der doppelten ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus; in: Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae, 28 sep. – 2 oct. 1970, Rom 1972, 661–671; und id., Scientia transcendens, 45–56. – Honnefelders Untersuchungen analysieren Heinrichs Begriff der *ratitudo* nicht weiter und zeigen deshalb nicht die Verschiebung im Begriff der *ratitudo* von Heinrich zu Scotus.

[39] Ibid., n. 314, 190 sq.: „humanitas aut habet de se conceptum cui non repugnat aliquid subesse in effectu, aut cui repugnat de se aliquid subesse in effectu, aut cui de se aliquid subest in effectu. Non tertio modo, secundum omnem opinionem, eo quod hoc est proprium soli Deo."

werden.[40] Vom Sinngehalt des Menschseins, der tatsächlich vielen wirklichen Dingen zukommt, muß deshalb angenommen werden, daß dieser „so beschaffen ist, daß es ihm von sich her nicht widerstreitet, daß etwas im Bereich des Wirklichen darunter fällt". Eine solche Beschaffenheit aber wird Scotus zufolge auch nach Auffassung Heinrichs formal im Begriff des *ens ratum* gedacht; denn der Gegensatz dazu, das bloße Vorstellungserzeugnis, zeichnet sich nach Heinrich dadurch aus, daß ihm das Wirklichsein widerstreitet[41].

Im Sinne des Scotus bedeutet es dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob die im Begriff der ‚*ratitudo*' erfaßte Nicht-Repugnanz eher logisch als Nicht-Repugnanz des Wesensbegriffs zu seinem nicht-leeren Umfang[42] oder eher ontologisch als Nicht-Repugnanz des verstandesunabhängigen Seins gegenüber der Wesenheit[43] betrachtet wird; denn der in jenem Begriff ausgedrückte Sinngehalt bildet im Sinne des Scotus gerade den Sinngehalt der betreffenden Wesenheit, der sich im wirklichen Ding findet.

Courtines Interpretation beruht also auf einem Mißverständnis. Die scotische Formel ‚*ens, hoc est cui non repugnat esse*' bietet keinen Anhaltspunkt für ein Seinsverständnis im Sinne des bloßen *possibile logicum* oder des Denkobjekts überhaupt; denn sie expliziert den ontologisch bestimmten Begriff des real Seienden oder der *res a ratitudine*, der die Eignung zu aktualer Existenz außerhalb des Verstandes einschließt. ‚Esse' verweist in ihr nicht auf ein in Rücksicht auf die Differenz des ‚Intramentalen' und ‚Extramentalen' noch näher zu bestimmendes Sein, sondern gerade auf das verstandesunabhängige Wirklichsein. Die Deutung wird durch eine Erklärung in *Ordinatio* I, dist. 36, q. un. bestätigt, in der Scotus das in jener Formel gemeinte ‚*ens ratum*' ausdrücklich dem bloßen Figment entgegensetzt und als „dasjenige [...]" bestimmt, „dem das wahre Sein der Wesenheit oder der Existenz nicht widerstreitet"[44]; in abkürzender Redeweise kennzeichnet Scotus es dort auch einfach als dasjenige, „dem das Sein nicht widerstreitet"[45]. Gerade dadurch, daß ihm das verstandesunabhängige Sein nicht widerstreitet, bildet es den direkten Gegensatz zum bloßen Figment.

Offenbar kongruiert Suarez' Erklärung des ‚*ens reale*' mit der scotischen Auslegung des ‚*ens ratum*'. Aus dem Vergleich der Erläuterungen legt sich

[40] Ibid.: „quod repugnat alicui ex parte sui, non potest ei non-repugnare stante natura eius, et ita non fit sibi non-repugnans per aliquem respectum advenientem sibi."

[41] Ibid.: „Ergo conceptus humanitatis est talis, cui de se non repugnat aliquid subesse in effectu: sed talis conceptus est entis rati, secundum opinionem istius magistri [Henrici Gandavensis], quia conceptui figmenti repugnat esse in effectu."

[42] Ibid.: „conceptus [...] est talis, cui de se non repugnat aliquid subesse in effectu."

[43] Duns Scotus, Ordinatio I, d. 36, q. un. (ed. Vat. VI, n. 50, 291): „homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse."

[44] Ibid., 290: „‚ens ratum' dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae."

[45] Cf. ibid.: „dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse" – ibid. n. 52 (292): „si accipiatur ratum pro illo cui non repugnat esse" – ibid. n. 62 (296): „quare homini non repugnat ‚esse', est, quia homo formaliter est homo."

die Annahme nahe, daß das scotische Verständnis der *ratitudo* jener Erklärung in 2.4.14 zugrundeliegt, in der Suarez das Realitätsmoment der Wesenheit, im Sinne der Nicht-Repugnanz zum Sein der aktualen Entität deutet und seinen Grund in die Beschaffenheit der Wesenheit selbst setzt. Demnach versteht sich auch der Begriff der *res*, den Suarez in der vorliegenden Sektion 3.2 explizit mit dem metaphysisch maßgeblichen Begriff des Seienden identifiziert, nicht, wie Courtine annimmt, im ontologisch unbestimmten Sinne der *res a reor reris* – in der Perspektive von Heinrichs *Quodlibet* VII qq. 1 und 2 gesprochen: derjenigen ‚*res*', die den Gegensatz von ‚*res a reor, reris*' und ‚*res a ratitudine*' noch übersteigt –, sondern vor dem Hintergrund der ontologischen Deutung der *res* als absoluter Wesenheit, welche die Hinordnung auf die verstandesunabhängige Existenz einschließt. *Courtines* Deutung verfehlt die Konzeption, indem sie die Wesenheit im Suarezischen Verständnis nach dem Vorbild der *res–ratitudo*-Lehre Heinrichs einfachhin mit der *realitas* identifiziert[46] und den Sinnkern dieser *realitas* mit Rücksicht auf die Erklärungen Heinrichs zum allgemeinsten, ontologisch unbestimmten Begriff der *res* im Sinne der logischen Possibilität auslegt.[47]

Das dabei zugrundegelegte Begriffsschema, nach dem zwischen dem bloßen Gedankending und dem real Seienden oder der ‚*res vera*' ein gemeinsamer ontologisch unbestimmter Sinngehalt der *res* oder des Seienden vermittelt, verwirft Suarez in einer Erwägung der vorliegenden Sektion: Die Ausdrücke ‚*ens*' und ‚*res*' können danach wohl zum Verweis auf bloße Gedankendinge, wie auch zum Verweis auf real Seiendes verwendet werden; sie werden dabei aber ohne gemeinsame Grundbedeutung, in ganz verschiedenem Sinne gebraucht[48]. Die Stellungnahme entspricht der Erklärung in 4.8.4, in der Suarez eine Einteilung und Entfaltung des Seienden in die Glieder des *ens rationis* einerseits und des *ens reale* andererseits unter Verweis auf die Unmöglichkeit des dafür geforderten gemeinsamen Begriffs des Seienden zurückweist.[49] Eine solche Einteilung wäre im übrigen ohne Interesse für die Metaphysik, da Seiendes deren eigentümlichen Gegenstand nicht unter einem dem *ens rationis* und dem *ens reale* gemeinsamen Aspekt bildet, sondern gerade als ens reale.[50]

---

[46] *Courtine*, 378: „[…] Suarez entend en effet la realitas ou la quidditas – on aimerait pouvoir écrire: aliquidditas – comme le nom qui convient le plus proprement à l'être […]".

[47] Ibid., 377: „dans cet horizon, la res positiva, c'est d'abord ce qui s'offre à l'esprit comme une realitas, c'est à dire comme un contenu de pensée […]" – 379: „la pensée Suarézienne […] interprète donc l'ens essentiellement comme res, par-delà l'opposition d'abord proposé par Henri de Gand entre la res a reor, reris [nach Quodlibet VII, q. 1 u. 2: was nur im Intellekt sein kann], et la res a ratitudine."

[48] 3.2.4: „solum est secundum aequivocam significationem."

[49] 4.8.4: „ens rationis non habet communem conceptum, nec realem convenientiam cum ente reali."

[50] Ibid.: „proprium metaphysicae obiectum […] non est ens, ut abstrahit ab ente reali et rationis, sed ens reale tantum."

III. Die Reduktion von ‚aliquid'

Wie Courtine vertritt V. Sanz die Auffassung, *‚aliquid'* bezeichne Suarez zufolge den unmittelbaren Gegensatz zum Nichts und sei deshalb lediglich etymologisch von *‚ens'* und *‚res'* verschieden.[51] Die etymologische Differenz verdient seiner Meinung nach besondere Aufmerksamkeit, da sie Einsicht in die Tiefenstruktur des Metaphysikentwurfs gewährt. Die Termini repräsentieren jeweils eine gedankliche Ebene und eröffnen in der etymologischen Analyse Zugang zu ihr.[52] Nicht *‚ens'*, sondern *‚res'* und *‚aliquid'* erweisen sich dabei als „die interpretatorischen Schlüssel zu den *Disputationes*"[53].

Unter ihnen erschließt *‚aliquid'* die tiefste Schicht der ontologischen Grundkonzeption. Der Sinngehalt der Seiendheit oder der realen Wesenheit kann nämlich, so deutet Sanz, letztlich nur auf dem Wege der Negation ausgelegt werden; und diese Explikation erscheint in *‚aliquid'*[54]. Der Terminus bringt nach Sanz die Negation der inneren Widersprüchlichkeit zum Ausdruck und repräsentiert so den unmittelbaren Gegensatz zum reinen Nichts[55], also dasjenige Moment, durch das sich Seiendes in letzter Instanz als Seiendes konstituiert[56]. Demnach bildet *‚aliquid'* den eigentlichen Angelpunkt des Metaphysikentwurfs.[57]

Die Interpretation entspricht im Erklärungsmuster der Deutung Courtines. Sie legt die in der *dubitatio* formulierte – im Lösungsteil als herrschende Meinung wieder aufgenommene – Auffassung zugrunde, *‚aliquid'* besage formal nichts anderes als das Seiende, da *‚aliquid'* und *‚nihil'* einen direkten Gegensatz bildeten und dem Nichts unmittelbar das Seiende entgegengesetzt sei[58]. Ihren Ausgangspunkt bildet dabei nicht der Schlußsatz, sondern die erste Prämisse des Arguments, welche den Gegensatz von *‚aliquid'* und *‚nihil'* behauptet; diese formuliert, wie *Sanz* annimmt, den Grundgedanken, aus dem die ganze Konzeption einsichtig zu machen ist. Zu dessen Erklärung greift Sanz wie Courtine auf Heinrichs *Quodlibet* VII qq. 1 u. 2 zurück

---

[51] Cf. *Sanz*, 410 sqq.

[52] Ibid., 415: „pienso que pueden establecerse tres niveles en la exposición metafísica del Eximio, correspondientes a las nociones de res, aliquid y ens."

[53] Ibid., 414: „Cosa y algo [...] constituyen las claves interpretativas de las Disputationes."

[54] Ibid. 417: „la explicitatión última de la esencia real sólo es posible mediante la vía negativa, con lo que nos introducimos en el último nivel, el tercero, expresado por la noción de aliquid."

[55] Ibid., 419: „para Suárez, la nada – en el sentido estricto y último del termino – sería [...] lo contradictorio."

[56] Ibid., 411: „es el ente en cuanto ente el que se opone a la nada y justamente esta negación de la nada es lo que, en su radicalidad, expresa el constitutivo último del ente. El aliquid significa entonces del modo más adecuado y formal el ente, porque se contradistingue inmediatamente de la nada."

[57] Ibid., 412: „El aliquid introduce en la consideración del ente la cuestion de la nada y del no ente, que se revela crucial en la metafísica suareciana."

[58] 3.2.1: „aliquid, cum distinguatur immediate contra nihil, nihil aliud formalissime significare videtur quam ipsummet ens;" – 3.2.5: „in communi usu in hoc sensu accipi videtur; aliquid enim et nihil contradictorie seu privative opponi censentur;" cf. dazu *Sanz*, 410 sq.

und legt den Sinngehalt von ‚*aliquid*' im Licht der Erläuterungen Heinrichs zum allgemeinsten Sinngehalt der *res* aus. Das Verfahren erscheint Sanz berechtigt, da Heinrich an jener Stelle dem Wortlaut nach ähnlich wie Suarez ‚*aliquid*' als Synonym für ‚*res*' einführt und das Bezeichnete als den unmittelbaren Gegensatz zum Nichts versteht. Unter Berufung auf J. Paulus' Deutung der Passage stellt Sanz die Übereinstimmung der Konzeptionen explizit fest.[59]

Das ‚*purum nihil*', das Heinrich an jener Stelle aliquid entgegensetzt, legt Sanz in Anlehnung an die scotische Explikation des absoluten Nichts in *Quodlibet* q. 3[60] in einem Sinne aus, nach dem der Terminus gerade das In-sich-Widersprüchliche, logisch Unmögliche besagt. Entsprechend versteht Sanz aufgrund der Übertragung des Begriffsschemas Suarez' Begriff des Nichts[61]. Als Gegenstand oder Inhalt des Suarezischen Begriffs des ‚*aliquid*' ergibt sich danach das Nicht-in-sich-Widersprüchliche, logisch Mögliche oder Denkbare. In dieser Bestimmung erreicht nach Auffassung von Sanz die transzendentale Analyse gemäß Suarez ihren Endterminus; der Sinngehalt der Seiendheit oder der realen Wesenheit – und somit der eigentümliche Gegenstand der Metaphysik – konstituiert sich in letzter Instanz durch diese Negation.[62]

Sanz' Deutung trifft sowohl im Verständnis der ontologischen Grundkonzeption der ‚Disputationes' als auch in der speziellen Erklärung von Suarez' Einschätzung des Transzendentals ‚*aliquid*' auf erhebliche Schwierigkeiten.

1. In der leitenden Perspektive der Interpretation erscheint als Endterminus der Reduktion nicht ‚*ens*', sondern ‚*aliquid*'. Das eigentliche Ziel der Deutung besteht in dem Nachweis, daß das Subjekt der Metaphysik gemäß Suarez auf ‚*aliquid*' im Sinne des Nicht-(absolut)-Nichts zurückzuführen ist. Da sich entsprechende Erklärungen des Suarez nicht finden, erfolgt der Nachweis indirekt. Er geht von einer Feststellung aus, in der Suarez den Sinngehalt der realen Wesenheit erläutert: „Wir sagen, die reale Wesenheit sei diejenige, die in sich keinen Widerstreit einschließt, noch auch bloß

[59] Ibid., 410, nt. 30: „Al exponer el sentido amplio de algo como opuesto a la nada Suarez parece seguir los pasos de Enrique de Gante, quien además, tambien considera res y aliquid como sinónimos. Sobre este punto verse J. Paulus, Henri de Gand [...]; cfr. el texto del Quodlibetum VII de Enrique de Gante ahí citado."

[60] Duns Scotus, Quaest. quodl., q. 3 (ed. *Vivès*, Paris 1895, XXV, 114:) „verissime enim illud est nihil, quod includit contradictionem."

[61] *Sanz*, 419: „Para Suárez, la nada – en el sentido estricto y último del termino – sería [...] lo contradictorio."

[62] Ibid., 417: „[...] la explicitación última de la esencia real sólo es posible mediante la vía negativa, con lo que nos introducimos en el ultimo nivel [...] expresado por la noción de aliquid [...]. Con esto puede decirse que hemos tocado fondo, pues la esencia así descrita se yergue como un contraste sobre el fondo de la nada, opuesto negativamente a ella". – 411: esta negación de la nada es lo que en su radicalidad, expresa el constitutivo último del ente" – 413: „Es, por lo tanto, una negación lo que determina primera y radicalmente al objeto de la metafísica."

durch den Verstand erzeugt ist"[63]. Auf diese Aussage allein stützt Sanz die für seine Deutung entscheidende Annahme, ‚Seiendes' erkläre sich im Sinne des Suarez in letzter und in tiefster Hinsicht auf dem Wege der Verneinung, durch die Abgrenzung der Wesenheit gegenüber dem reinen Nichts des In-sich-Widersprüchlichen.[64]

Sieht man auf den Kontext der Aussage, so ergibt sich jedoch ein anderes Verständnis. Die Aussage expliziert nicht einfachhin, wie Sanz voraussetzt, den Sinngehalt des Seienden; sie expliziert diesen vielmehr in einer gewissen Hinsicht. Sie bestimmt dasjenige Moment, wodurch das durch ‚Seiendes' bezeichnete Wesen sich vom bloßen Gedankending unterscheidet und als ‚real' zu bezeichnen ist. Dabei bildet sie keinen Endterminus der inneren Determination, sondern nur eine erste äußere Annäherung. Ihr folgen weitere Erläuterungen, in denen Suarez jenes auf positive Weise zu bestimmen sucht. Sie zeigen, daß jene erste Annäherung ihren Schwerpunkt nicht im ersten Teil der Aussage findet, welcher von der Wesenheit inneren Widerstreit ausschließt, sondern in dem zweiten, der ihr ein bloßes Sein im Verstand abspricht; denn unter den positiven Erläuterungen bildet die wichtigste zweifellos diejenige, die Suarez an letzter Stelle anführt, und diese bezieht jenes Realitätsmoment auf seinen inneren Grund in der Wesenheit selbst und legt es als die in der Wesenheit selbst verwurzelte Fähigkeit zu aktualer, verstandesunabhängiger Existenz aus.[65]

Sanz' Deutung reduziert also Suarez' differenzierte Erklärung der realen Wesenheit auf ein partielles Moment der äußeren Annäherung an denjenigen Zug der Wesenheit, in Rücksicht auf den diese als ‚real' zu bezeichnen ist. Der Text bietet keinen Anhaltspunkt für eine Reduktion des Seienden überhaupt auf das negative Moment des Gegensatzes zum reinen Nichts des In-sich-Widersprüchlichen. In anderem Zusammenhang schließt Suarez sogar explizit jede Negation aus dem durch die Synonyme ‚Seiendes' und *‚res'* ausgedrückten metaphysischen Leitbegriff aus. Dieser konstituiert ‚einen „gänzlich positiven" (*omnino positivus*) Terminus[66], dem ‚Nichts' als dessen einfache Negation gegenübersteht; die Sinngehalte sind unmittelbar durch sich selbst voneinander geschieden[67]. Die Erwägungen erscheinen unver-

[63] 2.4.7: „dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum."

[64] *Sanz*, 417: „La esencia real [...] adquiere une nueva y definitiva configuración, segun el procedimiento negativo expuesto por Suárez, en estos términos: ‚esencia real es la que en sí no envuelve repugnancia alguna, ni es mera ficción del entendimiento'. Con esto puede decirse que hemos tocado fondo, pues la esencia así descrita se yergue como un contraste sobre el fondo de la nada, opuesto negativamente a ella." – 419: „Para Suárez, la nada – en el sentido estricto y último del término – sería [...] lo contradictorio: La esencia real es algo más; justamente porque no es eso – es decir, ‚nada' – es ‚algo'" – 413: „[...] algo y no absolutamente nada".

[65] 2.4.7: „dicere possumus, essentiam realem eam esse, quae ex se apta est esse seu realiter existere."

[66] 3.2.13: „res non est terminus negativus seu privativus, sed omnino positivus."

[67] 4.1.18: „ens dividitur a non ente non per negationem aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente non per aliam negationem, vel affirmationem, sed per seipsum."

einbar mit Sanz' Deutung, ‚Seiendes' finde gemäß Suarez in der negierenden Beziehung auf das Nichts eine endgültige Bestimmung und sein letztes konstitutives Moment.

2. In bezug auf die transzendentaltheoretische Einordnung von *‚aliquid'* erscheint es sinnvoll, zu trennen zwischen der Frage, ob *‚aliquid'* in den zum Beleg angeführten Texten in dem Sinn verwendet wird, den Sanz annimmt, und der Frage, ob jene Texte tatsächlich, wie Sanz meint, die Position des Suarez selbst zum Ausdruck bringen – und, sofern dies nicht der Fall ist, worin die Lösung des Suarez besteht.

Die erste Frage ist zu verneinen. Die Erklärungen in 3.2.1 und 3.2.5, die Sanz seiner Deutung zugrundelegt, erscheinen jeweils als Prämisse in einem Argument, das auf die Synonymie des Ausdrucks *‚aliquid'* mit *‚ens'* und *‚res'* schließt. *‚Ens'* und *‚res'* aber bezeichnen, wie in den Texten explizit hervorgehoben wird, in formaler Hinsicht gerade die reale Wesenheit. *‚Aliquid'* bringt demnach mehr zum Ausdruck, als nur den Gegensatz zum *purum nihil*; er besagt formal die reale Wesenheit. Das ‚Nichts', wovon die Darlegung *‚aliquid'* unmittelbar abteilt, bildet nicht, wie Sanz annimmt, das reine Nichts des In-sich-Widersprüchlichen, sondern das relative Nichts dessen, was der verstandesunabhängigen Existenz nicht fähig ist.[68] Der höchst allgemeine, ontologisch unbestimmte *aliquid*-Begriff Heinrichs, auf den Sanz die Ausführungen bezieht, erscheint in der Sektion überhaupt nicht; er fällt im Verständnis des Suarez nicht in den Horizont der Wissenschaft vom real Seienden als solchen, da dieses keine reale Übereinstimmung und so auch keinen gemeinsamen Sachbegriff mit dem bloßen Gedankending besitzt.[69]

Bezüglich der anderen Frage wird im folgenden gegen die Deutungen Courtines und Sanz' die Auffassung vertreten, daß die Position des Suarez nicht in den zum Beleg angeführten Texten erscheint, sondern in Ausführungen des Lösungsteils, die das Transzendental *‚aliquid'* in Anknüpfung an die vorthomasische Transzendentalienlehre auf ‚Eines' zurückführen. Dazu ist zunächst die Grundlinie der Argumentation im Lösungsteil der Sektion zu betrachten.

Die Erwägungen gehen von der Unterscheidung einer zweifachen Verwendungsweise des Ausdrucks *‚aliquid'* aus. Gemäß der einen, bringt das Wort ‚dasjenige, was eine Wesenheit besitzt', zum Ausdruck, und erfüllt somit die für den Charakter der *passio entis* geforderte begriffliche Verschie-

---

[68] 3.2.1: „aliquid cum distinguatur immediate contra nihil, nihil aliud formalissime significare videtur quam ipsummet ens; perinde enim dictum videtur aliquid, ac habens aliquam quidditatem; haec autem formalis significatio coincidit cum significatione rei et entis" – 3.2.5: „nihil [...] idem significat quod non ens, vel non habens entitatem ullam; aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem. In hac ergo significatione constat aliquid non esse passionem sed synonymum entis."

[69] Cf. 4.8.4: „proprium metaphysicae obiectum [...] non est ens, ut abstrahit ab ente reali et rationis, sed ens reale tantum" [...] „ens rationis [...] non habet communem conceptum, nec realem convenientiam cum ente reali."

denheit von ‚*ens*' nicht.[70] Das Argument nimmt die dubitative Erwägung aus 3.2.1 zugunsten der Synonymie von ‚*aliquid*' mit ‚*res*' und ‚*ens*' wieder auf. Als Gewährsmann für diese Auslegung benennt Suarez Fonseca und verweist dazu auf die schon genannte Untersuchung Fonsecas zur Zahl der *passiones entis* im Metaphysikkommentar. Tatsächlich deutet Fonseca hier den transzendentalen Terminus ‚*aliquid*' unter Berufung auf die ‚Lehre der Alten' und den üblichen philosophischen Sprachgebrauch im Sinne des real Seienden – und schließt diesen in der Folge aus der Gruppe der Termini, die *passiones entis* bezeichnen, aus.[71]

Die andere Verwendungsweise knüpft der Erklärung zufolge eher an die ursprüngliche Beilegung des Ausdrucks zur Bezeichnung einer seinsmäßigen Verschiedenheit an und trägt seiner etymologischen Wurzel in ‚*aliud quid*' – „ein-anderes-Was" – Rechnung. ‚*Aliquid*' bringt danach gerade die Verneinung der Identität des (betreffenden) Seienden mit anderem Seienden zum Ausdruck. Als Zeugen für diese Verwendungsweise des Ausdrucks im transzendentaltheoretischen Kontext führt Suarez Thomas an und verweist dazu auf die entsprechenden Ausführungen des Thomas in *De veritate* q. 1, a. 1[72]. – Deren Ziel ist freilich Suarez' Anliegen entgegengesetzt; die Absicht des Thomas zielt darauf, ‚*aliquid*' als eigene transzendentale Bestimmung zu erweisen. Dazu greift Thomas jedoch – ohne den Zusammenhang eigens hervorzuheben – auf eine Konzeption aus der überkommenen Lehre vom transzendentalen Einen zurück. Eben dadurch gewinnt die Thomasische Explikation für das Suarezische Anliegen Bedeutung. Der Zusammenhang ist näher zu betrachten.

In der Erläuterung des Thomas erscheint ein Bestandteil der Formel, die in der durch Alexander von Hales und Albert dem Großen überkommenen Tradition der Transzendentalienlehre dazu dient, den Sinngehalt von ‚Eines' zu explizieren. Sie entfaltet die von Philipp dem Kanzler in Anknüpfung an *Metaphysik* X begründete formale Bestimmung der Einheit als Ungeteiltheit (*indivisio*) in zwei einander wechselseitig bedingende Momente, von denen das eine die Ungeteiltheit in sich, das andere das Abgeteiltsein von anderem ausdrückt. Im Anschluß an Alexander von Hales erläutert Albert

---

[70] 3.2.5: „aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem [...] idemque censetur [...] secundum formalem rationem et conceptum, dicere de aliquo esse aliquid, et dicere ens."

[71] 3.2.5: „ita opinatur de hoc attributo Fonsec., Metaph., c. 2, q. 5, sect. 2". – Petrus Fonseca, op. cit., 763: „[...] doctrina veterum, apud quos idem sunt Ens, Aliquid et Res, neque aliter haec nomina, quam ut synonyma usurpantur" – 765: „Itaque cum sermo est de ente reali, de quo primus Philosophus disputat [...] perspicuum est, nullum esse discrimen inter Ens, Aliquid et Rem".

[72] 3.2.5: „Alia vero etymologia huius attributi est, quam tangit D. Thomas, cit. locis [De veritate q. 1, a. 1], scilicet, ut aliquid dicatur, quasi aliud quid, quae videtur conformior primae impositioni huius vocis, ut constat ex Latinis auctoribus, juxta quam haec vox significat de formali aliquid distinctum ab ente, scilicet distinctionem ab alio seu negationem identitatis cum alio". – Thomas von Aquin, De veritate q. 1, a. 1 c (ed. *Marietti*, 3): „divisionem unius ab altero [...] exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde [...] ens dicitur [...] aliquid in quantum est ab aliis divisum."

das Eine als das Seiende, insofern es „in sich selbst ungeteilt und von anderen [Seienden] abgeteilt ist“ [73].

Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen transzendentalen Bestimmungen, die dem Seienden in sich, und solchen, die ihm in Beziehung auf anderes Seiendes zukommen, trennt Thomas in *De veritate* q. 1, a.1 die Teile der Formel. Der erste Teil wird – im Anschluß an die Tradition, welche die innere Ungeteiltheit als den eigentlichen Sinnkern der transzendentalen Einheit versteht – dem ‚unum‘ zugeteilt; der zweite Teil aber zur Begründung eines eigenen Transzendentals ‚aliquid‘ verwendet, das ebenfalls eine Negation ausdrückt, dabei aber Seiendes in Hinsicht auf anderes Seiendes charakterisiert. [74]

Suarez greift in seiner Erklärung auf die thomasische Erläuterung von ‚*aliquid*‘ zurück, sieht dabei aber von ihrem systematischen Zusammenhang ab; sie dient ihm als Anknüpfungspunkt und Medium, um – in einer Art Umkehrung des thomasischen Verfahrens – ‚*aliquid*‘ auf die transzendentale Bestimmung des Einen zurückzuführen. Dazu bringt Suarez die alte Formel zur Explikation des Sinngehalt des transzendentalen Einen wieder in Geltung. [75]

Die Grundlinie der Argumentation im Lösungsteil erscheint damit hinreichend bestimmt. Wie hervorgehoben wurde, deuten Courtine und Sanz den Text in einem Sinne, nach dem Suarez für die erste Lösung optiert und verweisen dazu auf die entsprechende Erklärung der *dubitatio*, die allein diese vorsieht. Da die dubitativen Erwägungen nicht notwendig die Position des Autors ausdrücken, bedarf das Verfahren einer Rechtfertigung. Die Begründung ist aber aus dem Lösungsteil der Sektion nicht zu gewinnen, da Suarez hier beide Reduktionswege ohne sichtbaren Vorzug entwickelt. Sie muß deshalb in anderen Erklärungen des Suarez gesucht werden. Courtine stützt seine Deutung nicht weiter. *Sanz* hingegen verweist auf verschiedene Textstellen der *Disputationes* und anderer Schriften des Suarez, welche die Deutung seiner Meinung nach hinreichend belegen.

Tatsächlich leisten die zitierten Aussagen jedoch, wie der jeweilige Kontext erhellt, die erwünschte Begründung nicht. Der Nachweis darf sich hier

---

[73] Albertus Magnus, Summa theologica I, tr. 6, q. 24, cap. 2 (ed. Geyer, 146 a): „[…] unum, quod dicitur indivisum in se et divisum ab aliis“ – ibid., cap. 3 (149a): „unum principium est discretionis per hoc quod indivisum est in se et divisum ab aliis“. – Alexander von Hales, Summa theologica I, inq. 1, tr. 3, q. 1, membr. 1, cap. 1 (ed. Quaracchi I, n. 72, 113): „in notificatione ‚unius‘ est una notio per abnegationem, alia vero per effectum consequentem: […] qui est distinguere ab aliis: unitas enim distinguit ‚unum‘ ab alio et ideo dicitur ‚divisum ab aliis‘ “ – ibid. cap. 2 (n. 73, 144 sq.): „Secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per ‚unum‘.“

[74] Thomas von Aquin, De veritate q. 1, a. 1 c (ed. *Marietti*, 3): „sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum“. Siehe dazu: *H. R. Schmitz*, Un transcendental méconnu, in: Cahiers Jacques Maritain 2 (1981), 31–51; – *J. Aertsen*, Medieval Philosophy, 91–112.

[75] 3.2.6: „Unum […] dicitur, quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio […]; ergo in ratione unius includitur illa negatio, quae importatur in voce aliquid, vel ad illam revocatur.“

auf die Betrachtung eines repräsentativen Belegs beschränken, den Sanz zur endgültigen Bestätigung seiner Deutung anführt. Er ist der auf Sektion 3.2 folgenden Erörterung des Nicht-Widerspruchs-Prinzips entnommen und steht hier im Zusammenhang der Erwiderung auf einen Einwand, der jenes Prinzip auf den Grundsatz zurückzuführen sucht, ‚Jegliches, das ist, ist Eines'[76].

Zur Entkräftung des Arguments stellt Suarez zunächst fest, daß die Wahrheit oder Gültigkeit des Nicht-Widerspruchs-Prinzips ihren eigentlichen Grund nicht in der Einheit, sondern in dem Gegensatz und Widerstreit kontradiktorischer Bestimmungen findet; der Satz besagt ja, es sei unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist. Infolgedessen läßt er sich nicht aus dem Satz, nach dem jedes Seiende Eines ist, herleiten; denn Seiendes ist als Eines – gemäß der in der vorliegenden Sektion erläuterten Bestimmung des Einen – eigentlich nicht vom Nicht-Seienden unterschieden, sondern vom anderen Seienden; vom Nicht-Seienden unterscheidet es sich vielmehr gerade, insofern es Seiendes ist.[77]

Den letzten Teil der Erwägung betrachtet Sanz als Hauptbeleg seiner Deutung. Er zeigt seiner Meinung nach „definitiv den Vorrang, den Suarez der Etymologie von ‚*aliquid*' als Synonym zu ‚Seiendes' und im Sinne dessen, was dem Nichts entgegengesetzt ist, einräumt"; an ihm erweise sich schließlich auch, daß Suarez zufolge die negative Beziehung auf das Nichts für den Begriff des Seienden konstitutive Bedeutung besitzt.[78] Tatsächlich belegt der Text jedoch weder das erste noch das zweite.

Er bietet keinen Anhaltspunkt für einen Vorzug des ersten Reduktionswegs, da in ihm offenbar von ‚aliquid' gar nicht die Rede ist; Sanz' Argumentationsziel dient er nur unter der Bedingung, daß der Primat des ersten Reduktionswegs bereits feststeht, diesen erweist er selbst nicht. – Ebensowenig belegt er die andere These; denn der Text handelt nicht von der Konstitution des Begriffs des Seienden, sondern von der Beziehung des bereits konstituierten Begriffs des Seienden zu dem ihm als einfache Negation seines Inhalts entgegengesetzten Begriff des Nicht-Seienden, die dem Nicht-Widerspruchs-Prinzip zugrundeliegt.

---

[76] 3.3.1: „erit ergo hoc primum principium, ‚Omne quod est, unum est'."

[77] 3.3.10: „respondetur veritatem illius principii proprie non fundari in unitate, sed in oppositione repugnantia contradictoriorum, unde non recte probabitur, quod est non posse simul non esse, quia quod est, unum tantum est: tum quia [...] ens quatenus unum non proprie dividitur a non ente, sed ab alio ente, quia a non ente potius dividitur quatenus ens."

[78] *Sanz*, 411: „Hay un interesante texto que aclara definitivamente la primacía que Suárez concede a la etimología de aliquid como sinónimo de ente y opuesto a la nada [...] la razón por la que aliquid es sinónimo de ens y, en cambio unum no es sinónimo sino pasión de ente se debe a que ‚el ente en cuanto uno, no se separa propiamente del no ente, sino de otro ente' [DM 3.3.10] [...] al afirmar aquí que el ente en cuanto ente se separa del no ente, se confirma la primera etimología, a la vez que se manifiesta de modo determinante la función que la oposición negativa al no ente desempeña en la fijación del concepto de ente, pues es el ente en cuanto ente el que se opone a la nada y justamente esta negación de la nada es lo que, en su radicalidad, expresa el constitutivo último del ente."

Dagegen findet sich ein starker Anhaltspunkt für die Annahme, daß Suarez letztlich dem zweiten Reduktionsweg den Vorzug gibt, im letzten Teil der vorliegenden Sektion. In diesem Abschnitt nimmt – gemäß scholastischer Regel – der Autor selbst zu den zu Beginn der Erörterung vorgetragenen dubitativen Argumenten Stellung. In der ersten Stellungnahme nimmt Suarez den in 3.2.1 entwickelten Diskussionszusammenhang auf und faßt zusammen, worin der eigentliche Fragepunkt besteht und wie er seiner Auffassung nach im wesentlichen zu lösen ist. Hier interessiert nur der Lösungsvorschlag zu ‚*aliquid*'. In ihm nimmt Suarez zu jener dubitativen Erwägung Stellung, die Courtine und Sanz als Hauptbeleg ihrer Interpretation anführen. Ihre These, nach der ‚*aliquid*' den Gegensatz zum Nichts ausdrückt und ein Synonym von ‚*ens*' und ‚*res*' bildet, nimmt Suarez in seiner abschließenden Stellungnahme jedoch nicht wieder auf. Diese sieht nur eine Lösung vor. Danach bringt ‚*aliquid*' die Negation der Identität mit anderem zum Ausdruck und bezeichnet so ein Moment des transzendentalen Einen, zu dessen vollem Sinngehalt nicht nur das innere Ungeteiltsein gehört, das im ursprünglichen Wortsinn von ‚*unum*' Ausdruck findet, sondern auch das Abgeteiltsein von anderem Seienden.[79]

[79] 3.2.10: „similiter aliquid et unum ex prima impositione distinguuntur, quod unum ex negatione divisionis in se, aliquid vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt; in re vero eamdem passionem significant, quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur."

ThPh 75 (2000) 359–387

Ist die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar?

Ein Versuch, einen Text des hl. Alfons von Liguori zu klären

Von Giovanni B. Sala S. J.

1. Die Epikie in der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion

In seiner Enzyklika *Veritatis splendor* von 1993 ist Papst Johannes Paul II. auf „einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre" eingegangen. Mit diesem Lehrschreiben „über die Morallehre der Kirche insgesamt" setzte sich der oberste Lehrer der Kirche zum Ziel, „einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden" (4). Wegen der seit einigen Jahrzehnten andauernden „echten Krise" (5) in der theologischen Reflexion sowie in der Praxis der Gläubigen wird nach Auffassung des Papstes vor allem „die herkömmliche Lehre über das Naturgesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote abgelehnt" (4).

„Aufgrund des Bandes, das zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht"[1], beruht die Morallehre der Kirche weitgehend auf dem natürlichen Sittengesetz[2], das sie aufnimmt und zugleich in die Gnadenordnung überführt. Es wundert deshalb nicht, daß die Enzyklika die Verbindlichkeit des Naturgesetzes insgesamt, und daß die Bischöfe, in erster Linie aber der Nachfolger Petri, in ihrem Lehrdienst während der vergangenen Jahre einzelne Normen des natürlichen Sittengesetzes bekräftigt haben.

Gegenstand dieser Verkündigung waren vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, sittliche Lehrüberlieferungen im Bereich der Sexualmoral – ein Bereich, der infolge der sogenannten „sexuellen Revolution" einer globalen Infragestellung ausgesetzt ist. Die Enzyklika *Humanae vitae* (1968) „über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens", die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „zu einigen Fragen der Sexualethik" (1975), in der insbesondere das Problem der vorehelichen Beziehungen und der Homosexualität behandelt wurde, das apostolische Schreiben *Familiaris consortio* (1981), in dem die Erfordernisse eines christlichen Ehelebens als Grundlage für die natürliche Institution der Familie und im Zusammenhang damit irreguläre Situationen wie Ehe auf Probe, freie Verbindungen, Geschiedene behandelt worden sind, stellen einige der Brennpunkte dar, denen die Sorge des Lehramtes gegolten hat.

Gerade im Hinblick auf die Ehe als in der Natur gegründete und im Sakrament bestätigte unauflösliche Verbindung zweier Menschen verschiede-

[1] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (1993)16.

[2] Im Verlauf der Abhandlung nehme ich die Termini „lex naturalis", „Naturgesetz", „natürliches Gesetz", „Naturrecht" im Sinne von „natürlichem Sittengesetz".

nen Geschlechtes hat *Familiaris consortio* die „auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen" (84), als weiterhin verpflichtend bekräftigt. In der Tat war und ist ein solcher Ausschluß vom Empfang der Eucharistie eines der Themen der sowohl vor als auch nach *Familiaris consortio* intensiv geführten pastoraltheologischen Diskussion. In diesem Kontext wundert es nicht, daß auch die Frage erörtert worden ist, ob und inwieweit die in der philosophischen Ethik wie in der kirchlichen Moralverkündigung traditionelle Lehre der Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar ist. Näherhin haben sich einige Autoren, im Rahmen der Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, auf die Lehre des hl. Alfons von Liguori (1696–1787) berufen, der in seiner *Theologia moralis* von der Möglichkeit spricht, die Epikie auch auf die *lex naturalis* anzuwenden.

In seinem Büchlein „Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung", 1989, legt Bernhard Häring zuerst die *Oikonomia*-Praxis der Ostkirchen dar, die einen pastoralen Weg kennt, welcher zur Einsegnung einer „Zweitehe" und zum Empfang der Sakramente (Buße und Eucharistie) führt. In Erwartung und Vorwegnahme einer „gesetzlichen Neuregelung" in der katholischen Kirche, die eine ähnliche *Oikonomia*-Praxis übernehmen werde, bespricht Häring, als einen schon jetzt seiner Meinung nach gangbaren Weg, den Rekurs auf die in der katholischen Kirche traditionelle Lehre der Epikie, um in bestimmten Fällen eine zumindest im *forum internum* gültige „Zweitehe" sowie den Empfang der Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie zu ermöglichen. Dafür beruft sich Häring auf „unsere viel eingeschränktere[3] westliche Epikie-Auffassung, wobei" – fügt er hinzu – „ich jedoch der weitherzigeren Auslegung in unserer Kirche, wie z. B. der des hl. Alfons, folge" (78).

Günter Virt hebt in einem Artikel über „Epikie und sittliche Selbstbestimmung"[4] hervor, daß der heilige Alfons „eine sehr pointierte Epikielehre vertritt" (219), insofern er „in einer überaus signifikanten Weise feststellt, daß Epikie nicht auf den Bereich des positiven menschlichen Gesetzes beschränkt ist, sondern auch beim natürlichen sittlichen Gesetz ihren Platz hat" (204).

In einem zweiten Artikel: „Die vergessene Tugend der Epikie"[5], in dem derselbe Autor auf die Geschiedenenpastoral eingeht, schreibt er, daß Alfons von Liguori die „Epikie ausdrücklich über die menschlichen Gesetze hinaus auf sittliche Normen ausdehnt" (280). Direkt in bezug auf die Ehe heißt es weiter: „Die Sakramentalität der Ehe setzt die sittliche Tugend der Epikie nicht außer Kraft, sondern sollte sie weiterführen." (283)

---

[3] Eingeschränkter nämlich als die *Oikonomia*-Praxis.

[4] In: Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor, hg. v. *D. Mieth*, Freiburg 1994, 203–220.

[5] In: Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie, hg. von *Th. Schneider*, Freiburg 1995, 267–283.

Die Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe und die Nicht-Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie sind nicht das direkte Thema des vorliegenden Beitrags[6]. Im folgenden werde ich vielmehr auf das Thema der Epikie eingehen, und zwar mit der zugestandenermaßen begrenzten Absicht, zu klären, in welchem Sinne der heilige Patron der Moralisten und Beichtväter die Anwendbarkeit der Epikie auch auf das natürliche Sittengesetz vertreten hat.

Der Abschnitt über die Epikie bei Alfons ist sehr kurz gehalten. Er findet sich im Buch I, Traktat II *De legibus*, und zwar im Kapitel IV: „Quae excusent a transgressione Praecepti". Das Kapitel gibt vier Gründe an, die erlauben, daß jemand schuldlos ein Gesetz nicht einhält: i*gnorantia, metus, impotentia, dispensatio*. Unter dem letzten Titel bringt Alfons die Epikie zur Sprache. Die Kürze des Abschnittes zeigt schon, daß der Verfasser diese Lehre als bereits bekannt voraussetzt; er beschränkt sich deshalb darauf, die Epikie zu definieren und den Umfang ihres Anwendungsbereichs sowie die Kriterien zu nennen, denen gemäß der Rekurs auf die Epikie als moralisch zulässig anzusehen ist. Anstatt einer angemessenen Erläuterung des Umfangs und der Kriterien der Epikie verweist der Heilige einfach auf die bewährten Autoren, die die Materie bereits ausführlich behandelt haben. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, auf diese Autoren zurückzugehen, um den Text von Alfons richtig auszulegen.

Ich werde zuerst die Lehre der Epikie nach ihrem Grundtext bei Aristoteles darlegen und dann ihre Rezeption in der Morallehre der Kirche bei Thomas; ausführlicher werde ich dann zwei Autoren untersuchen, die für die Auslegung des Textes von Alfons von besonderer Bedeutung sind: Suárez und den Tractatus XI *De legibus* im „Cursus theologiae moralis" der Salmanticenser, wo die Epikie behandelt wird.

2. Die Lehre von der Epikie bei Aristoteles[7]

Als *locus classicus* der Epikie gilt das Kapitel 14 des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik (=NE). Zum Verständnis dieses Textes muß man sich vergegenwärtigen, daß die Ethik des Aristoteles die prakti-

[6] Zur Frage nach der Zulassung zur Eucharistie verweise ich auf meinen Artikel: „Vom Sinn und Unsinn einer differenzierten Betrachtung in der Moral. Zu einer neuen Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene", in: FKTh 11 (1995) 17–53.

[7] Zum Thema Epikie im allgemeinen verweise ich auf einige Veröffentlichungen eher neueren Datums: *E. Hamel*, La vertue de l'épikie, in: ScEc 13 (1961) 35–56; *ders.*, L'usage de l'épikie, in: StMor 3 (1965) 48–81; *F. D'Agostino*, Epieikeia. Il tema dell'equitá nell'antichitá greca, Milano 1973; *ders.*, La tradizione dell'epicheia nel medioevo latino. Un contributo alla storia dell'idea di equitá, Milano 1976; *J. Fuchs*, Epikeia circa legem moralem naturalem?, in: PRMCL 69 (1980) 251–270; *G. Virt*, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suárez, Mainz 1983. Für die nun folgende Skizze über den Ursprung und die Entwicklung der Lehre von der Epikie verweise ich auf die ausgezeichnete Studie von *Angel Rodríguez Luño*, La virtú dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez, in: Acta philosophica, 6 (1997) 197–236; (II) Dal

sche Wissenschaft vom guten Leben ist, d.h. einem Leben, das das Streben des Menschen nach Glück verwirklicht. Ein solches Leben besteht darin, daß der Mensch die „ethischen" oder moralischen Tugenden auf eine beständige Weise ausübt. Als „ethische" Tugenden im Unterschied zu den „dianoethischen" oder Verstandestugenden bezeichnet Aristoteles die zu einer beständigen Haltung (*habitus*) gewordene Ausübung von Handlungen, welche im Zusammenhang mit dem Strebevermögen der menschlichen Seele stehen, und zwar insofern dieses Vermögen unter der Leitung der praktischen Vernunft (*phronesis*) wirkt. Dieser Leitung verdanken solche Handlungen sowie die dazu gehörigen Emotionen und Haltungen ihr richtiges Maß, folglich die Mitte zwischen zwei Extremen. In diesem Sinne sind die ethischen Tugenden die Tugenden, die eigentümlich für ein Wesen sind, das aus Leib und vernunftbegabter Seele besteht.

Während das fünfte Buch der NE insgesamt von der Gerechtigkeit als einer der Tugenden handelt, geht Aristoteles im Kapitel 3 desselben Buches auf die Gerechtigkeit in einem umfassenderen Sinn ein, nämlich als die Gesamtheit der ethischen Tugenden. Denn jede ethische Tugend wirkt sich auch auf die Gemeinschaft aus, in der der Mensch als soziales Wesen lebt, so daß alle ethischen Tugenden zu den richtigen zwischenmenschlichen Beziehungen beitragen und deshalb zur Gerechtigkeit gezählt werden können. Unter diesem Aspekt sieht Aristoteles das ganze tugendhafte Leben in Beziehung zu den Gesetzen (den Gesetzen der Polis), welche als allgemeine Normen für das tugendhafte Verhalten des einzelnen in seiner Relevanz für die Gemeinschaft fungieren.

Im Kontext einer solchen Ethik der Tugenden entwickelt Aristoteles, im Anschluß an die frühere Lehre, vor allem an Plato, seine Theorie von der Tugend der Epikie: was sie ist und wie sie sich zur Gerechtigkeit verhält. Das Billige (*epieikes*), d.h. eine Handlung gemäß der Tugend der Epikie, „ist zwar ein Recht (dikaion), aber nicht ein Recht nach dem Gesetz [ein legales Recht], sondern eine Korrektur des legalen Rechtes. Der Grund dafür ist, daß das Gesetz allgemein ist, während man manche Dinge nicht durch ein allgemeines Gesetz richtig bestimmen kann [...]. Der Fehler liegt weder am

---

cursus theologicus dei Salmanticenses fino ai nostri giorni, ebd., 7 (1998) 65–88. Luño hat sich in seiner Studie eine historische Darlegung und eine spekulative Durchdringung der Lehre von der Epikie insgesamt und deren Anwendung zum Ziel gesetzt; deswegen hat er die wichtigsten Autoren und Etappen in der Entwicklung dieser Lehre nachgezeichnet. Meinerseits möchte ich mich erstens auf einen allgemeinen Überblick über die Epikie-Lehre beschränken, und zwar als Rahmen meiner speziellen Ausführungen zum eigentlichen Thema des Aufsatzes, und zweitens von dieser Lehrtradition näherhin den Strang ermitteln, der zu der in Frage stehenden Aussage des heiligen Alfons führt. Infolgedessen liegt der Schwerpunkt meiner Untersuchung auf Suárez und auf dem „Cursus Theologiae Moralis" des Collegium Salmanticense, genauer auf dessen drittem Band, wo der Verfasser Andreas a Matre Dei im Traktat „De Legibus" von der Epikie spricht. In seiner teilweise anders gelagerten Studie hat Luño die Lehre von der Epikie in Betracht gezogen, wie sie im sechsten Band des fast zur selben Zeit erschienenen „Cursus theologicus" der Salmanticenser vorliegt (Paris-Bruxelles 1878, 445–447), die aber für die Interpretation des hl. Alfons nicht direkt relevant ist.

Gesetz noch am Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache". Es gilt deshalb, da wo „ein Fall eintritt, der in der allgemeinen Bestimmung nicht einbegriffen ist, [...] das Versäumte zu verbessern, wie es der Gesetzgeber selbst, wenn er den Fall vor sich hätte, tun würde. Daher ist das Billige ein Recht, ja besser als ein gewisses Recht, aber nicht besser als das Recht schlechthin, sondern als jenes Recht, das wegen seiner Allgemeinheit [Universalität] mangelhaft ist" (NE V, 14: 1137b 11–25).

Mit anderen Worten: Die Epikie ist nach Aristoteles eine ethische Tugend im eigentlichen Sinne; sie ist weder die Interpretation des Gesetzes durch den Gesetzgeber oder den Richter, noch eine Dispens. Sie ist eine ethische Tugend des Menschen als Mensch, nicht des Herrschers; denn sie gehört zum guten Leben als dem Leben nach den Tugenden. Die Epikie ist nicht ein Prinzip, zu dem jemand durch das Wohlwollen des Gesetzgebers oder des Regierenden greifen kann; sie ist vielmehr das notwendige Prinzip der einzigen Wahl, die in einem außerordentlichen Fall gerecht und tugendhaft ist. Negativ gesagt, die Epikie im Sinne des Aristoteles ist kein Ausweg, um sich dem Gesetz zu entziehen, nur weil dessen Einhaltung schwerfällt. Und wenn Aristoteles für die Epikie sich auf die Intention des Gesetzgebers beruft, ist das Kriterium für die Korrektur des Gesetzes nicht der Wille des Gesetzgebers als solcher, sondern die Natur der Sache, deretwegen das Gesetz erlassen wurde.

3. Die Lehre von der Epikie bei Thomas von Aquin

Thomas geht auf den aristotelischen Text in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik ein[8]. Auch für ihn gehört die Epikie zur Tugend der Gerechtigkeit im umfassenden Sinne; ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem allgemeinen Charakter des Gesetzes, das, weil es die kontingente „materia operabilium humanorum" (1085) betrifft, „in pluribus" zwar richtig ist, „in paucioribus tamen deficit" (1084). Deswegen „iustum legale indiget directione" (1083). Diese Leitung ist nun die Epikie, welche sich ihrerseits nach dem natürlichen Sittengesetz richtet. Demnach ist das „epiiches", d.h. das Billige, „melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali" (1081). Wenn also die Anwendung des positiven Gesetzes unter der Leitung des Sittengesetzes steht, so erhellt, daß der Rekurs auf die Epikie dem Handelnden nicht infolge einer gütigen Erlaubnis des Gesetzgebers freigestellt wird, sondern im konkreten Fall notwendig ist, insofern dieser Rekurs von Moral und Gerechtigkeit gefordert wird. Der entsprechende *„habitus virtutis"* (1090) ist die Epikie.

Die klassischen Beispiele von Epikie, die Thomas anführt, bestätigen die Auffassung der Epikie als Korrektiv des legalen Rechtes: etwa die Verweigerung, ein hinterlegtes Eigentum (ein Schwert) herauszugeben, weil der

[8] In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, lib. V., lect.16. Der Text wird nach den Nummern der *Marietti*-Ausgabe zitiert.

rechtmäßige Besitzer es für ein Delikt verwenden möchte (1085); über Fremde, die gegen das Gesetz auf die Mauern der Stadt steigen, um sie zu verteidigen, die Todesstrafe zu verhängen (1086).

Die wesentliche Kontinuität dieser Lehre zu Aristoteles erhellt nicht nur aus dem Kommentar zum „Philosophen", sondern auch daraus, daß Thomas in der *Prima Secundae* dem Traktat über das Gesetz (qq. 90–108) den Traktat über Tugenden, Laster und Sünden (qq. 22–89) voranstellt, und in der *Secunda Secundae* seine normative Ethik anhand des Schemas der Tugenden und nicht der Zehn Gebote Gottes entwickelt. In diesem Sinne liegt die Morallehre des Thomas auf der Linie der aristotelischen Epikie als einer Ethik vom guten Leben durch die Ausübung der Tugenden. Freilich handelt es sich um eine Kontinuität in Neuheit. Denn das gute Leben ist nach Thomas das menschliche Leben, das frei und verantwortlich auf das von Gott geoffenbarte Ziel der übernatürlichen beatitudo hin gerichtet ist – ein Ziel, das die aristotelische Vorstellung von Glück aufnimmt und zugleich übersteigt. Hinzu kommt, daß der christliche Theologe seine Lehre von den Tugenden in einem viel weiteren Horizont der durch die Offenbarung erkannten natürlichen und übernatürlichen Werte entwickeln konnte, als es seinem heidnischen Meister möglich gewesen war.

Trotz dieser wesentlichen Unterschiede bleibt die Kontinuität mit Aristoteles als grundlegendes Element der Morallehre von Thomas und damit auch seiner Lehre von der Epikie bestehen. „Für Thomas stellen die Tugenden die Grundlagen der Normen dar; wobei eine Norm als richtig gilt, wenn sie getreu die positiven oder negativen Forderungen der Tugend ausdrückt, weil ja der Zweck der Normen darin besteht, den Menschen zur Aneignung und Ausübung der Tugenden zu verhelfen: «Quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus»"[9].

Aus dieser umfassenden Perspektive einer Ethik der Tugenden und aus der Auffassung der Epikie als einer Tugend, die die Ausübung der sittlich guten Handlungen in all den Situationen leitet, in denen ein Mensch mit einer Norm konfrontiert wird, die in ihrer allgemeinen Fassung lückenhaft ist, hat es für Thomas, im Unterschied zur späteren Auffassung von der Epikie, keinen Sinn, sich zu fragen, in welchem Bereich es statthaft ist, diese Tugend(!) auszuüben.

Die Frage nach der Epikie kommt bei Thomas auch in seinen selbständigen Werken wieder. Hier sei auf zwei Stellen der *Summa Theologiae* verwiesen. Im Traktat der *Prima Secundae* über das Gesetz, und zwar in der quaestio 96, a.6, „*De potestate legis humanae*", wird die Frage nach der Tugend der Epikie indirekt, vom Standpunkt des menschlichen (positiven) Gesetzes, aufgeworfen. Da es um ein positives Gesetz geht, stellt Thomas in diesem Kontext die Autorität des *princeps* in den Vordergrund und bemerkt, daß der Handelnde einerseits wegen des beschränkten Wissens des Gesetz-

[9] Luño, l.c., 218. Das Zitat stammt aus: Thomas, Quaestiones disputatae de malo, q.2, a.6.

gebers und andererseits wegen des Gemeinwohls (als Ziel des Gesetzes) in Zusammenhang auch mit im Wortlaut des Gesetzes nicht vorgesehenen Situationen – mit einem Fall konfrontiert werden kann, in dem die „observantia talis legis sit damnosa communi saluti". Hier ist der Ort, wo die Epikie von seiten des Untertanen, aber auch, ja um der Autorität des Gesetzes willen zuerst, falls möglich, die authentische Interpretation des *princeps*, bzw. seine Dispens, das *in concreto* Richtige bestimmen können.

In der *Secunda Secundae*, gegen Ende des Traktats über die Gerechtigkeit (q. 120, a.1 und 2), geht Thomas auf die Epikie ein. Hier wird diese Tugend wiederum im Bereich des menschlichen positiven Gesetzes behandelt, wie es aus dem Verweis zu Beginn des Art.1 auf die hier oben bereits besprochene Stelle sowie aus der Rede von den *legislatores* und dem *bonum commune* hervorgeht. Der Charakter der Epikie als ethischer Tugend des Menschen als Mensch rückt in den Vordergrund. Als Tugend ist sie Prinzip einer guten Handlung in den Fällen, in denen es schlecht wäre „sequi legem positam". Deswegen heißt es im *Ad primum*, daß sie nicht im Gegensatz zu jener Strenge (*severitas*) steht, „quae sequitur veritatem legis", dort nämlich, wo das Gesetz am Platz ist; sie folgt aber dem Wortlaut des Gesetzes dort nicht, wo dies „vitiosum est".

Während die Epikie sich dort vom Gesetz entfernt, wo es um die Durchführung dessen geht, was evidentermaßen in concreto die (entgegen dem Wortlaut des Gesetzes) richtige Handlung ist, hat die Interpretation ihren Platz dort, wo der Sinn des Gesetzes unklar ist und deshalb das Eingreifen des „princeps" nötig ist (*Ad tertium*).

Wichtig ist die abschließende Aussage im corpus des Art. 2: Die Qualifikation „Gerechtigkeit" gelte *per prius* für die Epikie und erst danach für die legale Gerechtigkeit, weil letztere sich nach der Epikie richtet. Deswegen sei die Epikie „quasi superior regula humanorum actuum", insofern sie, um über besondere Fälle zu urteilen, sich auf höhere Prinzipien beruft als die der legalen Gerechtigkeit. Für diese höheren Prinzipien ist die *gnome* als *virtus iudicativa*, die zur Tugend der Klugheit (*prudentia*) gehört, zuständig, wie Thomas in der *Secunda Secundae* q.51, a.4 bereits ausgeführt hat.

4. Die voluntaristische Strömung

Bevor wir die Lehre von Suárez über die Epikie untersuchen[10], die für die Moraltradition, in der Alfons von Liguori stand, maßgeblich war, ist es nötig, die veränderte Perspektive zu erwähnen, unter der nach der Hoch-

[10] Auf der Linie der Epikie-Lehre, die Thomas von Aristoteles übernahm und zu einem bedeutsamen Bestandteil der kirchlichen Morallehre machte, wäre vor Suárez die Entwicklung dieser Lehre durch den Kardinal Cajetan (1468–1534) in seinem Kommentar zur „Summa Theologiae" II.II., q.120, zu untersuchen. Da aber Suárez den Beitrag des berühmten Kommentators weitgehend berücksichtigt hat, überschlage ich der Kürze halber dieses Moment in der Lehrtradition, die zum Moralwerk des heiligen Alfons führt.

scholastik Fragen der Moral und des Rechts angegangen wurden. Die mit der Spätscholastik entstandenen Geistesströmungen des Nominalismus und des Voluntarismus führten Veränderungen herbei, die nicht ohne Einfluß auf Francisco Suárez SJ blieben, als er in den drei Jahrzehnten zwischen 1580 und 1610 sein monumentales Werk „De legibus ac de Deo legislatore" verfaßte.

In der ethischen Reflexion setzte der Voluntarismus den Gesetzgeber in den Vordergrund; denn er legt der Gemeinschaft (sei es der politischen, sei es der religiösen) Ziele fest und erläßt entsprechende Vorschriften. Dies bedeutete freilich nicht (abgesehen von einzelnen extremen Fällen), daß eine Begründung solcher Vorschriften aus der „Natur der Sache" einfachhin ignoriert, wohl aber, daß das Gesetz in erster Linie als Ausdruck der Autorität gesehen wurde, die der Gemeinschaft vorsteht und für deren Wohl Sorge trägt. Die Handlungsnormen wurden deshalb auf den Willen des Gesetzgebers, ihr Sinngehalt auf dessen Intention zurückgeführt[11]. Die Betonung des Willens des Gesetzgebers rief entsprechend bei dem Untertanen die Frage hervor, inwieweit er verpflichtet sei, diese Gesetze einzuhalten.

Die Norm galt also nicht mehr in erster Linie als Anleitung zu den Tugenden, d.h. zu jenem sachgerechten Umgang mit der Realität, in dem das gute Leben besteht. Dementsprechend wurde die Epikie nicht so sehr als die Tugend verstanden, der es obliegt, in besonderen von der allgemeinen Norm nicht vorgesehenen Fällen das richtige Verhalten jenseits oder sogar gegen den Wortlaut der Norm zu ermitteln. Angesichts der Norm, bei der das positive Moment hervorgehoben wurde (die Norm als „gesetzt"), galt es vielmehr, die Freiheit des Individuums gegen etwaige ungerechtfertigte Forderungen und Auflagen der Autorität sicherzustellen. Die Frage nach der Epikie wurde vielfach zur Frage, ob und wann ein Gesetz einzuhalten oder nicht einzuhalten sei; in diesem Sinne konnten als ihre Äquivalenten, je nach der Situation, die Interpretation des Gesetzes sowie die Dispens durch den Gesetzgeber gelten.

Suárez hat sich bei der Abfassung seines *De legibus* der großen Tradition der Scholastik angeschlossen. In der Tat bestand der erste Entwurf dieses Werkes in einem Kommentar zu den ersten sechs quaestiones über das Gesetz bei Thomas (*Prima Secundae*, qq 90–95)[12]. Es soll uns aber nicht wundern, wenn wir in seiner Auffassung vom Gesetz, namentlich in seiner Lehre von der Epikie, Fragestellungen und Elemente treffen, deren Ursprung in den Debatten und in den neuen Ideen der drei Jahrhunderte zu finden sind, die ihn von Thomas trennten.

---

[11] Letzteres war um so mehr der Fall, weil der Nominalismus eher zurückhaltend, wenn nicht skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit war, in einem konkreten Ding jenes Intelligible zu erfassen (die „Natur"), das in seiner Bedeutung für den Menschen die universale Norm für einen angemessenen Umgang mit dem Ding begründet.

[12] Vgl. *L. Pereña*, Génesis del tratado de las leyes, in: *Francisco Suárez*, De Legibus. I. De natura legis (Corpus hispanorum de pace, Bd. XI), Madrid 1971, XXVI-XXIX.

5. Die umfassende Lehre von der Epikie bei Suárez

Im zweiten Buch von *De legibus*, das „De lege aeterna, naturali, ac iure gentium" handelt, spricht Suárez zunächst vom ewigen Gesetz und vom natürlichen Sittengesetz, um dann auf die Frage einzugehen, ob es zum Naturgesetz Ausnahmen geben kann. Die anvisierten Ausnahmen werden unter den Stichwörtern *mutatio legis*, *dispensatio*, ‚Epikie' und *interpretatio* erörtert. Die Begriffe ‚Änderung' sowie ‚Interpretation des Gesetzes' kommen auch bei der Behandlung der Epikie wieder, während hinsichtlich der Dispens Suárez geradezu verneint, daß eine menschliche Autorität oder Gott vom Naturgesetz dispensieren kann, weil die Vorschriften des Naturgesetzes „continent intrinsecam honestatem, quae numquam potest auferri, aut violari, si ad suam materiam applicentur" (XIV, 11)[13], bzw. weil die „honestas vel turpitudo" dessen, was das Naturgesetz gebietet oder verbietet, „non pendet ex dominio divino" (XV, 22).

5.1 Die Epikie und das natürliche Sittengesetz

Das Kapitel XVI ist dem Problem der Epikie gewidmet: „Utrum circa legem naturalem habeat locum epiikia, vel interpretatio sive a Deo, sive ab homine facta". Die entschiedene Antwort von Suárez fällt negativ aus (7). Um der Position anderer Autoren gerecht zu werden, die anderer Meinung zu sein scheinen, sei es nötig, zuerst zwischen der Interpretation des Gesetzes einerseits und der Epikie (oder *aequitas*) im eigentlichen Sinne andererseits, zu unterscheiden (4). Die erstere sucht nach dem wahren Sinn eines Gesetzes in dem, was als unklar gilt; die andere korrigiert das Gesetz „in casu in quo esset error practicus illam servare, et contra iustitiam vel aequitatem naturalem". Letzteres entspricht genau der Auffassung von Aristoteles, auf den Suárez verweist: Das Gesetz kann „deficere in aliquo particulari propter universale".

Die nun folgende Behandlung der Epikie wird von Suárez in drei Aussagen gegliedert.

Prima assertio: Viele Vorschriften des Naturgesetzes benötigen oft eine Interpretation oder Erklärung, um ihren wahren Sinn zu ermitteln (6). „Lex autem naturalis secundum se spectata non praecipit actum nisu ut illum bonum esse supponit, nec prohibet nisi prout supponit intrinsece malum, et ideo ad intelligendum verum sensum naturalis praecepti, necesse est inquirere conditiones et circumstantias cum quibus actus ille secundum se malus est vel bonus, et haec vocatur interpretatio praecepti naturalis quoad verum sensum eius." Als Beispiel einer solchen Interpretation nennt Suárez das

[13] Die Zitate von Suárez sind der Edition der „Opera Omnia" von *Vivès*, Paris 1856, entnommen. Das zweite Buch von „De legibus" findet sich im Band V. Die römische Ziffer bezeichnet das Kapitel, die folgende arabische Ziffer die Sektion des Kapitels.

Verbot zu morden (*homicidium*). Nicht jegliche Tötung eines Menschen fällt unter diese Vorschrift; eine Tötung auf Anordnung der legitimen Autorität oder aus Notwehr ist kein Mord. Derjenige, der so handelt, korrigiert nicht das Naturgesetz: „Du sollst nicht töten", als ob dieses Gesetz aufgrund seiner Allgemeinheit in diesem von ihm nicht vorgesehenen Fall versagen würde. Das Naturgesetz verbiete in seinem eigentlichen Sinn „nur" die Tötung eines unschuldigen Menschen als ein *intrinsece malum*, so daß die angeblichen Ausnahmen in der richtigen Interpretation der Tragweite des Gesetzes ihre Rechtfertigung haben.

Secunda assertio (7–15): „Propria epiikia nil habet locum in lege naturali, ut naturalis est." Die Erläuterung dieser Aussage, die den Kern der Lehre von der Epikie hinsichtlich des Naturgesetzes enthält, ist sehr ausführlich. Ich beschränke mich auf das Wesentliche. Zunächst erläutert Suárez seine These anhand einiger Beispiele (7–8). Das erste davon ist die Vorschrift, ein hinterlegtes Eigentum zurückzugeben. Es handelt sich um ein Gebot, das in der Natur der Sache begründet ist – *unicuique suum* – und deshalb zum natürlichen Sittengesetz gehört. Daß es nun unter bestimmten Umständen zulässig sei, von diesem Gebot abzuweichen, ist nach Suárez ein Fall von richtiger Interpretation des Gesetzes „prout in recta ratione continetur" und nicht ein Fall von Epikie *propter universale*, wie Cajetan meint. Das zweite Beispiel betrifft das Gebot: „Non occides". Auch hier stellen abweichende Handlungen wie die Tötung eines Verbrechers auf Anordnung der öffentlichen Autorität oder die Notwehr bis zur Tötung des Angreifers eine „simplex interpretatio veri sensus illius praecepti" dar, wie in der ersten *assertio* schon gesagt wurde.

Da nun gerade das klassische Beispiel, ein hinterlegtes Schwert dem Besitzer zu verweigern, falls dieser rasend geworden ist oder einen Mord plant, immer wieder als Fall von Epikie gebracht wird (so Thomas in seinem Kommentar zur NE, Nr. 1085; in II.II, q.120, a.1; der „Cursus Theologiae Moralis" der Salmanticenser im Traktat XI *De legibus*, Kap. IV, Nr. 44, usw.), stellt sich die Frage: Epikie oder Interpretation? Diese Frage soll weiter unten in Kapitel 5.2 im Zusammenhang mit der Frage nach unserer Erkenntnis und Formulierung des Naturgesetzes erörtert werden.

Zweitens (9) wird die These dadurch bewiesen, daß das natürliche Sittengesetz „posita [est] in recta ratione, quae a vero deficere non potest", weil es sonst keine *recta ratio* mehr wäre. Deshalb kann es auch nicht korrigiert werden im Sinne der Epikie.

Wenn ich recht verstanden habe, beruft sich Suárez hier auf die traditionelle Auffassung des Naturgesetzes als „participatio legis aeternae in rationali creatura". Dank dieses *lumen rationis naturalis* vermögen wir zu erkennen, was gut und was böse ist[14]. Hier wird die *lex naturalis* in subjektivem

[14] Vgl. Thomas, Summa Theologiae, I. II, q.91, a.2. Im „De legibus" von Suárez findet sich die Lehre der *recta ratio* als *lex naturalis* im Kap. V desselben zweiten Buches.

Sinne genommen: sie ist unsere Intentionalität selbst, als von sich aus moralisch, d.h., als bewußte und operative Vorwegnahme des Seins, insofern es der Achtung und Förderung durch unsere freie und verantwortliche Stellungnahme würdig ist. So verstanden äußert sich das Naturgesetz in der moralischen Frage: „Was soll ich tun?", in der *in nuce* sämtliche konstitutiven Elemente der Moralität enthalten sind: die transzendentale Notion des Guten, die unbedingte Verpflichtung zum Guten und die Freiheit als der Modus, wie wir dieser Verpflichtung nachkommen können[15].

Unter diesem Aspekt hat es keinen Sinn, von einer möglichen Korrektur des Sittengesetzes zu sprechen. Das Problem aber, das im Kapitel XVI zur Debatte steht, ist das Naturgesetz in objektivem Sinne, d.h., das Gute, das zu tun, und das Böse, das zu meiden ist, wobei das Kriterium zu dessen Ermittlung die *natura humana adaequate spectata* ist (die *norma proxima moralitatis*). Während nun das Naturgesetz in subjektivem Sinne a priori ist (es ist ein Konstitutivum des Menschen), ist dasselbe Gesetz in objektivem Sinne a posteriori. Denn alle seine verschiedenen, kategorialen Vorschriften (auch die allgemeinsten und grundlegendsten) werden durch den tatsächlichen Vollzug unserer Intentionalität erfaßt. Dieser Vollzug aber kann sowohl im Bereich der spekulativen als auch im Bereich der praktischen Erkenntnisse versagen. Daraus entstehen praktische Fragen wie, welche die „natürlichen" Forderungen sind, die sich aus einem anvisierten Objekt unserer Wahl in einer bestimmten Situation ergeben; ob eine moralische Norm, die gemeinhin als für ein bestimmtes Handlungsobjekt zuständig angesehen wird, im konkreten Fall tatsächlich die richtige ist, usw. Im Hinblick auf diese Fragen hilft der von Suárez angegebene Beweis, daß das Naturgesetz als *recta ratio* keinen Platz für Korrekturen zuläßt, nicht weiter.

Drittens (10–15) beweist Suárez seine These durch eine Induktion, indem er die Vorschriften untersucht, die zur *lex naturalis* gehören und zeigt, daß für sie die Notwendigkeit einer Berichtigung im Einzelfall im Sinne der Epikie nicht vorkommen kann. Die Vorschriften des Naturgesetzes werden in affirmative (Gebote) und negative (Verbote) eingeteilt.

Die ersten verpflichten „semper, non tamen pro semper". Insofern sie immer verpflichten, gibt es keinen Raum für irgendeine Aufhebung ihrer Verbindlichkeit, die in der Natur des *finis operis* gründen würde. Insofern dieselben Gebote nicht *pro semper* verpflichten, verpflichten sie unfehlbar *pro suis opportunitatibus*. Nun aber kann die Bestimmung der Zeit oder Gelegenheit, in der sie verpflichten, entweder durch ein positives Gesetz oder direkt durch die menschliche Vernunft des Betroffenen geschehen. Im ersteren Fall sind sowohl Epikie als auch Interpretation und Dispens möglich. Dies aber betrifft in der Tat nicht das Naturgesetz als solches, sondern das dazu gehörige positive Gesetz. Im zweiten Fall ist die Bestimmung der Um-

[15] Vgl. dazu mein Buch: Die Gewissensentscheidung. Eine philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen, Innsbruck 1993, Kap. I-III.

stände, unter denen das Gesetz nicht verpflichtet, keine *emendatio praecepti*, sondern eine *intelligentia praecepti*. d.h. die Erfassung eben seines Verpflichtungscharakters *in concreto*. Damit ist erwiesen, daß zu den affirmativen Geboten des Naturgesetzes keine Epikie möglich ist.

Das Problem der Epikie hinsichtlich der negativen Vorschriften wird von Suárez ausführlicher behandelt (11–14) aus dem einfachen Grund, weil hier der eigentliche Bereich liegt, in dem tatsächlich die Frage gestellt wird, ob nicht in bestimmten Fällen zulässig sei, das zu tun, was an sich als *semper et pro semper* zu vermeiden gilt. Dazu schreibt Suárez: Eine solche Vorschrift „non patitur epiikiam: quia impossibile est id quod est per se et intrinsece malum fieri bonum aut non malum, manente eodem obiecto et circumstantiis" (11). Was materiell derselbe *finis operis* ist, kann nur dann Gegenstand einer moralisch zulässigen Handlung werden, wenn eine *mutatio materiae* stattfindet, nämlich eine Änderung desselben *finis* genau als Objekt einer verantwortlichen Handlung.

Demnach fährt Suárez fort: „Quod si mutatio fiat in obiecto, vel circumstantiis intrinsecis, et ratione eius mutationis actus desinat esse malus, iam illa non est epiikia, quia non versatur circa materiam sub tali lege naturali comprehensam, sed est cognitio, seu interpretatio materiae legis et finium eius". Als Beispiel einer solchen zulässigen Handlung, die keine Korrektur eines universalen Gesetzes (Epikie) ist, sondern auf dem richtigen Verständnis der negativen Vorschrift des Naturgesetzes und damit ihres Geltungsbereichs gründet, führt Suárez das Nehmen fremden Eigentums im Falle extremer Not gegen die Vorschrift: „Du sollst nicht stehlen" an. Denn in einer extremen Not „omnia sunt communia", d.h., die für das Überleben nötigen Güter unterstehen nicht mehr dem naturrechtlich begründeten Privateigentum.

Es folgen (12–15) zwei Einwände, die aus der obigen Argumentation, derzufolge eine Veränderung des Objektes bewirkt, daß die vom Naturgesetz zulässigerweise abweichende Handlung keine Epikie ist, die Konsequenz zieht, daß dasselbe auch für die positiven Gesetze (d.h. für die Gesetze, die nicht in der Naturordnung gegründet sind) gelten müsse, so daß in der Tat die Kategorie der Epikie verschwindet. Suárez bestreitet diese Schlußfolgerung. Denn, erstens: Beim Weiterbestehen des Objektes in seiner moralischen Identität (es ist nicht in sich böse!) kann ein äußerer Umstand oder ein Ziel die Anwendung der Epikie rechtfertigen; zweitens: In einem außerordentlichen Fall kann man annehmen, daß der Gesetzgeber nicht beabsichtigt zu verpflichten.

Fazit (15): „Stante eadem materia praecepti negativi naturalis, fieri non posse ut per epiikiam iudicetur licitus actus proibitus propter solam extrinsecam causam, seu finem, aut necessitatem."

Exkurs

Die zuletzt besprochene Veränderung eines Gegenstandes und seiner inneren Umstände, so daß das Verbot des Naturgesetzes aufhört, muß weiter geklärt werden, weil hier ein fundamentales Element der Ethik vorliegt. Nach der traditionellen Lehre über die Quellen der Moralität gilt das Objekt als primäre Quelle, wie schon aus der Grundformel des moralischen Imperativs hervorgeht: „Tue das Gute und meide das Böse". Was gilt hier aber als Objekt der Handlung? Als durch eine rationale Wahl und eine verantwortliche Entscheidung angestrebt, handelt es sich nicht um ein Ding oder einen Prozeß in der rein physikalischen Ordnung, sondern um etwas, das einen eigenen Sinngehalt als konstitutiv trägt und gerade als solches erkannt und gewollt wird (das Objekt *in genere moris*)[16]. Die Beziehung des Objektes zur handelnden Person, zu anderen Personen und zu sittlich bedeutsamen Gütern verleiht dem Objekt eine eigene moralische Identität und damit der entsprechenden Handlung eine innere moralische Intentionalität: Das Objekt ist der *finis operis*, der die moralische Grundqualität der Handlung als *actus hominis* bestimmt.

Dieselbe Handlung kann weiter moralisch qualifiziert werden durch das Ziel, zu dem der Handelnde seine Handlung hinordnet (den *finis operantis*) sowie durch weitere, dem Wesen des Objekts an sich äußere Umstände. Gemäß dem Prinzip: „bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu" können diese weiteren Quellen eine Handlung, die einen in sich guten Gegenstand hat, zu einer moralisch schlechten machen, aber nicht umgekehrt. Dies ist der Grund, warum eine negative Vorschrift des Naturgesetzes (die ihre Verbindlichkeit aus der moralischen Identität ihres Objektes hat – in diesem Falle die Identität eines *intrinsece malum*) keine Epikie zuläßt: Es kann niemals gut sein, unter welchen Umständen und im Hinblick auf welche Ziele auch immer, von dieser Vorschrift abzuweichen, indem man tut, was die Vorschrift verbietet. Das „in sich schlecht" kann nicht auf Gott, als den, der «allein der Gute ist», hingeordnet werden.[17]

Tertia assertio (16): „Das Naturgesetz kann, insofern es durch ein positives Gesetz erlassen ist, die Epikie zulassen".

Der menschliche Gesetzgeber beabsichtigt oft, direkt oder einschlußweise, mit einem positiven Gesetz eine Forderung zu verabschieden, die zum natürlichen Sittengesetz gehört. Dabei aber kann es vorkommen, daß er die gemeinte Forderung des Naturrechtes nicht ganz korrekt erfaßt oder mittels einer Formulierung zum Ausdruck gebracht hat, die nicht allen rele-

[16] Dazu Thomas in: De malo, q.2, a.6: „Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem".

[17] Vgl. Enzyklika „Veritatis splendor", 78.

vanten Bedingungen des natürlichen Gesetzes Rechnung trägt – was oft unvermeidlich ist. Hinsichtlich eines solchen positiven Gesetzes ist die Epikie im Sinne einer *emendatio legis* möglich, während dieselbe moralisch zulässige Handlung hinsichtlich des natürlichen Gesetzes als solches genau genommen keine Epikie ist; sie beruht vielmehr auf einer Erklärung des eigentlichen Inhaltes und damit der Tragweite des Gesetzes, woraus sich ergibt, daß diese Handlung nicht unter das Verbot des Naturgesetzes fällt: „in se vero, et respectu legis naturalis est tantum explicatio mutationis factae in materia, ratione cuius talis actus cum talibus circumstantiis non habet per se malitiam, nec comprehenditur sub lege naturali" (vgl. auch Buch VI, Kap. 6, Nr. 2).

Suárez schließt diese dritte Aussage mit der Bemerkung, daß die gemachte Distinktion zwischen der *lex naturalis* in sich selbst und derselben als durch ein positives Gesetz erlassen wichtig ist, um die scheinbar verschiedene Position anderer Autoren richtig zu verstehen. Denn sie nennen gelegentlich Epikie (im weiteren Sinne!), was in der Tat eine Interpretation des wahren Sinngehaltes eines natürlichen Gesetzes ist, so daß die fragliche Handlung zulässig ist, nicht als ein Fall von Epikie, sondern weil sie gar nicht unter das Verbot des natürlichen Gesetzes fällt. Deswegen brauche man nicht über die Terminologie zu streiten, wenn die Sache selbst unbestritten ist, obwohl freilich die Exaktheit der Terminologie für die Ermittlung der Verbindlichkeit eines Gesetzes nicht unerheblich ist.

Die genannte Distinktion zwischen Interpretation und Epikie wirft nun die Frage auf, wie das Abweichen des positiven Gesetzes vom Naturgesetz ermittelt werden kann. Es scheint nämlich, daß dies einen Vergleich zwischen dem positiven Gesetz und dem Naturgesetz in sich selbst erfordert. Aber der geforderte Vergleich erweist sich dann als unmöglich, wenn das Naturgesetz nicht schon in sich selbst bekannt ist, oder aber als überflüssig, wenn das Naturgesetz in sich selbst bekannt ist. Denn im letzten Fall sollten wir uns ohne weiteres direkt an das Naturgesetz halten, welches ja das Kriterium für die Richtigkeit des positiven Gesetzes liefert.[18] Damit sind wir mit der Frage konfrontiert: Wie wissen wir um das sittliche Naturgesetz? Im folgenden werde ich versuchen, diese Frage zu beantworten. Die Klärung dieser Frage wird uns ermöglichen zu verstehen, warum dieselbe Abweichung vom Gesetz bei einigen Autoren als Epikie gilt, bei anderen dagegen als Resultat aus der genauen Interpretation des Gesetzes.

[18] Diese Aporie ist parallel zu der bekannten Diallele, in die jegliche intuitionistische Erkenntnistheorie fällt, um die Wahrheit eines in Frage stehenden Urteils zu ermitteln. Denn auf der Grundlage dieser Theorie verlangt die Feststellung der Übereinstimmung des Urteils mit der Sache, daß man schon die Sache selbst kennt, um den Vergleich zwischen dem *intellectus* und der *res* überhaupt anstellen zu können.

5.2 Interpretation des Gesetzes oder Epikie?

Das natürliche Sittengesetz gehört zwar zum Wesen des Menschen, aber nicht als Erkenntnis kategorialer Werte bzw. als eine Anzahl inhaltlich bestimmter, satzhaft formulierter Gesetze, wie bereits erwähnt wurde im Zusammenhang mit dem Thema, daß das natürliche Sittengesetz in der *recta ratio* liegt.[19] Das Sittengesetz gehört vielmehr zum Wesen des Menschen als jene intelligente, rationale und moralische Intentionalität, die konstitutiv für den menschlichen Geist ist. Aufgrund dieser Intentionalität ist der Mensch fähig, vor jeglichem von der Erfahrung gelieferten Datum die Frage nach Einsicht zu stellen: „Was ist das?", vor jeglichem Denkinhalt die Frage nach Reflexion zu stellen: „Ist es wirklich so?", und vor jeglicher realen Möglichkeit, die er erkannt hat, die moralische Frage zu stellen: „Was soll ich tun?" Der Mensch ist also intelligent auf der Suche nach dem Intelligiblen, rational auf der Suche nach dem Wahren und durch das Wahre nach dem Sein, moralisch auf der Suche nach dem Guten.

Was nun gut bzw. böse ist, erkennt der Mensch durch den Vollzug seiner Intentionalität in einem langen Prozeß, der eine persönliche und auch eine soziale Dimension hat. So wie es keine angeborenen Erkenntnisse des Seins gibt, gibt es auch keine angeborenen Erkenntnisse des Guten. Erst nach und nach gelangt der Mensch durch seine Vernunft und auf der Basis der Kultur, die er sich zu eigen gemacht hat, zur Erkenntnis von Werten (von dem nämlich, was seiner Natur entspricht, sie fördert) und damit zur Erkenntnis sittlicher Normen. Die sittlichen Normen drücken die Verbindlichkeit (das Sollen) aus, die aus dem erkannten Guten und Bösen erwächst. Als Antwort auf die Soll-Frage hat ja Gut und Böse einen gerundivischen Sinn: Es bedeutet *faciendum* bzw. *vitandum*.

In diesem Sinne wird das natürliche Sittengesetz, auch in seinen ersten und allgemeinsten Normen, a posteriori erkannt. Die Entwicklung des Menschen als moralisches Wesen ist die oft nicht geradlinige Entwicklung in der Erkenntnis und Ausführung des natürlichen moralischen Gesetzes. Dazu trägt seine Auffassung vom Menschen sowie seine Erkenntnis der Welt bei, die (die Welt) sich ihm als Betätigunsfeld seiner Freiheit und Verantwortung erschließt.

Es sind nicht zuletzt die außerordentlichen Fälle, zu denen die bereits erkannten sittlichen Normen nicht passen, die den Menschen veranlassen, seine Erkenntnis des Naturgesetzes zu hinterfragen und so die betreffenden Normen zu differenzieren und präzisieren. Dies war gemeint, wenn weiter oben mit Suárez die Rede von einer besseren Einsicht in die Vorschriften des Naturgesetzes und damit von einer genaueren Erfassung ihres Geltungsbereichs war. Dies ist freilich keine automatische Leistung, die sich ohne das persönliche intellektuelle und moralische Engagement des einzelnen ein-

[19] Vgl. weiter oben in Kap. 5.1, *secunda assertio*, zweitens.

stellen würde. Dies bedeutet auch, daß moralisch korrekte Menschen hinsichtlich eines konkreten Falles zu verschiedenen Beurteilungen gelangen können. In *agibilibus* läßt sich dies nicht in allen Fällen ausschließen.

Wenn solcherart unsere Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes ist, so kann man begreifen, woher das Dilemma: „Interpretation oder Epikie" stammt und wie es zu lösen ist. Die Lösung sei hier anhand der moralischen Norm vorgelegt: Das hinterlegte Eigentum ist dem danach fordernden legitimen Besitzer zurückzugeben.

Als diese spezifische Norm der Gerechtigkeit drückt sie „nur" die besondere Pflicht aus, das hinterlegte Gut seinem Besitzer zurückzugeben. Dies ist die Art und Weise, wie diese Norm normalerweise verstanden und formuliert wird. In dieser Formulierung liegt jener Charakter von Universalität, auf den Aristoteles im Kapitel über die Epikie aufmerksam gemacht hat, und der für die kontingenten Dinge, die die *materia operabilium humanorum* ausmachen, nur *ut in pluribus* zutrifft, wie Thomas in seinem Kommentar sagt (Nr. 1085).

Wenn man die Norm von der Rückgabe eines depositum auf diese Weise versteht, so muß man sagen, daß die berechtigte Verweigerung der Rückgabe eines Schwertes ein Fall von Epikie ist: Es ist ein Abweichen von der Norm in einem Fall, der zwar unter den geläufigen Wortlaut der Norm fällt, in dem aber infolge eines außerordentlichen, moralisch relevanten Umstandes mit der Norm anders umgegangen werden soll. Deswegen bringen die meisten Autoren diesen Fall zur Erläuterung der Epikie.

Suárez bemerkt seinerseits, daß die *recta ratio* nicht absolut die Rückgabe gebietet, sondern „sub intellectis conditionibus quas ratio iustitiae et charitatis requirit" (XVI, 7). Dies ist richtig. Die Frage aber ist die, ob diese Bedingungen zu der spezifischen Norm über die Rückgabe gehören oder zu den allgemeinen Voraussetzungen jeglicher Handlung als einer Handlung, die ein endliches, nicht absolutes Gut (das Eigentum) zum Objekt hat, und zwar im Kontext anderer, mit dieser Handlung zusammenhängenden Gütern, die ebenfalls zu berücksichtigen sind. Welches nun diese Güter sind und inwieweit sie bedeutsam für die moralische Qualifikation der anstehenden Handlung sind, gehört nicht direkt zur partikulären Norm der Rückgabe. In der Tat begnügt sich Suárez mit dem allgemeinen Hinweis auf die *ratio iustitiae et charitatis*, während er in XVI, 11 davon spricht, daß das depositum nicht *irrationabiliter* verweigert werden soll. Es gehört genau zur Tugend der *gnome* als *altior virtus iudicativa*, die höheren Prinzipien zu ermitteln, denen gemäß in diesem Falle richtig gehandtelt werden kann (*Summa theologiae* II.II, q. 51, a.4). Eine solche Handlung gehört somit zur Tugend der Epikie (ebd., q.120, a.2 in fine).

Kurzum, die Position von Suárez ist, daß es keine Epikie hinsichtlich des Naturgesetzes als Naturgesetz sowohl in seinen negativen wie auch in seinen positiven Vorschriften gibt (*secunda assertio*). Er läßt aber die Epikie im Falle der *lex naturalis* als *per legem positivam constituta* zu (*tertia assertio*)

oder einfach als in einer Norm bzw. in einem Gesetz zum Ausdruck gebracht. Weil nun Suárez dieser Distinktion (die an sich von keinem Autor bestritten wird, wenn auch mehrere Autoren sie nicht thematisieren oder ihr keine durchgehende Aufmerksamkeit schenken) eine große Bedeutung zumißt, tendiert er dazu, die Fälle von Abweichung vom Naturgesetz als Fälle von Interpretation und nicht von Epikie auszulegen. Diese Position ist an sich völlig logisch: Die Verbindlichkeit dessen, was in sich gut bzw. böse ist, braucht weder eine Korrektur noch läßt sie sie zu. Es soll aber ausdrücklich bemerkt werden, daß die hier erörterte Abweichung des Suárez von der, wie es scheint, *doctrina recepta* der Epikie nicht die Sache selbst betrifft (Verbindlichkeit und Tragweite des Naturgesetzes), sondern lediglich die Klassifizierung und Benennung der moralisch zulässigen „Ausnahmen" vom Gesetz. Die Abweichungen vom Naturgesetz, die bei Suárez als Interpretation des Gesetzes gelten, kehren bei vielen Autoren als Epikie wieder, wozu Suárez bemerkt, Epikie werde hier in einem weiten Sinn genommen. Die Klärung dieses an sich konventionellen Aspektes der Morallehre ist aber nicht ohne Bedeutung für die richtige Interpretation der moraltheologischen Tradition der Kirche, um die es in dieser Abhandlung geht.

Dieselbe Frage: Interpretation oder Epikie? stellt sich auch hinsichtlich des zweiten Beispiels einer Vorschrift des natürlichen Gesetzes: *Non occides* (XVI, 7), wobei die obigen Ausführungen zur Lösung des Dilemmas im ersten Beispiel ebenfalls für dieses Beispiel gelten. Kann man deshalb auch hier der Ansicht sein, daß ein Abweichen von diesem Gesetz ein Fall von Epikie ist? In Wirklichkeit dürfte doch die These von Suárez, derzufolge die Tötung eines Menschen aus Notwehr ein Fall von (richtiger) Interpretation des fünften Gebotes und nicht von Epikie sei, die geläufige Ansicht sein.

Wieso dieser Unterschied? Ich würde ihn folgendermaßen erklären: Bei der Tötung eines Menschen handelt es sich um einen besonders bedeutsamen Fall. Dies erklärt nicht nur, daß das Verbot der Tötung eines Menschen zu den am meisten bekannten moralischen Normen in der Geschichte der Menschheit gehört und dies vielfach auch in den positiven Gesetzgebungen seinen Ausdruck gefunden hat, sondern auch, daß von jeher über die Begründung und die Tragweite dieser Norm reflektiert wurde. Ein Resultat davon war die Anerkennung, daß es Fälle von Tötung gibt, die nicht unter das genannte Verbot fallen: die Tötung aus Notwehr ist einer von ihnen.

Infolge dieser Klärung sind uns neben dem Tötungsverbot des natürlichen Sittengesetzes, wie es in der katholischen Tradition verstanden und formuliert worden ist,[20] auch andere Normen geläufig, die als Interpretationen der dem menschlichen Leben gebührenden Achtung aus dem Tötungsverbot ausgegliedert und eigens als allgemeine Normen formuliert wurden. Infolgedessen betrachtet man die Tötung aus Notwehr nicht als Ausnahme

[20] Vgl. die Enzyklika „Evangelium vitae", 57: „Die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen ist immer ein schweres sittliches Vergehen".

zum undifferenziert formulierten Tötungsverbot (also nicht als Ausnahme zum Mord!), sondern als eine Handlung, die konform der Pflicht ist, um sein eigenes Leben Sorge zu tragen. Freilich ist auch hier, ja besonders hier, der einzelne nicht der Aufgabe entledigt, selbst zu beurteilen, ob es sich um einen Fall von Notwehr handelt und inwieweit er berechtigt ist, zur Tötung als extrema ratio zu greifen. In diesem Sinne kann auch hier jene besondere Schwierigkeit vorliegen, den konkreten Fall im Lichte der allgemeinen Norm zu bewerten, die für die Epikie charakteristisch ist.

5.3 Die Epikie und das menschliche Gesetz

Das sechste Buch von *De legibus* ist der „interpretatio, mutatio et cessatio legum humanarum" gewidmet und geht dabei in den Kapiteln V bis VIII auf die Lehre von der Epikie ein unter den Stichwörtern: *restrictio legis* (V), *cessatio obligationis legis in particulari contra verba legis* (VI), *excusatio legis per epiikiam* (VII). Den dort erörterten Beispielen zufolge ist zu entnehmen, daß Suárez vor allem das Kanonische Recht vor Augen hat.

Von der Epikie im engeren Sinne, d.h. als von der Interpretation eines Gesetzes wegen unklarer Formulierung verschieden, handelt Suárez im Kap. VI ausgehend von der Frage: „Utrum interdum cesset obligatio legis in particulari contra verba legis, etiamsi per principem non tollatur" (VI, 1). Die Änderungen, die ein Gesetz betreffen können, so daß es aufhört zu verpflichten, sind entweder *ab intrinseco* oder *ab extrinseco* – letzteres geschieht durch einen Akt der zuständigen Autorität. Beide Änderungsarten können entweder partiell (= *cessatio legis*), nämlich aufgrund eines besonderen Aktes oder Umstandes, einer besonderen Zeit, einer besonderen Person, oder vollständig (= *ablatio legis*) sein. Die *cessatio legis universalis ab intrinseco in particulari eventu* ist genau die Epikie und koinzidiert, bemerkt Suárez, mit dem Fall, den Thomas in der *Pars Prima*, q.96, a.6, ohne diese Bezeichnung zu verwenden, und in der *Secunda Secundae* q.120 unter der Bezeichnung Epikie zur Sprache bringt (VI, 2).

Die nochmalige Behandlung der Epikie in diesem Kapitel, insofern sie diese Tugend nach ihrem ursprünglichen Sinn bei Aristoteles nimmt (*emendatio legis propter universale*), bringt nichts Neues zu dem, was wir schon gesehen haben, als es um die Epikie bezüglich des sittlichen Naturgesetzes ging. Das Neue, das in diesem Buch über das menschliche Gesetz zu finden ist, erklärt sich aus einem doppelten Grund. Erstens, weil Suárez hier direkt vom positiven, menschlichen Gesetz handelt; infolgedessen argumentiert er aus einer überwiegend juridischen Perspektive her, während die moralische Perspektive, die die Handlungsnormen als Ausdruck der Wege zur Ausübung der Tugenden ansieht, in den Hintergrund rückt. Zweitens, weil diese juridische Perspektive vielfach von der voluntaristischen Strömung beeinflußt ist, von der oben die Rede war.

Die Konsequenz daraus ist, daß die Epikie im Falle der von einer mensch-

lichen Autorität erlassenen Gesetze nicht mehr (d.h. nicht ausschließlich) als eine „bessere" Gerechtigkeit gilt, wie Aristoteles sagt (NE, V, 14), oder als *pars potior legalis iustitiae*, wie Thomas behauptet (*Secunda* Secundae, q.120, a.2 ad 1), also als ein dem Gesetz excellentiori modo Gehorchen (*In decem libros Ethicorum*, lib. V, lect. 16, Nr. 1078); die Frage nach der Epikie gilt vielmehr als die Frage nach einer *excusatio ab obligatione legis*, wie die Überschrift des Kapitels VII lautet.

In diesem Kontext und unter dieser Perspektive finden wir jene Klassifizierung der Fälle, in denen nach Suárez (in Anlehnung an die Tradition seiner Zeit) der Rekurs auf die Epikie statthaft ist – eine Klassifizierung, die in einer Ethik der Tugenden in dieser Form nicht hätte vorkommen können. Nach dem ursprünglichen Sinn von Epikie ist jemand von der Einhaltung eines Gesetzes entpflichtet (und damit ist er im Einzelfall berechtigt, das positive Gesetz zu korrigieren), wenn, wie Kardinal Cajetan in seinem Kommentar zur *Summa Theologiae* des hl. Thomas bemerkt hatte (II.II, q.120, a.1), das Gesetz *cessat*, und zwar nicht bloß *negative* (d.h. im Falle, daß die *ratio legis vel finis* [VI, 8] nicht mehr gegeben ist), sondern auch *contrarie*. Aber während Cajetan einfach von einem *contrarie*-Aufhören sprach, d.h., „quando evenit casus in quo non solum cessat ratio legis, sed inique ageretur servando legem", schreibt Suárez: „Ut obligatio legis cesset, oportet deficiat ratio legis non negative solum, sed aliquo modo (!) contrarie" (VII, 3).

Das *aliquo modo* ermöglicht Suárez, den Anwendungsbereich der Epikie über das hinaus auszudehnen, wofür Aristoteles und Thomas die spezielle Tugend der Epikie anerkannt hatten, und sie damit auf die Gesetze anzuwenden, die, gerade insofern ihre Verbindlichkeit von einer menschlichen Autorität stammt (auch wenn sie direkt oder indirekt ein Fundament im Naturrecht haben), eine Einschränkung jener Freiheit besagen, die zum Menschen kraft seiner rationalen Natur gehört.

Suárez findet die Ansicht Cajetans „*nimis rigida et limitata*" (VII, 9) und fügt deshalb zwei andere Fälle hinzu, in denen jemand sich für entschuldigt halten darf, wenn er das Gesetz nicht einhält, obwohl die Handlung gemäß dem Wortlaut des Gesetzes in diesen Fällen keine moralisch schlechte Handlung wäre. (Es gibt also insgesamt eine dreifache Weise, wie die Epikie auf das menschliche Gesetz angewandt werden kann.)

Der erste der zwei hinzugefügten Fälle tritt dann ein, wenn es *nimis grave aut difficile* ist, das Gesetz zu befolgen. Denn ein menschliches Gesetz verpflichte nicht unter Lebensgefahr oder einem anderen schwerwiegenden Schaden. Demnach vermeide ein kluger Gesetzgeber, nicht nur das Ungerechte vorzuschreiben, sondern ebenfalls „inhumana et graviora quam humana conditio patiatur vel quam ratio communis boni postulet" (VII, 10).

Aufschlußreich ist, was unmittelbar nach dieser Argumentation, die zweifelsohne für das menschliche Gesetz zutrifft, folgt: Der Gesetzgeber sündige „obligando cum maiore rigore quam par est". Daraus nämlich erhellt, daß die Behandlung der Epikie an dieser Stelle nicht vom positiven

Ansatz der Tugend und deren Norm als dem Weg zur authentischen Selbstverwirklichung des Subjektes ausgeht, sondern vom Gesetz als einer Verpflichtung, die von außen kommt, auch wenn dieser „Druck" im Prinzip durchaus gerechtfertigt sein kann, so daß die Einstellung des Adressaten zunächst einmal die Sorge um die Aufrechterhaltung seiner nativen Freiheit ist. Die Aussage von Suárez, der Mensch habe ein Recht, „ut non tam serviliter (ut sic dicam) obligetur" (VII, 9), spricht für sich.

Während der erste Fall eine Gesetzgebung betraf, für die die zuständige Autorität genau genommen keine Vollmacht hatte (*exceptio a potestate*), betrifft der andere hinzugefügte Fall von Epikie Situationen, die der Gesetzgeber nicht beabsichtigte, unter sein Gesetz zu stellen (*exceptio a voluntate*). Obwohl dem Gesetzgeber die Vollmacht zu verpflichten nicht fehlen würde, „ex circumstantiis iudicatur non fuisse hanc mentem eius" (VII, 11). Hier erwähnt Suárez die *benignitas* und die *moderatio* des Gesetzgebers, welche der Untertan den Umständen der Zeit, des Ortes und der Person vernünftigerweise entnehmen kann. Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Falle der Rekurs auf die *mens* des Gesetzgebers und nicht so sehr auf die Sache selbst, wofür das Gesetz erlassen worden ist. Für diesen letztgenannten Fall von Epikie gilt insbesondere eine Qualifikation, die Suárez weiter oben der juridischen Tradition seiner Zeit entnommen hat, indem er die Epikie des Aristoteles für dasselbe (oder fast dasselbe!) hielt wie die *aequitas* der Lateiner, nämlich für die „iustitia dulcore misericordiae temperata" (VI, 5).

Zum unterschiedlichen Zugang von Thomas und Suárez in der Frage der Anwendung der Epikie schreibt Luño: „Der hl. Thomas bewegt sich in einer moralischen Perspektive und sieht das Gesetz als positives Prinzip, das zur Tugend und damit zur Vervollkommnung des Menschen ausgerichtet ist. Suárez bewegt sich in einer kanonistischen und politischen Sphäre, und zwar in einer historischen Periode, in der der politische Absolutismus entstand. Deswegen ist es seine Absicht, die Freiheit des Individuums gegenüber einer immer mehr übergreifenden bürgerlichen oder kirchlichen Gesetzgebung zu verteidigen"[21].

Im Hinblick auf das Thema der vorliegenden Studie soll aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß diese z.T. verschiedene Auffassung von Epikie und die daraus folgende Ausweitung ihrer Anwendung keineswegs die klare Position von Suárez beeinträchtigen, daß die Epikie keinen Platz im Bereich des Naturgesetzes hat. Dies ergibt sich nicht nur aus den zwei verschiedenen, wenn auch zusammenhängenden Bereichen (die *lex naturalis* und die *lex humana*), sondern auch aus den vorgebrachten Gründen zugunsten der Anwendung der Epikie auf die menschliche Gesetzgebung. Denn, im Gegensatz zur letzten, kann eine Normativität, die sich aus der Sache selbst in ihrer Beziehung auf die *natura humana adaequate spectata*

[21] *Luño*, a.a.O., 235.

ergibt, wie die Normativität des Naturgesetzes ist, nicht nur nie ungerecht, sondern auch nie inhuman werden, und sie kann ebenfalls nicht aufgrund der Güte des Gesetzgebers ausgesetzt werden. Die Schwierigkeit, die die Einhaltung des sittlichen Naturgesetzes gewiß nicht selten mit sich bringt, gehört zu unserer postlapsarischen Heilssituation, in der der Mensch unter der Konkupiszenz als Neigung zur Übertretung jener Ordnung leidet, die in der Weisheit Gottes ihren Ursprung hat. Diese Neigung aber kann, nach der Lehre des Trienter Konzils, „denen, die ihr nicht zustimmen und mit Hilfe der Gnade Christi mannhaft widerstehen, nicht schaden" (Denzinger/Schönmetzer 1515). Zum selben Thema ist zu lesen in der Enzyklika *Veritatis splendor* im Abschnitt über „Gnade und Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes": „Die Befolgung des Gesetzes Gottes kann in bestimmten Situationen schwer, sehr schwer sein: niemals jedoch ist sie unmöglich" (102).

6. Die Epikie im *Cursus theologiae moralis* der Salmanticenser

Entscheidend für die Auslegung der zur Klärung stehenden Lehre des hl. Alfons von Liguori ist der Teil des *Cursus theologiae moralis* des Collegium Salmanticense, in dem die Epikie dargelegt wird, weil auf ihn der Heilige in seiner knappen Behandlung desselben Themas verweist. Die Stelle findet sich im dritten Band des *Cursus*, Traktat XI *De legibus*. Der Verfasser dieses Teils des Werkes war der Karmeliter Andreas a Matre Dei, der 1670 den Band in Lyon veröffentlichte. Im Kapitel IV „De cessatione legis, et illius interpretatione" kommt die Epikie im Anschluß an die Interpretation des Gesetzes zur Sprache.

Unter der umfassenden Überschrift von Punkt III: „An liceat aliquando praeter verba legis agere per interpretationem, aut Epickejam?" schreibt der Verfasser: „Praeter haec [nämlich außer der Interpretation des Gesetzes, die entweder *authentica* oder *doctrinalis* sein kann] datur virtus, quae dicitur, epikeja, seu epikia, quae non est interpretatio legis, sed correctio illius: et ideo aequitas nominatur, quia secundum aequum, et iustum de lege iudicat praeter verba illius" (Nr. 19). Deswegen, fügt er hinzu, indem er auf die Behandlung der Epikie in der *Secunda Secundae* von Thomas verweist, ist sie „perfectior iustitia legali".

Die eigentliche Lehre von der Epikie erfolgt dann in den Nummern 41–45. Zunächst erörtert der Verfasser, worin die Berichtigung des Gesetzes besteht und liefert damit die Definition von Epikie: „Epikia, seu epikeja, quae uti diximus, est quaedam exemptio legis, et exemptio casus particularis, ob circumstantias, quae si cognoscerentur a legislatore, illum casum excipere-ret, potest unusquisque uti, quando necessitas expostulat." Sie sei deshalb keine Dispens; sie verlange vielmehr ein „kluges" Urteil darüber, daß der Gesetzgeber den betreffenden Fall nicht unter sein Gesetz stellen wollte (41).

Nr. 42 gibt den Anwendungsbereich der Epikie an: „Haec autem virtus epikejae non solum habet locum respectu legis humanae; sed etiam respectu divinae, et naturalis." Auf die weitere Frage, wie das Gesetz, das von sich aus allgemein formuliert ist, sich auf eine Korrektur im Einzelfall verhält, unterscheidet der Verfasser zwei Arten von Allgemeinheit des Gesetzes[22]:

1. „Cum lex universaliter loquatur, potest *aliquando* habere hanc universalitatem, non solum in communi, sed pro singularibus casibus particularibus: et tunc hoc evenit, quando est lex negativa prohibens quod ab intrinseco[23] est malum, ut mentiri, fornicari, falsum iuramentum emittere, blasphemare: et tunc non habet locum epikeja: quia cum non possit denudari a malitia illa materia, in omni casu et eventu lex obligat, et sic in ea nunquam licet praeter verba legis agere."

Es handelt sich um die bekannte Lehre, daß das Verbot dessen, was *intrinsece malum* ist (ein Verbot des natürlichen Sittengesetzes), *semper et pro semper* gilt. Dementsprechend heißt es an unserer Stelle, die negativen Gesetze verpflichten „non solum in communi, sed [etiam] pro singularibus casibus particularibus: et tunc hoc evenit, quando est lex negativa *prohibens quod ab intrinseco est malum*". Wie soll nun die abschließende, von mir hervorgehobene Aussage verstanden werden? Ist sie lediglich eine Erklärung dessen, was unter einem negativen Gesetz zu verstehen ist, oder aber bedeutet sie eine Einschränkung hinsichtlich der negativen Vorschriften des Naturgesetzes?

Die vom Verfasser erwähnten Fälle (Lüge, Unzucht, Meineid, Lästerung) scheinen den Sinn einer bloßen Erklärung nahezulegen: Die negativen Naturgesetze verpflichten ausnahmslos, weil sie das verbieten, was „in sich schlecht" ist. So verstanden handelt es sich um die *doctrina recepta*, die wir bei Suárez schon untersucht haben. Andererseits aber scheint die zweite Art von Allgemeinheit, auf die dann der Verfasser eingeht, nahezulegen, daß diese Aussage in einem restriktiven Sinn zu nehmen sei: Es gebe nämlich Gesetze, die etwas semper et pro semper verbieten; derart seien jene Gesetze, die ein *intrinsece malum* verbieten (erste Art von Allgemeinheit), aber nicht die negativen Gesetze, bei denen die Bosheit nicht dem Objekt innerlich ist (zweite Art von Allgemeinheit), so daß in besonderen Fällen diese Bosheit fehlen kann.

---

[22] Man merke, daß der Verfasser bereits gesagt hat, die Epikie finde ihre Anwendung im Bereich sowohl des menschlichen (positiven) Gesetzes als auch des natürlichen Sittengesetzes. Im nun folgenden Text behandelt er beide Bereiche, aber ohne jeweils vorher ausdrücklich zu sagen (und zu unterscheiden), ob die menschlichen oder die natürlichen Gesetze, ob die positiven (Gebote) oder die negativen (Verbote) gemeint sind. Folge daraus ist der nicht ganz konsequente Aufbau der Argumentation und deshalb eine gewisse Unklarheit hinsichtlich der Fälle, in denen die Epikie zur Anwendung kommen kann. Die *lex divina*, die ebenfalls zu Beginn von Nr. 42 erwähnt wird und im Laufe des Abschnittes in einigen Beispielen wiederkehrt, verlangt hier keine gesonderte Erörterung.

[23] Die von mir benutzte Edition (Venetiis 1750) liest „ab extrinseco". Ich nehme an, daß es sich um einen Druckfehler handelt; der Text sagt ja weiter, daß von der Materie des Gesetzes die Bosheit nicht weggenommen werden kann.

2. [a] „*Aliquando* vero licet lex loquatur in communi, non tamen ad omnes casus particulares extenditur, sed recte interpretamur, legislatorem noluisse illum casum particularem ob singulares circumstantias sub lege comprendere; [b] sed noluit hoc exprimere, vel quia eius notitia est limitata, et non potest ad omnes casus, qui possunt occurrere, se extendere, ut accidit in legislatore humano; vel si notitia eius illimitata est, ut in legislatore divino contingit, noluit exprimere in particulari casus, quos volebat eximere, vel comprehendere, ut vitaret prolixitatem, et confusionem in lege, ut inquit D. Th. I. II, q.96, a.6[24] [c] sciens dari virtutem epikejae, per quam possunt homines universalitatem legis corrigere, et secundum circumstantias occurrentes illius voluntatem interpretari. [d] Et id contingit, *quando illa res praecepta potest denudari a malitia*, quia tunc potest habere locum epikeja."

Der Argumentationsgang ist wie folgt. [a] Das Gesetz drückt sich in einer universalen Weise aus. [b] Der Gesetzgeber konnte oder wollte nicht im einzelnen sämtliche Fälle angeben, in denen er beabsichtigt, daß sein Gesetz verpflichtet, und sämtliche Fälle, die er nicht unter das Gesetz stellen will. [c] Es gibt die Tugend der Epikie, mit der die Menschen das Gesetz gemäß den Umständen interpretieren können. [d] Eine solche Interpretation/Korrektur ist möglich, wenn die Bosheit, von der das allgemeine Gesetz annimmt, sie hänge mit einem bestimmten Objekt zusammen, in einem besonderen Fall vom Objekt trennbar ist.

Die Punkte a, b und c scheinen die Epikie in ihrem ganzen Anwendungsbereich anzuvisieren, d. h. nicht nur in bezug auf die Naturgesetze. Der Text besteht ja auf dem allgemeinen Charakter des Gesetzes als dem Grund, warum unter bestimmten Umständen die Epikie statthaft ist; die Allgemeinheit gilt nun für sämtliche Gesetze. Aber der Text untersucht nicht näher, ob und wann die Epikie hinsichtlich der zwei Grundklassen des Gesetzes – des natürlichen und des positiven – und hinsichtlich der Unterscheidung zwischen affirmativen und negativen Gesetzen stattfinden kann. Insbesondere gibt er nicht an, welche Klasse von Vorschriften es sind, bei denen das Objekt der Handlung durch eine Bosheit gekennzeichnet ist (deshalb handelt es sich um Verbote), die im Einzelfall fehlen, so daß eine Handlung gegen den Wortlaut des Gesetzes moralisch zulässig sein kann. Aus diesem Grund scheint, wie gesagt, die Aussage des ersten Teils „prohibens quod ab intrinseco est malum" vom Verfasser doch in einem restringierenden Sinn gemeint zu sein.

Es muß aber bemerkt werden, daß es sachlich falsch ist, die Unterscheidung (und den Gegensatz) des Verfassers – *aliquando* ... *aliquando* – zwischen den negativen Vorschriften im ersteren Fall und den negativen Vorschriften im zweiten Fall so zu nehmen, als ob das Naturgesetz sowohl negative Vorschriften umfassen würde, bei denen die Bosheit dem Objekt

[24] Man bemerke aber, daß Thomas in den „Quaestiones", 95–97, vom menschlichen Gesetz handelt! Nur beiläufig erwähnt er in der q.96, a.6, ad 3 den allwissenden Gesetzgeber.

innerlich ist, so daß sie keine Epikie zulassen, als auch negative Vorschriften, bei denen die Bosheit dem Objekt äußerlich ist und deshalb auch fehlen kann, so daß die Epikie möglich ist. Denn (und dies ist der entscheidende Punkt für die Klärung des Textes) die negativen Vorschriften, bei denen die Bosheit dem Objekt äußerlich ist, sind keine Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, sondern des positiven.

M. E. hat die Fragestellung des Abschnittes 42 zusammen mit dem Fehlen des eindeutigen Rasters von natürlich/menschlich, positiv/negativ den Verfasser dazu verleitet, die Zweiteilung des Abschnittes in diesem[25] nicht korrekten Sinn zu nehmen, d. h. auch den zweiten Fall von negativen Vorschriften (zumindest einige von ihnen) dem Naturgesetz zuzuschreiben und damit nahezulegen, es gebe negative Vorschriften des Naturgesetzes, die den Rekurs auf die Epikie zulassen.

Zu Beginn des danach folgenden Abschnittes 43 wird die These wiederholt, die zu Beginn des Abschnittes 42 bereits formuliert wurde: „Dicimus ergo, praedictam virtutem epikejae non solum habere locum respectu legis cuiuscumque humanae [26], sed etiam aliquarum (!) legum divinarum, et naturalium". Grund dafür sei, daß „lex agit in universali de eo, quod evenit frequenter: quod non tollit, quod in singulari aliqui casus dentur excepti ab illa regula communi".

Die im Abschnitt 43 angeführten Beispiele scheinen die oben genannte falsche Lehre zu bestätigen, oder besser – dies ist meiner Meinung nach tatsächlich der Fall – sie nötigen, den Terminus Epikie im zweiten Teil der Nr. 42 in einem weiteren Sinn zu nehmen als im ersten Teil. Die Beispiele betreffen negative *hominem non occidere*, *secretum servare* (= du sollst das dir anvertraute Geheimnis nicht preisgeben), sowie positive Vorschriften *extremo indigenti subvenire*.

Für die negativen gilt das, was wir weiter oben bei Suárez gesehen haben: Der Umstand, daß es zulässig sein kann, gegen den Wortlaut dieser Vorschriften, die *de iure naturali* sind (wie unser Verfasser bemerkt), zu handeln, stellt keine Epikie dar; es geht vielmehr um die Auslegung ihres wahren Sinngehaltes und damit ihrer Tragweite. Derart ist der Fall der Notwehr: Die eventuelle Tötung ist zulässig, weil der Angreifer kein „unschuldiger" Mensch ist, für den allein das Gebot „Du sollst nicht töten" absolut gilt. Ebenso hat die natürliche Vorschrift, ein Geheimnis zu wahren, ihre Grenzen sowohl in dem, was jemandem mitgeteilt wurde, als auch in der Kollision mit anderen, gegebenenfalls höheren Gütern.

Für die positive Vorschrift *extremo indigenti subvenire* verweise ich wiederum auf die ausführliche Erörterung von Suárez: Die Epikie kommt in Frage lediglich bei der positiven Bestimmung der Zeit oder Gelegenheit, in

[25] Im hier unmittelbar vorhergehenden Absatz von mir formulierten.

[26] Damit wird doch anerkannt, daß das positive, menschliche Gesetz der zumindest primäre Ort für die Epikie ist. Dasselbe kurz danach: „a regula communi naturalis legis, et divinae, *nedum humanae*, possunt plures casus deficere".

der die Gebote des Naturgesetzes verpflichten. Dann aber betrifft die Epikie, genau gesehen, nicht das Naturgesetz als solches, sondern die positive Bestimmung dieser Zeit bzw. Gelegenheit, oder aber es handelt sich um die Erkenntnis, daß die Vorschrift hier und jetzt nicht verpflichtet.

Die Analyse des Textes führt zum folgenden Ergebnis. Die Aussage [d] am Ende des zweiten Teils von Nr. 42 stellt kein genaues Pendant zur *lex negativa* des ersten Teils dar (die negativen Vorschriften des Naturgesetzes); sie schränkt deshalb die Tragweite des ersten Teils nicht ein (obwohl der Duktus der Argumentation eher in Richtung auf eine Einschränkung der Nicht-Zulässigkeit der Epikie im Falle eines negativen Naturgesetzes geht), als ob nämlich neben den negativen Vorschriften der *lex naturalis*, welche das intrinsece malum verbieten, es auch negative Vorschriften desselben Gesetzes geben würde, die das verbieten, was nur aus einem äußeren Grund böse ist. Dazu ist zu sagen: Die negativen Vorschriften im ersteren Teil der Nr. 42 gehören zum Naturgesetz im eigentlichen Sinn; die negativen Vorschriften im zweiten Fall derselben Nr. sind entweder bloß menschliche Gesetze, oder aber undifferenziert formulierte Naturgesetze[27], so daß es Handlungen geben kann, die zwar unter den Wortlaut der undifferenziert formulierten Naturgesetze fallen, in Wirklichkeit aber von ihnen nicht betroffen sind.

Die ersten zwei Beispiele von Nr. 43 sind Fälle von Epikie (im weiteren Sinne) hinsichtlich undifferenziert formulierter Verbote des Naturgesetzes. Das dritte Beispiel betrifft ein Gebot des Naturgesetzes und scheidet schon deshalb bei der Frage aus, ob diese Vorschrift von der *malitia* getrennt werden kann. Die zwei weiteren positiven Vorschriften der *lex divina*, die der Salmanticenser unmittelbar danach bringt, stellen keine Schwierigkeit für die Lehre dar, daß das natürliche Sittengesetz keine Epikie zuläßt.

Die Abschnitte 44 und 45 schließen die Behandlung der Epikie mit jener Ausweitung, die wir schon bei Suárez hinsichtlich des menschlichen Gesetzes gesehen haben. Die Epikie wird von dem Falle, in dem die Einhaltung des Gesetzes *iniqua* wäre, auf die Fälle ausgedehnt, in denen die Einhaltung *damnosa* oder auch nur *valde onerosa* wäre. Der Salmanticenser präzisiert nicht, ob auch er, wie Suárez, diese Ausdehnung nur für das menschliche Gesetz gelten läßt. Die Beispiele, die er bringt (das Verbot, die Tore der belagerten Stadt zu öffnen, das Sonntagsgebot [eine positive *lex divina*]), sowie der Umstand, daß er selber genau auf den oben bereits besprochenen Abschnitt von Suárez verweist (Lib.VI, Kap. 7, Nr. 9), sprechen zugunsten dieser Interpretation.

Für das Beispiel in Nr. 44 von der Rückgabe eines hinterlegten Schwertes, das zum Naturgesetz gehört, verweise ich auf meine Ausführungen in der Sektion 5.2: Es handelt sich um Epikie nach den meisten Autoren, um eine Interpretation nach Suárez.

---

[27] Unter diesem Aspekt handelt es sich deshalb um ein positives Gesetz, das als Naturgesetz gelten kann, nur insoweit es das Naturgesetz wiedergibt.

7. Die Epikie-Lehre bei Alfons von Liguori

Der Text, den der hl. Alfons der Epikie gewidmet hat, ist folgender: „De Epikeja legis. 201. [Definition] Epikeja, seu epikia, est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo vel saltem probabiliter judicatur, legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendi. – Salmant.*1 cum Palao et Martinez.

[Anwendungsbereich] Haec epikeja non solum locum habet in legibus humanis, sed etiam in naturalibus, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari. – Salmant.*2

[Bedingungen für die Anwendung der Epikie] Ut tamen detur locus epikejae, non solum debet lex cessare in casu particulari negative, quia nimirum deficiet tunc finis legis; sed etiam cessare contrarie, nempe, quod lex reddatur damnosa vel nimis onerosa: quare potest negari ensis depositus domino, si ille sit abusurus. Ita Salmant.*3 cum S. Thoma. – Sufficiet autem, si aliter lex redderetur nimis dura. Salmant.*4 cum Arauxo, Gordon, etc. Hinc excusatur ab auditione sacri, qui timet notabilem jacturam bonorum. Et etiam excusatur ab observatione festi, qui aliter amittere cogitur magnum lucrum; ut Suárez et Palaus apud Salmant.*5 – Et super hoc vide dicenda Lib. III, n. 301.“ [28]

Es erhellt sofort, daß der Heilige hier die Lehre von der Epikie als dem Leser bekannt voraussetzt, so daß er sich darauf beschränkt, die *doctrina recepta* zusammenfassend wiederzugeben und dabei für eine adäquate Erläuterung und Begründung auf frühere Autoren zu verweisen. Als entscheidende Autoritäten gelten ihm Thomas von Aquin, Suárez und unmittelbarer der Salmanticenser, den (d.h. den weiter oben untersuchten Punkt IV des Kap. IV des Traktats *De legibus*) er insbesondere nennt; denn in allen fünf Zitaten ist von dieser Stelle (Nrn. 41–45) die Rede. Auch in der Sprache lehnen sich die knappen Ausführungen an die des Salmanticensers an, angefangen bei der doppelten Schreibweise Epikeja/Epikia zu Beginn, der dann bei beiden Autoren durchwegs die Schreibweise ‚Epikeja' folgt.

Mehr noch, zum Anwendungsbereich der Epikie, einschließlich ihrer Ausdehnung auf das sittliche Naturgesetz, sind die Abschnitte 42–43 des Salmanticensers die einzige Autorität, die Alfons anführt. Sie handeln, wie wir gesehen haben, vom Naturgesetz, und zwar hauptsächlich von dessen negativen Vorschriften. Zu den negativen Vorschriften sagt der Salmanticenser, daß sie keine Epikie zulassen, insofern sie das *intrinsece malum* verbieten (1. Teil von Nr. 42), und daß sie die Epikie zulassen, insofern sie kein *intrinsece malum* verbieten (2. Teil von Nr. 42). Aber bei den letztgenannten

[28] *S. Alphonsi*, Theologia Moralis (cura *L. Gaudé*), Tomus I, Romae 1905, S. 182. An allen von mir mit * und einer Zahl gekennzeichneten Verweisen auf den Salmanticenser gibt der Heilige in den entsprechenden Fußnoten die Stelle an, an denen der Leser die gemeinten Passus finden kann. Außerdem wird in der zweiten Fußnote auch auf Thomas, in der dritten auf Gordon, Suárez und Palaus unter Angabe des jeweiligen Passus verwiesen.

handelt es sich nicht mehr, wie ich gezeigt habe, um das Naturgesetz, wie es in sich ist, sondern um positive Gesetze oder, allgemeiner gesagt, um moralische Normen, die das gemeinte Naturgesetz undifferenziert, d.h. nicht adäquat formulieren, so daß die zulässige Handlung gegen den Wortlaut des Gesetzes zwar eine Epikie ist, aber hinsichtlich dessen, was am Gesetz nicht *de iure naturae* ist. Die Klausel von Alfons: „ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari" entspricht dem Sinn und z.T. auch der Sprache nach der Klausel des Salmanticensers, den er vor Augen hat: „quando illa res praecepta potest denudari a malitia".

Wenn dann, im dritten Abschnitt seiner Behandlung, der hl. Alfons mit dem Salmanticenser (Nummern. 44–45) die Ausdehnung der Epikie auf Gesetze vornimmt, die sich im konkreten Fall als schädlich oder zu schwer erweisen, so ist anzunehmen, daß auch er, wie sein Gewährsmann und noch vorher Suárez, die Epikie hinsichtlich menschlicher bzw. göttlicher positiver Gesetze meint. Die Beispiele des Sonntagsgebots und der Sonntagsruhe gehören zweifelsohne dazu. Hätte er, anders als seine Quelle, auch das Naturgesetz in den Bereich dieser Ausdehnung der Epikie einbeziehen wollen, so hätte er dies auch sagen müssen.

Fazit: Im Text des hl. Alfons liegt kein Hinweis vor, daß er in seiner Lehre von der Epikie, die er evidentermaßen von der katholischen Moraltradition übernimmt, sich von dieser Tradition distanzieren will; am allerwenigsten in einem so wichtigen Stück wie die ausnahmslose Verbindlichkeit der negativen Vorschriften des Naturgesetzes. Worauf Häring seine Behauptung von einer „weitherzigeren Auslegung" der Epikie, und Virt seine Rede von einer „sehr pointierten Epikielehre" beim hl. Alfons haben begründen können – wobei sie gewiß in erster Linie die Ausdehnung der Epikie auf die negativen Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes meinen –, ist mir unerfindlich geblieben.

8. Zur Allgemeinheit der moralischen Gesetze

Im Verlauf der vorliegenden Abhandlung bin ich mit der Tradition von der Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen dem Gesetz als allgemeinem Prinzip und dem Einzelfall ausgegangen. Es ist diese Diskrepanz, die die Anwendung der Epikie als Abweichung vom Gesetz erlaubt oder gebietet, damit die Handlung dem Objekt in seiner tatsächlichen moralischen Qualifikation gerecht wird. Aristoteles sprach von einer Korrektur des gesetzlichen Rechtes und erklärte dazu: „Das hat darin seinen Grund, daß jedes Gesetz allgemein ist und bei manchen Dingen läßt sich die richtige Bestimmung nicht durch ein allgemeines Gesetz geben"[29].

[29] Nikomachische Ethik, V, Kap. 11: 1137b 13–14.

Die folgende Tradition hat diese Redeweise übernommen. So z.B. kontrastiert Thomas das bessere Recht, das die Epikie verfolgt, mit dem gesetzlichen Recht, dem *universaliter proponitur*[30]. Diese Ausdrucksweise kann zu der Ansicht verleiten, es gebe auch moralische Normen, die nicht allgemein sind. Nun aber ist die Allgemeinheit eine unabdingbare Eigenschaft jeglicher gültigen moralischen Norm[31]. Denn die Individualität als solche kann keine sittlich bedeutsame Ungleichheit dahingehend bilden, daß die entsprechende moralische Norm nur für ein einziges Individuum gilt. In welchem Grad auch immer der universale Satz, der eine Norm zum Ausdruck bringt, weiter spezifiziert wird, d.h., wie viele Bedingungen er auch angibt, um dem Objekt der Handlung in seinen moralisch relevanten Eigenschaften und Umständen gerecht zu werden, er hört nicht auf, ein universaler Satz zu sein[32]. Dabei ist es unerheblich, ob die gemeinte Situation, welche die Abweichung von der allgemeinen, *prima facie* zutreffenden Norm verlangt, oft, selten oder auch de facto nie mehr wiederkehren wird. Dies bedeutet schlicht und einfach, daß selbst eine Handlungsweise, die gemäß der Epikie vom allgemeinen Gesetz abweicht, um, wie man sagt, die Einmaligkeit der Person oder/und der Situation zu berücksichtigen, genau gesehen auf der Grundlage einer *allgemeinen* moralischen Norm geschieht.

Nicht die Allgemeinheit im Sinne von Universalität, sondern im Sinne von Generizität ist es, die gegebenenfalls den Rekurs auf die Epikie erfordert, also der Umstand, daß die Norm zu undifferenziert formuliert ist, als daß sie dem außerordentlichen Fall (der nämlich von dem abweicht, was *ut in pluribus* geschieht) in seiner ethischen Bedeutung gerecht wird. Damit ist aber gesagt, daß die Norm, welche der Anwendung der Epikie zugrundeliegt, selber eine allgemeine ist: Sie gilt immer und für alle, für die die gemeinte Situation zutrifft. Daß unter der Allgemeinheit des Gesetzes, von der im Zusammenhang mit der Frage nach der Epikie die Rede ist, in der Tat seine Undifferenziertheit gemeint ist, erhellt u.a. daraus, daß Thomas in seinem bereits mehrmals zitierten Kommentar zu Aristoteles die lex, die als Regel für die operabilia fungiert und von der im Einzelfall abzuweichen ist, „*indeterminata*" nennt (Nr. 1087).

Die Universalität jeglicher moralischen Norm (im Unterschied etwa zu einem „Privileg") hat offenkundig Konsequenzen auch für den Rekurs auf die Epikie im Falle, daß man, wie zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt wurde, auf diesem Weg das Hinzutreten wiederverheirateter Geschiedener

[30] In Decem Libros Ethicorum Aristotelis, V., lect. 16, Nr. 1087. Vgl. auch 1083 *omnis lex datur universaliter.*

[31] Dies ist das Wahre an der ersten Formel des Kategorischen Imperativs in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", A 52 (Akademie Ausg. IV 421). Das Unzulängliche in der Lehre Kants liegt in seinem Formalismus, demzufolge aus der Form der Allgemeinheit sich der Inhalt des moralischen Gesetzes ableiten läßt.

[32] Vgl. *Bruno Schüller SJ*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 62.

zur Eucharistie für moraltheologisch zulässig hält. Auf diese Konsequenzen kann hier nicht eingegangen werden.

Als Resultat der vorliegenden Untersuchung kann jedenfalls die These gelten, daß die Tugend der Epikie denselben ethischen Prinzipien untersteht, wie das freie und verantwortliche Handeln des Menschen überhaupt. In der Einmaligkeit seiner Individualität ist der Mensch, auch in außerordentlichen Situationen, mit der „Natur der Sache" konfrontiert, um die es in seiner Entscheidung geht. Aus dem Kontext, d.h., aus den sittlich bedeutsamen Beziehungen, die die Wahl und die Handlung des Menschen unabdingbar qualifizieren, geht ohne „Ansehen der Person" der Anspruch hervor, Gerechtigkeit walten zu lassen – die Gerechtigkeit nämlich, wie sie in den anerkannten Normen für ein tugendhaftes Leben bereits feststeht, oder aber die „bessere" Gerechtigkeit der Epikie in den Fällen, in denen die Normen sich als lückenhaft erweisen.

ThPh 75 (2000) 388–416

Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie

Von Oliver J. Wiertz

In der Enzyklika „Fides et Ratio" hat Johannes Paul II. an verschiedenen Stellen auf die Unverzichtbarkeit der Philosophie nicht nur als „Vorhof" zur Theologie (*praeambula fidei*), sondern auch innerhalb der Theologie hingewiesen.[1] Wie ein Kommentator zutreffend bemerkt, „[...] macht die Enzyklika Vernunft und Philosophie innerhalb der Theologie außerordentlich stark"[2]. Daß Philosophie prinzipiell innerhalb der Theologie eine große Rolle spielt, ist unbestritten; allerdings wird die Bedeutung der sogenannten philosophischen Theologie für die Theologie oft unterschätzt. Deshalb soll im folgenden an einem konkreten Beispiel aus dem Gebiet der Theologie der Religionen die Bedeutung der philosophischen Theologie für die systematische Theologie aufgezeigt werden. Nach einer kurzen Erläuterung meiner Verwendung der beiden Ausdrücke ‚philosophische Theologie' und ‚Theologie der Religionen' folgt eine kurze Zusammenfassung von John Hicks pluralistischer Theologie der Religionen. Daran schließt sich eine kritische Beurteilung einiger Voraussetzungen der Theorie Hicks aus dem Gebiet der philosophischen Theologie an.

1 Begriffsklärungen

1.1 „Philosophische Theologie"

Im deutschen Sprachraum kommt der Terminus „Philosophische Theologie" gegenwärtig so gut wie nicht vor.[3] Im englischsprachigen Raum dage-

---

[1] Vgl. das ganze sechste Kapitel der Enzyklika.

[2] *K. Müller*, Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio", in: HK 53 (1999) 12–17, 16.

[3] Vgl. *E. Feil*, Bonhoeffer und die Zukunft der philosophischen Theologie, in: NZSTh 35 (1993) 150–175, 151. Im deutschen Sprachraum sind zur Zeit wohl die Ausdrücke „natürliche Theologie" und „Religionsphilosophie" gebräuchlicher. Ich bevorzuge im vorliegenden Zusammenhang „philosophische Theologie", weil „Religionsphilosophie" insofern problematisch ist, als es keine allgemein akzeptierte Definition von ‚Religion' gibt und bereits bei der Bestimmung des Religionsbegriffs wesentliche philosophische und theologische Vorentscheidungen gefällt werden (vgl. als Beispiel G. Lindbecks Diskussion des Religionsbegriffs und seine Unterscheidung von drei Modellen von Religion, in: *G. Lindbeck*, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 39–72). Außerdem scheint ‚Religionsphilosophie' eine weitere Extension als ‚philosophische Theologie' zu haben. R. Adams unterscheidet in diesem Sinn zwischen „philosophy of religion" und „philosophical theology": „Philosophical theology is the part of philosophy of religion that is primarily about God. Other parts of philosophy of religion are primarily about religion as a human phenomenon, or about issues that arise in relation to nontheistic religions, such as Buddhism. [...] It [philosophical theology] is about God in the sense that it is about whether God exists or not; what God is

gen wird „philosophical theology" häufig gebraucht, ohne allerdings einheitlich verwendet zu werden. Im folgenden soll unter „philosophischer Theologie" die rationale Auseinandersetzung mit Glaubensüberzeugungen einzelner Religionen (bzw. deren Implikationen) und deren philosophischen Voraussetzungen verstanden werden, in der nicht die Wahrheit der Glaubensüberzeugungen qua Glaubensüberzeugungen einer bestimmten Religion vorausgesetzt wird.[4] Philosophische Theologie wird zur Zeit v. a. im Einflußbereich der sogenannten „analytischen Philosophie" gepflegt. Nicht zuletzt deshalb gelten in der gegenwärtigen philosophischen Theologie sprachliche Klarheit, Präzision und Durchsichtigkeit der Argumentation als hohe Werte, und spielen Thesen und Methoden anderer Fachgebiete der „analytischen Philosophie" (z. B. Bedeutungstheorie, Epistemologie oder Wissenschaftstheorie) eine wichtige Rolle. Themen einer so verstandenen philosophischen Theologie sind neben zentralen Glaubenslehren einzelner Religionen (v. a. des Christentums) solche grundlegenden Fragen wie die nach der Möglichkeit von Beweisen für Gottes Existenz, der Struktur der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, der Bedeutung religiös/theologisch gebrauchter Wörter, dem Problem des Übels oder der epistemischen Bedeutung religiöser Erfahrungen.

---

like (if God exists, or would be like if God did exist); how we ought to relate ourselves to such a being (if one exists); and so forth." (*R. M. Adams*, Introduction, in: *ders*, The Virtue of Faith, Oxford, New York 1987, 3–6, 3 f.). Eine ähnliche Differenzierung findet sich in: *M. Westphal*, The emergence of modern philosophy of religion, in: *P. L. Quinn/C. Taliaferro* (Hg.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford, Cambridge/Ma., 111–117. Allerdings sollte man diese terminologische Differenzierung auch nicht überstrapazieren, denn Westphal stellt völlig zu Recht fest: „There seems to be no clear and consistent distinction between philosophical theology and the philosophy of religion." (*Westphal*, 111).

Der Begriff „natürliche Theologie" soll vermieden werden, weil er zum einen durch seinen Gebrauch im Kontext der Trennung von Natur und Übernatur mit vertrackten und überflüssigen theologischen Kontroversen belastet ist. Zum anderen wird natürliche Theologie oft auf den Versuch reduziert, Beweise für (bzw. im Fall „natürlicher Antitheologie": gegen) die Existenz Gottes zu entwickeln, wobei es auch in der Tradition der natürlichen Theologie verschiedene Auffassungen über die Funktion dieser Existenzbeweise gab (vgl. *A. Plantinga*, The Prospects for Natural Theology, in: *J. E. Tomberlin* (Hg.), Philosophical Perspectives 5, Philosophy of Religion, Atascadero/Cal. 1991, 287–316, 287 ff.). Ein weiter Begriff der natürlichen Theologie, der sich ungefähr mit dem im folgenden verwendeten Begriff der philosophischen Theologie deckt, findet sich bei: *A. Kenny*, What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion, Oxford 1992, 67 f.

[4] Eine so verstandene philosophische Theologie beschäftigt sich unvermeidlicherweise auch mit Überzeugungen, die nach traditionellem christlichem Verständnis nur aufgrund von Offenbarung erkennbar sind, und muß auf Dokumente Bezug nehmen, die als von Gott geoffenbart oder in irgendeiner Form ausgezeichnet gelten (Heilige Schriften, Glaubensbekenntnisse, etwaige lehramtliche Äußerungen etc.). Philosophische Theologie unterscheidet sich von systematischer Theologie nicht notwendig in bezug auf ihre Themen oder die von ihr untersuchten Texte. Vielmehr liegt der Unterschied im Umgang mit den Quellen, die in der philosophischen Theologie behandelt und interpretiert werden, um das Material der Untersuchung zu gewinnen, deren Wahrheit aber in der Argumentation nicht vorausgesetzt werden darf, währenddessen Argumente innerhalb der systematischen Theologie die Wahrheit bestimmter Texte voraussetzen und sie als Prämisse in Argumenten verwenden können. Insofern philosophische Theologie nicht die Wahrheit theologischer/religiöser Lehren qua theologischer/religiöser Lehren voraussetzen und mit ihr argumentieren darf, handelt es sich bei ihr tatsächlich um Philosophie, auch wenn sie sich mit theologischen Themen und Quellen beschäftigt.

1.2 „Theologie der Religionen"

‚Theologie der Religionen' bezeichnet das Bemühen um eine adäquate theologische Interpretation des Sachverhaltes, daß neben dem Christentum noch andere Religionen bestehen, und die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie sich das Christentum zu diesen Religionen verhält. Insofern die Theologie der Religionen auch nach Wahrheit und soteriologischer Relevanz anderer Religionen fragt, unterscheidet sie sich von Religionswissenschaft bzw. -phänomenologie, und insofern sie dabei in ihrer Argumentation die Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugungen (qua christlicher Glaubensüberzeugung) voraussetzt, von philosophischer Theologie.

Seit den siebziger Jahren spielt in der Theologie der Religionen die sogenannte Pluralistische Theologie der Religionen (PTR) eine immer wichtigere Rolle[5], und auch im deutschsprachigen Raum gerät sie zunehmend ins theologische Blickfeld und verschafft insgesamt der Theologie der Religionen nach der Diskussion um den „anonymen Christen" wieder neue Aufmerksamkeit. Der bekannteste und überzeugendste Entwurf einer PTR stammt von John Hick. Als sein opus magnum und Referenzpunkt vieler Diskussionen um die PTR gilt „An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent" (New Haven 1989), auf das ich mich im folgenden v. a. beziehen werde.[6]

---

[5] Mittlerweile hat sich (zuerst in der englischsprachigen Literatur) eine Einteilung religionstheologischer Positionen in drei Gruppen durchgesetzt: als „exklusivistisch" bzw. „partikularistisch" werden Positionen bezeichnet, die anderen Religionen Wahrheit und/oder positive soteriologische Relevanz absprechen; die inklusivistische Position versucht, das Bekenntnis zur einzigartigen Stellung Jesu Christi mit der These zu verbinden, daß auch außerhalb des christlichen Glaubens Heil und Wahrheit zu finden sind (die aber auch durch Jesus Christus vermittelt sind). Die pluralistische Position dagegen leugnet eine erkennbare prinzipielle Vorrangstellung des Christentums gegenüber (bestimmten) anderen Religionen in bezug auf Wahrheit und soteriologische Effektivität; zur Kritik an diesem Schema siehe *G. D'Costa*, The Impossibility of a Pluralist View of Religions, in: RelSt 32 (1996) 223–232.

[6] Im folgenden beziehe ich mich v. a. auf die deutsche Übersetzung von „An Interpretation of Religion": *J. Hick*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996; im folgenden abgekürzt als ‚R'.

Folgende Gründe sprechen für die Einordnung Hicks als Vertreter einer pluralistischen *Theologie* und nicht einer pluralistischen *Philosophie* der Religionen: Hick wird in der Diskussion um die PTR als Vertreter einer PTR behandelt. So ordnet z. B. Perry Schmidt-Leukel, der profilierteste Vertreter einer PTR in Deutschland, Hicks pluralistische Position mehr oder weniger selbstverständlich in die Religionstheologie ein (vgl. z. B. *P. Schmidt-Leukel*, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: ThR 89 (1993), 353–364; auch in seiner Rezension der deutschen Übersetzung von Hicks „An Interpretation of Religion" ordnet Schmidt-Leukel Hick als Vertreter einer pluralistischen Religions*theologie* ein, bezeichnet aber zugleich Hicks opus magnum als Meisterstück moderner Religions*philosophie*; siehe: *P. Schmidt-Leukel*, Rezension zu „Hick, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod", in: ThR 93 (1997) 34f.

Hick selbst ordnet seine Hypothese als Theologie ein, allerdings nicht als „tribal", sondern als „global theology" (*J. Hick*, Response, in: *L. J. Tessier* (Hg.), Concepts of the Ultimate, Basingstoke, London 1989, 171–176, 174). Hick bezeichnet sich aber auch expressis verbis als „christlichen Theologen", der mit seiner Arbeit seiner eigenen Glaubenstradition einen Dienst erweisen will (*J. Hick*, Preface, in: *ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, New Haven, 1993, VII-X, VIII). Aber auch wenn Hicks eigene Einschätzung des methodologi-

2 Hicks Modell einer pluralistischen Theologie der Religionen

Hicks religionstheologische Grundthese in „An Interpretation of Religion" lautet, daß die großen religiösen Welttraditionen unterschiedliche, aber prinzipiell gleichberechtigte Wahrnehmungen des Transzendenten und Wege zur Erlösung sind und keine der Weltreligionen einen erkennbaren Vorteil in bezug auf die adäquate Beschreibung des Transzendenten oder soteriologische Effektivität beanspruchen kann.

Eine wichtige Basis von Hicks PTR ist seine These der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt, nach der sowohl religiöse als auch naturalistische Interpretationen des Universums epistemisch gerechtfertigt sind. Hick begründet diese Ambiguitätsthese damit, daß er Versuche der natürlichen Theologie, die Existenz Gottes oder deren Wahrscheinlichkeit zu beweisen, als nicht zwingend kritisiert, aber auch die Mängel der naturalistischen Versuche des Nachweises der Nichtexistenz oder der Unwahrscheinlichkeit der Existenz Gottes aufzeigt. Auch das stärkste Argument gegen die Existenz Gottes bzw. deren Wahrscheinlichkeit, das Argument aus dem Übel, ist nicht erfolgreich, denn es kann nach Hick durch eine „irenäische Theodizee" entkräftet werden, die zeigt, daß Gott gute Gründe hat, Übel zuzulassen.

Im nächsten Schritt argumentiert Hick für die Gültigkeit des Prinzips der Glaubwürdigkeit, das besagt, daß es rational ist, den eigenen Erfahrungen zu trauen, solange keine adäquaten Gründe bestehen, an ihrer Zuverlässigkeit zu zweifeln. Da es gemäß der These von der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt keine entscheidenden Argumente für oder gegen eine religiöse Interpretation der Wirklichkeit gibt, kann Hick mit Hilfe dieser These und des Prinzips der Glaubwürdigkeit folgern, daß Menschen prinzipiell epistemisch gerechtfertigt sind, eigenen oder fremden religiösen Erfahrungen zu vertrauen und auf ihrer Grundlage zu glauben. Allerdings taucht jetzt das Problem der Widersprüchlichkeit religiöser Erfahrungen auf: Manche Menschen erfahren eine personale Gottheit (*persona*), andere ein nichtpersonales Absolutes (*impersona*). Wenn religiöse Erfahrungen miteinander unvereinbare Glaubensüberzeugungen stützen (bzw. beinhalten), scheinen sie sich gegenseitig in ihrer Glaubwürdigkeit aufzuheben und damit ihre Funktion als Rechtfertigung religiösen Glaubens zu unterminieren.[7]

---

schen Status seiner Position nicht eindeutig wäre, ist es möglich, sie als christliche Theorie zu formulieren, und zweifellos hat Hick christliche Theologen und Theologinnen sehr beeinflußt (damit ist noch nicht entschieden, in welchem Maß seine PTR als orthodoxe christliche Position konsistent formulierbar ist). Die Unsicherheit bei der methodologischen Einordnung von Hicks PTR ergibt sich wohl daraus, daß sie in ihrem Kern nicht notwendig als christliche Theorie formuliert werden muß; vgl. dazu: *P. Schmidt-Leukel*, Demonstratio christiana, in: *H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel*, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg, Basel, Wien 1993 (QD 147) 49–145, 114f. Den methodologischen Status von Hicks pluralistischer Hypothese diskutiert *A. Kreiner* in: *ders.*, Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie, in: *R. Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg, Basel, Wien 1996 (QD 160) 118–131, 118ff.

[7] Siehe R 251: „[...] wenn die verschiedenen Arten religiöser Erfahrung Menschen das Recht

Hick argumentiert mit Hilfe des Prinzips der Glaubwürdigkeit gegen die Rationalität der Behauptung, daß alle religiösen Erfahrungen auf Illusionen beruhen. Aber auch die Annahme, daß nur die eigene Religion wahr ist, läßt sich nicht rechtfertigen, denn die einzige Begründung für die Wahrheit der eigenen religiösen Erfahrungen bzw. der darauf beruhenden religiösen Überzeugungen ist die Tatsache, daß es die eigenen Erfahrungen sind, und dies ist überhaupt kein Argument.

Um das Problem der konkurrierenden religiösen Erfahrungen zu lösen, führt Hick die Unterscheidung zwischen dem noumenalen „Wirklichen an sich" und dem phänomenalen „Wirklichen", wie es uns erscheint, ein. Das „Wirkliche an sich" ist unbegrenzt und kann deswegen nicht adäquat beschrieben werden.[8] Es ist der Urgrund des Lebens und stellt uns Informationen zur Verfügung, die unser Geist in religiöse Erfahrungen umwandeln kann.[9] Allein formale (aber keine substantiellen) Aussagen können über es gemacht werden: strenggenommen kann man nichts über es sagen, außer daß wir uns auf es beziehen können (Hicks Agnostizitätsthese).

In religiösen Erfahrungen sind Menschen nicht direkt auf das „Wirkliche an sich", sondern, durch die kulturellen Vorgegebenheiten der einzelnen religiösen Traditionen vermittelt, auf seine personalen oder impersonalen Manifestationen bezogen.[10] Die Postulierung der Existenz des „Wirklichen an sich" ist aber wichtig, da es religiöse Erfahrungen von reinen Illusionen unterscheidet und gemeinsam mit dem menschlichen Kognitionsapparat den Anstoß für die menschlichen Beschreibungen der phänomenalen Manifestationen gibt. Allerdings erlauben die Erfahrungen nur mythologisches Reden über das „Wirkliche an sich". Hick bestimmt Mythos als „[...] eine Erzählung oder eine Aussage, die nicht wörtlich wahr ist, die aber eine angemessene Disposition gegenüber ihrem Gegenstand erzeugen kann. Die Wahrheit des Mythos ist daher eine praktische Wahrheit: Ein Mythos ist wahr, wenn er uns auf rechte Weise mit einer Wirklichkeit verbindet, über die man in nicht-mythischen Begriffen nicht sprechen kann"[11]. Die Wahrheit des Mythos liegt nicht in einer korrekten Beschreibung des „Wirklichen an sich" – die ist nicht möglich –, sondern in seiner Fähigkeit, uns in die angemessene Beziehung zum Wirklichen zu bringen, die uns Erlösung bringt. Hick stellt als Kern aller religiösen Heilsvorstellungen der großen Weltreligionen die Transformierung von Selbst- zur Wirklichkeitszentriertheit dar.

---

geben, den miteinander unverträglichen Überzeugungen anzuhängen, die in den einzelnen Traditionen entwickelt wurden, hat sich damit nicht unsere Rechtfertigung des religiösen Glaubens selbst unterminiert?".

[8] „Keine der konkreten Beschreibungen, die im Bereich der menschlichen Erfahrung gelten, können im wörtlichen Sinn für den unerfahrbaren Grund dieses Bereichs gelten." (R 269).

[9] Vgl. R 267.

[10] Vgl. R 268.

[11] R 271.

Daß man nur in Form von Verneinungen (oder formalen Aussagen) von dem „Wirklichen an sich" reden kann, hält Hick für eine Grundannahme aller großen religiösen Traditionen. Er bezieht sich für die These, daß diese Annahme die ganze Geschichte des christlichen Denkens durchzieht, u.a. auf Gregor von Nyssa, Augustinus und Thomas von Aquin.[12] Allerdings schließt dies nicht aus, daß die göttlichen *personae* und *impersonae* authentische Manifestationen des „Wirklichen an sich" sind, d.h., daß das Noumenon in Form der göttlichen personae oder *impersonae* authentisch erfahren werden kann.[13] Eine *persona* oder *impersona* ist eine authentische Manifestation des „Wirklichen an sich", wenn es in einem solchen soteriologischen Zusammenhang mit diesem steht, daß eine angemessene Reaktion auf die göttliche *persona/impersona* eine angemessen Reaktion auf das „Wirkliche an sich" ist.

Da das „Wirkliche an sich" nicht beschreibbar ist, kann der Maßstab der Beurteilung von Religionen nicht die Frage sein, welche Religion die meisten zutreffenden oder die zutreffendsten Beschreibungen des „Wirklichen an sich" besitzt[14], und da das Universum religiös vieldeutig ist, kann man auch nicht anhand eines epistemologischen Kriteriums entscheiden, welche Religion besser epistemisch gerechtfertigt ist (epistemische Paritätsthese). Da Funktion der Religionen und ihrer Mythen die Bereitstellung von Räumen ist, die unsere Umwandlung von selbstzentrierten in wirklichkeitszentrierte Menschen ermöglichen, muß das Kriterium ein pragmatisches sein: die soteriologische Effektivität der Religionen, die sich daran feststellen läßt, inwieweit eine Religion Nächstenliebe und Mitleid fördert. Da in bezug auf die soteriologische Effektivität zwischen den großen Weltreligionen keine zur Zeit erkennbaren Unterschiede bestehen, müssen die Weltreligionen (gegenwärtig) als gleichwertig beurteilt werden (soteriologische Paritätsthese).

3 Kritische Bemerkungen zu Hicks PTR

Hicks Entwurf einer PTR stellt einen beeindruckenden Versuch einer theologischen Interpretation des Phänomens der Vielfalt der Religionen dar. Allerdings beruht seine Theorie auf zweifelhaften Voraussetzungen aus dem Gebiet der philosophischen Theologie. Ich werde im folgenden zwei grundsätzliche Voraussetzungen von Hicks Entwurf kritisieren und in einem dritten Schritt versuchen zu zeigen, daß seine PTR in einem Dilemma endet, dem sie nicht entkommen kann.

[12] Vgl. R 259f.
[13] Vgl. R 264.
[14] Vgl. R 378.

3.1 Hick und das Problem analoger Verwendung von Wörtern

Zuerst soll gezeigt werden, daß Hicks These von der Unmöglichkeit wahrer Überzeugungen über das „Wirkliche an sich" auf problematischen Argumenten beruht und zudem seine PTR in Aporien führt. Hicks erstes Argument für seine Position ist „religionsphänomenologischer" Natur: In jeder bedeutenden religiösen Tradition findet sich nicht nur die Unterscheidung zwischen dem „Wirklichen an sich" und dem Wirklichen, wie es von uns erfahren wird, sondern auch die Überzeugung, daß das „Wirkliche an sich" grenzenlos ist und deswegen „[...] über all unser Erkennen und Verstehen hinaus im reinen Mysterium verschwinde[t][...]."[15].

Allerdings ist Hicks Rekurs auf die christliche Tradition als Beleg für seine These selektiv bzw. einseitig. Sicher gibt es gerade in der Literatur der Väterzeit große Sympathien für eine *„theologia negativa"*, und im Mittelalter sind Meister Eckhardt und auf jüdischer Seite Moses Maimonides bekannte Vertreter einer negativen Theologie. Aber zum einen gibt es in der Theologiegeschichte nicht nur den Strang der *„theologia negativa"*[16], und zum anderen müßte genauer untersucht werden, inwieweit die von Hick genannten Autoren tatsächlich seine These stützen. So ist bei seinem Gregor von Nyssa-Zitat zu beachten, daß daraus, daß Gott über alle Namen ist, nicht notwendig folgt, daß wir gar nichts über ihn sagen können, sondern nur, daß wir Gott nicht erschöpfend beschreiben können. Gregor behauptet in seiner großen katechetischen Rede die Möglichkeit einer begrenzten, aber zutreffenden Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, nimmt also an, daß wir etwas Zutreffendes über Gott sagen können. Die traditionelle Lehre von der *„ineffabilitas dei"* muß, bzw. darf nicht so interpretiert werden, daß Gott schlechthin unerkennbar ist, sondern daß wir nicht sein Wesen erkennen können, was nicht ausschließt, daß wir ihn aus seinen „Taten" erkennen.[17]

Thomas von Aquin behauptet zwar, daß aufgrund der Einfachheit der göttlichen Natur kein Wort univok von etwas Geschaffenem und Gott ausgesagt werden kann[18] und wir das Wesen Gottes im irdischen Leben nicht

---

[15] R 259.

[16] Hick geht z. B. nicht auf Ockhams und Scotus These ein, daß Wörter univok von Gott und geschöpflicher Wirklichkeit ausgesagt werden können.

[17] Vgl. z. B. *Basilius von Caesarea*, Brief Nr. 234, in: *Basilius von Caesarea*, Briefe III (eingeleitet, übersetzt und erläutert von *W. D. Hauschild*) Stuttgart 1993, 66–68, 67: „Wir nun behaupten, aufgrund der Wirkungen unseren Gott zu erkennen, aber dem Wesen selbst uns zu nähern, geben wir nicht vor. [...] Wir erkennen Gott aber nur aufgrund seiner Machtwirkungen [vgl. 1 Kor 4,19 f.]. Daher glauben wir an den, der erkannt worden ist, wir beten aber den an, an den wir glauben."

[18] Vgl. S.th. I, 13, 5.

erkennen können,[19] daraus folgert er aber nicht, daß wir überhaupt nichts von Gott aussagen können. Vielmehr richten sich seine Ausführungen zur Analogie u. a. gegen Maimonides negative Theologie.[20] Es ist wichtig, genau zu bestimmen, welche Art von Kenntnis Aquin in bezug auf Gott ablehnt: er verneint, daß wir eine mit wissenschaftlichem Wissen vergleichbare Kenntnis von Gott haben. Dies heißt aber nicht, daß wir überhaupt keine wahren (substantiellen) Aussagen über Gott machen können.[21]

Aber nicht nur Hicks „historisches" Argument, sondern auch sein systematisches Argument für die Ineffabilitätsthese ist nicht überzeugend. Hick schließt aus der Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich", daß es überhaupt nicht mit begrenzten Begriffen erfaßt werden kann und wir daher notwendigerweise keine wahren substantiellen Aussagen über es machen können. Das Höchste geht in seiner Unbegrenztheit „[...] über alle positiven Charakterisierungen [...] in der menschlichen Sprache hinaus"[22]. Deswegen kann „Keine der konkreten Beschreibungen, die im Bereich der menschlichen Erfahrung gelten [...] im wörtlichen Sinn für den unerfahrbaren Grund dieses Bereichs gelten [...]"[23]. Unsere Sprache hat „[...] keinen Zugriff auf eine postulierte noumenale Wirklichkeit [...]"[24]. Diese These führt aber zu Inkonsistenzen in Hicks PTR, denn diese impliziert, daß einige (substantielle) Prädikate von dem „Wirklichen an sich" ausgesagt werden können: daß es ein Grund der religiösen Erfahrung, Quelle von Information ist,[25] was impliziert, daß es in einer kausalen Beziehung zu Menschen steht und unabhängig von unserer Wahrnehmung und Erkenntnis existiert.[26] Hick favorisiert auch die Rede von einer anstatt mehrerer „Wirklichkeiten an sich", auch wenn er dem Transzendenten keinen „buchstäblichen Zahlenwert" zuschreiben möchte. Aber auf jeden Fall schließt Hick mit dieser These eine andere These als falsch und nicht bloß als aufgrund der Transzendenz des Wirklichen prinzipiell inadäquat aus: daß die höchste Wirk-

[19] Vgl. S.th. I, 12, 11.

[20] Siehe S.th. I, 13, 5, in der er die These ablehnt, daß Namen von Gott und Geschöpfen nur in einem äquivoken Sinn ausgesagt werden können, und v. a. S.th. I, 13, 2, in der er sich ausdrücklich mit Maimonides (Rabbi Moses) auseinandersetzt.

[21] Vgl. S.th. I, 13, 12. „From the beginning of his career until its end Thomas consistently denies to man in this life quidditative knowledge of God [...] One should define quidditative knowledge or knowledge of what God is very strictly, even as Thomas himself has done. He has made it clear, for instance in the *De Potentia* and in the First Part of the *Summa Theologiae*, that when he agrees with John Damascene that we cannot know what God is, what he is thereby excluding is comprehensive and defining knowledge of God." (*J. F. Wippel*, Metaphysical Themes in Thomas Aquinas, Washington DC 1984, 239; zitiert nach: *B. Davies*, The Thought of Thomas Aquinas, Oxford 1993, 41). Zu einer differenzierten Einschätzung „der Mystik" in bezug auf diese Frage vgl. z. B. *W. J. Wainwright*, Religious Experience and Language, in: *P. Byrne/L. Houlden* (Hg.), Companion Encyclopedia of Theology, London, New York 1995, 620–641, 637ff.

[22] R 259.

[23] R 269.

[24] R 375.

[25] Vgl. R 267.

[26] Dies ist Hicks religionsphilosophischer Realismus; vgl. R 189ff.

lichkeit eine von vielen ist[27]. Hick scheint auch eine soteriologische Aktivität oder zumindest Relevanz des „Wirklichen an sich" anzunehmen. Er muß wohl auch, entgegen seiner ausdrücklichen Behauptung, zugeben, daß das „Wirkliche an sich" in einem gewissen Sinn wertvoll, moralisch gut, etc., ist, wenn die Transformation von der Selbst- zur Wirklichkeitszentriertheit und die Entwicklung von Mitleid, Nächstenliebe, etc., die Lebensweise ist, die dem „Wirklichen an sich" angemessen ist. Hick empfiehlt eine bestimmte Lebensweise als angemessene Einstellung/Beziehung zum „Wirklichen an sich". Man kann aber eine Beziehung nur dann als ihrem Objekt angemessen beurteilen, wenn man bestimmte Kenntnisse über dieses Objekt hat, d.h., die begründete Empfehlung einer bestimmten Verhaltensweise gegenüber einem im strikten Sinn „ineffabilen" Objekt ist (aus logischen Gründen) unmöglich.[28]

Aber Hicks Ineffabilitätshypothese führt nicht nur zu Spannungen innerhalb seiner PTR, sondern auch ihre Begründung scheint anfechtbar zu sein. Daraus, daß ein Objekt transzendent/unbegrenzt ist, folgt nicht notwendig, daß wir nicht wahrheitsfähige Sätze über es äußern können. Es ist unter Berücksichtigung der Möglichkeit eines analogen Gebrauchs von Wörtern möglich zu zeigen, daß religiöse bzw. theologische Wörter auf einen transzendenten Gott angewendet werden können. Bekanntlich unterscheidet Thomas von Aquin drei mögliche Weisen des Gebrauchs von religiösen/theologischen Wörtern: sie können in bezug auf ihre gewöhnliche Verwendung univok, äquivok oder analog gebraucht werden[29]. J. F. Ross hat diese Unterscheidung mit Hilfe des sogenannten Prädikatschemas weiter erläutert.[30] Das Prädikatschema eines Wortes wird durch die bedeutungsrelevanten Substitute für dieses Wort gebildet, d.h. durch Wörter, die für ein bestimmtes Wort in einem Satz eingesetzt werden können, den Satz dabei „akzeptabel" bleiben lassen und auf das ursprüngliche Wort als dessen Synonyme, Antinyme etc. bezogen sind. Wörter werden univok gebraucht, wenn sie das gleiche Prädikatschema haben, äquivok, wenn ihre Prädikatschemata nichts gemeinsam haben, und analog, wenn die Prädikatschemata sich überlappen.[31] Analoger Gebrauch von Wörtern kann u.a. dadurch zustande kommen, daß der Gebrauch eines Wortes als sekundärer Gebrauch auf einen anderen Gebrauch des Wortes als dessen primären Gebrauch be-

[27] Vgl. R 272.

[28] Vgl. auch die Ausführungen zu Hicks Ineffabilitätsthese weiter unten im Text im Zusammenhang mit dem Problem des Übels.

[29] Der folgende Abschnitt hat nicht die Darstellung oder Rekonstruktion der Äußerungen Thomas von Aquins zur analogen Verwendung religiöser oder theologischer Begriffe zum Ziel.

[30] Vgl. *J. F. Ross*, Portraying Analogy, Cambridge 1981; zum Begriff des Prädikatschemas siehe v.a. *Ross* 1981, 63ff.; eine knappe Zusammenfassung der Position von Ross findet sich in: *R. W. Stammberger*, On Analogy. An Essay Historical and Systematic, Frankfurt/Main [u.a.] 1995, 50ff.

[31] Da Prädikatschemata sich mehr oder weniger überlappen können, ist analoger Wortgebrauch ein Phänomen, das Abstufungen zuläßt. Wörter können mehr oder weniger analog gebraucht werden, je nachdem, wie weit sich die verschiedenen Prädikatschemata überlappen.

zogen ist, so z.B., wenn ich sage, daß Medizin gesund ist, weil sie zu einem bestimmten Zustand eines Organismus beiträgt, den wir als „gesund" bezeichnen. Aber inwieweit ist ein solcher analoger Gebrauch möglich, wenn wir Wörter, die in bezug auf endliche Gegenstände benutzt werden, von einem unbegrenzten Objekt aussagen? Hier ist Thomas von Aquins Unterscheidung von *modus significandi* und *res significata* hilfreich: In bezug auf die *res significata* trifft das Wort auf das Unbegrenzte zu, allerdings besitzt es die entsprechende Eigenschaft in einem anderen Maß – in einer anderen Weise – als geschaffene Entitäten. In bezug auf Hicks „Wirkliches an sich" könnte man argumentieren, daß es, insofern es unbegrenzter Grund der Wirklichkeit ist, die Vollkommenheiten der durch es begründeten Wirklichkeit in einem höheren Maß besitzen muß als die begrenzte geschöpfliche Wirklichkeit. Allerdings wird gegen eine solche Folgerung eingewandt, daß sie den univoken Gebrauch des Ausdrucks „Grund von" voraussetzt und damit gerade eine univoke Wortverwendung voraussetzt, die in bezug auf das Transzendente nicht möglich ist. Zweitens kann man einwenden, daß dieses Manöver auf dem zumindest zweifelhaften metaphysischen Prinzip beruht, daß das, was im Verursachten ist, in der Ursache in einem höheren Maß sein muß.

Zuerst möchte ich auf das zweite Problem eingehen. Es ist vielleicht möglich, die Lehre, daß der transzendente Grund der Wirklichkeit in vollkommener oder zumindest höherer Weise die (positiven) Eigenschaften der geschaffenen Wirklichkeit haben muß, ohne Rückgriff auf ein zweifelhaftes metaphysisches Prinzip zu rechtfertigen, indem man nachweist, daß eine Erklärung der Welt und ihrer Vollkommenheiten mit Hilfe eines transzendenten Wesens, das diese Vollkommenheiten in einem unbegrenzten Maß besitzt, plausibler ist als eine Erklärung, die nur ein Wesen mit begrenzten Eigenschaften als Explanans postuliert.[32] Aber auch, wenn solche Überlegungen nicht weiter führen sollten, folgt daraus nicht ein vollständiger Agnostizismus in bezug auf Gott. Vielmehr scheint es möglich, aus der Perspektive des christlichen Glaubens für eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu argumentieren.[33] Nach christlicher Überzeugung liebt Gott uns und will, daß wir seine Liebe erwidern. Wer aber glaubt, daß Gott will, daß wir ihn lieben, muß annehmen, daß trotz aller Differenz zwischen

[32] Mögliche Gründe für eine höhere Plausibilität könnten z.B. sein, daß bei einem Wesen mit unbegrenzten Vollkommenheiten sich die Frage erübrigt, warum es die Eigenschaften, die es hat, genau in dem bestimmten Maß und nicht darüber hinaus besitzt, d.h. die Frage nach einer Erklärung der konkreten Grenze der Vollkommenheiten wegfällt, oder daß man zeigen kann, daß aufgrund ihrer Unbegrenztheit die verschiedenen Vollkommenheiten untereinander zusammenhängen. Wenn solche Überlegungen erfolgreich sind, zeigen sie, daß eine Erklärung der Welt anhand eines solchen Wesens einfacher und damit ceteris paribus plausibler ist (vgl. *R. Swinburne*, The Existence of God, Oxford 1991², 93 ff.; allerdings bin ich in bezug auf die Überzeugungskraft der ersten Überlegung weniger zuversichtlich als R. Swinburne).

[33] Argumentationsziel dieses Abschnitts ist die These, daß ein christlicher Transzendenzbegriff, im Gegensatz zu Hicks Transzendenzbegriff, nicht jegliche Kenntnis von Gott unmöglich machen darf.

Gott und Mensch die Möglichkeit einer mehr oder weniger zutreffenden Erkenntnis Gottes besteht, weil sonst eine solche Beziehung unmöglich ist. Liebe zu einer Person, von der man überhaupt nichts wissen kann, außer daß sie existiert, ist nicht möglich. Zum Beispiel setzt die Hochschätzung der Liebe zu Gott im christlichen Glauben die Überzeugung voraus, daß Gott moralisch gut ist, da nur die liebende Beziehung zu einem moralisch guten Wesen einen so hohen Wert haben kann, wie ihn der christliche Glaube der Liebe zu Gott zuschreibt.

Allerdings stellt sich nun wieder das Problem, daß nichtzirkuläre Erklärungen des analogen Gebrauchs von Wörtern in bezug auf Gott scheinbar voraussetzen müssen, daß mindestens ein Wort von Gott univok ausgesagt werden kann, was aber gerade als unmöglich angenommen wurde. Es stellt sich nämlich die Frage, in welchem Sinn ‚Liebe' in bezug auf Gott gebraucht wird. Ein univoker Gebrauch scheidet aus, weil dies nicht der Transzendenz Gottes gerecht werden würde, aber wenn man ‚Liebe' analog gebraucht, scheint das bisher Gesagte zirkulär zu sein, weil zur Erklärung analogen Wortgebrauchs wiederum analog gebrauchte Wörter verwendet werden. Allerdings handelt es sich hierbei um keinen *circulus vitiosus*, denn jeder Versuch, den Gebrauch von Sprache zu erklären, ist selbstreferentiell und damit auf eine bestimmte Weise zirkulär. Jede linguistische Erklärung setzt genau die Existenz und ein „Vorverständnis" des Phänomens voraus, das erklärt werden soll. Dies ist kein bösartiger Zirkel, da man bei linguistischen Erklärungen voraussetzen kann, daß wir bereits über sprachliche Kompetenz verfügen, d. h. im vorliegenden Fall, Wörter analog gebrauchen können. Es geht nicht darum, die Praxis des analogen Wortgebrauchs erst einzuführen oder zu rechtfertigen, sondern sie prinzipiell zu erklären. Wir sind bereits mit dem analogen Gebrauch von Wörtern vertraut und können deshalb auch die analoge Verwendung von ‚Liebe' in der Rede von „Gottes Liebe" verstehen. Wenn Unklarheiten über die Bedeutung von ‚Liebe' in theologischen Kontexten bestehen, kann man versuchen, anhand des tatsächlichen „theologischen Wortgebrauchs" diese Unklarheiten zu beseitigen. Solange die analoge Verwendung von Wörtern in einem theologischen/religiösen Kontext nur erklärt werden soll, und nicht versucht wird, auf diese Weise den analogen Gebrauch von Wörtern zu rechtfertigen, stellt sich das Problem eines *circulus vitiosus* nicht. Eine prinzipielle Legitimation des analogen Gebrauchs von Wörtern ist aber im allgemeinen nicht notwendig, da analoger Sprachgebrauch Teil unserer bewährten linguistischen Praxis ist. Der Gebrauch unserer Sprache beruht nicht auf der strikten Anwendung von Regeln, die die Verwendung genau definierter Terme regeln, sondern es bestehen vielfältige Beziehungen von „Familienähnlichkeiten" zwischen verschiedenen Gebrauchsweisen des gleichen Wortes. Man muß nur schauen, ob wir den analogen Gebrauch von Wörtern verstehen und dieses Verständnis des analogen Gebrauchs auch auf die Rede von Gott übertragen können, um das Sprechen von Gott besser verstehen zu können.

Es muß gezeigt werden, daß die Wörter im theologischen/religiösen Kontext in einer solchen Weise gebraucht werden, daß sie bedeutungsvoll sind,[34] d.h. andere Sätze implizieren bzw. ausschließen, und daß sie auf eine transzendente Realität referieren können[35]. Es stellen sich also zwei Fragen: wie kann man feststellen, daß religiös/theologisch verwendete Wörter einen angebbaren Sinn haben, und wie kann man zeigen, daß sie referieren können?

Scheinbar kann der Bezug auf analogen Sprachgebrauch die erste Frage nicht lösen, denn wenn man, wie es üblich ist, sagt, daß in einem analogen religiös/theologischen Gebrauch von Wörtern alle Begrenzungen entfernt und alle Vollkommenheiten extrapoliert werden müssen, bleibt offen, was genau die Begrenzungen sind und wie die Vollkommenheiten extrapoliert werden sollen. Dieser Einwand scheint auf den ersten Blick den Rekurs auf analogen Sprachgebrauch unnütz zu machen, aber er mißversteht die Funktion dieses Rekurses. Der Hinweis auf den analogen Gebrauch von Wörtern, und Versuche, diesen besser zu verstehen, sollen kein detailliertes Rezept dafür geben, Sinn und Bedeutung analog gebrauchter Wörter zu fixieren. Wenn man den Sinn eines Wortes lernen will, muß man auf seinen Gebrauch schauen, d.h. auf die Sätze, die mit ihm gebildet werden und untersuchen, welche anderen Sätze sie implizieren, welche Sätze mit ihnen inkompatibel sind, welche Sätze sie rechtfertigen und durch welche sie selbst gerechtfertigt werden etc. Bei einer solchen Untersuchung des Sinns von in der christlichen Religion verwendeten Wörtern ist von der Bibel und der christlichen Tradition, mit ihren in religiösen Riten eingebetteten liturgischen Texten auszugehen. Dabei ist das vorliegende sprachliche Material so zu interpretieren, daß es in ein mehr oder weniger kohärentes und konsistentes Ganzes systematisiert werden kann und der entsprechenden christlichen Glaubenspraxis gerecht wird. Dies ist kein leichtes Unterfangen, da weder die Bibel noch liturgische Texte vorrangig an genauen Beschreibungen Gottes interessiert sind, sondern die Liebe Gottes zu uns verkünden und zur Begegnung mit Gott und einem Gott angemessenen Leben führen sollen. Aber diese Aufgabe können diese Texte nicht erfüllen, ohne einen bestimmten Gottesbegriff vorauszusetzen, und dieser Gottesbegriff muß wiederum so spezifisch sein, daß er es ermöglicht, zwischen angemessenen und unangemessenen Reaktionen auf Gott zu unterscheiden.

Es ist möglich, auf diese Weise zumindest so viel Klarheit über die Bedeutung religiös/theologisch gebrauchter Wörter zu erhalten, daß sie in einer

[34] Genauer gesagt, daß die mit ihnen gebildeten Sätze in Freges Terminologie einen Sinn, d.h. einen Inhalt, haben.

[35] Das hier behandelte Problem entspricht dem Einwand gegen Thomas von Aquins Ausführungen zur analogia attributionis, daß er entweder letztlich einen univoken Gebrauch von „Ursache" voraussetzen und damit doch eine Univozitätsthese vertreten muß oder „Ursache" analog gebraucht wird und damit seine Position zirkulär wird. Diese Kritik findet sich u.a. bei *D. R. Stiver*, The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol, and Story, Oxford, Malden 1996, 26. Wenn die vorgetragenen Überlegungen zutreffen, ist diese Kritik nicht unwiderlegbar.

regelgeleiteten Weise gebraucht und die zugrundeliegenden Regeln expliziert werden können (was nicht ausschließt, daß es Unschärfen, Grenzfälle, etc., gibt). Daß religiös/theologisch gebrauchte Wörter so keinen exakt bestimmten Sinn erhalten, spricht nicht gegen die Möglichkeit wahrheitsfähiger Aussagen über Gott. Auch eine Aussage mit einem nicht völlig eindeutigen Sinn kann wahr sein, da die Wahrheit einer Aussage davon abhängt, daß ihre Wahrheitsbedingungen in einem Ausmaß erfüllt sind, die dem jeweiligen Kontext angemessen sind. So ist es in manchen Kontexten z.B. zutreffend, ein Objekt als rund zu bezeichnen, auch wenn es nicht die entsprechenden Bedingungen der Geometrie exakt erfüllt.[36]

Bisher wurde für die These argumentiert, daß auch religiös/theologisch gebrauchte Wörter einen angebbaren Sinn haben können, und es nicht auszuschließen ist, daß manche religiöse/theologische Sätze einen Wahrheitswert haben. Aber wenn zumindest manche religiöse Sätze einen Wahrheitswert haben, stellt sich die Frage, wie man diesen herausfinden kann. Obwohl es kein experimentum crucis zur Überprüfung der Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugungen gibt, besteht die Möglichkeit, daß man theologische/religiöse Sätze als widersprüchlich betrachten muß oder es Evidenzmaterial gibt, das die christlichen Überzeugungen unplausibel macht (z.B. die logische und epistemische Variante des Problems des Übels). Auf der anderen Seite besteht auch die Möglichkeit, daß Evidenzmaterial für die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit christlicher Überzeugungen spricht. Daß manche christliche Überzeugungen von einer empirischen Rechtfertigung relativ weit entfernt sind, ist kein Gegenargument, denn solche Überzeugungen, wie z.B. die Trinitätslehre, können dadurch Plausibilität erhalten, daß sie Beziehungen zu Glaubensüberzeugungen haben, die enger mit der Erfahrung verbunden sind (d.h., die „entfernteren" Überzeugungen sind indirekt mit der Erfahrung verbunden). Diese Beziehungen können darin bestehen, daß die von der Erfahrung „entfernteren" Überzeugungen durch die „näheren" impliziert werden oder Widersprüche zwischen „näheren" Überzeugungen vermeiden sollen.

Allerdings ist noch die Frage offen, ob Aussagen über Gott sich überhaupt auf etwas beziehen können oder ob die (aufgrund der Transzendenz Gottes unvermeidliche) Vagheit religiöser theologischer Aussagen einen Referenzakt unmöglich macht. Es kann hier nicht näher auf diese Frage eingegegangen werden, sondern es muß ein Hinweis auf die sprachphilosophische Diskussion um die Beziehung zwischen Sinn (meaning) und Bedeutung (reference) genügen, die v.a. mit den Namen Putnam und Kripke verbunden ist.[37] Auch wer nicht Putnams oder Kripkes eigener „Bedeu-

[36] Siehe *R. Swinburne*, Revelation. From Metaphor to Analogy, Oxford 1992, 37f.

[37] Die für die vorliegende Frage grundlegenden Texte Putnams und Kripkes sind: *H. Putnam*, Die Bedeutung von „Bedeutung", Frankfurt/Main 1979; *S. Kripke*, Name und Notwendigkeit, Frankfurt/Main 1993; eine modifizierten Variante der „Bedeutungstheorie" Kripkes und Putnams wird auf religiöse/theologische Sprache angewendet, in: *J. Martin Soskice*, Theological Real-

tungstheorie“ [38] zustimmt, wird zumindest ihre These akzeptieren, daß man keine exakte Definition eines Wortes oder eine exakte Beschreibung eines Objektes braucht, um mit diesem Wort auf dieses Objekt referieren zu können. Der Sinn eines Wortes spielt bei der Referenzproblematik insofern eine Rolle, als er den Zugang zum Referenten des Wortes spezifiziert, aber er bestimmt nicht die Referenz des Wortes. Für einen erfolgreichen Referenzakt ist nur eine kausale Beziehung zu dem Referenten oder die Zugehörigkeit zu einer (Sprach-)Gemeinschaft notwendig, die an irgendeiner Stelle in ihrer Geschichte zu dem Referenten in einer kausalen Beziehung stand. Nach christlichem Verständnis sind diese kausalen Beziehungen durch Gottes Schöpfung der Welt, besondere göttliche Handlungen in der Geschichte, religiöse Erfahrungen und v.a. durch Jesus von Nazareth gegeben. Der Sinn religiös/theologisch gebrauchter Wörter läßt sich wohl soweit klären, daß die theologischen/religiösen Beschreibungen dieser kausalen Beziehungen hinreichend verständlich sind (nach Putnam und Kripke müssen diese Beschreibungen weder unbezweifelbar oder wahr noch sehr detailliert sein). Die bisherigen Überlegungen sprechen für die These, daß zwar manche oder auch alle Wörter, die im Christentum von Gott ausgesagt werden, analog gebraucht werden, sie aber trotzdem einen Sinn haben (können) und es nicht auszuschließen ist, daß sie sich tatsächlich auf ein transzendentes Wesen beziehen.

Ergebnis dieses ersten Teils der kritischen Anmerkungen ist zum einen, daß Hicks PTR selbst bestimmte substantielle Aussagen über das „Wirkliche an sich“ impliziert, d.h. Hicks strikte Ineffabilitätsthese inkonsistent mit anderen Teilen seiner PTR ist. Zum anderen wurde versucht zu zeigen, daß es zumindest für christliche Glaubensüberzeugungen nicht plausibel ist, die Möglichkeit auszuschließen, daß sie sich auf ein transzendentes Wesen beziehen [39], das Grund der Wirklichkeit ist, und uns etwas über es mitteilen. Aus dem bisher Gesagten folgt, daß die agnostische These von der strikten Ineffabilität des „Wirklichen an sich“ nicht unproblematisch ist.

---

ism, in: *W. J. Abraham/S.W. Holtzer* (Hg.), The Rationality of Religious Belief. Essays in honour of Basil Mitchell, Oxford 1987, 105–120; *J. Martin Soskice*, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985, 127–161.

[38] Kripke faßt seine Bedeutungstheorie folgendermaßen zusammen: „Am Anfang findet eine „Taufe“ statt. Hierbei kann der Gegenstand durch Hinweis benannt werden, oder die Referenz des Namens kann durch eine Beschreibung festgelegt werden. Wenn der Name „von Glied zu Glied weitergegeben wird“, dann muß der Empfänger des Namens wohl, wenn er ihn hört, intendieren, ihn mit derselben Referenz zu verwenden, mit der derjenige ihn verwendet, von dem er ihn gehört hat.“ (*Kripke*, 112f.). Entscheidend für die Möglichkeit des referentiellen Aktes ist nicht die individuelle Kompetenz der Sprecher (z.B. ihr Wissen über das Referenzobjekt), sondern die kausale Verbindung mit dem ursprünglichen „Taufakt“ (dem Ereignis der Einführung des Namens). D.h., auch wer fälschlicherweise glaubt, daß Kolumbus der Entdecker Amerikas oder Einstein der Erfinder der Atombombe ist, kann mit „Kolumbus“ auf Kolumbus und mit „Einstein“ auf Einstein referieren, wenn er nur die Intention hat, jeweils auf das Objekt zu referieren, auf das die Vorgänger in der Kette der Weitergabe des Namens referiert haben.

[39] Genaugenommen referieren nicht Wörter, sondern die Personen, die sie benutzen.

Zumindest manche religiöse Behauptungen sind nicht nur mythologisch, sondern auch als wahrheitsfähige Aussagen zu verstehen. Allerdings gibt es dann tatsächlich sich ausschließende religiöse Behauptungen über das „Wirkliche an sich", die nicht gleichzeitig wahr sein können (d.h., Hicks These der kognitiven Parität der großen religiösen Traditionen ist nicht plausibel), und es ist durchaus möglich, daß die verschiedenen, nun nicht rein mythologisch verstandenen, Glaubensbekenntnisse unterschiedlich plausibel sind. Kurz gesagt: Wenn man religiöse Überzeugungen nicht ausnahmslos mythologisch interpretiert, ist es vernünftig zu erwarten, daß nicht alle religiösen Überzeugungen wahr sind und daß die Wahrheit mancher religiöser Überzeugungen wahrscheinlicher ist als anderer. Damit komme ich zu der zweiten kritischen Anfrage an Hick.

3.2 Hick und die Möglichkeit der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

Eine wesentliche Prämisse von Hicks PTR ist die These von der religiösen Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit. Um diese These zu rechtfertigen, muß Hick nachweisen, daß es weder für eine naturalistische noch für eine religiöse Wirklichkeitsdeutung schlüssige Argumente gibt.[40] Wenn es Hick gelingt, dies zu zeigen, ist auch ausgeschlossen, daß es gültige Argumente für die Existenz Gottes oder die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes gibt. Allerdings folgt aus Hicks These, daß es keine gültigen bzw. plausiblen formalen Gottesbeweise gibt, noch nicht, daß es überhaupt keine Argumente zugunsten der Überzeugung von der Existenz Gottes gibt, da sie nicht die Unmöglichkeit nichtformaler Argumente ausschließt.

Auch wenn man Hicks Kritik an R. Swinburnes formalem probabilistisch-kumulativem Argument zustimmt,[41] und Swinburnes Auffassung in bezug auf die Bedeutung und Anwendbarkeit formalisierbarer Kriterien bei der Bewertung metaphysischer Erklärungen nicht teilt, schließt dies nicht die Möglichkeit aus, u.a. mit Hilfe von Swinburnes einzelnen probabilistischen Argumenten ein kumulatives Argument zu entwickeln, das nicht vollständig formalisierbare Kriterien verwendet. Die Grundzüge einer solchen kumulativen Methode sollen im folgenden skizziert werden. Der Struktur nach handelt es sich bei kumulativen Argumenten um einen Schluß

[40] Vgl. R 88.

[41] Das Bayessche Theorem berechnet die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese aufgrund des Beweismaterials, des Hintergrundwissens, des Vorhersagewerts, der Einfachheit und der Ausgangswahrscheinlichkeit der Hypothese und der Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials. Hick weist zu Recht darauf hin, daß es nicht möglich ist, den relevanten Faktoren in Bayes Theorem exakte Zahlenwerte zuzuordnen, aber Swinburne muß nur voraussetzen, daß er den Faktoren ungefähre Werte zuordnen kann, die ihm den Vergleich konkurrierender Hypothesen erlauben, und es eine Methode gibt, solche ungefähren Werte festzustellen und die Wahrscheinlichkeitswerte konkurrierender Hypothesen miteinander zu vergleichen. Allerdings überschätzt Swinburne die Rolle formalisierbarer Kriterien in einem solchen Vergleich.

auf die beste Erklärung, bei dem man von der Fähigkeit einer Hypothese, das Beweismaterial gut (bzw. besser als konkurrierende Hypothesen) zu erklären, auf ihre Wahrheit schließt.[42] Erklärungen in dem hier relevanten Sinn ermöglichen bzw. verbessern Verstehen, indem sie Phänomene in einen neuen begriffliche Rahmen einordnen und damit unter einer neuen Perspektive betrachten lassen. Dadurch können neue Beziehungen zwischen verschiedenen Phänomenen bzw. den entsprechenden Überzeugungen entdeckt werden, was zur Erhöhung der Kohärenz des jeweiligen Überzeugungssystems (und damit des Grades der epistemischen Rechtfertigung dieses Überzeugungssystems) beiträgt. Der Inhalt des christlichen Glaubens wird dabei als ein Gesamterklärung der Wirklichkeit betrachtet, die ein kohärentes Bild der gesamten Wirklichkeit ermöglicht und eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen anbietet.

Es gibt kein einzelnes Kriterium zur Feststellung der Erklärungskraft einer Hypothese, sondern diese wird beurteilt mit Hilfe verschiedener Kriterien, wie Einfachheit, höhere Plausibilität/Ausgangswahrscheinlichkeit, interne Konsistenz, Kompatibilität mit Hintergrundwissen und dem Konsilienzkriterium (die Hypothese kann mehr bzw. wichtigere Phänomene erklären als konkurrierende Hypothesen). Die Beurteilung der Erklärungskraft einer Hypothese ist nicht allein Ergebnis der mechanischen Anwendung rein formaler Kriterien, sondern bei der Anwendung und Abwägung der verschiedenen Kriterien ist die Urteilskraft wichtig. In einer solchen kumulativen Methode spielt deshalb das informale, nicht formalisierbare Moment eine größere Rolle als in Swinburnes Argumentation. Kumulative Argumente haben eine „Argumentationslogik", in der vieles von der geübten Urteilskraft abhängt, die nicht auf die strikte Befolgung einzelner Regeln reduziert werden kann. Damit verbunden ist ein Rationalitätsverständnis, das sich nicht am Ideal zwingender Beweise, sondern eher an der Praxis moralischer Entscheidungen orientiert. Aber dies zeigt nicht, daß die kumulative Methode nicht rationale Begründungen erlaubt, denn auch diese mehr informale „Argumentationslogik" erlaubt die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Begründungen, d.h., kumulative Argumente sind nicht willkürlich. Zudem wird diese Methode auch in anderen rationalen Zusammenhängen, z.B. den Geisteswissenschaften, benutzt. Auch Hicks grundlegende Argumentation für seine PTR hat teilweise die Struktur eines Schlusses auf die beste Erklärung[43] und ist kein striktes, d.h. zwingendes Argument, sondern hat einen informalen, kumulativen Charakter.

---

[42] ‚Beste Erklärung' heißt nicht notwendig ‚wahrscheinlichste Erklärung', sondern bedeutet „Erklärungshypothese mit der höchsten Erklärungskraft". Nicht immer ist die Hypothese mit der besseren Erklärungskraft diejenige, die durch das vorhandene Beweismaterial am besten gedeckt ist. Gerade solche Fälle sind die eigentlich interessanten Orte der Anwendung eines Schlusses auf die beste Erklärung (siehe *P. Lipton*, Inference to the best explanation, London, New York 1991, 61ff.)

[43] Siehe *J. Hick*, The Real and its Personae and Impersonae, in: *ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, New Haven 1993, 164–179, 165.

Hick wendet gegen solche kumulative Argumentationen ein, daß sie nicht alle rationalen Personen überzeugen.[44] Dieses Argument Hicks ist nicht unproblematisch, da es gegen fast alle Begründungsmethoden und Hypothesen angeführt werden kann, denn in fast allen Fällen gibt es rationale Personen, die nicht die allgemeine Einschätzung des epistemischen Wertes eines Argumentes oder einer Hypothese teilen. So kann man sich fragen, warum viele rationale Theologen und Theologinnen nicht erkennen, daß Hicks PTR eine plausible Theorie ist und seine Argumente sie nicht überzeugen.[45] Zeigt das allein schon, daß Hicks Argumente nicht gültig oder seine Theorie nicht richtig ist? Hick wird diese Schlußfolgerung wohl ablehnen. Dann muß er aber zugeben, daß Meinungsverschiedenheiten über den epistemischen Wert von Argumenten oder den epistemischen Status von Hypothesen nicht per se zeigen, daß das Argument schlecht oder die Hypothese unbegründet ist. Mangelnde Übereinstimmung kann Zeichen für einen Mangel an Rationalität sein oder für die kognitive Freiheit, die rationale Menschen besitzen.[46]

Hick könnte gegen solche Überlegungen einwenden, daß die Möglichkeit besteht, „[...] daß die größere Plausibilität des Theismus nur für unseren menschlichen Verstand oder sogar nur für den Verstand einiger Menschen besteht und daß sie nichts weiter als eine Illusion ist, der diese unterliegen[47]. Oder er könnte einwenden, daß die Anhaltspunkte, auf die sich eine kumulative Argumentation stützt, jeweils auch auf der Grundlage konkurrierender Hypothesen erklärt werden können.[48] Sicher können kumulative Argumente falsch sein oder wir können Täuschungen zum Opfer fallen. Aber allein der Hinweis auf diese Möglichkeit genügt nicht, um kumulative Argumente zu entkräften, denn diese Möglichkeit läßt sich gegen alle Argumente und jede noch so gut begründete Hypothese ins Feld führen – auch gegen Hicks eigene PTR. Deshalb ist ein solcher prinzipieller Einwand nicht überzeugend, sondern es müssen konkrete Gründe genannt werden, die gegen die Wahrheit der „christlichen Erklärungshypothese" oder die

---

[44] *J. Hick*, Reply. In: *H. Hewitt* (Hg.), Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick, Hongkong 1991, 104–107, 105. John Hick hat diesen Einwand in einer Mitteilung an mich vom 23. März 1999 dahingehend präzisiert, daß er nicht die Rationalität eines Arguments leugnen will, dessen Gültigkeit unterschiedlich beurteilt wird, sondern nur bestreitet, daß ein solches Argument einen Beweis darstellt. Allerdings spricht die unterschiedliche Beurteilung eines Argumentes nicht gegen dessen Status als ein Beweis. Dies zeigt höchstens, daß es sich um keinen hilfreichen Beweis handelt, weil er entweder auf umstrittenen Prämissen beruht, oder die Argumentationsstruktur so kompliziert ist, daß sie nicht von allen zutreffend erkannt wird. Aber auch wenn man Hick zugesteht, daß ein solches Argument kein Beweis ist, bleibt die Frage offen, ob die religiöse Mehrdeutigkeit des Universums nur durch zwingende Beweise aufgelöst werden kann oder nicht auch durch informale Argumente.

[45] Der Schluß, daß, wer Hicks PTR ablehnt, notwendigerweise nicht rational sein kann, ist offensichtlich unbegründet.

[46] Hick selbst räumt bereits auf der Ebene physikalischer Interpretationen ein gewisses Maß an kognitiver Freiheit ein (R 28f.).

[47] R 94.

[48] Vgl. R 28.

Plausibilität von Argumenten für ihre Wahrheit sprechen. Auch die Tatsache, daß viele Phänomene sich nicht nur durch eine, sondern durch verschiedene Hypothesen erklären lassen, spricht noch nicht gegen die Möglichkeit einer rationalen explanatorischen Begründung, da es nicht darum geht, daß außer der christlichen überhaupt keine Erklärung gegeben werden kann, sondern daß die Alternativerklärungen schlechter sind. Auch in den Naturwissenschaften wird eine Hypothese nicht deswegen gegenüber anderen bevorzugt, weil allein sie bestimmte Phänomene erklären kann, sondern weil ihre Erklärung plausibler, z. B. einfacher, ist. Die Existenz von miteinander konkurrierenden Erklärungshypothesen allein spricht also noch nicht gegen die Möglichkeit, daß eine Hypothese aufgrund ihres Erklärungswertes gerechtfertigt werden kann.

Es scheint, daß Hicks These von der religiösen Mehrdeutigkeit des Universums u. a. ein verengtes Verständnis von ‚Beweis' bzw. ‚Begründung' zugrunde liegt. Anscheinend nimmt Hick an, daß nur ein zwingender Beweis eine rationale Begründung ermöglicht.[49] Wenn man aber ein solches Begründungsverständnis voraussetzt, gibt es weder in der Philosophie noch in vielen Lebensbereichen überhaupt gute Begründungen, und auch Hicks PTR muß als unbegründet gelten. Hicks Begründungsbegriff steht in der Tradition sehr starker Formen des epistemischen Fundamentalismus, die behaupten, daß eine Meinung nur epistemisch gerechtfertigt ist, wenn sie mit Hilfe vollständig formalisierbarer Argumente auf notwendig wahre oder evidente Überzeugungen zurückgeführt werden kann. Aber selbst unter Anhängern eines epistemischen Fundamentalismus gilt diese starke Variante aufgrund ihrer zahlreichen Probleme als wenig plausibel.

Hick hat nicht überzeugend gezeigt, daß keine Möglichkeit besteht, die religiöse Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit mit Hilfe von rationalen Argumenten zu überwinden. Dieses Ergebnis hat weitreichende Folgen für Hicks PTR. Die Bedeutung der These der religiösen Mehrdeutigkeit für Hicks PTR besteht darin, daß sie ihm auf der einen Seite erlaubt, sein Prinzip der Glaubwürdigkeit in Anschlag zu bringen, das ein Eckstein seines Argumentes für eine PTR ist, auf der anderen Seite aber ausschließt, daß sich bestimmte religiöse Traditionen als epistemisch besser begründet herausstellen und so gegenüber anderen Traditionen *prima facie* vorzuziehen

[49] Vgl. z. B. R 94, wo er seine Kritik an den kosmologischen Argumenten mit der Bemerkung zusammenfaßt, daß auch sie keine zwingenden Beweise sind und eine Zusammenfassung seines Argumentes für seine PTR in R 28, in der er die These der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt damit begründet, daß weder die atheistischen noch die theistischen Argumente zwingend sind. Aufschlußreich ist auch folgendes Zitat aus R 139f.: „Die Frage ist nun, ob diese Gegenüberstellung [von Argumenten für bzw. gegen den Theismus] in zwei Gruppen eine Entscheidung darüber zuläßt, welche der beiden ein Übergewicht hat. Es scheint mir, daß eine solche Entscheidung realistischerweise nicht möglich ist. Dies würde nämlich von uns verlangen, die verschiedenen Anhaltspunkte zahlenmäßig zu quantifizieren. [...] Solche relativen Quantifizierungen können aber immer nur willkürlich und subjektiv sein." Hick erklärt allerdings nicht, warum eine Quantifizierung für eine rationale Entscheidung notwendig ist.

sind. Wenn nun Hick nicht die Möglichkeit ausschließen kann, daß gültige explanatorische kumulative Argumente für die Existenz Gottes gegeben werden können, und wenn nicht jedes religiöse Glaubensbekenntnis[50] bzw. nicht jede Gottes- bzw. Transzendenzkonzeption die gleiche Erklärungskraft hat und deswegen manche Religionen besser epistemisch gerechtfertigt sind als andere, besteht die Möglichkeit, Religionen nicht nur anhand ihrer soteriologischen Effektivität, sondern auch anhand ihrer epistemischen Plausibilität zu bewerten. D.h., es besteht die Möglichkeit, daß man epistemische Gründe dafür findet, manche religiöse Überzeugungssysteme anderen vorzuziehen, weil man aufgrund einer kumulativen Argumentation ihre Wahrheit für wahrscheinlicher hält. Damit ist nicht gesagt, daß alle rationalen Personen die gleiche(n) Religion(en) als am besten gerechtfertigt beurteilen; aber rationale Personen sind verpflichtet, die Religion, die sie für plausibler halten, auch für wahrscheinlicher wahr als die anderen zu halten und sie deshalb den anderen vorzuziehen. Wenn diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, ist Hicks PTR mit ihrer epistemischen Paritätsthese, wenn nicht gescheitert, so doch in ihren Grundlagen erschüttert.

3.3 Hick und das Problem des Übels

Bisher wurde gezeigt, daß zwei Prämissen von Hicks PTR problematisch sind und Hick nicht die Möglichkeit ausschließen kann, daß einige Religionen in einer besseren kognitiven Position bzw. besser epistemisch gerechtfertigt sind als andere. Abschließend soll gezeigt werden, daß Hicks PTR in ein Dilemma führt, das sie nicht auflösen kann. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf das atheistische Argument aus dem Übel und Hicks Antwort darauf.

Das Prinzip der Glaubwürdigkeit, auf das sich Hick zur Verteidigung religiöser Erfahrung als möglicher Basis einer rationalen Entscheidung für eine religiöse Wirklichkeitsdeutung bezieht, erlaubt nur eine *prima facie*-Rechtfertigung von Erfahrung. Nur insoweit keine Gründe gegen die Zuverlässigkeit einer bestimmten Erfahrung sprechen, ist man epistemisch gerechtfertigt, dieser Erfahrung ohne weitere argumentative Absicherung zu trauen. Sicher stellt das atheistische Argument aus dem Übel zumindest einen *prima facie*-Grund dar, die Gültigkeit religiöser Erfahrungen anzuzweifeln. Wenn Hick das Argument aus dem Übel nicht widerlegen kann, kann er nicht das Prinzip der Glaubwürdigkeit für religiöse Erfahrungen in Anspruch nehmen, und es gibt keinen Grund, religiöse Erfahrungen nicht als Illusion zu interpretieren.

Man kann zwei Formen des Argumentes aus dem Übel unterscheiden: Das *logische* Argument aus dem Übel stellt ein deduktives Argument gegen

[50] Unter einem Glaubensbekenntnis soll die Sammlung der Sätze einer Religion verstanden werden, welche die von der Religion empfohlene Lebensweise begründen.

die Existenz Gottes dar und behauptet, daß die Überzeugung, daß Übel existieren (eine Überzeugung, die von Hicks Behauptung impliziert wird, daß wir Erlösung benötigen), der Überzeugung widerspricht, daß es ein allmächtiges und moralisch vollkommenes Wesen gibt. Die *epistemische* oder *evidentielle* Version des Argumentes folgert (induktiv) aus der Existenz bzw. der Art der Übel, daß Gottes Existenz sehr unwahrscheinlich ist. Beide Versionen stellen ein theoretisches Argument gegen die Zuverlässigkeit religiöser Erfahrungen dar (wenn Gottes Existenz zumindest unwahrscheinlich ist, ist es zumindest unwahrscheinlich, daß man Gott erfahren kann).[51] Wenn kein theoretisches Gegenargument bekannt ist, ist man nicht gerechtfertigt, aufgrund des Prinzips der Glaubwürdigkeit eigenen oder fremden religiösen Erfahrungen zu vertrauen. Hick scheint zu akzeptieren, daß das Problem des Übels ein theoretisches Problem ist, das den Wert religiöser Erfahrungen in Frage stellt.[52]

Es gibt zwei Möglichkeiten, das Argument aus dem Übel zu entkräften (neben der Leugnung der Existenz von Übel und der Modifikation des Gottesbegriffs). Man zeigt, daß die Existenz/die Art der Übel nicht inkompatibel mit Gottes Existenz ist, d.h., man gibt (mögliche) Gründe an, warum Gott Übel zuläßt. Die andere Lösungsmöglichkeit besteht darin, zuzugeben, daß das Argument aus dem Übel Gottes Existenz unwahrscheinlich macht, aber zugleich Argumente für die Existenz Gottes ins Spiel zu bringen, die den negativen epistemischen Effekt des Problems des Übels neutralisieren. Wenn z.B. das Argument aus dem Übel der Hypothese, daß Gott nicht existiert, eine Wahrscheinlichkeit von 0.7 zuordnet, und man Argumente für die Existenz Gottes nennen kann, die der Hypothese, daß Gott existiert, eine Wahrscheinlichkeit von 0.7 geben, d.h., den negativen Effekt des atheistischen Argumentes neutralisieren, liegt die Wahrscheinlichkeit der Hypothese, daß Gott existiert, wieder bei 0.5, und damit ist die Voraussetzung für eine epistemisch gerechtfertigte prinzipielle Anwendbarkeit des Prinzips der Glaubwürdigkeit auf religiöse Erfahrungen gegeben.[53] Dieser zweite Weg steht Hick nicht offen, denn er glaubt nicht, daß es ein gültiges Argument für die Existenz Gottes gibt. Aber es scheint, daß Hick den ersten Lösungsweg einschlagen kann, denn er hat eine theoretische Antwort auf das Argument aus dem Übel ausgearbeitet: seine irenäische Theodizee, die versucht zu zeigen, daß Gott gute Gründe hat, Übel zuzulassen.[54] Aller-

---

[51] Das Problem des Übels ist nicht nur ein theoretisches Problem, hat aber auch eine theoretische Bedeutung. Zur theoretischen Relevanz des Problems des Übels siehe *A. Kreiner*, Theodizee und Atheismus, in: *P. Schmidt-Leukel* (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995, 99–110, 99ff.

[52] Vgl. R 136, 139, 237f.

[53] Die Zahlenwerte sind eine Idealisierung und dienen nur zur Illustration. Das Prinzip der Glaubwürdigkeit benötigt u.U. zu seiner Anwendbarkeit keine Mindestwahrscheinlichkeit von 0.5, sondern nur eine, die deutlich über 0 liegt.

[54] Hick unterscheidet zwischen augustinischen und irenäischen Theodizeevarianten. Die augustinische Version geht davon aus, daß Gott den Menschen als vollkommenes Geschöpf geschaffen

dings scheint es nur, daß Hick ein gutes Gegenargument hat, denn am Ende von *Religion* gibt er zu, daß seine irenäische Theodizee ein Mythos ist.[55] Mythen erheben bei Hick aber keine kognitiven Wahrheitsansprüche, sondern besitzen eine Art von praktischer Wahrheit, insofern sie eine angemessene Disposition gegenüber ihrem Gegenstand erzeugen. „Wahre religiöse Mythen sind [...] diejenigen, die in uns Haltungen und Verhaltensformen wecken, die unserer Situation gegenüber dem WIRKLICHEN angemessen sind."[56] Wenn Hicks Theodizee mythologisch ist, ist sie keine theoretische, sondern eine praktische Antwort auf das Problem des Übels, die zu einem bestimmten Umgang mit diesem Problem motiviert und eine bestimmte Einstellung gegenüber dem Übel empfiehlt. In diesem Fall ist die irenäische Theodizee keine adäquate Antwort auf das Argument aus dem Übel, denn dieses ist ein „theoretisches Argument", das nach einem theoretischen Gegenargument verlangt. Dies bedeutet, daß in Hicks Fall das Argument aus dem Übel unwiderlegt bleibt und deshalb das Prinzip der Glaubwürdigkeit nicht auf religiöse Erfahrungen anwendbar ist. Aber die Anwendbarkeit des Prinzips der Glaubwürdigkeit auf religiöse Erfahrungen ist eine notwendige Voraussetzung von Hicks PTR.

Auf der anderen Seite kann Hick seine Theodizee nicht nichtmythologisch interpretieren, da sie substantielle Behauptungen über die Realität Gottes und das Leben nach dem Tod enthält und gemäß Hicks PTR solche Behauptungen nur in einem mythologischen Sinn wahr sein können, da wir keine Erkenntnisse über das „Wirkliche an sich" haben. Der irenäischen Theodizee genügt auch nicht das rein formale Postulat eines völlig unbestimmten „Wirklichen an sich" und eines völlig unbestimmten Lebens nach dem Tod, sondern in diesem eschatologischen Zustand muß das „Wirkliche an sich" an der Vervollkommnung der Menschen mitwirken, weil sonst nicht auszuschließen ist, daß das Leben nach dem Tod zu einem noch schlimmeren Zustand führt als im Leben vor dem Tod. Wenn diese Möglichkeit besteht, kann Hick aber nicht seinen Erlösungsoptimismus rechtfertigen, und das Problem des Übels bleibt auch innerhalb seiner irenäischen Theodizee ungelöst.[57] Hicks Agnostizismus in bezug auf das

---

hat und führt Übel auf die freie Entscheidung des Menschen gegen Gott und damit den Verlust seiner Vollkommenheit zurück (vgl. den Sündenfallbericht der Genesis). In der irenäischen Variante dagegen gilt der Mensch als ein ursprünglich unvollkommenes Geschöpf und Übel als notwendige Bedingung für die freie Entwicklung des Menschen zu einem wahren Ebenbild Gottes (was nicht heißt, daß jede einzelne Leiderfahrung als sinnvoll interpretiert wird); vgl. *J. Hick*, Evil and the God of Love, Basingstoke, London 1985², 214f.

[55] Vgl. R 386f.

[56] R 271. Zu Hicks Mythosbegriff vgl. auch *J. Hick*, The Metaphor of God Incarnate, London 1993, 160ff.

[57] Vgl. auch Hicks Ausführungen zur Allerlösung, in: *J. Hick*, Death and Eternal Life, Basingstoke, London 1985, 242–261, in denen er versucht, den bekannten Problemen des Heilsuniversalismus zu entgehen und die Ausführungen im Zusammenhang mit seiner irenäischen Theodizee in: *ders.*, Evil, 344: Can we [...] affirm that somehow, sooner or later, God will succeed in His loving purpose? It seems to me that we can, and that the Needs of theodicy *compel* us to do so."

„Wirkliche an sich" ist allerdings notwendige Voraussetzung seiner zentralen These, daß man von keiner Religion rational sagen kann, daß sie eine adäquatere Konzeption des „Wirklichen an sich" als die anderen hat, d. h., sein Agnostizismus ist die Basis der Behauptung, daß keine der großen Weltreligionen näher an der Wahrheit ist als die anderen.

Zudem darf Hick seine Theodizee nicht literal interpretieren, weil es nicht offensichtlich ist, daß alle großen Religionen in einer gleichermaßen günstigen Position sind, um Hicks literal verstandene irenäische (oder eine andere plausible theoretische) Antwort auf das Problem des Übels zu geben. Wenn es z. B. stimmt, daß einige Richtungen des Islams und des Christentums eine nichtlibertäre Konzeption von Freiheit vertreten, spricht dies gegen die Möglichkeit, daß diese Richtungen eine tragfähige Lösung des Problems des Übels anbieten können, denn alle gängigen aussichtsreichen Lösungsversuche setzen voraus, daß Menschen in einem libertären Sinn frei sind.[58] In diesem Fall würde das Prinzip der Glaubwürdigkeit nur für eine bestimmte Gruppe von religiösen Erfahrungen gelten, und deshalb wären nur bestimmte religiöse Erfahrungen vertrauenswürdig, was mit Hicks PTR unvereinbar ist.[59]

Die bisherige Argumentation läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Interpretation von Hicks irenäischer Theodizee als gutem theoretischem Argument setzt notwendigerweise die Möglichkeit von substantiel-

---

(Kursivierung von mir).

[58] Unter ein „libertäres Freiheitskonzept" lassen sich alle Positionen subsumieren, die erstens von der Inkompatibilität von Determinismus und Freiheit ausgehen und zweitens glauben, daß der Determinismus falsch ist. Wenn A in einem libertären Sinn frei ist, hätte A auch anders wollen können. – Auch unabhängig von der Frage nach der Konzeption menschlicher Freiheit ist es fraglich, ob alle Religionen im gleichen Maß die Fähigkeit besitzen, das theoretische Problem des Übels zu lösen. So sprechen gute Gründe dafür, daß das Problem des Übels nur lösbar ist, wenn man die Existenz einer transzendenten Realität annimmt, die den Wunsch hat, mit den Menschen in eine liebende Beziehung zu treten, d. h., es muß eine Gottheit postuliert werden, die mit personalen Begriffen beschrieben werden kann und für die Liebe eine wesentliche Eigenschaft ist. Wenn allerdings Liebe eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist (d. h., er lieben kann und will), stellt sich die Frage, ob Gott gezwungen ist, Menschen zu schaffen, um lieben zu können. Wenn man diese Frage bejaht, weil Liebe, die sich auf kein „Objekt" richten kann, defizitär ist, und kein unbegrenztes Wesen Mangel leiden kann, kann es sich um kein absolutes unbegrenztes Wesen mehr handeln, wie es z. B. Christentum, Judentum und Islam annehmen, weil es auf die Existenz einer von ihm unterschiedenen Wirklichkeit angewiesen ist. So steht man vor folgendem Dilemma: Entweder man versucht das Problem des Übels mit Rekurs auf die Liebe Gottes zu lösen und muß dann scheinbar hinnehmen, daß Gott nicht mehr frei in der Schöpfung der Welt ist; oder man nimmt an, daß Gott die Welt nicht schaffen mußte; dann ist aber unklar, wie man sagen kann, daß für Gott Liebe eine wesentliche Eigenschaft ist, und das Problem des Übels wird unlösbar. Einen möglichen Ausweg bietet die christliche Trinitätslehre, nach der in Gott selbst, unabhängig von Gottes Beziehung zu Geschöpfen, Relationen der Liebe bestehen und Gott deshalb nicht gezwungen ist, etwas zu schaffen, um lieben zu können. Wenn die in dieser Fußnote bisher vorgestellten Überlegungen zutreffen und eine konsistente Formulierung der Trinitätslehre möglich ist, die nicht zu sehr die Plausibilität des christlichen Glaubens reduziert, folgt, daß *prima facie* der christliche Glaubensinhalt anderen Glaubensinhalten aus epistemischen Gründen vorzuziehen ist.

[59] Wenn eine Religion den „Lösungsweg" wählen würde, die Existenz oder den tatsächlichen negativen Charakter des Übels zu leugnen, würde dies die Plausibilität dieser Religion und damit auch die Plausibilität der Behauptung (mit Berufung auf das Prinzip der Glaubwürdigkeit), daß diese Religion auf genuinen religiösen Erfahrungen beruht, erheblich schwächen.

lem Wissen über das „Wirkliche an sich" voraus. Dann muß aber die Agnostizitätsthese aufgegeben werden, auf die sich Hicks wichtige These von der epistemischen Parität der großen Weltreligionen stützt. Wenn man Hicks Theodizee allerdings mythologisch interpretiert, ist keine religiöse Erfahrung gerechtfertigt (weil dann das Prinzip der Glaubwürdigkeit nicht für religiöse Erfahrungen gilt), und dies führt zur naturalistischen Position. Hick steht einem Dilemma gegenüber, dem er nicht entgehen kann, ohne seine PTR aufzugeben oder zu modifizieren.

Allerdings stehen Hick verschiedene Antwortmöglichkeiten auf diese Kritik offen. Er könnte z.B. anstatt einer *irenian theodicy* eine *irenian defence* anbieten, d.h. nicht beanspruchen, die tatsächlichen Gründe Gottes für die Zulassung von Übel anzugeben, sondern nur mögliche Gründe zu nennen, die mit seiner Gotteskonzeption kompatibel sind. Aber auch dieser schwächere Anspruch einer *defence* ist unvereinbar mit Hicks PTR, nach der wir überhaupt kein substantielles Wissen über das „Wirkliche an sich" haben, so daß jede Basis für Spekulationen über mögliche Gründe des „Wirklichen an sich" fehlt. Wenn Hick dagegen seine strikte Agnostizitätsthese etwas abschwächen würde, tauchte wieder das Problem auf, daß möglicherweise nicht alle Religionen gleich gute Grundlagen für plausible *defences* bieten (bzw. ihre soteriologisch relevanten Behauptungen nicht rein mythologisch interpretiert werden können und dann miteinander in Konflikt geraten).

Ein anderer möglicher Ausweg ist die Antwort, daß das Argument aus dem Übel nicht alle Religionen trifft, sondern nur solche, die Gott die Attribute der Allmacht und der moralischen Vollkommenheit zusprechen, d.h., daß es sich nur gegen Religionen mit einem (impliziten) theistischen Kern richtet. Aber auch diese Antwort würde eine bedeutende Modifikation der PTR erfordern, denn aus ihr würde folgen, daß eine bestimmte Gruppe von religiösen Erfahrungen nicht vertrauenswürdig ist (zumindest jene Erfahrungen, mit deren Hilfe religiöse Überzeugungen begründet werden, denen eine theistische Gotteskonzeption zugrunde liegt, die aber Menschen keine Freiheit im libertären Sinn zusprechen). Außerdem soll im weiteren Text gezeigt werden, daß Hicks Pluralismus den Begriff einer transzendenten Realität voraussetzen muß, der dem theistischen Gottesbegriff sehr ähnlich ist. Wenn dies der Fall ist, ist auch Hicks PTR bzw. ihr postuliertes „Wirkliches an sich" potentielles Opfer des Argumentes aus dem Übel.

Ein letzter möglicher Ausweg Hicks besteht in der Behauptung, daß es in der PTR nicht zu einem Problem des Übels kommen kann, da in ihr überhaupt keine substantiellen Aussagen über das „Wirkliche an sich" gemacht werden. Da das Argument aus dem Übel voraussetzt, daß wir nichtmythologische Aussagen über Gott machen können, was aber die pluralistische Theorie gerade bestreitet, trifft das Argument gar nicht die PTR. Hick könnte argumentieren, daß das Problem des Übels nur auf der Ebene der phänomenalen Manifestationen des Wirklichen besteht, da das „Wirkliche

an sich" so transzendent ist, daß man noch nicht einmal Vermutungen darüber anstellen kann, ob Existenz und Umfang der vorhandenen Übel mit seiner Existenz unvereinbar sind. Da wir nicht nur nicht wissen, ob unsere Aussagen über das noumenale Wirkliche auf es zutreffen, sondern positiv wissen, daß unsere Aussagen nicht auf es zutreffen können, wissen wir nicht nur nicht, ob es in bezug auf das „Wirkliche an sich" ein Problem des Übels gibt, sondern wir können vielmehr definitiv ausschließen, daß das Problem des Übels das „Wirkliche an sich" trifft.

Allerdings ist auch diese mögliche Antwort nicht unproblematisch.[60] Es ist z. B. nicht klar, daß Hicks PTR nicht Aussagen über das „Wirkliche an sich" impliziert, die relevant für das Problem des Übels sind. Die Behauptung, man könne nicht in einem nichtmythologischen Sinn sagen, daß das „Wirkliche an sich" gut statt böse und (all-)mächtig anstatt ohnmächtig ist, ist mit Hicks PTR aus mehreren Gründen unvereinbar. Hick verwendet moralische Argumente, um religiöse Überzeugungen als inadäquat zu kritisieren und diese Kritik impliziert, daß nur die Konzeption der transzendenten Realität als moralisch gut akzeptabel ist.[61] Weiterhin behauptet er, daß

---

[60] Tatsächlich wählt Hick nicht diese Antwortmöglichkeit. In „Religion" schreibt er, daß für sich genommen die Tatsache des Leids und des Bösen gegen die Existenz Gottes spricht (R 139), und in einem erstmals 1993 veröffentlichten Aufsatz räumt er die Möglichkeit ein, daß es eine Reihe von Umständen geben kann, die gegen die *prima facie*-Rechtfertigung von auf religiösen Erfahrungen gestützten Überzeugungen sprechen „[...] und dadurch den Grad der Rationalität der jeweiligen Überzeugungen reduzieren, vielleicht sogar bis auf Null." (*J. Hick*, Religiöse Erfahrung: ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit, in: *P. Schmidt-Leukel* (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995, 85–98, 97f. – Wenn Hick diese Antwortstrategie gewählt hätte, würde sich auch die Frage stellen, warum Hick in „Religion" überhaupt das Problem des Übels als mögliches Gegenargument gegen eine religiöse und für eine naturalistische Weltsicht ernst nimmt.

[61] Vgl. z. B. Hicks Kritik an der Prädestinationslehre, daß ein Gnadenakt, der „[...] willkürlich einigen zuteil und anderen vorenthalten wird, [...] nicht Ausdruck der bedingungslosen Liebe, des grenzenlosen Mitleids und des großzügigen Verzeihens sein [kann], die das allgemeine ethische Ideal bilden". (R 366); in R 355 schreibt Hick im Zusammenhang mit Menschenopfern von Gottesvorstellungen, die aus moralischen Gründen zu verwerfen sind. Diese Bemerkungen implizieren, daß das Transzendente nicht dem allgemeinen ethischen Ideal widerspricht. Eindeutig ist auch Hicks Äußerung in: *J. Hick*, Religious Pluralism and Absolute Claims, in: *L. Rouner* (Hg.), Religious Pluralism, Notre Dame/Ind. 1984, 197: „But natural pride [...] becomes harmful when it is elevated to the level of dogma and is built into the belief system of a religious communion. This happens when its sense of its own validity and worth is expressed in doctrines implying an exclusive or a decisively superior access to the truth or the power to save." (Zitiert nach: *A. Plantinga*, A Defense of Religious Exclusivism, in: *J. F. Sennett* (Hg.); The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader, Grand Rapids 1998, 187–209, 190). Hick leugnet zwar, daß ihm zufolge alle exklusivistischen Überzeugungen Ausdruck menschlichen Hochmutes seien (*J. Hick*, The Epistemological Challenge of Religious Pluralism, in: FaPh 14 (1997) 277–286, 286, aber aus der zitierten Stelle folgt tatsächlich, daß (alle) Lehren, die einen exklusivistischen Anspruch oder einen Überlegenheitsanspruch erheben bzw. implizieren, Ergebnis von schädlichem Hochmut sind, und dies ist sicher eine moralische Kritik des Exklusivismus. (Das Zitat lautet etwas formaler ausgedrückt: Wenn die Wertschätzung der eigenen religiösen Gemeinschaft sich in exklusivistischen Ansprüchen ausdrückt, ist natürlicher Stolz zu schädlichem Hochmut geworden. Daraus folgt (per modus tollens), daß, wenn natürlicher Stolz nicht zu schädlichem Hochmut wird, die Wertschätzung einer religiösen Gemeinschaft sich nicht in exklusivistischen Ansprüchen ausdrückt, d. h., daß es keine exklusivistischen Ansprüche ohne schädlichen Hochmut gibt.) Eine solche Kritik ist aber nur berechtigt, wenn man annimmt, daß das „Wirkliche an sich" nicht so ist, daß

man aus religiöser Sicht die Verwurzelung moralischer Normen in der Struktur unserer menschlichen Natur und die Verwurzelung dieser Natur in unserer Beziehung zum „Wirklichen an sich" annehmen kann.[62] Wenn Hick mit ‚Verwurzelung' eine transitive Relation meint, folgt, daß die grundlegenden moralischen Normen im „Wirklichen an sich" verwurzelt sind, dieses Wirkliche also eine positive moralische Qualität haben muß.

Gemäß Hicks PTR ist das „Wirkliche an sich" nicht nur kausal wirksam,[63] sondern Grund und „Schöpfer" („*creator*") der Welt.[64] Es ist aber nicht plausibel anzunehmen, daß etwas, das Grund der Welt ist, nicht sehr mächtig ist – zumindest so mächtig, daß es Leid verhindern könnte.

Bereits diese wenigen Stellen zeigen, daß Hicks „Wirkliches an sich" Eigenschaften besitzt, die seine PTR für das Argument aus dem Übel anfällig machen.

Aber entscheidend für diesen Argumentationsschritt ist Hicks Soteriologie, die ihn dazu zwingt, auch dem „Wirklichen an sich" substantielle Charakteristika zuzuschreiben, die relevant für das Problem des Übels sind. In dem Zitat „[...] es eine grenzenlos größere Wirklichkeit gibt, durch die das sich ihr zuwendende menschliche Dasein völlig transformiert werden kann"[65], scheint Hick eine soteriologische Aktivität des „Wirklichen an sich" anzunehmen (durch das „Wirkliche an sich" und nicht allein durch die Zuwendung zu ihm wird das menschliche Dasein transformiert)[66]. Zumindest besteht Heil in der Beziehung zu dem Wirklichen,[67] was impliziert, daß das „Wirkliche an sich" so beschaffen sein muß, daß wir in der Beziehung zu ihm Heil finden. Hicks Soteriologie impliziert einen schwachen „theistischen Kern": das „Wirkliche an sich" muß sehr mächtig sein und über eine bestimmte moralische Qualität verfügen.[68] Es muß als dasjenige, das zur Transformation des Menschen beiträgt, zumindest sehr mächtig sein, denn

---

schädlicher Hochmut/eine exklusivistische Haltung ihm angemessen ist.

[62] Vgl. R 336.

[63] R 266; 270f.: das „Wirkliche an sich" ist der noumenale Grund/Quell der religiösen Erfahrungen.

[64] *J. Hick*, The Real and its Personae and Impersonae, in: *J. Hick*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, New Haven 1993, 164–179, 164.

[65] R 381.

[66] Allerdings ist der Satz im englischen Original weniger eindeutig: „[...] there is a limitlessly greater Reality in response to which our human existence can become totally transformed [...]" (*J. Hick*, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, New Haven 1989, 355). Aber an einer anderen Stelle sagt Hick eindeutig, daß der Zustand des Heils „intrinsically desirable" ist und „[...] is believed both to *depend upon* and to manifest the ultimate real." (*J. Hick*, Religion as ‚Skilful Means', in: *ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, New Haven, London 1993, 119–136, 133 (Kursivierung von mir).

[67] Vgl. *J. Hick*, Reply, in: *H. Hewitt* (Hg.), Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick, Hongkong 1991, 82–85, 85.

[68] Es genügt nachzuweisen, daß Hick annehmen muß, daß das „Wirkliche an sich" mächtig und moralisch gut ist. Es muß nicht eigens gezeigt werden, daß es moralisch vollkommenen und allmächtig sein muß, denn aufgrund der von Hick betonten Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich" folgt aus dem Nachweis, daß es mächtig und moralisch gut sein muß, zugleich, daß es moralisch vollkommen und allmächtig sein muß.

es muß den (religiösen) Menschen eine viel bessere (eschatologische) Zukunft bieten können.[69] Ein Vergleich der tatsächlichen Zustände in der Welt mit der verheißenen Zukunft legt die Vermutung nahe, daß begrenzte Wesen (z. B. Menschen) allein nicht in der Lage sind, die verheißene Zukunft herbeizuführen, sondern dazu ein mächtiges Wesen notwendig ist, das gegenüber menschlicher Schwäche und Not imstande ist, sie umzuwandeln, und dessen Macht es erlaubt, auf jede neue Entscheidung gegen die Transformation mit einem neuen Angebot der Umwandlung zur Wirklichkeitszentriertheit zu antworten.[70] Diese Beschreibung kommt einer nichtformalen Darstellung des christlichen Verständnisses der Allmacht Gottes sehr nahe.[71]

Aber das „Wirkliche an sich" muß nicht nur sehr mächtig, sondern auch von einer positiven moralischen Qualität sein, wenn Menschen in der Beziehung zu ihm wirkliches Heil finden sollen. Die transzendente Wirklichkeit muß prinzipiell wohlwollend und gut sein,[72] weil wir sonst keine Gewähr haben, daß sie es wirklich „gut mit uns meint", und außerdem Wirklichkeitszentrierung nur dann Erlösung bedeutet, wenn das „Wirkliche an sich" von positiver moralischer Qualität ist.[73] Hicks kosmischer Optimismus setzt also nicht nur ein sehr mächtiges, sondern auch ein moralisch gutes „Wesen" voraus.

Wenn das „Wirkliche an sich" weder gut noch böse ist, bleibt zudem offen, woher Hick sein ethisches Kriterium für die Unterscheidung zwischen angemessenen und unangemessenen Antworten auf das „Wirkliche an sich" gewinnen kann, die seine PTR von einer relativistischen Position unterscheidet. Hick nennt ganz bestimmte Kriterien zur Beurteilung der Antworten auf das „Wirkliche an sich": Güte, Liebe und Mitleid.[74] Diese positiven Verhaltensdispositionen können aber nur ein brauchbares Kriterium

---

[69] Die Implikation der Mächtigkeit des „Wirklichen an sich" ließe sich nur vermeiden, wenn Hick mit der Erlösung zu einer besseren Zukunft einen rein psychischen Effekt meint, was aber einer naturalistisch-reduktionistischen bzw. nichtrealistischen Position gleichkäme, die er ablehnt (R 224 ff.). Zudem verteidigt Hick seine realistische Position gegenüber dem Verifikationismus mittels seiner Idee einer eschatologischen Verifikation, die die Vorhersage bestätigt, daß das Transzendente zu einem grenzenlos guten eschatologischen Endzustand hinführt, in dem der liebevolle Weltplan des Transzendenten erfüllt wird (R 195–207).

[70] Hick selbst behauptet, daß zur Begründung einer wirklichen Hoffnung auf eine unvergleichlich bessere Zukunft, nicht nur für eine kleine Minderheit, sondern für alle Menschen, man nicht annehmen darf, daß das „Wirkliche an sich" nur *in mente* existiert und das Leben mit dem Tod endet. Also spielt das „Wirkliche an sich" auch bei Hick eine kausale Rolle in dem Erlösungsprozeß; vgl. auch *Hick*, Skilful Means, 133.

[71] Vgl. *E. Kunz*, Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? in: GuL 68 (1995), 37–46; bes. 43 ff.

[72] Hick schreibt ausdrücklich, daß das „Wirkliche an sich" gütig („*benign*") sein muß, wenn es eine Erfüllung unseres Lebens geben soll, die das Leid rechtfertigen kann (*J. Hick*, Religious Realism and Non-realism, in: *ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, New Haven, London 1993, 3–16, 12.

[73] Die Angleichung an ein moralisch neutrales oder negatives Wesen ist sicher nicht erstrebenswert und kann nicht als Erlösung betrachtet werden.

[74] Vgl. R 340 ff.

sein, wenn sie in irgendeinem positiven Zusammenhang mit der Natur des „Wirklichen an sich" stehen. Hicks Behauptung, daß nur ein an der goldenen Regel orientiertes Leben dem „Wirklichen an sich" angemessen ist, impliziert, daß das Wirkliche moralisch gut und wohlwollend ist und niemandem grundlos Leid zufügt. Zwar behauptet Hick, daß das „Wirkliche an sich" jenseits der Unterscheidung von Gut und Böse ist, aber diese Behauptung ist mit Teilen seiner PTR inkompatibel, wenn sie etwas anderes heißen soll, als daß das „Wirkliche an sich" auf jeden Fall „mehr" als gut und auf keinen Fall „weniger" als gut ist.

Hicks PTR scheint also eine Konzeption des „Wirklichen an sich" zu implizieren, die anfällig für das theoretische Argument aus dem Übel ist. Der mögliche Einwand, daß dies nur die Unangemessenheit aller menschlichen Kategorien an das „Wirkliche an sich" zeigt, entleert die Rede von einem „Wirklichen an sich" jeglichen kognitiven Gehalts, denn er verbietet, logische Folgerungen aus der Rede über das „Wirkliche an sich" und den darin implizierten Behauptungen zu ziehen.[75]

Ein weiterer Grund, warum der Rekurs auf die Ineffabilität des „Wirklichen an sich" zur Umgehung des Problems des Übels problematisch ist, hängt mit Hicks These zusammen, daß wir nicht mehr als die Ebene des phainomenon haben, um zu dem „Wirklichen an sich" Kontakt aufzunehmen und Hoffnung auf eine bessere Zukunft schöpfen zu können. Wenn es auf dieser Ebene zu Widersprüchen kommt, bedeutet dies, daß wir überhaupt nichts mehr über das „Wirkliche an sich" sagen. Wer die Relevanz des Argumentes aus dem Übel für den epistemischen Status der Überzeugung, daß das „Wirkliche an sich" existiert, leugnet, nimmt dieser Überzeugung jeden sachlichen Gehalt, denn er er gibt zumindest implizit zu, daß die Überzeugung von der Existenz des „Wirklichen an sich" auch mit solchen Zuständen vereinbar ist, die zumindest *prima facie* sehr stark gegen diese Überzeugung sprechen (und zwar allein aufgrund der Transzendenz des „Wirklichen an sich"). Dann macht aber die Existenz des „Wirklichen an sich" keinen erfahrbaren Unterschied mehr. Dies ist allerdings unvereinbar mit Hicks religionsphilosophischem Realismus. Hick hält daran fest, daß die Frage, ob religiöse Sprache sich auf eine transzendente Realität bezieht, die durch menschliche Bilder und Begriffe vermittelt ist, Gegenstand einer sachhaltigen Auseinandersetzung ist, in der man mit einem wirklichen Ja oder Nein antworten muß.[76] Für ihn geht es in dieser Auseinandersetzung um die Frage der Existenz einer von unseren Überzeugungen unabhängigen Realität.[77] Nach Hick heißt „existieren" einen Unterschied ma-

[75] Hick selbst zieht logische Schlußfolgerungen aus der Rede über das „Wirkliche an sich", z. B. folgert er aus dessen Unbegrenztheit, daß unsere Sprache ihm unangemessen ist.

[76] Vgl. *J. Hick*, Religious Realism, 16; in R 266; 270 f. ist das „Wirkliche an sich" der noumenale Grund/Quell der religiösen Erfahrungen, d. h., seine Existenz macht einen erfahrbaren Unterschied.

[77] Daß es Hick um eine Existenzfrage geht, wird aus dem Zusammenhang der eben genannten

chen.[78] Wer behauptet, daß das „Wirkliche an sich" existiert, behauptet damit, daß die Existenz des „Wirklichen an sich" einen erfahrbaren Unterschied macht. Eine solche religionsphilosophisch-realistische Position ist unvereinbar mit der Leugnung jeder möglichen Relevanz des Problems des Übels für die Überzeugung von der Existenz des „Wirklichen an sich".

Da keine der vorgestellten Antwortmöglichkeiten überzeugend ist, scheint Hicks PTR tatsächlich an einem internen Widerspruch zu leiden, der nicht aufzulösen ist, wenn man nicht wesentliche Bestandteile der PTR aufgibt und die Möglichkeit einräumt, daß manche Religionen anderen Religionen aus epistemischen Gründen vorzuziehen sind.

4 Schlußbemerkungen

Die vorgestellte Kritik an Hicks PTR hat drei Bezugspunkte: das Problem der religiösen Sprache, das ich unter Rückgriff auf Überlegungen zum analogen Gebrauch von Wörtern einer Lösung näherzubringen versucht habe; die Frage nach der Möglichkeit der epistemischen Rechtfertigung einer religiösen Interpretation der Wirklichkeit, bei der unter Hinweis auf die Möglichkeit einer informalen kumulativen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen gezeigt wurde, daß Hick von einem zu engen Begründungsbegriff ausgeht, und zuletzt das Problem des Übels. Bei der gesamten Auseinandersetzung mit Hicks PTR stand zudem die Frage im Hintergrund, welche Konzeption des Transzendenten Hicks PTR voraussetzen muß, d.h., welcher Gottesbegriff in Hicks Theologie impliziert ist und ob dieser Gottesbegriff mit der PTR kompatibel ist. Diese Fragen und Problembereiche stellen die klassischen Topoi einer philosophischen Theologie dar. Am Beispiel von Hicks PTR zeigt sich damit, daß und wie bestimmte Positionen in der philosophischen Theologie Auswirkungen auf die Theologie der Religionen haben. Die Einschätzung von Hicks pluralistischer Position ist nicht unabhängig von der Position, die man (explizit oder implizit) in bezug auf Fragen der philosophischen Theologie einnimmt. Seine PTR setzt bestimmte Vorentscheidungen auf dem Gebiet der philosophischen Theologie voraus, und wer diese nicht teilt, wird die Möglichkeit einer PTR skeptisch beurteilen und nach Alternativen suchen müssen. Im dritten Teil des vorliegenden Aufsatzes wurden Positionen auf dem Gebiet

Stelle hinreichend deutlich.

[78] Vgl. R 195; *J. Hick*, Reply, in: *ders.* (Hg.), Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick, Hongkong 1991, 51–53, 51; *ders.*, Philosophy of Religion, Englewood Cliffs/NJ 1990[4], 107f.: „To say that *x* exists or is real, that it is a fact that there is an *x*, is to claim that the character of the universe differs in some specific way from the character that an *x*-less universe would have. The nature of this difference will naturally depend upon the character of the *x* in question, and the meaning of „god exists" will be indicated by spelling out the past, present, and future difference which God's existence is alleged to make within human experience."

der philosophischen Theologie skizziert, die als mögliche Ansatzpunkte einer plausiblen nichtpluralistischen Religionstheologie dienen können.

An dem Beispiel von Hicks PTR zeigt sich, daß Entscheidungen auf dem Gebiet der philosophischen Theologie nicht auf dieses Gebiet beschränkt bleiben, sondern sich auf die systematische Theologie auswirken.[79] Es ist daher notwendig, die Präsuppositionen theologischer Positionen auf dem Gebiet der philosophischen Theologie explizit zu machen, um sie besser kontrollieren zu können. Dazu muß aber in der systematischen Theologie den Fragen (und verschiedenen Antwortversuchen) der philosophischen Theologie mehr Aufmerksamkeit als bisher geschenkt werden.[80]

[79] Die Relevanz der philosophischen Theologie für die systematische Theologie beschränkt sich nicht auf das Gebiet der Theologie der Religionen. Allerdings zeigt sie sich in der Auseinandersetzung um die PTR besonders deutlich.

[80] Für die Diskussion einer früheren Fassung dieses Aufsatzes und wichtige Verbesserungsvorschläge danke ich H.-L. Ollig S.J. und Richard Swinburne.

Läßt sich Individualität aus „realen" Eigenschaften herleiten?

Anmerkungen zu Liskes Begründung der Individuation[1]

Von Christof Rapp

I.

Michael-Thomas Liske möchte mit seiner Erklärung der Individualität ein Dilemma beheben: einerseits stelle das *principium identitatis indiscernibilium* den geeigneten Zugang zum Konzept der Individualität dar[2], andererseits könne dieses Prinzip, wenn es auf universale Eigenschaften angewandt wird, „die Identität des einzigen Individuums"[3] nicht garantieren; denn „jede einzelne dieser Eigenschaften oder begrifflichen Bestimmungen ist allgemein, kann also auf beliebig viele Instanzen zutreffen."[4]

Aus der so beschriebenen Problemstellung erhellt bereits, warum Liske bei seinem eigenen Ansatz einerseits die Gesamtheit der qualitativen Beschreibungen eines Individuums sowie eine dem *principium identitatis indiscernibilium* entsprechende Vorgehensweise zum Ausgangspunkt nimmt, jedoch andererseits die Individualität nicht durch die Kombination von Universalien erklären zu können hofft[5]. Sein positiver Erklärungsvorschlag besteht darin, daß nicht die universal beschreibbaren Eigenschaften die Identität eines Individuums garantieren, sondern die realen Eigenschaften eines Individuums, die, insofern sie zusammen in einem Kontext stehen, sich gegenseitig modifizieren[6]. Wenn eine Eigenschaft in einem Kontext K_1 vorkommt, beinhalte sie nicht dasselbe, wie wenn sie in einem davon verschiedenen Kontext K_2 vorkommt, sondern meine nur Entsprechendes[7]. Die in den Kontext K_1 eingebundene Eigenschaft E_1 verliere somit den Status eines Universale[8]. Der Inhalt einer solchen real vorkommenden, nicht-universalen Eigenschaft bestimme sich aus dem Kontext aller sonstigen Bestimmungen desselben Individuums. Die durch die unterschiedlichen Kontexte individuierten Eigenschaften vermögen, so Liske, „ein Individuum zu konstituieren, indem sie seine Einmaligkeit begründen, die eine Vervielfältigung prinzipiell ausschließt"[9].

---

[1] *M.-Th. Liske*, Individuation, in: ThPh 74 (1999) 371–390.

[2] Vgl. ebd. 372: „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."

[3] Ebd. 378.

[4] Ebd.

[5] Vgl. ebd. 379: „Der eigentliche Grund, weshalb all diese Konzeptionen letztlich scheitern müssen, die das Individuum ... 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."

[6] Vgl. etwa ebd. 380f.: „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, Individuellen wird."

[7] Vgl. ebd. 380: „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."

[8] Vgl. ebd.: „Wenn die verschiedenen Eigenschaften eines Individuums in dieser Weise zusammenhängen ..., dann verlieren sie als Bestimmungen des jeweiligen Individuums den Status eines Universale, der ihnen an sich zukommt."

[9] Ebd. 381.

Die Konzeption eines Eigenschaftsbündels wird durch die Einführung des Kontextbegriffs dahingehend modifiziert, daß die Eigenschaften eines Individuums zusammen eine Struktur ergeben, bei welcher die einzelnen Elemente verschiedenes Gewicht haben könnten. Damit begegnet Liske der Gefahr, durch den Appell an Eigenschaftsbündel den Unterschied von wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften zu verwischen, insofern er hervorhebt, daß es sortale Begriffe sind, die in einem solchen Eigenschaftskontext bestimmte Eigenschaften als wesentlich hervorheben und andere Eigenschaften als nur peripher einstufen[10].

Insgesamt stellt Liskes ontologischer Ansatz eine *via media* dar zwischen dem Versuch, die Individuation allein auf qualitative Beschreibungen zu gründen, und einem Individualbezug, der ganz auf das Verstehen allgemeiner Bedeutungen verzichten zu können glaubt. Für die Aufgabe einer Erklärung der Individuation oder Individualität scheinen folgende Nachfragen angebracht.

II.

Gelingt es Liske wirklich, die Individualität ohne Bezugnahme auf vorgängig Individuiertes und ohne Zirkel zu erklären? Seine Erklärung der Individualität läuft auf eine modifizierte Form von Leibniz' Gesetz hinaus. Wenn wir dieses für unseren Zweck formulieren als:

„a = b, genau dann wenn jede Eigenschaft von a eine Eigenschaft von b ist und umgekehrt",

dann müßte Liskes Intention – wenn wir Liskes nicht-universale Eigenschaften, die durch einen bestimmten Kontext individuiert sind, mit Indices repräsentieren – durch folgende Formulierung getroffen sein:

„a = b, genau dann wenn jede durch einen Kontext K_{1-n} individuierte Eigenschaft E_{1-n} von a eine ebensolche Eigenschaft von b ist und umgekehrt."

Als Definition der Identität ist eine solche Bestimmung formal korrekt, weil im Definiens kein Identitätszeichen vorkommt. Zur Bestimmung der Individualität jedoch sind solche Formeln problematisch, weil das Definiens bereits Individuen benutzt, und zwar Individuen desselben Typs von Entitäten, dessen Individuen gerade erst definiert werden sollen. Vielleicht aber ergibt sich dieses Problem nur bei meiner Wiedergabe des Liskeschen Prinzips, so daß ich darauf nicht weiter insistieren will. Der Zirkularitätsverdacht läßt sich aber auch noch auf andere Weise begründen:

In der obigen Wiedergabe von Liskes Prinzip ist in Anlehnung an eine Formulierung, die Liske selbst gebraucht, von „individuierten Eigenschaften" die Rede; das bedeutet in der Liskeschen Theorie zunächst nicht mehr, als daß eine in einen Kontext eingebundene Eigenschaft inhaltlich unterschieden ist von analogen Eigenschaften in anderen Kontexten, die demselben Universale entsprechen. Um dieses Merkmal der involvierten Eigenschaften auszudrücken, wird im Definiens auf distinkte Kontexte Bezug genommen. Insofern es nun die Unterschiedenheit der involvierten Eigenschaften von allen anderen analogen Eigenschaften unter demselben Universale ist, welche die Individualität eines Gegenstandes garantieren soll, und es andererseits die Distinktheit des Kontextes ist, welche die Unterschiedenheit der Eigenschaften garantiert, sehe ich hierin einen Sinn von Individualität bereits vorausgesetzt. Wir können daher die Rolle des individuierten Kontexts in Liskes Theorie dadurch deutlich machen, daß wir formulieren:

„a = b, genau dann wenn jede durch den Kontext K individuierte Eigenschaft von a eine durch den Kontext Q individuierte Eigenschaft von b ist und umgekehrt *und* wenn K = Q",

so daß im Definiens der zu definierende Ausdruckstyp „x = y" vorkommt. Es wäre in diesem Fall wohl legitim, sich darauf zu berufen, daß Kontexte nicht der Typ von Entität sind, dessen Individuen hier definiert werden sollen. Es scheint aber, daß sich Liske

[10] Vgl. ebd. 385ff.

selbst strengere Ansprüche stellt, nach denen auf keine Art von vorgängiger Individuation rekurriert werden soll[11].

Auf die genaue Wiedergabe des Liskeschen Prinzips kommt es hier gar nicht an; das grundsätzliche Problem bleibt bei allen Formulierungen dasselbe: Der Hinweis auf die Eigenart der Eigenschaftskontexte kann nur dazu dienen, eine prima-facie-Plausibilität für die Einmaligkeit der in einen solchen Kontext eingebundenen Eigenschaften zu geben. Ist dieser Grundsatz aber erst einmal akzeptiert, so ist es die angenommene Individualität beliebiger Eigenschaftskontexte, von der man unmittelbar auf die Individualität der betroffenen Gegenstände schließt.

III.

Wenn wir Liskes Hinweis, daß jede Eigenschaft durch *alle* anderen, im selben Kontext vorkommenden Eigenschaften modifiziert wird, ernst nehmen, dann ergibt sich eine erstaunliche Konsequenz: Da sich nach Liske die Individualität nicht durch die Anhäufung von Eigenschaften, sondern durch die gegenseitige Modifikation der Eigenschaften in einem Kontext ergibt, und da die einzelne Eigenschaft in einem Kontext durch den Einfluß aller Eigenschaften des betreffenden Kontextes modifiziert wird und somit das gesamte Modifikationspotential dieses Kontextes auf sich vereint, folgt die Individualität – wenn sie durch das Modifikationsprinzip sichergestellt werden soll – genauso aus jeder einzelnen Eigenschaft wie aus dem Kontext aller Eigenschaften. Wir können daher formulieren:

„a = b, genau dann wenn es mindestens eine durch einen Kontext K_{1-n} individuierte Eigenschaft E_{1-n} von a gibt, die eine ebensolche Eigenschaft von b ist und umgekehrt".

Dieser Grundsatz läßt sich aus dem Vorhergehenden herleiten, auch wenn dies nicht die Intention von Liske ist, welcher sich darum bemüht, die Individualität durch ihre Konstituentien zu erklären – und dazu gehört eben der gesamte Kontext mit seiner Kern-/Randstruktur, während sich hier die Individualität gewissermaßen nur beiläufig ergibt.

Daß diese Art von Auffassung leicht ins Unplausible gewendet werden kann, scheint klar, vor allem wenn man sich irgendwelche akzidentellen Merkmale herausnimmt: Meine Eigenschaft, Sommersprossen auf der Nase zu haben, müßte von der analogen Eigenschaft bei allen anderen Sommersprossenträgern signifikant unterschieden sein. Weiter müßte diese Unterschiedenheit durch alle meine anderen Eigenschaften zustande kommen. Sie müßte also beispielsweise den Umstand widerspiegeln, daß ich 1971 das Freischwimmerabzeichen und 1984 den Führerschein erworben habe, und sie müßte auf dieser Grundlage imstande sein, meine Verschiedenheit von jedem anderen Ding zu garantieren.

IV.

Eigenschaften, die eine derartige Komplexität in sich bergen, bringen nicht nur erhebliche metaphysische Lasten mit sich, sie bewegen sich auch am Rande dessen, was wir aus unserem gewöhnlichen ontologischen Repertoire kennen. Um sie näher kennenzulernen, ist es legitim zu fragen, ob die Modifikationen, die sich in einer derartigen Eigenschaft niederschlagen, begrifflich beschreibbar sind oder nicht. Die Beschreibbarkeit oder Erfaßbarkeit solcher Unterschiede möchte ich dabei im weitesten Sinn verstanden wissen; so könnte z. B. ein bestimmter Farbton auch durch die Zuordnung zu einer Stelle in einem Farbenspektrum beschrieben werden. Sind nun die Unterschiede und Modifikationen, durch die sich eine solche Eigenschaft auszeichnet, beschreibbar, dann

[11] Vgl. zum Beispiel ebd. 377: „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."

könnte eine, wenn auch komplexe, Beschreibung gefunden werden, die alle Nuancen und Modifikationen dieser Eigenschaft berücksichtigt. In diesem Fall wäre nicht einzusehen, warum diese Beschreibung nicht von mehreren Gegenständen erfüllt werden kann. Sind die Unterschiede nicht beschreibbar, dann ergeben sich Probleme anderer Art: Die Liskesche Individuationstheorie stützt sich allein auf die strikt individuierenden Unterschiede der in einen Kontext eingebundenen Eigenschaften. Wenn diese Unterschiede auf keine Weise erfaßt oder beschrieben, sondern nur aus der Liskeschen Theorie der Kontexte erschlossen werden können, dann ist das nicht gerade geeignet, die Gesamtkonzeption zu stärken. Die Unterschiedenheit der in einen Kontext eingebundenen Eigenschaft gründet dann nämlich allein in einer Voraussetzung der Theorie. Diese Voraussetzung lautet:

„Jede in einen Kontext eingebundene Eigenschaft ist von jeder anderen in einen Kontext eingebundenen Eigenschaft – auch solchen, die demselben Universale entsprechen – inhaltlich unterschieden."

Wenn nun eine Eigenschaft genau dann in einen Kontext eingebunden ist, wenn sie als individuelle Instanz einer allgemeinen Eigenschaft an einem bestimmten Gegenstand vorkommt, dann entspricht dies wiederum der Voraussetzung:

„Jede individuelle Instanz einer Eigenschaft ist von jeder anderen individuellen Instanz einer Eigenschaft inhaltlich unterschieden."

Sobald man aber eine solche Voraussetzung einräumt, legt sich eine Theorie anderen Typs nahe: dann nämlich erscheint es nur konsequent, die Individualität der instanziierten Eigenschaften oder die Individualität der Gegenstände, deren Eigenschaften sie sind, als elementar anzusetzen. Das wiederum kann ein Vertreter der Liskeschen Individuationstheorie nicht unterschreiben. In dieselbe Richtung weist auch mein letzter Punkt:

V.

Ein Eigenschaftskontext ist aus sich gegenseitig modifizierenden Eigenschaften und aus verschiedenartigen Relationen zusammengesetzt. Die Verschiedenartigkeit der Relationen ist ausreichend, um dem Eigenschaftskontext eine differenzierte Struktur mit einem Kern, einer Peripherie usw. zuzuschreiben. Wenn das so ist, warum sollte es dann eigentlich ausgeschlossen sein, erstens daß zwei Kontexte eine ihrer Eigenschaften auf genau dieselbe Weise modifizieren und zweitens daß ein solcher Kontext durch mehr als nur einen Gegenstand exemplifiziert wird. Trotz der hohen Komplexität eines solchen Eigenschaftskontextes ist diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Auch die Annahme von Eigenschaften, die auf besondere Weise modifiziert sind, reicht dazu nicht aus. Dies tut erst die Annahme von individuellen Eigenschaftsinstanzen. Der Schritt vom Universale zu einer solchen Instanz wird jedoch durch keine Art der qualitativ-begrifflichen Modifikation erreicht, sondern nur dadurch, daß ich etwas Neues in die Theorie einführe, was sich entweder der Individualität der Eigenschaftsinstanzen oder der Individualität des Gegenstandes, dessen Eigenschaften sie sind, schon bedient. Indem ich mich aber der Einmaligkeit von Entitäten, wie der Breitnasigkeit des Sokrates oder der Kahlköpfigkeit des Aristoteles, bediene, muß ich den Versuch aufgeben, Individualität ohne Rückgriff auf Individuiertes und auf rein begriffliche Weise zu erreichen. Sobald ich mich nämlich auf individuelle Vorkommnisse oder Instanzen von Eigenschaften stütze, um damit die Träger dieser Eigenschaften zu individuieren, werden die qualitativen Unterschiede, die zwischen verschiedenen Instanzen desselben Eigenschaftstyps bestehen mögen, epiphänomenal. Nehme ich hingegen die Unterschiede als grundlegend, und versuche mich von ihnen aus zu den individuellen Eigenschaften und ihren individuellen Trägern vorzuarbeiten, bleiben immer Szenarien denkbar, in denen mehr als ein einziger Gegenstand die entsprechenden Eigenschaften aufweist.

Liske versucht diese beiden Argumentationsrichtungen – den Weg von den Unterschieden zu den Individuen und den Weg vom vorgängigen Instanziiertsein einer Eigenschaft zu den Unterschieden – miteinander zu vereinbaren. Aber die Infiltration der einen untergräbt die starken Ansprüche, die er mit der anderen verbindet.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Wiesner, Jürgen, *Parmenides: der Beginn der Aletheia.* Untersuchungen zu B2 – B3 – B6. Berlin: de Gruyter 1996. IX/280 S.

Das Lehrgedicht des Parmenides ist bekanntlich in drei Teile gegliedert: das Proömium (B2), die Darlegung der Wahrheit, die „Aletheia" (B2–8,51a), und die Ausführungen über die Meinungen der Sterblichen (B8,51b – 19). Die Aletheia beginnt mit der Schilderung von zwei Wegen, dem Weg des ‚ist' und dem Weg des ‚ist nicht'. Der Weg des ‚ist nicht' wird als ungangbar ausgeschieden; es bleibt nur der Weg des ‚ist'. Aus der Tatsache, daß der Weg des ‚ist nicht' ungangbar ist, werden dann in B8 die Eigenschaften des Seienden abgeleitet: Es ist ungeworden und unvergänglich, eines, unteilbar u.a.m. Thema der vorliegenden Habilitationsschrift am Fachbereich Altertumswissenschaften der Freien Universität Berlin (1992/93) ist die Argumentationsstruktur am Anfang der Aletheia. Wiesner (= W.) vertritt folgende These: Die Abfolge des Textes entspreche nicht der Abfolge des Gedankengangs. Die grundlegende Prämisse für den Ausschluß des zweiten Weges sei nicht, wie die bisherige Forschung annimmt, in B2 und B3, sondern in B6,1–2 formuliert. Das Argument am Anfang der Aletheia sei also folgendermaßen zu rekonstruieren: Erster Weg: 1. Prämisse: Sein gibt es (B6,1b). 2. Prämisse: Erkennen und Sein ist dasselbe (B3). Folgerung: Notwendig gibt es Mitteilung und Erkenntnis von Seiendem (B6,1a); der Weg des ‚ist' ist der Weg der Überzeugung (B2,3–4a). Zweiter Weg: 1. Prämisse: Nichts gibt es nicht (B6,2a). 2. Prämisse: Erkennen und Sein ist dasselbe (B3). Folgerung: Unmöglich kann man das Nichtseiende erkennen und mitteilen (B2,7–8); der Weg des ‚ist nicht' ist ein unerfahrbarer Weg (B2,5–6)(vgl. 177). Parmenides, das ist m.E. der entscheidende Punkt in Ws. Interpretation, argumentiert nicht für seine ontologische These, daß Seiendes ist und Nichtseiendes nicht ist; sie ist vielmehr die erste Prämisse aller seiner Überlegungen. Wenn wir dagegen mit der traditionellen Interpretation davon ausgehen, daß die Abfolge des Textes der Abfolge des Gedankengangs entspricht, ergibt sich folgende Argumentation: Parmenides geht aus von der vollständigen Disjunktion zwischen den beiden Wegen des ‚ist' und des ‚ist nicht'. Er behauptet, daß der Weg des ‚ist nicht' ungangbar ist. Seine Begründung dafür ist, daß das Nichtseiende nicht erkannt werden kann (B2). Das wird wiederum damit begründet, daß Denken und Sein dasselbe ist; nur das, was ist, kann gedacht werden (B3). Wie ist dann in der traditionellen Interpretation B6,1–2 zu verstehen? Die Verse lauten in der Übersetzung von W.: „Es ist notwendig, daß das Sagen und Erkennen von dem, was ist, erfolgt. Denn Sein gibt es, Nichts aber gibt es nicht. Dies heiße ich dich bedenken" (252). Die Kontroverse spitzt sich zu auf die Frage, welchen Status B6,1b „Denn Sein gibt es" hat. Nach W. ist es, wie wir sahen, die grundlegende Prämisse, auf der alles beruht. Ist diese Position haltbar? B6,1–2 ist, wie B6,2b und der weitere Text zeigen, eine Anweisung zum richtigen Denken. In einer lockeren Paraphrase ließe sich der Gedankengang von B6,1–2a etwa folgendermaßen wiedergeben: Wenn du richtig denken willst, dann mußt du denken, daß das Seiende ist. Denn Denken ist notwendig auf das bezogen, was ist (vgl. B3), und das Sein ist. Wenn wir uns auf B6,1–2 beschränken, hat B6,1b tatsächlich, wie W. behauptet, die Funktion einer Begründung. Die entscheidende Frage ist aber, ob es diese Funktion ausschließlich innerhalb des Gedankengangs von B6,1–2 oder, wie die weiterreichende These von W. lautet, für den Gesamtzusammenhang von B2,3 und 6 hat. Wäre das der Fall, so ergäbe sich, wie bereits gesagt, die kontraintuitive Folge, daß die berühmte ontologische These des Parmenides eine dogmatische Setzung ist, aus der lediglich einige Folgerungen gezogen werden. Die Argumentation von B2 und B3 kommt, so möchte ich mit der traditionellen Interpretation gegen W. behaupten, ohne B6,1b als Prämisse aus. Parmenides geht aus von der Disjunktion der beiden Wege. Der Weg des ‚ist nicht' wird durch B2,7 bis B3 ausgeschlossen: „Denn das, was schlechthin nicht ist, dürftest du weder erkennen – das ist ja unmöglich – noch kundtun. Denn

Erkennen und Sein ist dasselbe" (Übers. W. 252). Es bleibt also nur der Weg des ‚ist' (vgl. B8, lf.), oder, in der Formulierung von B6,1b, daß „Sein ist". Folglich ist B6,1b „denn Sein gibt es" zwar Prämisse für den Gedankengang von B6,1–2, nicht aber, wie W. behauptet, Prämisse für die Argumentation von B2 und B3. Hier ist es vielmehr die Folgerung, die sich aus dem Ausschluß des Weges des ‚ist nicht' ergibt. Diese Folgerung wird dann in B6,1b als Prämisse benutzt.

W. fragt nach der Bedeutung von ‚sein' am Beginn der Aletheia. Die beiden von ihm diskutierten Alternativen sind überschrieben „Existentiales Sein" (209) und „Prädikatives Sein" (218). „Nach Kahn ist es der entscheidende Punkt der Kontroverse, ob man beim ersten Vorkommen von ἔστιν in B2, beim Weg der Überzeugung, eine existentiale oder eine veritativ-prädikative Deutung vorzunehmen hat" (209). Unklar ist hier die Wendung „veritativ-prädikativ". Ist W. der Auffassung, daß es sich in beiden Fällen um dieselbe Bedeutung von ‚sein' handelt? Wenn man, was sich bei der Interpretation eines antiken Textes nahelegt, von den Unterscheidungen des Aristoteles in Met.Δ7 ausgeht, dann kann unter dem prädikativen Sein sowohl das kategoriale als auch das veritative Sein verstanden werden. Ws. Rede vom veritativ-prädikativen Sein verwischt diese für die Interpretation des Parmenides wichtige Unterscheidung. W. argumentiert für die existentiale Interpretation. „Als nicht strittig konnte eine Existenzbehauptung von Sein durchaus die Ausgangsprämisse abgeben. Diese ist jedoch nicht in B2,3, sondern vielmehr in B6,1b zu suchen." Als einen der Gründe für seine Interpretation verweist er auf B3; „dort meint aber bei der Korrespondenz von Erkennen und Sein εἶναι das für geistiges Anschauen Vorliegende oder Vorhandene" (235). Dem ist zuzustimmen. Existenz ist für W. jedoch nur ein Aspekt des parmenideischen Seinsbegriffs. „Neben dem Aspekt des Vorhandenseins ist also auch der Aspekt des Seiend-Seins in der Darlegung von Beginn an mitenthalten [...] Seiend-Sein und wirkliche Existenz gehen zusammen" (217f.). Vielleicht würde W. auf meinen oben erhobenen Einwand, seine Interpretation mache die ontologische These des Parmenides zu einer dogmatischen Setzung, mit der Unterscheidung zwischen Existenz und Seiend-Sein antworten. Erkennen, so wird diese Unterscheidung begründet, sei bei Parmenides nach dem Modell der sinnlichen Wahrnehmung als schauendes Erkennen konzipiert. „Dann wird man beim Erkennen die Prädizierung «ist, ist seiend» als Wesensaussage für das existierende Objekt verwenden, das dem geistigen Schauen vorliegt" (218). Der Schritt in B2, der über B6,1b hinausgeht, wäre dann der Schritt von der Existenz zur Wesensaussage. Meine Frage ist, wie Seiend-Sein und Existenz sich unterscheiden. W. behauptet hier offensichtlich, daß Parmenides ‚seiend' als Prädikat verwendet. Damit erhalten wir aber keine Antwort auf die Frage, welcher Seinsbegriff hier vorliegt. Wenn unterschieden wird zwischen Existenz und Seiend-Sein, so erscheint mir das in dem Sinn als zirkulär, daß die Frage, wie ‚sein' zu verstehen ist, sich in der Wendung „Seiend-Sein" erneut stellt.

Das Buch vermittelt einen imponierenden Einblick in die Forschung zur Aletheia. Interpretationsalternativen werden gesammelt, geordnet, analysiert und einer scharfsinnigen, detaillierten philologischen und inhaltlichen Kritik unterzogen. W. bringt eine Fülle anregender Einzelinterpretationen. Niemand, der sich mit dem zweiten Teil des Parmenideischen Gedichts befaßt, kann an diesem magistralen Werk vorbeigehen, auch dann nicht, wenn er sich, wie der Rezensent, außerstande sieht, der These des Buches zuzustimmen.

F. Ricken S. J.

Bordt, Michael, *Platon* (Herder-Spektrum 4761: Meisterdenker). Freiburg i.Br. [u.a.]: Herder 1999. 192 S.

Eine neue Platon-Einführung zu verfassen, ist aus drei Gründen ein heikles Unterfangen: einmal wegen der bekannten Komplexität, strukturellen Vielfalt und doktrinalen Dunkelheit des Platonischen Œuvres, sodann wegen der Material- und Informationsflut, bestehend aus alledem, was durch eine lange Rezeptionsgeschichte und eine intensive wissenschaftliche Forschung zutage gefördert wurde, und schließlich wegen der erheblichen Divergenzen zwischen den aktuellen Forschungspositionen und der Zerstrittenheit der Forschungsszene (zumal der deutschsprachigen). Vor diesem Hinter-

grund läßt sich Bordts kleine Monographie nicht nur als mutig, sondern auch als höchst gelungen bezeichnen. Sie informiert präzise und sachangemessen, beschränkt sich sinnvollerweise auf die für Anfänger *in Platonicis* zentralen Themen (Biographie, Werkübersicht, Fragen zur Dialogform, Interpretation der Früh- und Mitteldialoge sowie Skizzen zentraler Forschungsprobleme und ihrer wichtigsten Lösungsversuche), und verhält sich gegenüber den kontroversen Ansätzen fair, ohne deshalb indifferent zu bleiben oder gar ein eigenes Urteil vermissen zu lassen.

Bordt wählt eine entschieden philosophische Zugangsart – dies im Unterschied zu der gleichfalls äußerst nützlichen Einführung aus der Feder von H. Görgemanns (Heidelberg 1994), die eine Fülle historisch-philologischer Informationen bereithält, ohne in philosophischer Hinsicht deutlich Stellung zu beziehen. Bei Bordts Monographie handelt es sich also nicht um einen Forschungsbericht; an die Stelle eines referierend-resultativen Vorgehens tritt bei ihm ein prozessuales, Forschungsresultate schrittweise vorführendes Verfahren. Zu den Vorzügen einer solchen Darstellung gehört natürlich ihre durchgehende Problemorientierung: Bordt führt Platons Denken stets mit argumentativen Mitteln vor, und er tut dies auf begrifflich genaue und doch leicht nachvollziehbare Weise. Der Text erweist sich überall als didaktisch-anschaulich konzipiert; er ist stilistisch transparent geschrieben und besitzt stellenweise sogar narrative Qualitäten. Seine Stärke liegt insbesondere in den übersichtlichen Referaten und Argumentanalysen zu den Früh- und Mitteldialogen. Bordt verfolgt dabei keine einheitliche Leitthese. Für eine Einführung ist dies sich kein Mangel, scheint aber etwas bedauerlich im Blick auf die vielversprechende Ankündigung des inneren Klappentextes, es solle deutlich gemacht werden, „daß Platons Philosophie im Kern als Ethik zu verstehen ist". – Ob man Platons erotischen Philosophiebegriff im Sinn des Wittgenstein-Diktums „... keine Lehre, sondern eine Tätigkeit" interpretieren muß (46), mag zweifelhaft sein; der Sinn seines therapeutisch-teleologischen Philosophieverständnisses hängt m.E. eher mit der Vorstellung von einer nur schrittweise möglichen *homoiôsis theô* zusammen. Auch deutet die Tatsache, daß Platon seinen Lesern in den Dialogen ständig Neuansätze bietet, nicht zwingend darauf hin, daß er selbst dialogischer Infinitist wäre (ebd.). Von diesen bestreitbaren Prämissen abgesehen, erweisen sich Bordts Erläuterungen zu Platons Schriftkritik, Moralphilosophie und zur Ideenkonzeption als genau, zuverlässig und sachgerecht. Bordt referiert zunächst einige zentrale Textpassagen, nämlich aus *Phaidros* (47–49), *Lysis* (49–51) und *Euthyphron* (59–73), um so Platons Theorie von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, die Aporetik der Frühdialoge und das Definitionsproblem vorzuführen. Danach gibt er eine ausgezeichnete Einleitung in Platons Güter- und Strebenskonzeption mitsamt ihren psychologischen Prämissen (75–85), von der aus er korrekt zur metaphysischen Konzeption der Idee des Guten überleitet (86ff.). Besonders ist hier der These zuzustimmen, daß sämtliche Frühschriften mit ihren tugendbezogenen Definitionsversuchen auf ein Verständnis des Guten überhaupt zielen (75). Die Darstellung der drei zentralen Gleichnisse der *Politeia* in Verbindung mit den Hauptstellen zum Ideenbegriff fällt ebenfalls exakt und gründlich aus (89–128); ihr undogmatisch-problematisierender Charakter wirkt sympathisch, etwa im Hinblick auf das Thema „Ideen als Ursachen". Hervorzuheben ist ferner die prägnante Darstellung des Platonischen Hypothesenverfahrens (117f.). Auch die kurzen Ausführungen zur Politischen Philosophie (131–136), zur Funktion des Mythos (136–139) und zu den Spätschriften (145–150; 164–171) bieten alles, was sich auf diesem knappen Raum leisten läßt. Schließlich ist es rühmenswert, daß Bordt Forschungsresultate unterschiedlicher Richtungen ohne Borniertheit aufgreift; neben den hauptsächlich herangezogenen Autoren der angelsächsisch-analytischen Richtung nimmt er beispielsweise Bezug auf stärker religionsgeschichtliche Forschungen (121), wie sie von W. Burkert und seiner Schule geleistet wurden; auch die wiederholte Erwähnung der Tübinger Schule und ihrer Akzentuierung der *agrapha dogmata*-Überlieferung fällt bei aller Distanz betont sachlich aus (vor allem 51ff.). (Zu ergänzen wäre hier allenfalls, daß aus der Sicht der Tübinger die *hypomnematische* Dialogfunktion wohl noch wichtiger als ihr Werbeschriftcharakter ist.)

Natürlich lassen sich auch einige Einwände erheben. Wenn Bordt etwa *Symposion* und *Phaidon* zu den mittleren Dialogen, und *Parmenides* sowie *Theaitetos* zu den Spätschriften rechnet (vgl. 35–39; 129f.; 150; 163), so folgt er damit einer verbreiteten pro-

blemorientierten Dialogeinteilung und nicht jener gut bestätigten philologisch-statistischen Unterscheidung nach Werkgruppen, die sich aufgrund von stilistischen Merkmalen vornehmen läßt. Letztere zeigt, daß das *Symposion* und der *Phaidon* nicht der Gruppe um die *Politeia* zuzurechnen sind, sondern daß sie einer späten Frühphase oder auch Übergangsperiode angehören; dagegen stehen der *Parmenides* sowie der *Theaitetos* der *Politeia* unmittelbar nahe. Auf dieser Basis erweist sich ein Entwicklungsszenario mit drei biographischen Segmenten – (a) aporetische Definitionsdialoge ohne Ideenkonzeption, (b) affirmative Dialoge, die eine Ideentheorie skizzieren, und (c) problematisierende Spätdialoge mit einer Relativierung oder Preisgabe des Ideenbegriffs – als recht fragwürdig. Sicherlich, Bordt vertritt ein solches Schema keineswegs umstandslos; er betont beispielsweise die Unmöglichkeit, eine ‚sokratische' Frühphase Platons präzise gegen eine selbständigere Mittelperiode abzusetzen (59). Dennoch hält Bordt grundsätzlich an einer Entwicklungstheorie dieses Typs fest, wie er gegen Ch. Kahns These von der proleptischen Komposition der Frühdialoge betont (73). Wie mir scheint, sprechen gegen eine solche Annahme wichtige, im übrigen von Bordt teilweise selbst vorgetragene Beobachtungen: So schließt er sich etwa der überzeugenden These P. Stemmers an, zwischen frühem Elenchos und späterer Dialektik sei nicht prinzipiell zu unterscheiden (124 f.); mit Recht weist er zudem auf die Indizien für Platons Festhalten an der Zwei-Welten-Ontologie und -Epistemologie im *Timaios* hin (149 f.), überdies darauf, daß die Kritik an einem vergegenständlichenden Ideenbegriff im *Parmenides* kaum ernsthaft destruktiv gemeint sein kann, zumal im Bild vom Tag eine mögliche Problemlösung angedeutet wird (153), oder auch darauf, daß sich die *megista genê*-Diskussion im *Sophistes* als Skizze eines Forschungsprogramms zu den Implikations- und Ausschlußverhältnissen von Ideen verstehen läßt (164). Zu ergänzen wären noch Kahns Beobachtungen zu den inhaltlichen Verknüpfungen der Dialoge, besonders der ‚proleptischen' oder ‚ingressiven' Elemente. Man hat also gute Gründe anzunehmen, daß die Ideenkonzeption bei Platon deutlich vor und deutlich nach der *Politeia* vorhanden ist. So betrachtet, scheint es mir schwer nachvollziehbar, warum Bordt nicht bereit ist, von einer Platonischen Ideen*lehre* zu sprechen, auch nicht beim ‚mittleren Platon' (143 f.). Natürlich ist es berechtigt, auf den fragmentarischen und tentativen Charakter der Ideenpassagen hinzuweisen; aber durch diesen ist Platons Schriftwerk generell charakterisiert. Ein wichtiger Einwand Bordts gegen eine regelrechte Ideenlehre beruht darauf, daß er Platon eine intuitionistische Auffassung von Ideenerkenntnis zuschreibt, die dieser selbst im Spätwerk für problematisch gehalten habe (65; 167); es ist aber keineswegs zwingend, vielleicht nicht einmal besonders plausibel, Platons visuelle Metaphorik im Sinn eines (problematischen) Ideen-Intuitionismus aufzufassen. Und schließlich scheinen mir weitere Bedenken Bordts zwischen den kaum vereinbaren Positionen R. Ferbers (Ideenwissen ist de facto unerreichbar) und W. Wielands (Ideenwissen ist sprachlich nicht adäquat ausdrückbar) zu changieren (vgl. 143).

Die zuletzt genannten Einwände sind eher als Ausdruck eines divergierenden Standpunkts zu verstehen, als daß es sich um substantielle Einschränkungen des positiven Urteils zu Bordts Platon-Monographie handeln würde. Als einführende Darstellung ist das Buch zweifellos höchst empfehlenswert. Ch. Horn

Platon Politeia, hgg. von *Otfried Höffe* (Klassiker auslegen; 7). Berlin: Akademie Verlag 1997. VII/385 S.

In 14 Beiträgen meist international anerkannter und durch einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesener Autoren und Autorinnen wird der gesamte Text der *Politeia* fortlaufend kommentiert. Die Einführung des Herausgebers charakterisiert den Dialog als eine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Platon arbeite unter dem Titel ‚Staat' so gut wie die gesamte Philosophie auf; sie geht ein auf Aufbau und Dramaturgie und die Frage, ob die *Politeia* tatsächlich eine staatstheoretische Schrift ist oder ob die Ausführungen über den Staat ausschließlich der Klärung der personalen Gerechtigkeit dienen. Abgeschlossen wird der Kommentar durch einen Ausblick des Herausgebers auf die Wirkungsgeschichte der *Politeia*: Platons Spätdialoge, die Kritik des Aristoteles, Kant in der Schrift zum ewigen Frieden über das Verhältnis von Philosophie und Macht und

schließlich die „wenig haltbare" Platon-Darstellung in Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Eine wertvolle Hilfe ist die gut gegliederte Auswahlbibliographie.

Von den Abschnitten des kooperativen Kommentars seien genannt: Unter der Überschrift „Zur Analogie von Individuum und Polis" interpretiert *Otfried Höffe* die Entstehung des Staates bis zur Einführung des Standes der Wächter (Buch II 367a-374d) als einen Dreischritt von ursprünglicher Harmonie, Abfall von der Harmonie und wiedergewonnener Harmonie. Der besondere Akzent der Interpretation liegt auf dem Verhältnis zwischen dem Politischen und dem Psychologischen. Es bestehe nicht bloß eine Analogie, sondern eine Interdependenz, „und zwar unter Vorrang des Psychologischen [...] Nicht physische Bedingungen, etwa Gesundheit, oder ökonomische Bedingungen, etwa materieller Wohlstand, entscheiden über den sozialen Frieden, vielmehr kommt es auf den Charakter des Menschen, seinen inneren Frieden, an" (78). Die leitende Frage von *Terence H. Irwin* in seinem Kommentar zu den vier Kardinaltugenden (Buch II 427d-448e) ist, ob Platon hier die Sokratische Konzeption der Tugend entfaltet oder eine radikal antisokratische Position vertritt. Beide Lesarten sind nach Irwin möglich; er will zeigen, was sich aus diesen entgegensetzten Interpretationen lernen läßt, wenn er auch selbst die Kontinuitätsthese für die plausiblere hält. Sind Platons Forderungen, daß auch Frauen zum Kriegsdienst erzogen und daß um der Einheit der Klasse der Wächter willen die Familie abgeschafft werden sollen (Buch V 449a-471c), als totalitäre Reformvorschläge zu verstehen, oder handelt es sich um einen Scherz? Auf dem Hintergrund dieser Kontroverse fragt *Julia Annas*, welche Funktion dieser Abschnitt für das ethische Argument der *Politeia*, die Frage nach der Gerechtigkeit, hat. Sie zieht die antike Rezeption des Dialogs, im Mittelplatonimus und bei den Stoikern, heran und betont die Unterscheidung zwischen dessen ethischen und den politischen Aspekten. Im Vergleich zu Platons späteren politologischen Schriften seien letztere unterbetont; ihr eigentlicher Zweck sei „an illustration for the virtuous individual". Die Überbetonung des politischen Aspekts laufe Gefahr, die eigentliche Aussage der *Politeia*, so wie der antike Platonismus sie verstanden habe, zu verdunkeln: daß die Tugend hinreichend sei für das Glück. Der Kommentar von *Hans Krämer* zum Sonnen- und Liniengleichnis (Buch II 504a-511e) kritisiert neuere Vorschläge, was unter dem Guten zu verstehen sei, als hermeneutisch „belastet". Dagegen ergebe der Text beider Gleichnisse einen Sinn, „wenn man das Wesen des Guten als Einheit selbst ansetzt, wie dies die Referate der innerakademischen Lehre übereinstimmend zum Ausdruck bringen" (198). Wie Krämer interpretiert auch *Jürgen Mittelstraß* in seinem Beitrag „Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen" (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d) die wissenschaftstheoretischen Aussagen des Liniengleichnisses; er vergleicht Platons Theorie mit dem damaligen Stand der griechischen Mathematik. Im Gegensatz zu Krämers ontologischer Deutung der Idee des Guten steht sie nach Mittelstraß für das Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft und für ein Können, das den Umgang mit dem theoretischen Wissen betrifft. „Die Charakterisierung dieser Idee als jenseits des Seins stehend ist [...] nicht Ausdruck einer theoretischen Distanz oder einer hierarchischen Ordnung, die an der Spitze ‚übersprungen' wird, sondern Ausdruck eines Ebenen- und Dimensionswechsels und einer wissenstranszendierenden Ordnung von praktischer und theoretischer Vernunft" (248). Dieser Deutung der Idee des Guten, die der Rezensent im wesentlichen teilt (vgl. ThPh 70 [1995] 481–493), widerspricht *Thomas Szlezák* in seinem Kommentar zum Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b), wenn er schreibt, „daß dem Aufstieg der Seele zum Guten auf der inhaltlichen Seite ein klar umrissenes Theorem entspricht, nicht aber so etwas wie ein regulatives Prinzip der Urteilskraft, ein nichtpropositionales Gebrauchswissen" (225). Szlezák geht ein auf die von Jackson 1882 und Ferguson 1921 angestoßene Diskussion, ob die Höhle und der untere Teil der Linie sich auf denselben Seins- und Erkenntnisbereich beziehen, und er argumentiert für die traditionelle, d. h. die positive Antwort. Vertritt Platon in seiner Beschreibung des Verfalls der Verfassungen (Buch VIII 543a – IX 576b) eine deterministische Geschichtsphilosophie? Der Abschnitt, so *Dorothea Frede*, sei weder als politologischer noch als historischer Text zu lesen; Ziel der Darstellung sei vielmehr „der moralische und psychologische Zustand des Staates und seiner Bürger" (259); Platon verzichte bewußt auf Wirklichkeitsnähe, weil er die Staatsformen und die Charaktere ihrer Bürger jeweils in Reinkultur darstellen wolle. *Stephen Halli-*

wells klare und eindringende Interpretation der Dichterkritik (Buch II 376c – III 398b und Buch X 595a-608b) arbeitet u. a. folgende Gedanken heraus: Der Mythos impliziert einen Logos und damit Werturteile und eine Weltsicht; die Mimesis ist eine charakterprägende Selbstangleichung; wie das Portrait eines Handwerkers nicht garantiert, daß der Maler das betreffende Handwerk beherrscht, so gewährleistet die Darstellung des Lebens durch den Dichter nicht dessen Lebensweisheit; technische Kriterien sind nicht hinreichend für die Beurteilung des künstlerischen Wertes. Für den Grundton von Platons Kritik verweist Halliwell auf 608 ab: Es sei die Sprache des Liebenden, der wehmütig einer früheren Leidenschaft nachhänge, aber ruhig entschlossen sei, sich von ihrer Herrschaft zu befreien. F. Ricken S. J.

Buchheim, Thomas: *Aristoteles* (Herder-Spektrum 4764: Meisterdenker). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 1999. 203 S.

Eine deutschsprachige Einführung in das Leben und Werk des Aristoteles zu schreiben, ist aus zwei Gründen keine einfache Aufgabe: Zum einen ist Aristoteles alles andere als ein Philosoph, dessen Philosophie sich leicht und verständlich darstellen ließe; Aristoteles ist ein Philosoph für Philosophen, der für spezifisch philosophische Probleme Lösungsmöglichkeiten sucht. Einer der wesentlichen Stärken seiner Philosophie ist die Differenziertheit der Argumentation, und Argumentationen differenziert darzustellen ist in einem Buch, das für Anfänger geschrieben sein soll, außerordentlich schwer. Zweitens gibt es auf dem deutschsprachigen Markt bereits zwei bewährte Einführungsbücher über Aristoteles. Beiden ist es, auf unterschiedliche Art, gelungen, die Aufgabe einer Einführung in das aristotelische Denken zu bewältigen: Die brillant geschriebene Einführung von Jonathan Barnes (1992), mit ihrem eigenen Schwerpunkt auf den Naturwissenschaften und der Wissenschaftstheorie, und die mittlerweile zum Standardwerk gewordene Einführung von Otfried Höffe (1996), die umfassend und klar über so gut wie alle wichtigen Themen der aristotelischen Philosophie informiert. Was leistet nun die neue Einführung in Aristoteles von Thomas Buchheim (=B.)?

Zunächst zum Inhalt: Bs. Einführung gliedert sich in vier größere Kapitel. Nach einer auf die wichtigsten Punkte in Aristoteles' Leben konzentrierten Biographie (10–23), in der vor allem die Entstehungsperioden der einzelnen Werke und Werkgruppen gemäß dem Forschungskonsens dargestellt werden, skizziert B. im zweiten Kapitel (24–65) den Weg von der *Topik*, die erfreulich ausführlich behandelt wird, über die frühe Ontologie in den *Kategorien* über die *Ersten Analytiken*, bei der besonders die Entdeckung des Formalen herausgestellt wird, hin zu den *Zweiten Analytiken*, bei der er den Schwerpunkt auf das Problem des Vorbegriffs und des, wie B. es nennt, Wahrheitskontaktes einer Wissenschaft liegt. B. betont, daß der aristotelische Begriff der Ursache ein epistemischer und kein ontologischer ist. Innerhalb dieses Kapitels werden nicht nur wichtige aristotelische Termini erläutert; es wird auch deutlich gemacht, daß die Bedeutung der Termini sich nicht aus einem ‚System des Aristoteles' entnehmen lassen, sondern je nach Schrift noch einmal eine andere Bedeutungsnuance aufweisen können. Das dritte und größte Kapitel (66–137) ist der *Physik* und *Metaphysik* gewidmet. Über die Einteilung der Wissenschaften und eine Erklärung der Frage nach der Substanz skizziert B. das Programm der *Metaphysik*. Zunächst entwickelt B. schrittweise und differenziert die Entwicklung der Fragestellung und den Begriff der Ursache (als, wie B. schreibt, Erklärungsparameter und nicht als Ding); daran schließt sich ein Unterkapitel über die „Erste Philosophie" (78–99) und eines über die „Zweite Philosophie" (100–137) an. In bezug auf die *Metaphysik* vertritt B., daß das Werk vor allem *eine* These wissenschaftlich begründen möchte, nämlich die, daß es drei Prinzipien und Ursachen des Seienden gibt, die primären Substanzen oder Formen der wahrnehmbaren Dinge, die ausgeübte Wirklichkeit (gegenüber dem Vermögen) und Gott als sich denkendes Denken. Keines der Bücher der *Metaphysik* könne, wenn man das Werk so interpretiere, fehlen (mit Ausnahme von *Met.* XI). Damit tritt B. nicht der These entgegen, daß die verschiedenen Bücher oder Teile der Bücher der *Metaphysik* zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind; worauf es ihm ankommt, ist, die verschiedenen Bücher als Teile eines wissenschaftlichen Forschungsprojektes zu verstehen. Dieses Forschungsprojekt möchte B. verständlich machen. Über die Analogie des

Seins versucht B. eine Annäherung an die Substanz, die nicht – wie bei Platon – als etwas Allgemeines bestimmt werden kann, sondern stets etwas Bestimmtes und als solches abgetrennt ist. Vor allem das, was lebt, ist im Vollsinn Substanz. Ein Unterkapitel über Gott als materiefreie Wirklichkeit des Denkens, das sich selber denkt, beantwortet die von B. gestellte Frage, was an der Metaphysik nun eigentlich metaphysisch ist. An die Darstellung der „Ersten Philosophie" schließt sich eine Hinführung zur *Physik* an. B. arbeitet die Bedeutung der Bewegung heraus und geht auf die schwierigen Bücher der *Physik* ein, in denen Aristoteles über die Kontinuität, den Raum, die Zeit und den Begriff des Unendlichen schreibt. Das Kapitel schließt mit einer Analyse des Begriffs der *physis*, Bemerkungen zur Schrift *Über Werden und Vergehen* sowie zum Begriff der Seele in *De anima* als *energeia* und *entelecheia*, Begriffe, die wieder zum Programm der *Metaphysik* leiten. Auf die einzelnen biologischen, kosmologischen oder zoologischen Schriften geht B. nicht gesondert ein. Im vierten Kapitel untersucht B. die Ethik und Politik (138–159), sowie die Poetik und Rhetorik des Aristoteles (160–174). Gegenüber dem, was B. über die *Metaphysik* schreibt, wird die Ethik und Politik nur knapp behandelt. B. geht aus vom rationalen Streben, behandelt den Zusammenhang zwischen Tugend, Handlung, Rationalität und Klugheit und schließt mit einem Unterkapitel über die Gerechtigkeit und den Zusammenhang zwischen Aristoteles' Ethik und Politik.

Wenn jemand die Qualität eines Einführungsbuches in das Werk und die Gedankenwelt eines Philosophen davon abhängig machen wollte, ob man das Buch gut auf einer Zugfahrt lesen kann, dann käme er wohl zu dem Urteil, Bs. Buch sei als Einführung ungeeignet. Das Buch ist – anders als die Einführung in Aristoteles von Barnes – sehr dicht und nicht immer einfach geschrieben. Es erfordert streckenweise recht hohe Konzentration. Anders als die Einleitung von Höffe, der immer nur *über* Aristoteles schreibt, arbeitet B. in seinem Buch mit vielen Zitaten aus den aristotelischen Schriften. Allein die vielen Zitate machen das Buch zu keiner leichten Lektüre; dazu kommt, daß B. aus naheliegenden Gründen nicht alle Schwierigkeiten, die durch die Aristoteles-Zitate aufgeworfen werden, diskutieren kann. So bleibt aber an vielen Stellen das Gefühl, ganz habe man die Sache doch noch nicht verstanden. Eine weitere Schwierigkeit für ein Einleitungsbuch besteht darin, daß B. größtenteils darauf verzichtet, die Leser und Leserinnen bei einem eigenen Vorverständnis von philosophischen Problemen abzuholen. Besonders für die Diskussion der Ethik mag der eine oder andere das bedauern; lediglich im Zusammenhang einer Erklärung von Aristoteles' philosophischem Programm in der *Physik* geht B. stärker auf das, was wir heute unter Physik verstehen, ein. Zudem möchte B. als Philosoph den Philosophen Aristoteles darstellen und sich nicht mit einer doxographischen Darstellung begnügen. Vor allem im Herzstück seiner Einführung, seinem dritten Kapitel über die *Metaphysik*, ist ihm das auch gelungen. B. gelingt es, seine Sicht der Forschungsprojektes der *Metaphysik* Schritt für Schritt darzustellen. Die anderen Kapitel wirken demgegenüber ein wenig so, als müsse jemand sehr viel Information in sehr wenige Seiten packen. Hier wäre ein bißchen weniger vielleicht mehr gewesen. Zumindest für jemanden, der mit der Aristotelesforschung vertraut ist, fällt die ungewöhnliche Sprache der Rekonstruktion auf: B. spricht beispielsweise von Denkbewegungen, Wahrheitskontakt, Philosophie als Wahrheitswissenschaft u. a. m. – Eine Stärke des Buches ist das 20 Seiten umfassende, kommentierte Literaturverzeichnis und ein guter Index am Ende des Buches. Gewöhnungsbedürftig fand ich die Abkürzung der jeweiligen Pragmatie (so z. B. ‚ZA' für die Zweiten Analytiken oder ‚S' für *De anima*). Kurz: SchülerInnen und StudentInnen, die in der Oberstufe auf Aristoteles stoßen oder ein Proseminar über Aristoteles besuchen und sich einen Überblick über den Philosophen verschaffen wollen, würde ich Bs. Studie nicht empfehlen. Dafür ist sie zu schwierig. Für jemanden, der mit Aristoteles zu einem guten Teil vertraut ist, ist das Buch, vor allem das dritte Kapitel, eine anregende Lektüre. M. Bordt S. J.

Vogt, Katja Maria: *Skepsis und Lebenspraxis*. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen (Symposion; 111). Freiburg i. Br., München: Alber 1998. 202 S.

Wer heutzutage eine Arbeit über Sextus Empiricus schreibt, sieht sich mit drei Aufgaben konfrontiert: Weil sich die antike Skepsis ohne die Thesen ihrer Gegner, der Stoiker,

nicht verstehen läßt, muß der stoische Hintergrund verständlich gemacht werden; weil in den letzten 15 Jahren über wenig andere Gebiete innerhalb der antiken Philosophie auf hohem Niveau soviel geforscht worden ist wie über die Skepsis (und die Stoiker), trifft man auf Schritt und Tritt eine außerordentlich differenzierte Forschungsdiskussion an, die man berücksichtigen muß; weil bereits soviel erforscht worden ist, ist es nicht einfach, eine eigene These zu formulieren und einen eigenen Forschungsbeitrag zu der Diskussion zu leisten. Es ist Katja Vogt (= V.) gelungen, mit ihrer 1998 an der Hochschule für Philosophie in München eingereichten Dissertation allen drei Aufgaben in hohem Maße gerecht zu werden.

Das Ziel des Buches ist es, eines der entscheidendsten Probleme jeder Interpretation pyrrhonischer Skepsis zu klären: Wie kann ein Pyrrhoneer einerseits auf jede Form von Meinungen verzichten und sich jedes Urteils enthalten (Kapitel 1), andererseits aber dadurch nicht sprach- (Kap. 2) und handlungsunfähig (Kap. 3) werden? Der Aufweis einer zumindest in sich konsistenten skeptischen Position ist dabei nicht ein Ziel, das die Verfasserin an Sextus heranträgt, sondern das Ziel der Abhandlungen von Sextus selbst, der mit seinen Schriften den Dogmatiker überzeugen will und sich deswegen um Konsistenz bemühen muß. Dazu diskutiert V. im ersten Kapitel ihrer Studie zunächst einführend den Begriff des Dogmas und der Epoche, um sich dann vor allem einer detaillierten Analyse von PH 1.13 zuzuwenden. In ihrer Interpretation dessen, was ein Dogma ist, kommt es V. darauf an zu zeigen, daß ein Dogma zu haben keine erkenntnistheoretische Unterscheidung (etwa die in Glauben und Wissen) voraussetzt, sondern lediglich einen Behauptungscharakter einschließt; die antike Skepsis sei keine Einstellung zu Erkenntnissen, und insofern sei die klassische Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen nicht geeignet, das Spezifikum der antiken Skepsis zum Ausdruck zu bringen. Wenn der Skeptiker davon spricht, daß er keine Dogmen vertritt, dann meint er damit, daß es nichts gibt, das er (sei es bejahend oder verneinend) behauptet und affirmiert. In ihrer Interpretation der Epoche wendet sich V. vor allem der Frage zu, ob der Begriff der Epoche ein Begriff ist, den die akademischen Skeptiker aus der stoischen Diskussion übernommen haben, oder ob, wie Ioppolo behauptet hat, der Begriff erst von Arkesilaos in die philosophische Diskussion eingeführt worden ist. Dazu skizziert V. die stoische Urteilslehre, ohne die Sextus – auch wenn er es bewußt vermeidet, stoische Terminologie zu gebrauchen – seine eigene Position nicht explizieren kann. Der Schwerpunkt des ersten Kapitels liegt auf der Interpretation von PH 1.13. In PH 1.13 erklärt Sextus, was es bedeutet, daß der Skeptiker nicht dogmatisiere. V. wendet sich gegen die Auffassung von Michael Frede, der durch Unterscheidungen des Begriffes der Zustimmung versucht, auch dem Skeptiker eine schwache Form von Zustimmungen zuzuschreiben, und argumentiert mit Jonathan Barnes und Miles Burnyeat dafür, daß der Skeptiker auf alle Dogmata verzichtet – allerdings mit einem für ihre Interpretation entscheidenden Vorbehalt: Es gibt bestimmte Dogmata, und zwar solche, deren Zustimmung erzwungen wird, die Sextus in PH 1.13 akzeptiert. Bereits hier deutet V. die These an, die sie im dritten Kapitel ausführlich erläutern wird: Erzwungene Zustimmungen sind keine sprachlichen Äußerungen, sondern ein Verhalten, das in einer Reaktion auf einen Eindruck entsteht; so trinkt der Skeptiker als Verhalten auf den Durst, den er spürt.

Warum der Skeptiker, obwohl er bestreitet, Dogmata zu haben, sprechen kann, ist Thema des zweiten Kapitels. In diesem Kapitel erarbeitet V. einen Begriff des Sprechens, der ohne propositionale Einstellungen auskommt. Es ist dieses Kapitel, in dem V. am meisten zu der bisherigen Forschung beiträgt. Unproblematisch ist dieses Sprechen für diejenigen Fälle, in denen Sextus dogmatische Thesen referiert. Hier kann er auf sie so Bezug nehmen, wie ein Logiker auf Propositionen Bezug nimmt, ohne mit ihnen jedoch irgendeine propositionale Einstellung zu verbinden. Viel komplizierter ist allerdings die Frage, wie der Skeptiker dann konsistent sein kann, wenn er im Alltag irgend etwas sagt. Wenn wir im Alltag sprechen, dann besteht ein großer Teil unseres Sprechens darin, daß wir irgendwelche Behauptungen machen. Kann man sprechen, ohne zu behaupten? Gibt es eine nicht-assertorische Form der Rede? Dazu formuliert V. eine ‚Fainetai-Regel', die darin besteht, daß immer dann, wenn der Skeptiker ‚ist' gebraucht, er eigentlich ‚dem Skeptiker scheint etwas jetzt so-und-so' meint. Wenn der Skeptiker etwas sagt, dann tut er eigentlich etwas kund, und das, was er kundtut, ist eine Momentaufnahme.

Die Unterscheidung zwischen Kundtun oder sprachlich Hervorbringen und Behaupten erlaubt es dem Skeptiker, eine nicht-assertorische Redeform zu etablieren. Die Bedeutung der Fainetai-Regel wird durch eine Untersuchung des Gebrauchs von *fainesthai*, bei der V. die Unterscheidungen des Liddell-Scott zugrunde legt, bei Sextus näher erläutert. V. kommt es vor allem auf den Unterschied zwischen ‚etwas scheint so-und-so' und ‚etwas scheint so-und-so *zu sein*' an. Der Skeptiker sagt, daß etwas so-und-so scheint, sagt aber charakteristischerweise nicht, daß es so-und-so *zu sein* scheint. Der Infinitiv wird bewußt weggelassen, denn im Zusammenhang mit einem anderen Verb, *dokein* (für ‚scheinen'), wird der Infinitiv von Sextus ergänzt (als ein besonders passendes Beispiel zitiert V. PH 1.105). Daß Sextus den Verzicht auf den Infinitiv nicht erklärt, deutet V. als Hinweis darauf, daß Sextus die Fainetai-Regel für seine eigenen Zwecke entworfen hat.

Sextus gebraucht Äußerungen der Form ‚etwas scheint mir jetzt so-und-so', um die Sprache als ein Kundtun und Offenlegen von *fainomena* zu verstehen. Der Skeptiker macht keine Aussagen über die Fainomena, sondern tut kund, was ihm scheint und was erlebt wird. Sextus sagt bildlich treffend, der Skeptiker lege sein Pathos offen, wobei Pathos nicht als etwas verstanden werden darf, das in irgendeiner Hinsicht von irgend etwas anderem verursacht ist. Es wird sprachlich hergezeigt, was der Skeptiker erlebt, ohne daß dem Erlebnis irgend etwas hinzugefügt wird. V. zeigt überzeugend, daß der Versuch des Skeptikers, eine nicht-assertorische Redeweise zu entwerfen, gelingt. Durch den Wegfall des Infinitivs gelingt es Sextus, daß ‚mir scheint' nicht als Operator vor einer Proposition verstanden werden kann. Anders als Sätze der Form „X scheint mir jetzt F zu sein" können Sätze der Form: „X scheint mir jetzt F" nicht in Sätze der Form „Es scheint mir, daß X jetzt F ist" übersetzt werden. Ein Satz der Form „X scheint mir jetzt F" muß als „Ich lege das Erlebnis A offen" verstanden werden, wobei ‚A' für einen singulären Terminus, nicht aber für eine Proposition steht. Ähnlichkeiten und Unterschiede zu kyrenaischen Philosophen und Wittgensteins Unterscheidung zwischen Äußerung und Behauptung runden das Kapitel ab.

Kann aber der Skeptiker handeln? Um den Skeptiker vom Apraxia-Vorwurf zu befreien, differenziert V. zunächst den Begriff der Handlung. Sextus verteidigt sich nicht gegen den Vorwurf der Unfähigkeit zur Handlung im Sinne einer rationalen, verantworteten Handlung des Dogmatikers, sondern nur gegen den Vorwurf einer prinzipiellen Handlungsunfähigkeit. Der Skeptiker handelt nicht so, wie es die Dogmatiker verstehen: aufgrund von Gründen, Argumenten, rationalen Abwägungen und Verantwortung. Er ist aber gleichwohl fähig, etwas zu wählen oder zu vermeiden, indem er sich an der allgemeinen, unphilosophischen Lebenserfahrung und der Tradition orientiert. In der Auseinandersetzung mit den Dogmatikern entsteht eine argumentative Patt-Situation, in der jeder Recht hat: Der Dogmatiker behält Recht darin, daß der Skeptiker nicht im Vollsinn handelt; der Skeptiker behält Recht darin, daß er zeigen kann, wie er in den „meisten Situationen des Lebens tätig ist" (132). Dabei zeigt V., daß sich Sextus stärker als in seiner Konzeption der nicht-assertorischen Rede an die stoische Terminologie hält (ohne dabei aber den für die stoische Handlungstheorie wichtigen Begriff des Impulses zu verwenden); Sextus spricht wie die Stoiker von einem Eindruck und einer Zustimmung zu dem Eindruck, wobei die Zustimmung – anders als bei den Stoikern – nicht seinem Wollen unterliegt (und somit in den Bereich dessen fallen würde, für den jemand verantwortlich ist), sondern durch den Eindruck erzwungen wird. Die Zustimmung des Skeptikers ist eine Art Verhaltensantrieb, so wie auf den Eindruck Durst zu haben die erzwungene Zustimmung, das Trinken, folgt. Neben dem Begriff der erzwungenen Zustimmung, die vor allem die Selbsterhaltung betrifft, arbeitet Sextus noch mit dem Begriff der undogmatischen Zustimmung. Von einer undogmatischen Zustimmung ist dann die Rede, wenn der Skeptiker sich – ohne irgendein eigenes Urteil fällen zu müssen – (bewußt unkritisch) der Lebensweise der Gesellschaft oder der Tradition folgt. V. kommt zu dem Ergebnis, daß Sextus „ein Bild vom Pyrrhoneer als unmündigem Kind [zeichnet], das nicht selbst für seine Handlungen verantwortlich ist. Die Fainomena ‚führen' den Pyrrhoneer wie ein Lehrer" (148). Dieses Verhalten kann nicht im vollen Sinn als Handlung gelten. Nachdem V. anhand von Sextus' Unterscheidung der vierteiligen Lebenserfahrungen untersucht, wie der Skeptiker sich in den jeweils unterschiedlichen Lebensbereichen verhält (mit einer überzeugenden Interpre-

tation dessen, was es heißen kann, daß auch der Skeptiker durch die Natur geführt wird), untersucht sie abschließend, ob und wie der skeptische Verzicht auf Meinungen konsistent mit der philosophischen Betätigung des Pyrrhoneers ist. Wenn der Skeptiker ein Ziel, die Seelenruhe bzw. die Isosthenie, erstrebt, dann kann diese Haltung nur so verstanden werden, daß ihm – aufgrund der allgemeinen Lebenserfahrung, der er folgt – die innere Ruhe als ein Fainomenon erstrebenswert zu sein scheint. Das Ziel, das er verfolgt, beruht nicht auf irgendwelchen Auffassungen darüber, was ein Ziel ist oder was eigentlich anstrebenswert ist. Mit der Fainetai-Regel interpretiert V. auch die Unterscheidung von glaubwürdigen und unglaubwürdigen Argumenten; im Kontext der Argumentation gegen den Dogmatiker reicht es nicht aus, glaubwürdig nur als ein psychologisches Prädikat ohne jede epistemischen Konsequenzen zu bestimmen. Daß der Skeptiker jemand ist, der stets auf der Suche ist, bedeutet nicht, daß er in einer steten inneren Unruhe lebt, aus der er sich fortwährend zu befreien versucht, sondern bedeutet eine prinzipielle Offenheit für neue Erfahrungen, denen er in der Erwartung entgegentreten kann, daß sie seine innere Ruhe nicht stören werden. Vs. Studie schließt mit Überlegungen zum therapeutischen Anliegen des Skeptikers. Sein Anliegen, den Dogmatiker von seiner inneren Unruhe zu befreien, muß im Kontext der Frage nach Gütern, um deren Verlust man nicht fürchten muß, verstanden werden; sein Interesse an der Person des Dogmatikers und dessen Heilung wird man konsistent als eine Ausrichtung an der allgemeinen Lebenserfahrung, hier speziell an der Erziehung des Skeptikers, verstehen können.

Die Studie von V. ist spannend, außerordentlich klar, wenn auch nicht immer einfach, geschrieben. Der Schwerpunkt liegt auf einer detaillierten Textarbeit, in der V. zeigt, daß sie nicht nur philosophisch, sondern auch philologisch auf sehr hohem Niveau arbeiten kann. Jeder, der über antike Philosophie und Skepsis arbeitet, wird die Arbeit mit Freude und Gewinn lesen. Ins Gespräch kommen könnte man mit V. über die eigenen philosophischen Wertungen darüber, ob Sextus eine bestimmte Strategie mit oder ohne Erfolg durchführt. Drei Punkte möchte ich herausgreifen. So hilfreich Vs. philologische Untersuchungen zum Gebrauch von *fainesthai* und ihr Schluß, Sextus gebrauche *fainesthai* mit voller Absicht ohne Infinitiv, sind, so problematisch scheint mit der philosophische Vorwurf zu sein, den V. Sextus macht. Sextus, so V., gebrauche die Sprache mißbräuchlich und sei selbst auch ausdrücklicher dieser Auffassung gewesen. V. sieht hierin „eine wesentliche Schwachstelle in der pyrrhonischen Philosophie" (96). Ein erstes Problem sehe ich in der Behauptung, Sextus selbst habe behauptet, daß er die Sprache mißbrauche. V. gewinnt den Terminus des Mißbrauchs aus ihrer Übersetzung von katachrômeta in PH 1.135. Sie übersetzt PH 1.135 so, daß Sextus schreibt, der Skeptiker gebrauche „esti (ist) mißbräuchlich anstelle von *fainetai* (scheinen)" (73). Es ist nun zwar möglich, aber weder notwendig noch naheliegend, in dem Kontext von PH 1.135 katachrômeta mit ‚mißbräuchlich gebrauchen' zu übersetzen (Annas/Barnes übersetzen beispielsweise ‚use loosely'). Gemeint ist, daß der Skeptiker immer dann, wenn er ‚ist' sagt, eigentlich ‚scheint' gebrauchen sollte. Hier mißbraucht er nicht die Sprache, sondern drückt sich nicht im eigentlichen Sinn gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch aus (vgl. z. B. M 8.129). Daraus scheint man mir weder folgern zu können, „daß Sextus selbst einräumt, der Skeptiker spreche mißbräuchlich" (93), noch scheint mit hier in sachlicher Hinsicht ein wirklicher Mißbrauch der Sprache vorzuliegen. Es ist natürlich richtig, daß Sextus Unterschiede, die in der Sprache gemacht werden, mißachtet. Aber das scheint mir nur eine ganz natürliche Konsequenz einer philosophischen Position zu sein, die die Alltagssprache und die mit ihr gegebene Ontologie nicht als letzte Autoritäten für philosophische Positionen akzeptiert. Und warum sollte sie auch? Daß eine Mißachtung an Unterscheidungen, die wir in der Alltagssprache treffen, nicht notwendigerweise bedeuten muß, unverständlich zu werden, zeigt V. selbst, wenn sie darauf hinweist, nach welchen Regeln Sextus' ‚neue' Sprache funktioniert. An keiner Stelle in ihrer Studie kommt V. zu dem Ergebnis, die Sprache, die Sextus gebraucht, sei schlicht unverständlich und man könne, weil er Termini anders als in der Umgangssprache gebraucht, nicht sagen und verstehen, was er meine. Jede Philosophie, die der Auffassung ist, daß die Alltagssprache gerade nicht das fassen kann, was ‚eigentlich' der Fall ist, wird in der einen oder anderen Form eine neue Sprache finden müssen und dürfen. Ich glaube nicht, daß man

die Tatsache, daß eine philosophische Position nicht konsistent mit der Alltagssprache ist, als eine Inkonsistenz oder Schwäche der philosophischen Position selbst wird bezeichnen können, solange der Bezug auf einen alltagssprachlichen Gebrauch gewährleistet bleibt und durch den Bezug auf die Alltagssprache deutlich gemacht werden kann, nach welchen Regeln die ‚neue' Sprache funktioniert und warum bestimmte Termini so gebraucht werden sollten, wie sie durch die Vertreter der philosophischen Position gebraucht werden. Darüber hinaus hat Vs. Kritik stärkere Folgen für das gesamte philosophische Programm, als sie selbst deutlich macht. Wenn die mißbräuchliche Verwendung der Sprache in der Fainetai-Regel eine wesentliche Schwachstelle der pyrrhonischen Philosophie wäre, die Explikation des Tätigseins aber auf der Gültigkeit der Fainetai-Regel beruht, dann wäre es konsequent, auch die Explikation des Tätigseins für gescheitert zu halten. Wenn der Skeptiker in der Fainetai-Regel die Sprache mißbraucht, dann kollabiert das gesamte philosophische Projekt, da es, V. zufolge, auf der Gültigkeit der Fainetai-Regel beruht.

Mein zweiter Punkt betrifft Vs. Auffassung, dem Skeptiker sei es in gewisser Weise gelungen, den Apraxia-Vorwurf zu entkräften. V. meint, daß aus der Sicht des Dogmatikers der Apraxia-Vorwurf zwar zutreffe; aus der Sicht des Pyrrhoneers, der den Vorwurf des Dogmatikers als Vorwurf der Untätigkeit versteht, ergebe sich aber, daß er den Vorwurf „zu seiner Zufriedenheit beantwortet" (149) habe. Wenn es nun aber wirklich das Anliegen des Skeptikers ist, den Dogmatiker von seiner Position zu überzeugen (und nicht nur die Kohärenz der eigenen Position vorzuführen), und der Dogmatiker das, was der Skeptiker sagt, als Argumente verstehen kann, die er nach ihrer Schlüssigkeit bewerten wird (wie V. in anderem Kontext auf S. 183 schreibt), dann scheint mir Sextus' gewaltsame Uminterpretation des Handlungsbegriffs keine erfolgversprechende Argumentationsstrategie sein zu können. V. verteidigt den Skeptiker zwar zu Recht dadurch, daß sie darauf hinweist, der Skeptiker könne in sehr vielen Fällen des menschlichen Lebens konsistent tätig sein (154–7); für ihn könnten – wenn überhaupt – nur in bezug auf Sonderfälle, wie nicht alltägliche Wertkonflikte zwischen Traditionen, Probleme auftreten. Nun scheinen mir aber gerade diese Sonderfälle (und nicht die Abwägungen von Handlungen im Alltag) für eine philosophische Reflexion insofern besonders wichtig, als an ihnen exemplarisch deutlich werden kann, wie tragfähig eine philosophische Position wirklich ist. Oft ist es die Diskussion von Grenzfällen in der Ethik, die zeigt, ob eine bestimmte philosophische Position akzeptabel ist oder nicht.

Vermißt habe ich einen Abschluß des Buches. Angeboten hätte sich beispielsweise eine eigenständige philosophische Wertung der Lebensauffassung, für die die Pyrrhoneer werben. Es scheint mir eine Sache zu sein, die Frage nach der Konsistenz einer philosophischen Position zu stellen; dieser Frage ist V. nachgegangen und hat sie differenziert und klar beantwortet. Aber die Skeptiker – wie alle Philosophen der Antike, vor allem im Hellenismus – wollen mehr: Sie wollen für eine bestimmte Lebensauffassung werben und stehen damit in Konkurrenz zu anderen Philosophien, die dasselbe Ziel verfolgen (vgl. 193 f.). Hier wäre es interessant zu wissen, was die Verfasserin philosophisch davon hält, das eigene Leben durch einen Verzicht auf Dogmata nach der inneren Ruhe auszurichten. Mir scheint, daß man die philosophische und existentielle Herausforderung, die in der antiken Skepsis liegt, nur dann annimmt, wenn man sich stärker, als es in der vorliegenden Studie geschieht, auf diese Fragestellung einläßt. Vielleicht habe ich aber einen Abschluß auch nur deswegen vermißt, weil man es bedauert, das Buch fertig gelesen zu haben. Vs. Dissertation ist eine der wenigen Doktorarbeiten, die man nach 200 Seiten mit dem Gefühl aus den Händen legt, daß es schade ist, schon am Ende zu sein. Ein paar Kleinigkeiten über Äußerlichkeiten: Einige Passagen in ihrer Studie sind mir in der Relevanz für das Argumentationsziel nicht ganz deutlich geworden; so das Unterkapitel über die Abwertung der Doxa bei den Stoikern, die Darstellung der stoischen Urteilsanalyse, um den Interpretationsstreit um die Epoche zu klären, oder die ausführliche Auseinandersetzung mit der Position von Julia Annas. Manche Passagen werden erst im nachhinein klar, so beispielsweise die Bemerkungen über kommemorative Zeichen, die man im Zusammenhang der S. 157 f. noch nicht richtig verstehen kann, sondern erst, wenn man den entsprechenden Abschnitt auf S. 169 gelesen hat. Ich muß gestehen, daß mich bis zum Schluß des Buches die Transkription der griechischen

Buchstaben irritiert hat. V. gibt ein ‚η' als ‚ę' statt als ‚ē', ein ‚ω' als ‚ǫ' statt als ‚ō' wieder; besonders dann, wenn ganze griechische Worte unterstrichen sind (z. B. S. 98), ist diese Art der Transkription mißverständlich. Gewöhnungsbedürftig ist wohl auch die Wiedergabe von ‚φ' mit ‚f', z. B. bei *fusikę*. Wenn ich an die Arbeit einen Wunsch frei hätte, dann würde ich mir für die zweite Auflage über das Namensregister hinaus einen Stellen- und Sachindex wünschen. M. Bordt S. J.

Darowski, Roman, *Studia z. filozofii jezuitow w Polsce XVII i XVIII wieku.* Krakau: Wydzial Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego 1998. 372 S.

Der vorliegende Band stellt eine Sammlung kleinerer Schriften des Krakauer Historikers Roman Darowski dar, die an verschiedenen Orten in den Jahren 1978 bis 1998 erschienen sind. Insgesamt umfaßt der Band 18 Aufsätze zur Philosophie der Jesuiten im 17. und 18. Jhdt., von denen ein Großteil biographisch orientiert ist. Ergänzend enthält der Sammelband noch zwei kurze Curricula vitae aus dem *Polski słownik biograficzny* (Polnisches biographisches Lexikon) zu jesuitischen Philosophen sowie drei gleichfalls in die übergeordnete Thematik fallende Rezensionen. – Den Band eröffnet eine umfangreiche und detaillierte Übersicht über den Stand und die Perspektiven der Forschung auf dem Gebiete der Philosophie der Jesuiten. Behandelt werden dabei u. a. das Verhältnis der Jesuiten zur Philosophie Descartes', die Inhalte der Logikvorlesungen am Beispiel des Wilnaer Kollegs und die Philosophie der Jesuiten in Litauen allgemein, insbesondere im Hinblick auf die Ablösung von scholastischen Systemen. Abgerundet wird dieser Beitrag durch einen kommentierten Überblick über vor allem polnische Forschungsarbeiten, die in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiet veröffentlicht wurden. Die nachfolgenden Beiträge sind in ihrer Mehrzahl biographischen Inhalts, wobei der Vorstellung der philosophischen Schriften der einzelnen Jesuiten besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Geordnet sind sie chronologisch nach den Lebensdaten der betreffenden Jesuiten. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende Ordensmitglieder: Wawrzyniec Bartilius (1569–1635), Wojciech Sokołowski (1586–1631), Marcin Łubieński (1586–1653), Tomasz Elżanowski (1592–1656), Stanisław Śmiałkowicz (1592–1648), Gorgoniusz Ageison (1604–1665), Stefan Sczaniecki (1658–1737), Aleksander Podlesiecki (1683–1762), Stanisław Jaworski (1711–1779), Jan Kowalski (1711–1782), Andrzej Rudzki (1713–1766), Stanisław Szadurski (1726–1789), Grzegorz Arakiełowicz (1732–1798), Ludwik Roszkowski (1736–1781). Der Naturphilosophie von Jan Kowalski ist zudem ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso der Rezeption der Descartesschen Philosophie durch Andrzej Rudzki. Rezensiert werden ferner eine Monographie über den Philosophen Tomasz Młodzianowski (1622–1686) von Franciszek Bargieł (Krakau 1987) sowie über Wojciech Tylkowski vom selben Verfasser (Krakau 1986). Ein weiterer Beitrag befaßt sich mit Tylkowskis „Philosophia curiosa" (Krakau 1669). – Die betrachteten Jesuiten-Philosophen lehrten vor allem an Kollegien in Braunsberg, Kalisch, Krakau, Lemberg, Lublin und Wilna.

In einem zusammenfassenden Beitrag wird schließlich ein Überblick über die Schwerpunkte und Entwicklungslinien der Philosophie der Jesuiten in Polen im 17. und 18. Jhdt. geboten. Behandelt werden dabei insbesondere die normative Rolle der Studienordnung des Ordens *(Ratio Studiorum)*, die Entwicklung des Schul- und Hochschulwesens der Jesuiten und vor diesem formalen Hintergrund die Schwerpunkte der philosophischen Beschäftigung innerhalb des Ordens im besagten Zeitraum. – Da nach dem zeitgenössischen Verständnis auch die Mathematik zu den philosophischen Disziplinen zählte, finden sich im vorliegenden Band auch einige interessante Hinweise und Literaturangaben zur mathematischen Tätigkeit der Jesuiten, so beispielsweise zu Adam Kochański (43). – Alle Beiträge sind mit einer französischen bzw. lateinischen Zusammenfassung versehen. Lediglich ein Sachregister fehlt, das das Auffinden einzelner Sachaspekte erleichtern würde. Eine Bibliographie, die vor allem neuere Arbeiten zum Thema umfaßt, schließt den Band ab. Insgesamt bietet die vorliegende Sammlung einen anschaulichen und instruktiven Überblick zu einem philosophiegeschichtlich bislang noch wenig beachteten Bereich. G. Schuppener

Falkenburg, Brigitte, *Kants Kosmologie*. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert (Philosophische Abhandlungen; 77). Frankfurt a. M.: Klostermann 2000. 419 S.

Mit ihrer umfangreichen Abhandlung verfolgt B. Falkenburg (= F.) ein doppeltes Ziel. Einerseits schreibt sie eine Entwicklungsgeschichte der kantischen Naturphilosophie von den frühen Schriften über die kritische Wende bis hin zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft". Andererseits soll Kants kritische Kosmologie zur Physik und Wissenschaftsphilosophie des 20. Jhdts. ins Verhältnis gesetzt und fruchtbar gemacht werden (13f.). Was das letztere betrifft, deutet F. Kants Antinomienlehre als „Metatheorie" über die „möglichen Gegenstände physikalischer Theoriebildung" (20). Das führt sie am Ende zu einer „Reinterpretation" der kosmologischen Antinomie als Widerstreit zwischen der These der Vereinbarkeit und der Antithese der Unvereinbarkeit von „Laborsicht" und „kosmologischer Perspektive" der Physik (348f.). Davon ausgehend plädiert F. für die Annahme der prinzipiellen Begrenztheit unserer Möglichkeiten der Naturerkenntnis (350ff.). Was die Entwicklungsgeschichte Kants angeht, datiert F. die kosmologische Antinomie auf die Zeit nach 1772 und verlegt sie damit in die Zeit der Entstehung des kritischen Begriffs objektiver Erkenntnis (172). Das würde bedeuten, daß die Antinomie, als bei dem Versuch, kosmologische Begriffe zu bilden, unvermeidlich sich einstellender Widerspruch, weder ein Problem der vorkritischen, transzendental-realistischen Metaphysik noch der Grund gewesen sein kann, warum Kant seit 1770 für eine idealistische Auffassung des Raumes und der Zeit optiert.

Das erste Kapitel behandelt die naturphilosophischen Schriften von 1755/56, in denen Kant die mathematische Physik Newtons mit der rationalistischen Metaphysik Wolffs zu verbinden sucht (25). So erklärt die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" die Entstehung des Universums unter Verzicht auf jedes gelegentliche Eingreifen Gottes (34f.); in der „Monadologia physica" entwickelt Kant einen Begriff von Materie, der die unendliche Teilbarkeit des Raumes mit der Annahme physischer Monaden verträglich machen soll (54); in der „Nova dilucidatio" schließlich entwirft Kant ein metaphysisches System der realen Wechselwirkung der Substanzen, deren Ordnung ihren Grund im göttlichen Verstand hat (55ff.). – Das Thema des zweiten Kapitels sind Kants Ausführungen zur analytischen Methode der Metaphysik in der 1764 erschienenen „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral". Im Rückgriff auf die verworrene Geschichte der Rede von Analysis und Synthesis erörtert F., in welchem Sinn und mit welchem Recht Kant die Methode Newtons für die Metaphysik reklamiert. – Im dritten Kapitel zeigt F., inwiefern Kants neuartige Auffassung des Raumes als reiner Anschauung bzw. singulärer Vorstellung a priori aus Schwierigkeiten seiner Theorie der Individuation resultiert. In dem Aufsatz „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume" schließt Kant aus der Existenz inkongruenter Gegenstücke – etwa der linken und der rechten Hand – auf die Annahme einer „absoluten Orientierung" (118) des Raumes. Nachdem Kant aber bereits zehn Jahre zuvor die Relativität der Begriffe von Bewegung und Ruhe mit der Ununterscheidbarkeit der Örter in einem leeren Raum begründet hatte (105), kann er den Raum nicht als objektiven Gegenstand, sondern muß ihn als subjektive, epistemische Voraussetzung der Unterscheidung der Gegenstände ansehen (127f.). Dem trägt die Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" von 1770 Rechnung, in der Kant den Raum erstmals als „reine Anschauung" begreift.

F. betont nun den Unterschied zwischen den Widersprüchen, die Kant durch seine neue Raumauffassung vermeidet, und der Antinomie als einem unvermeidlichen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst. Im vierten Kapitel zeichnet sie ein differenziertes und von der traditionellen Sichtweise deutlich abweichendes Bild der kritischen Wende Kants. Von einer kosmologischen Antinomie könne bis 1770 keine Rede sein (136). Erst nachdem Kants Skepsis gegenüber der dogmatischen Metaphysik erwacht war, entwarf er das Programm einer Kritik der Vernunft, wonach alle Erkenntnis an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebunden ist. Vor diesem Hintergrund stellte sich neu die Frage nach den Anwendungsbedingungen des Weltbegriffs (157). Das „eigentliche Skandalon" für Kant sind dabei nicht die dynamischen, sondern die mathematischen Antinomien, weil

die räumliche und zeitliche Ausdehnung und Zusammensetzung der Welt keine noumenale Deutung zulassen (161 f.). Der Widerstreit ergibt sich hinsichtlich des Unendlichkeitsbegriffs. Während die reine Anschauung des Raumes und der Zeit aktual unendlich ist, erkennt der Verstand durch sukzessive Synthesis nur potentiell Unendliches (170 f.). – Im fünften und längsten Kapitel analysiert F. die Antinomienlehre der „Kritik der reinen Vernunft". Da Kant die Natur einerseits als einen nach Gesetzen geregelten Zusammenhang, andererseits als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung faßt, besteht die kosmologische Antinomie in der „typentheoretischen Verwechslung" der Welt als der Klasse aller Erscheinungen mit einem konkreten Gegenstand (199 f.). F. legt eine prädikatenlogische Rekonstruktion der Beweise der vier Thesen und Antithesen der Antinomie vor und zeigt, daß sie semantisch gesehen auf einer naturalistischen bzw. verifikationistischen Auffassung der Termini Weltgröße, Teilbarkeit der Materie, Spontanwirkung und Daseinsgrund beruhen (218–249). Wenn Kant die kosmologische Antinomie erst im Zuge seiner kritischen Wende entdeckte, kann es sich nicht um ein Problem der dogmatischen Metaphysik handeln. Die Antinomie macht vielmehr deutlich, daß kosmologische Argumente, die „für Gegenstände in Raum und Zeit gültig sein sollen und darum naturalistische Prämissen zugrundelegen", grundsätzlich zu bestimmten Widersprüchen führen (256).

Die Datierung der Antinomie auf die Zeit nach 1772 bringt Korrekturen am geläufigen Bild der Entwicklung Kants in wenigstens drei Punkten mit sich. Sie betreffen zunächst die Rolle Humes. F. kritisiert die auf Äußerungen Kants selbst zurückgehende und zuletzt wieder von L. Kreimendahl (Kant – Der Durchbruch von 1769, Köln 1990) vertretene Meinung, er sei durch die Skepsis Humes aus dem dogmatischen Schlummer geweckt und auf das Problem der Kausalität sowie auf die Antinomie gestoßen worden. Dagegen begründet F. Kants Erwachen mit Schwierigkeiten im Bereich der Theorie der Individuation. Die Korrekturen betreffen sodann die These vom vorkritischen Charakter der Antinomie. F. zufolge ist die Antinomienproblematik weder im Vorfeld noch als Auslöser der kritischen Wende von Bedeutung. Hier vermißt der Rez. freilich die Auseinandersetzung mit dem in diesem Punkt einschlägigen Kommentar J. Schmuckers (Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn 1990), der die Antinomie für ein Problem der natürlichen Vernunft und ihre Rekonstruktion unter transzendental-idealistischen Vorgaben für unmöglich hält. Schließlich führen die Korrekturen zur Verlagerung des systematischen Gewichts von den dynamischen auf die mathematischen Antinomien. Der Ursprung der Antinomie ist nicht das Problem der Freiheit oder eines schlechthin notwendigen Wesens, sondern die Frage nach einem Anfang, den Grenzen und einfachen Bestandteilen der Welt. Denn während die Begriffe der Spontanwirkung und des Daseinsgrundes eine noumenale Deutung erlauben, müssen die Begriffe der Größe der Welt und der Teilbarkeit der Materie phänomenal gedeutet werden, ob man sie nun im Sinn der These als endlich oder im Sinn der Antithese als unendlich auffaßt. Zur Vorsicht gegenüber dieser Interpretation mahnt jedoch die Verteilung der Gewichte im Text. Der Auflösung der dritten Antinomie widmet Kant mehr Platz als allen anderen zusammen. Schon deshalb ist es schwer vorstellbar, daß ihn das Problem der Freiheit weniger beschäftigt haben soll als die Unendlichkeit der Welt. Man mag in der weitläufigen Diskussion der menschlichen Freiheit – wie Schmucker – eine „Verformung" der ursprünglichen Antinomie sehen. Daß Kant die dynamischen Antinomien für „harmlos" erachtete (141), wird man jedenfalls nicht sagen können.

Da F. es nicht nur auf die Entwicklung der Antinomien, sondern auf Kants Naturphilosophie im ganzen abgesehen hat, wendet sie sich im sechsten Kapitel seiner „Kritischen Metaphysik der Natur" zu. Kants Metaphysik hat mit den Naturwissenschaften das „konstruktive" Verfahren gemeinsam (265 ff.). Andererseits handelt es sich um eine „Metatheorie der exakten Wissenschaften" (268 f.). In den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" will Kant nachweisen, daß sich die transzendentalen Begriffe und Grundsätze in der Physik konkretisieren lassen (277–283). Die Theorie der Materie soll die Anwendbarkeit der Mathematik auf Naturerscheinungen unter Beweis stellen (288–297). Kants Erwartungen hinsichtlich der Vereinheitlichung der Naturwissenschaft gründen in dem transzendentalen Prinzip der systematischen Einheit der Natur (299). Daraus ergibt sich letztlich ein „Reduktionsprogramm" der gesamten anorga-

nischen Natur auf die Mechanik Newtons (303f.). – Im Untertitel spricht F. von der „wissenschaftlichen Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert". Das Revolutionäre besteht in der Einsicht in die prinzipielle Begrenztheit unserer kosmologischen Erkenntnis. Wie das siebte Kapitel nun zeigen soll, „wurde Kants Theorie der Natur revidiert, ehe sich gründlich rezipiert war" (307). Auch hier verfährt F. zunächst historisch. Der zur Kant-Revision im Zeitgeist des Positivismus geratenen, wissenschaftstheoretischen Lesart des Marburger Neukantianismus stellt sie erkenntniskritische Überlegungen gegenüber, die „philosophierende Physiker" im Umkreis von Niels Bohr und der Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik anstellten. Von einer Kant-Rezeption will sie dabei „höchstens in einem indirekten Sinne" sprechen (332). So steht am Ende die reinterpretierte kosmologische Antinomie zwischen „Laborsicht" und „kosmologischer Perspektive" in der Physik (348f.).

Abschließend wird man fragen müssen, inwieweit F. die Verbindung ihrer beiden Anliegen gelungen ist. Was die Entwicklungsgeschichte Kants betrifft, ist es zweifellos ihr Verdienst, den Unterschied zwischen den Problemen der Konzeption des Raumes und der Individuation empirischer Gegenstände auf der einen und der Problematik kosmologischer Begriffe auf der anderen Seite herausgestellt zu haben. Was die wissenschaftsphilosophische Diskussion angeht, möchte F. die Alternative zwischen Empirismus und Konstruktivismus um den Aspekt des „empirischen Realismus" im kantischen Sinn erweitert wissen (320). Da sie sich dabei ausdrücklich auf die „heutige Debatte um den *scientific realism*" bezieht (13), hätte man doch gerne gewußt, ob sie Kant beispielsweise für einen Antirealisten oder einen internen Realisten hält. Insgesamt scheint dem Rez. der systematische Ertrag der Reinterpretation der Antinomie in keinem Verhältnis zum Aufwand der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion zu stehen. Um aufzuzeigen, daß ein Konflikt zwischen der universellen Geltung physikalischer Gesetze und ihrer Überprüfbarkeit im Labor besteht, bedarf es wohl kaum des Gangs durch drei Jahrzehnte kantischer Kosmologie. Insofern ist der entwicklungsgeschichtliche der weitaus interessantere Teil des Buches. Gleichwohl könnte die Tatsache, daß die reinterpretierte Antinomie nicht von der Größe des Universums oder der Teilbarkeit der Materie, sondern von den Grenzen der Geltung physikalischer Gesetze handelt, den Blick zurück auf die von F. so wenig beachtete Freiheitsantinomie lenken. – Zuletzt sei darauf hingewiesen, daß weder im Deutschen noch im Englischen „Ne-wton" getrennt wird (41 u. sehr oft), und daß die Titel Wolff 1987 (27, Anm. 5), Baum 1994 (143, Anm. 16) sowie Schmucker 1990 (215, Anm. 81) im Literaturverzeichnis fehlen. G. Sans S. J.

Schmidt, Thomas M., *Anerkennung und absolute Religion.* Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften (Spekulation und Erfahrung: Abt. 2, Untersuchung; Bd. 38). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997. 517 S.

War es historisch der Streit um Hegels Religionsphilosophie, der Antipoden und Adepten der Hegelschen Philosophie voneinander schied, so scheint diese Gegenüberstellung auch heute noch nach Einschätzung des Autors die systematische Diskussion um die Rezeption der Philosophie Hegels zu bestimmen: Während nämlich diejenigen, die sich unter modifizierten Vorzeichen um die Adaptation der Sozialphilosophie Hegels in geltungstheoretischer Absicht bemühen, den Stellenwert der Religion in Hegels Philosophie vernachlässigen, ignorieren die Vertreter, die eine Rehabilitierung der spekulativen Religionsphilosophie betreiben, die sozialphilosophische Perspektive des Hegelschen Ansatzes. Aufgrund dieses Befundes ist es die Intention der vorliegenden Untersuchung, diese Forschungslücke unter Berücksichtigung von Arbeiten, die Hegels Konzept als argumentative und methodische Theorie der Rationalität (und damit drittem Fragekomplex der vorgelegten Untersuchung selbst) ausweisen wollen, im Blick auf Hegels Frühschriften zu schließen. Daß diese Absicht zudem unter der Maßgabe steht, „die Wahrheit der Hegelschen Religionsphilosophie" (14) als systematische Verteidigung ihres Anspruchs darzulegen, gereicht der vorliegenden Arbeit nicht zum (argumentativen) Nachteil, sondern macht sie eher als Untersuchung jenseits der Diskussion Hegelscher ‚Systementwicklungsschritte' interessant, da ohne „einen philosophischen

Gottesbegriff [...] die Religionsphilosophie [tatsächlich] in das Dilemma von Funktionalismus und Fundamentalismus" (13) gerät. Bevor aber hierzu (vor allem) in Anlehnung an eine kritische Rezeption der Jenaer Systementwürfe III durch die Untersuchung (gegen Ende ihres dritten Teils) ein Beitrag geleistet werden kann, muß – im Anschluß an die ‚theologischen Jugendschriften' (im ersten Teil), in denen selbst gegen vereinseitigende Tendenzen (Lukács und Dilthey) die ‚geistig-gesellschaftliche Situation' unter moralphilosophischen Prämissen auch und gerade mit I. Kant religiös imprägniert gedeutet wird – das Thema der ‚Anerkennung' und der ‚Religion' zunächst auf seine grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Prämissen hin untersucht werden, um Hegels prinzipielle (sein ‚System' tragende) Optionen aufgrund seiner Kritik an vor allem Kant, Fichte, Jacobi, Spinoza und Schelling herauszuarbeiten: Bedeutet eine solche Fragestellung für die Untersuchung selbst (in ihrem zweiten Teil) textspezifisch die Konzentration auf die ‚Jenaer Kritischen Schriften' zum Zwecke der Illustration des theoretischen Horizonts, in dem die Frage nach (sozialphilosophischer) ‚Anerkennung' und ‚absoluter Religion' überhaupt gestellt werden kann, so wird diese Frage sachlich durch die diversen Jenaer Systementwürfe (im dritten Teil der Untersuchung) beantwortet.

Hegels Naturrechtsaufsatz kommt dabei (als formal dem dritten Teil zugehörig) insofern eine Scharnierfunktion zu, als in ihm das Thema der Reflexion des Verstandes mit dem Problem der vergesellschafteten menschlichen Natur unter der logischen Prämisse verhandelt wird, die nach Meinung des Autors die Grundkategorie abgibt, die sowohl für den sozialphilosophischen Begriff der Anerkennung wie für die Religion und ihr Verhältnis zu dem genannten sozialphilosophischen Gegenstand von Bedeutung ist: Es handelt sich hierbei um die Kategorie ‚des Gegenteils seiner selbst', die Hegel unter dem Terminus ‚Proportion' als relationslogische Struktur des Verhältnisses von Einzelheit und Allgemeinheit (im zweiten Jenaer Systementwurf 1804/05) aufgreift. Weil z. B. in der Kantischen Moralphilosophie (gemäß den Ausführungen Hegels im Naturrechtsaufsatz, der selbst, abgesehen von der Kantischen Position, auch eine Fichte-Kritik bietet) die abstrakte Anerkennung des selbstbestimmten Subjektes als allgemeine Grundlage eines vernünftigen Wollens und der Pflicht gerade mit keinem konkreten (einzelnen) Inhalt gefüllt ist, bleibt der Begriff der Anerkennung defizitär bestimmt, da die in ihm gedachte Vermittlung von allgemeiner Moral und individuell-einzelner konkreter Neigung (erkenntnistheoretisch von Subjektivität und Objektivität) nicht vermittelt ist. Läßt sich eine Vermittlung von (sittlicher) Allgemeinheit und Einzelheit auch nicht durch den entgegengesetzten Versuch erreichen, weil eine allgemein anerkannte geltungstheoretische Grundlage eines Gemeinwesens als zufällige Aufsammlung historisch kontingenter sozialpolitischer Zufälligkeiten nicht zustande gebracht werden kann, da in diesem Fall nicht sichergestellt wäre, ob die induktiv gewonnenen Grundsätze wirklich allgemeiner (und nicht ihrerseits bloß zufälliger) Natur wären, dann bedeutet diese Einsicht parallel für die Religion: Eine Religion, in der das Absolute selbst unmittelbar als Abstraktes und Jenseitiges zum Gegenstand gemacht wird, in der demnach die entgegengesetzten Ansprüche menschlicher Autonomie und göttlicher Heteronomie nicht reflexiv für den Menschen (das Bewußtsein) vermittelt werden, ermöglicht genausowenig die (erkenntnistheoretisch) von der (‚absoluten') Religion selbst her versprochene Versöhnung von Gott und Mensch wie eine phänomenologische Behandlung der Religion, da aufgrund des fehlenden (allgemeinen) Begriffs der Religion – d. h. in Ermangelung eines Gottesbegriffs – die unterschiedlichen (einzelnen) Phänomene nicht als Erscheinungen eines Absoluten begriffen werden können.

Hegels Suche nach erkenntnistheoretischer Vermittlung von Religion und Sittlichkeit basiert damit für den Autor auf dem logischen Verhältnis der Einheit von privativer und limitativer Negation: „Die Unterscheidung zweier Arten von Negationen erlaubt es, zwischen zwei Arten von Relationen zu differenzieren. Durch limitative Negationen werden solche Relationen bestimmt, die auch als extensionale Außenrelationen formalisierbar sind, durch privative Negationen solche Relationen, die nur intensional bestimmbare Binnenrelationen eines begrifflichen Inhaltes ausmachen" (180). Für die Religion und die Sittlichkeit ist die von Hegel gesuchte erkenntnistheoretische Einheit in dem von ihm entwickelten ‚Geistbegriff' greifbar, der – an den Bewußtseinsbegriff des

ersten Jenaer Systementwurfs 1803/04 anschließend – gemäß der formalen Struktur ‚des Gegenteils seiner selbst' als Unterscheidungs- und Beziehungsgrund gefaßt werden kann, der den Negationsarten entspricht: Indem Hegel im Jenaer Systementwurf III (1805/06) die Hierarchisierung der Inhalte von Kunst, Religion und Philosophie als limitativ differenzierte Sphären eines ‚Geistes' privativ begreift, ist ein ‚Gegenstand' gefunden, in dem – gemäß der formalen Beschreibung ‚des Gegenteils seiner selbst' und im Rahmen des Definitionsschemas von *genus proximum* und *differentia specifica* (des Verhältnisses von Gattung und Art als Beispiel) – Religion und Sittlichkeit sowohl untereinander als auch je für sich in ihrer Allgemeinheit und Einzelheit (unter dem Stichwort der ‚Anerkennung') vermittelt gedacht werden können.

Auf diesem Hintergrund scheint aber der Vorwurf Schmidts, Hegel gerate durch ein ‚nicht hinreichend geklärtes Verhältnis unterschiedener Negationsformen' (vgl. 488) in die Bredouille, da die ‚nur rekonstruktiv als negativ zu gewinnende Einheit' von Hegel totalisierend (selbst-)mißverstanden werde, schwer nachvollziehbar: Entspricht der ‚Geistbegriff' tatsächlich den in der Untersuchung selbst erhobenen reflexionstheoretischen Anforderungen, die erkenntnistheoretisch das Begreifen von ‚Anerkennung' und ‚Religion' ermöglichen, dann ist die Kritik Schmidts an Hegel schwer einsichtig. Daß die argumentationslogische Konsistenz der überzeugenden und detaillierten Darstellung der Hegelschen Systementwicklung aber zur Kritik der Untersuchung selbst gereicht, ist gerade das Verdienst dieser Untersuchung: In der Darstellung der gedanklichen Entwicklung des frühen Hegel unter der Perspektive der Verbindung des Themas der Sittlichkeit und der Religion löst die Untersuchung aber dann den erhobenen Anspruch ein, die benannte Forschungslücke in dieser Hinsicht tatsächlich zu schließen. Sie umreißt damit zugleich die diskursive Plattform, auf der die Frage nach der ‚Wahrheit der Hegelschen Religionsphilosophie' auch systematisch aktuell gestellt werden kann, und bereitet so den Boden für eine gegenwärtige Auseinandersetzung um eine philosophische Theologie. Aus diesem Grund ist die vorgelegte Untersuchung nicht nur im Blick auf die Entwicklung des Hegelschen Denkens unverzichtbar. G. Kruck

Halfwassen, Jens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus.* Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien; Beiheft 40). Bonn: Bouvier 1999. 512 S.

„Hegel ist nicht nur der wohl größte Systematiker der neuzeitlichen Metaphysik, er ist auch ein bedeutender Interpret und gelehrter Kenner der Geschichte der Philosophie, insbesondere der Metaphysik" (13). Mit diesen Worten beginnt Halfwassen (= H.) seine Studie. Sie ist die erste umfassende zu dem Thema: Hegel und der Neuplatonismus. Bekanntlich hat Hegel seine Systematik mit einem bestimmten Verständnis der Philosophiegeschichte verbunden, und zwar so, daß er die Gedanken der Vergangenheit als Momente der einen philosophischen Wahrheit betrachtete. Dieser systematische Blick ermöglichte es ihm, philosophische Positionen neu zu würdigen. So erkannte er etwa als einer der ersten die eigenständige Bedeutung der antiken Sophistik, die bisher meist mit dem negativen Urteil Platons über sie als abgetan galt. Fast noch revolutionärer ist seine Einschätzung des antiken Neuplatonismus. Deutlich setzt Hegel sich ab von einem weit verbreiteten Urteil seiner Zeit, das sich etwa in den einflußreichen Philosophiegeschichten von J. Brucker, D. Tiedemann und G. Tennemann findet. Diesen Autoren, die ganz im Geist der Aufklärung dachten, erschien der antike Neuplatonismus nur als die intellektuelle Schwärmerei einer kulturellen Spätzeit, als eine Verfallsform des klassischen griechischen Denkens, die kaum Beachtung verdiente. Gefördert wurde dieses Verdikt durch eine zunehmend antimetaphysisch ausgerichtete Platon-Interpretation, welcher die explizite Metaphysik der Neuplatoniker als eine Verfälschung des Meisters galt. Hegel hebt dagegen die Kontinuität der neuplatonischen Philosophie mit dem Werk Platons hervor und sieht in jener die legitime Entfaltung zentraler platonischer Gedanken. Das tatsächliche Bestehen eines solchen Zusammenhanges hat in den letzten Jahrzehnten die „Tübinger Schule" der Platon-Wissenschaft in zahlreichen Arbeiten herausgestellt. Ihr schließt sich H. ausdrücklich an (26). Aus der Perspektive der Ergebnisse jener Schule wird Hegel den platonisch-neuplatonischen Texten sowohl philosophisch als

auch philologisch auf einem Niveau gerecht, das erst durch jene neueren Forschungen wieder erreicht wurde. Hegel sieht den Neuplatonismus als die große spekulative Synthese der antiken Philosophie an. Sie ist in seiner Sicht „die Vereinigung der platonischen Ideenlehre und Dialektik mit der Nouslehre des Aristoteles und zugleich die Ausführung beider Ansätze in einem umfassenden ‚Intellektualsystem'" (14). Den Text des Aristoteles über die „νόησις νοήσεως" stellt Hegel an den Schluß seiner Enzyklopädie. Für ihn ist diese aristotelische Lehre Bestandteil der platonischen Tradition, eine Auffassung, die von der Platonforschung bestätigt wurde. Hegel sieht diese Tradition bei Plotin und Proklos spekulativ vollendet. Hier wurde, wie er sagt, der „Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinem Denken als das Absolute wußte" (15), und es wurde damit eine Metaphysik der absoluten Subjektivität vorgebildet, die Maßstäbe setzte für ein systematisches Philosophieren. Dabei ist sich Hegel des geschichtlichen Abstandes vom Platonismus durchaus bewußt, im Unterschied etwa zu Cusanus oder Ficino, die ihm viel direkter und naiver folgen (17). In eine Metaphysik des Absoluten müssen nämlich Themen integriert werden wie Freiheit und Geschichtlichkeit, die der Antike so noch fremd waren. Sie kamen erst durch das Christentum in den Blick und sind nach Hegel erst im Rahmen einer nachkantischen Philosophie spekulativ faßbar geworden.

Das erste Kapitel ist der „Bedeutung des Neuplatonismus für Hegels Denkentwicklung" gewidmet. Bereits in den Jugendschriften des Philosophen findet sich neuplatonisches Gedankengut. Doch die Quellen sind indirekt. Im Tübinger Stift wurden Jacobis „Briefe über die Lehre des Spinoza" eifrig gelesen. Sie enthalten einen Auszug aus G. Brunos Schrift „de la causa, principio et uno", der genuin neuplatonische Lehren wiedergibt. „Dieser Bruno-Auszug bei Jacobi war für Hegel wie für Hölderlin und Schelling die wohl wichtigste Quelle für neuplatonische Motive in ihren frühidealistischen Entwürfen" (28f.). So ist darin vom „Einen" die Rede als dem transzendenten Grund allen Seins sowie von der Einheit des Denkens mit dem Gedachten im denkenden göttlichen Selbstbezug (30). Als Lektüre kamen platonisierende Autoren hinzu wie Plutarch und Philon, aber auch Texte mittelalterlicher Mystiker. In den „Frankfurter Schriften" läßt sich noch eine weitere wichtige Quelle ausmachen: die „Praeparatio Evangelica" des Eusebius (37). Dieser hatte vor allem die mittelplatonische Philosophie des Numenios und dessen triadische Lehre vom transzendenten „Guten", dem Logos als dem „zweiten Gott" und der „Welt" (44) verarbeitet. Bekanntlich ist in den von Hölderlin stark beeinflußten „Frankfurter Schriften" der Gedanke der Einheit, der jeder Zweiheit zugrunde liegt, zentral (45). Im Unterschied aber zum späteren Hegel ist die Einheit hier „ein heiliges Geheimnis" (47), das für die Ratio nicht erreichbar, aber für die Religion und die Kunst zugänglich ist. Elemente einer platonisch negativen Theologie verbinden sich hier mit der Lehre von einer gewissen Zugänglichkeit des absolut Höchsten, was für den Mittelplatonismus typisch ist. Für Numenios ist das göttliche Hen zugleich höchstes Leben, Geist und Sein und somit, im Unterschied zu Platon, nicht radikal „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας". Gleiches gilt für Plutarch und Philon (59). In der Jenaer „Differenz-Schrift" ist der Zugang zum Absoluten die „intellektuelle Anschauung" (82). Sie ist die Ebene der „Spekulation", die durch eine die Widersprüche des Denkens destruierende „Reflexion" vermittelt wird. Entsprechend verweist Hegel, der sich nun im Zuge seiner Jenaer Vorlesungen über Philosophiegeschichte ausführlich mit den antiken Originaltexten befaßt, in seinem Aufsatz über den Skeptizismus auf Platons „Parmenides". Durchgeführt sei hier „die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten" (83). Maßgebend ist für Hegel die auch für den Neuplatonismus zentrale erste Hypothese des Dialogs (88). In seiner systematischen Vorlesung von 1804/5 stellt Hegel eine in diesem Sinne negativ-kritisch ausgerichtete „Logik" der eigentlichen „Metaphysik" voran. Erst diese enthält den höchsten Gedanken der Einheit in der Vielheit. So heißt es vom „Vielen": „es ist an ihm selbst das Andere seiner selbst, es hat die Einheit, das Gegenteil seiner selbst, zu einem seiner Glieder" (89). Hintergrund ist hier die zweite Hypothese des „Parmenides", nach der das Eine zugleich Vieles ist (89f.). In der kurz darauf verfaßten „Phänomenologie des Geistes" wird in dieser Weise die Struktur des „Begriffs" beschrieben. In der „Vorrede" heißt es vom „Parmenides", er sei „das größte Kunstwerk der alten Dialektik" (389), und im Blick

auf Plotin, daß „diese mißverstandene Ekstase in der Tat nichts anderes als der reine Begriff sein sollte" (95).

Das zweite Kapitel hat „die geschichtliche und systematische Ortsbestimmung des Neuplatonismus in Hegels Philosophie des absoluten Geistes" zum Thema. Nach der Lehre des reifen Hegel ist das Absolute wesentlich Selbstbezug, und d.h.: Einheit in Differenz. Nur so vermag es die es selbst verendlichende Trennung vom Bereich des Endlichen zu überwinden, indem es nämlich im Endlichen präsent wird bis hin zum vollen Beisichsein im Selbstbezug des Menschen (103). Diese je größere Präsenz macht die Dynamik und das Wesen der Geschichte aus, und sie vollendet sich geschichtlich in den Dimensionen der Kunst, Religion und Philosophie. Nach diesem Maßstab ordnet Hegel die Geschichte der Philosophie an, die er in einem großen Vorlesungszyklus entfaltet. Breiten Raum nimmt darin die antike Philosophie ein. In ihr wird das Absolute bereits als Selbstbezug erfaßt, grundlegend bei Platon, dann bei Aristoteles und schließlich, in der vollendetsten Gestalt der Antike, im Neuplatonismus (110ff.). Bei dessen Darstellung nimmt Hegel allerdings eine deutliche Akzentverschiebung vor. Zentrum ist für ihn nicht die Lehre vom Einen, sondern vom Nous, d.h. von der auf sich bezogenen Idealwelt (128). Dieser fehlt lediglich die geschichtliche Realisierung, ein Gedanke, den erst das Christentum ins Spiel gebracht hat und der dann der neuzeitlichen Philosophie zu begreifen aufgegeben war (122f.). Hegel sieht in der Nouslehre der Neuplatoniker bereits das christliche Trinitätsdogma vorgebildet (129). Keine Vorbildung kann in ihr das Inkarnationsdogma haben (134ff.), also die Lehre von der vollen (nicht durch Stufung abgeschwächten) Offenbarung des Absoluten im Diesseits. Da eine solche Offenbarung dem Absoluten nicht äußerlich sein kann, ist dieses durch jene erst als „realisiert" zu denken. Denn sie definiert sein Wesen mit: „der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt" (136). „Erst in dieser Einheit der extremsten, ‚ungeheuersten' Gegensätze wird der Geist als das absolut Konkrete wirklich erfaßt, und deshalb geht das Christentum mit der Menschwerdung Gottes in einem für Hegel entscheidenden Punkt über die neuplatonische Transzendenz des Geistes hinaus" (140). Damit zusammenhängend sieht Hegel einen Mangel der Nouslehre auch darin, daß ihr der Gedanke einer letzten (quasi geschichtlichen) Spontaneität und Selbstbestimmung fehlt. Doch für Plotin ist der Nous eben nicht das Höchste. Er kann deshalb nicht Grund seiner selbst und absolute Freiheit sein (143). Anerkennend äußert sich Hegel hingegen über die allegorische Mythendeutung des Neuplatonismus. Die Weise, wie hier die Würdigung religiöser „Vorstellungen" mit deren philosophischer Überholung verbunden wird, wurde für seinen eigenen Umgang mit religiösen Inhalten bedeutsam (150ff.).

Das dritte Kapitel ist überschrieben: „Der Neuplatonismus und seine Quellen in Hegels Sicht: Spekulative Synthese von Platonismus, Aristotelismus und Pythagoreismus". Von Philosophiehistorikern wie Brucker oder Tennemann wurde der Neuplatonismus orientalischen Einflüssen zugeschrieben (161), eine Deutung, die sich bis in unsere Zeit findet, besonders einflußreich bei H. Jonas. Für ihn ist der Neuplatonismus Ausdruck einer Flucht aus der Welt in die Transzendenz und somit eine Ausformung der Gnosis (163). Hegel sieht hingegen im Neuplatonismus das genuin Griechische und Platonische, ein Urteil, das die Forschung der letzten Jahrzehnte gegen Jonas erneuert hat. So konnte einerseits gezeigt werden, daß der Gedanke der Transzendenz des Einen durchaus platonischer Herkunft ist, und andererseits, daß Jonas die entschieden antignostische Einstellung Plotins nicht beachtet hat. Hegel sieht die platonische Lehre vom Einen im „Pythagoreismus" begründet. Er stützt sich dabei auf ein entsprechendes Referat bei Sextus Empiricus (Adv. Math. X, §§ 248–283). Doch hat K. Gaiser gezeigt (175), daß dieser Text der innerakademischen Diskussion über die „Einheit" und die „unbestimmte Zweiheit" angehört. Hegels Zuordnung dieser Lehre zum platonischen Gedankengut ist also zutreffend und antizipiert die neuere Forschung (175ff.). Die Nähe Platons zu dem von Sextus referierten „Pythagoreismus" sieht Hegel besonders in der Lehre des Timaios (169ff.) von der Mischung der Seele aus dem „Einen" und „Vielen" gegeben (Tim 35a/b). Hegel glaubt freilich in dieser Lehre von der in sich differenzierten Seeleneinheit die Lehre vom höchsten Einen erkennen zu können. Doch das ist unzutreffend. Denn das Eine steht in der gesamten platonischen Tradition noch über der Dif-

ferenz-Einheit. Es zeigt sich hier wiederum Hegels Tendenz, den platonischen „Geist" als die höchste Stufe anzusehen (209ff.).

Das vierte Kapitel behandelt: „Die Metaphysik des Einen bei Plotin und ihre Deutung durch Hegel". Nach Plotin ist das „Eine" radikal transzendent (221ff.). Es kann nicht einmal mehr „seiend" genannt werden. Kein Wort Platons wird von Plotin häufiger zitiert als das „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας". Der Nous ist auch in seinem Einheitsvollzug noch mit Differenz behaftet. Er ist nicht das Höchste und somit begründungsbedürftig. Sein Grund kann nur das vollkommen Eine sein, das jenseits des Seins und jenseits des Erkennens ist. Dieses Eine stellt sich im Nous und in den weiteren untergeordneten Stufen dar. Es teilt sich mit, und zwar aus der eigenen „Überfülle" heraus (246, 321ff.). Die Stufen unter dem Einen sind von daher nicht einfach als „Abfall" vom Einen anzusehen (246). Sie sind nicht in sich schlecht, wie die Gnosis meint, sondern nehmen auf ihre Weise am Guten teil, das sich seinerseits in ihnen abbildet. Für Plotin hat dies zur Konsequenz, daß sich die unteren Stufen ihrer Herkunft entsprechend auf das Gute ausrichten müssen, um zu ihrem wahren Sein zu gelangen. Deswegen ist nach ihm die Tugend wichtig, d.h., die Realisierung des Guten im konkreten Leben. Für die Gnosis hingegen ist der Unterschied von Gut und Böse eine Fiktion des Menschen und deshalb irrelevant und die Tugend überflüssig (244). Das Höchste zu erreichen geht freilich für Plotin noch über ein tugendhaftes Leben hinaus. Es ist auch mehr als Denken. Nur in der „Ekstasis" ist es zu erreichen. Hegel erkennt das hohe Niveau dieser intellektuellen Mystik durchaus an. Aber er deutet Plotin im eigenen Sinne um. Bei ihm führt die Ekstasis zum „reinen Denken, das bei sich selbst ist, sich zum Gegenstand hat" (249). Aber das ist für Plotin der Nous, der zwar im Sinne der „νόησις νοήσεως" selbstbezüglich, jedoch nicht höchstes und letztes Prinzip ist (342). Dem typisch platonischen Transzendenzbezug wird Hegel somit nicht gerecht. Wo er ihn bemerkt, sieht er in ihm eine in sich widersprüchliche „negative Theologie", da auf dem Wege von Verneinungen doch etwas „gedacht" werden solle, das zugleich außerhalb des Denkens liege (307ff.). Diese Kritik verbindet Hegel mit seinem Verständnis des Hen als reinem Sein, ungeachtet der Lehre Plotins, daß das Hen noch über dem Sein stehe (249, 273ff.). Das reine Sein ist nach Hegel das Unbestimmte, das nach weiterer Bestimmung verlangt. Es muß sich weiter bestimmen, sich differenzieren. Unschwer wird hier Hegels Entwurf einer spekulativen Logik erkennbar. Erst im Zuge einer Selbstdifferenzierung stellt sich das Sein als das dar, was es eigentlich ist, nämlich als „erfülltes Sein", wie Hegel am Ende der „Logik" sagt (280). Das reine Sein ist nur ein anfängliches Abstraktum, ein Beginn, der durch jene Selbstdifferenzierung zu erfüllen ist. Zudem kann erst die Einbeziehung der Geschichte jenen Anfang vollenden. Erst in ihr erweist sich jener Anfang als das „wahrhaft Unendliche" (311). Für Plotin hingegen ist der reine Anfang selbst schon die unendliche Überfülle, die keiner Differenzierung bedarf und keine erlaubt (283).

Thema des fünften Kapitels ist die „Konstitution und Struktur der Noushypostase bei Plotin und ihre Deutung durch Hegel". So wie nach Plotin das Höchste nicht mehr zu denken ist, so sind auch die Hervorgänge aus ihm nur in Metaphern zu beschreiben („Überfließen" der „Überfülle", 321ff.). Nach Hegel bleibt jedoch so die absolute Anfänglichkeit unterbestimmt. In seinen Worten: „Das Unendliche schließt sich auf; aber dies kann man auf vielerlei Weise vorstellen [...] es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Notwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, daß es geschieht" (326). Der Anfang muß als Entschluß und als Selbstbestimmung, d.h., als Freiheit gedacht werden (327). Genau dies findet Hegel in der Lehre vom Nous ausgesprochen, und zwar in dessen Reflexivität, in welcher Hegel somit die Anfänglichkeit erst eigentlich gedacht sieht. Doch ist dies nicht im Sinne Plotins. Denn nach diesem konstituiert sich der Nous nicht aus sich, sondern dadurch, daß er sich, indem er sich reflexiv auf sich bezieht, über sich hinaus auf den eigenen Ursprung bezieht (328ff., 333ff.). In dieser die eigene Abkünftigkeit mitreflektierenden Selbstbezogenheit entwickelt der Nous allerdings Dynamik, Spontaneität und Produktivität. Der Nous „erzeugt" nämlich seine Inhalte, die Ideen (344), wenn auch dieses Schöpfertum nicht in der Macht des Nous begründet ist, denn er empfängt seine Macht zur Produktion durch die Zurückwendung zum Einen (344ff.). Hegel erkennt

die in die Neuzeit vorausweisende Bedeutung dieser Lehre von der Produktivität des Denkens bei Plotin. Sie ist allerdings plotinisches Eigengut, und es ist nicht zutreffend, wenn Hegel sie bereits in der „νόησις νοήσεως" des Aristoteles zu erkennen glaubt (350ff.). In der Tat bleibt festzuhalten, „daß Plotin als erster Denker überhaupt von der Produktivität des Denkens spricht" (356). Noch ein weiterer Aspekt der Nous-Lehre ist in Hegels Augen hochbedeutsam, nämlich die dynamische Struktur der Differenz-Einheit des noetischen Selbstvollzuges. Nach Plotin ist dieser Selbstvollzug des Nous, unbeschadet seiner Differenzierungen, reine simultane Anschauung. Nur so glaubt Plotin dem Problem einer die Einheit des Nous gefährdenden Iteration in der Selbstreflexion entgehen zu können (384ff.). Hegel deutet die noetische Dynamik jedoch als Diskursivität oder Methodik des Denkens und löst sie damit von der intuitiv in sich stehenden Anschauung, die nach Plotin den Nous von der ihm untergeordneten, weil sich denkend bewegenden Seele unterscheidet. Das Problem der Iteration glaubt Hegel durch den Gedanken der Selbstentfaltung und Selbstmanifestation des Nous gleichsam unterlaufen zu können. Für ihn ist deswegen die Lehre von der Entfaltung des Nous bei Proklos höher zu bewerten als die plotinische Konzeption von ihm, die jeden Ansatz von Bewegung aus ihm ausschließt (385).

Das sechste Kapitel hat die Überschrift: „Dialektik und Triadik: Hegel und Proklos". Hegel sieht in dem großen Systematiker Proklos den Höhepunkt der neuplatonischen Philosophie. Was bei Plotin noch weitgehend Intuition oder Behauptung blieb, versuchte Proklos in einer ausgefeilten Dialektik darzulegen, so etwa in seinem ausführlichen Beweis, daß eine einheitslose Vielheit nicht zu denken sei, weil Vielheit stets Einheit voraussetze und daß diese nur in der transzendenten Einheit ihren wahren Grund haben könne (399ff.). Diese alles begründende Einheit ist zwar nach ihm nur noch in „Negationen" bestimmbar, bleibt aber mit dem von ihm begründeten Seienden durch die „Analogie" verbunden (416ff.). Der Hervorgang (πρόοδος) aus dem in ewigem Bleiben (μονή) verharrenden Einen sowie die Rückwendung des Hervorgegangen zu ihm (ἐπιστροφή) begründen die Bezüge der Negation und Analogie (419). Hegel interpretiert dieses Begründungsgeschehen als Selbstbewegung und Selbstdifferenzierung: „Das Verhältnis der Einheit, welche hervorbringt, ist nicht ein Herausgehen aus sich". Es ist vielmehr „Tätigkeit, Darstellen, Zeigen" (420). Doch damit hat Hegel die Lehre des Proklos in seinem Sinn einer Selbstbewegung des Absoluten gedeutet. Denn für Proklos kommen Negation und Analogie nur im Rückblick des Nous auf seinen Ursprung zustande und sind diesem selbst nicht eigentümlich. Überhaupt kann von jenem Dreischritt aus μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή erst beim Nous die Rede sein. Erst hier beginnt „die Selbstentfaltung des sich auf sich beziehenden Denkens" (433). Dem höchsten Einen kommt sie noch nicht zu. Wie schon bei Plotin deutet Hegel das Hen aus dem Verständnishorizont des Nous. Im System des Proklos bildet sich der Nous dann weiter in stets neu variierten Dreierschritten bis in alle untergeordneten Stufen ab. Hegel sieht hier eine umfassende dialektische Ontologie grundgelegt, die nach ihm zugleich Selbstdarstellung des Absoluten ist, während jene Entfaltung nach Proklos zugleich eine abgestufte Entfernung vom Ursprung bedeutet. Nach ihm gewinnen die untergeordneten Stufen dem Einen gegenüber sogar eine gewisse Selbständigkeit. Bei Hegel hingegen scheinen sie diese durch ihr Einbezogensein in den Selbstentfaltungsprozeß des Absoluten zu verlieren (441).

Als Resümee bleibt festzuhalten: „Hegel verdankt die Philosophie und die Philosophiehistorie der Gegenwart die Einsicht in die überragende Bedeutung des spätantiken Neuplatonismus als einer Vollendungsgestalt der Metaphysik und in ihre geschichtliche Schlüsselstellung als zusammenfassende Synthese der antiken Philosophie" (463). Doch ebenso bleibt festzuhalten: Hegels Darstellung des Neuplatonismus ist stark von seinem systematischen Interesse geprägt. Seine Umdeutungen sind freilich nicht willkürlich, sondern stammen aus seinem schöpferischen Umgang mit einer Philosophie, durch die er sich sein Leben lang herausgefordert fühlte. Die kritische Sichtung der Plotinrezeption Hegels bringt somit eine interessante Alternative an den Tag, die auch für heutiges Philosophieren von Belang sein dürfte. Hierin besteht die systematische Pointe des Buches von H. „Gerade weil sie als Vollendungsgestalten der Metaphysik alternativ bleiben, vermögen sich der Platonismus [...] und der absolute Idealismus Hegels in frucht-

barer Weise zu erhellen" (470). Der Leser des Buches von H. wird somit in eine spannende Diskussion um metaphysische Grundfragen hineingeführt. Dazu kommt, daß das Buch bei aller Gelehrsamkeit und unvermeidbaren Weitläufigkeit niemals den roten Faden verliert. Es ist gut geschrieben, und sein philosophischer Ertrag lohnt die Mühe der Lektüre. J. Schmidt S. J.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Zur Geologie und Mineralogie: von 1821 bis 1832.* Ergänzungen und Erläuterungen. Bearbeitet von *Wolf von Engelhardt* unter Mitwirkung von *Dorothea Kuhn*: Materialien und Zeugnisse/Überlieferung, Erläuterungen. Anmerkungen, Register. (Die Schriften zur Naturwissenschaft, Zweite Abt., Band 8B, Teilbände 1 und 2). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1999. XXIV/1081 S./ 2 Taf.

Wer annimmt, über Goethes naturwissenschaftliche Schriften sei das Wesentliche bereits annähernd erschöpfend gesagt, kann sich durch die jüngst erschienenen Kommentarbände der so genannten „Leopoldina-Ausgabe" (= LA) eines Besseren belehren lassen und darf sich auf die wenigen noch ausstehenden freuen (vgl. dazu die Besprechung von Band 8A/Reihe II in ThPh 74 [1999] 124 ff.). Band 8B der Zweiten Reihe liegt nun in zwei Teilbänden vor und breitet mit hohem Anspruch auf „absolute Vollständigkeit" aus, was an Arbeitsmaterialien (ca. 60 % bisher nicht publiziert) und biographischen Zeugnissen von den Herausgebern zu erreichen war. Damit reiht sich Goethes „Erdwissenschaft" in seine Biographie und in die Wissenschaftsgeschichte seiner Zeit ein und kann so von beidem neue „Aufschlüsse" auch im geologischen Sinn des Wortes geben. Beobachter und Beobachtetes, Subjekt und Objekt der Forschung erschließen einander im zeitlichen Prozeß des Erkennens.

Am besten liest sich der Band vom bescheiden so genannten „Überblick" der Herausgeber über Goethes geologische Studien 1806–1832 her (901–944), der den entsprechenden Überblick für die Jahre 1755–1805 aus LA II, 7 (537–575) fortführt; die Kommentare zu den Texten ergänzen diese Einführung, selbst wenn sie für sich allein gelesen werden (zweiter Teilband). Nicht zufällig entsteht Goethes wissenschaftliches Hauptwerk, die „Farbenlehre" von 1810, in kontroverser Rückbindung an den Jenaer Streit, den u. a. Schelling, Fichte, Reinhold und Hegel über die zukünftige Gestalt einer „Ersten Philosophie" führten. Goethes Anteil daran geht entschieden über die administrative Verantwortung für die Jenaer Universität hinaus. Wieweit er nicht nur Nutznießer und Kritiker, sondern auch ideeller Anreger dieses Streites war, ist noch wenig geklärt. Eben dazu geben die Herausgeber von LA II, 8B die nötigen Materialien, auch wenn sie dabei nicht in erster Linie ein philosophiegeschichtliches Interesse verfolgen. Daß Goethe der „spekulativen Physik" eines Schelling seine strikte, aber reflektierte „Anschauung" entgegensetzt und sich schließlich jeder idealistischer Spekulation entzieht, bedeutet keinen Verzicht auf seinen nicht nur im naturwissenschaftlichen Werk erhobenen Anspruch, mit der Lehre vom (Ur-)Phänomen die Frage nach einer „Ersten Philosophie" neu gestellt und beantwortet zu haben. Von diesem Anspruch her lesen sich auch die Texte und Materialien neu. Nicht das „fertige" naturwissenschaftliche Werk gibt die Antwort, sondern der geschichtliche Prozeß seines Entstehens, denn auch sein Objekt hat eine Naturgeschichte, die wiederum nur in der Geschichte ihrer Erkenntnis zugänglich wird. Über die praktischen Fragen des Ilmenauer Bergbaus hinaus ist es dieses Erkenntnisinteresse, das Goethe von der nur beschreibenden Geognosie zur spekulativen Geologie treibt. Spekulativ ist daran seine symbolische (und von daher auch poetische) Anschauung der Dinge, die das Ganze im Kleinsten wahrnimmt. „Basalt" und „Vulkanismus" sind dann zugleich naturwissenschaftliche Begriffe und welterschließende Metaphern. Dieses dynamische Ganze der Erde entzieht sich mechanistischen Kategorien und Ursachen; es muß „genetisch" beschrieben werden, indem sich der Beobachter in seine Beobachtung miteinbezieht und so zu den Urphänomenen gelangt. Solche Wissenschaft läßt sich von ihrem Subjekt nie trennen, mithin auch nicht von einem subjektiven Ethos: „Auch in den Wissenschaften ist alles ethisch, die Behandlung hängt vom Charakter ab" (Tagebuchnotiz vom 15. 2. 1831: 724). – Auch wenn Goethe in der neptunistischen Schule Abraham Gottlob Werners (1749–1817) steht und das Wasser als formende

Kraft der Erde auffaßt, muß er den neueren Vulkanismus des Werner-Schülers Christian Leopold von Buch (1774–1853) und Alexander von Humboldts nicht gänzlich zurückweisen. Seine wechselnden Theorien zum Kammerberg bei Eger (810ff.) zeigen, daß er nicht nur jeden „Atomismus" ablehnt, der kein Werden zuläßt (869), sondern auch die Dogmatiken von Neptunismus und Vulkanismus gut kantisch hinter sich läßt (877; ihre Frontstellung sei eine regelrechte „Antinomie": 912; vgl. 928, aber auch 737 u. 775). Statt „Induktion" fordert er „Analogie" (878). Die vergleichende Anschauung haftet am Gegenstand (822), ja sie betont „Recht und Pflicht", sich zunächst auf lokale, anschauliche und gegenständliche Erklärungen überhaupt zu beschränken. Damit erfüllt die Naturwissenschaft ihre „Pflicht", die „Rechte der Natur zu sichern". Der Naturforscher und Jurist Goethe behandelt sie gewissermaßen als eine juristische Person mit dem Recht, „dieselben Zwecke durch verschiedene Mittel erreichen zu können". Dieses Wort gegen die „Erklärungssucht" der Geologen (839) variiert den Grundgedanken von Goethes Aufsatz „Kautelen des Beobachters" (1792/1798), der als seine „Wissenschaftslehre" der eigentlichen Farbenlehre vorangeht. Dabei kommt auch, zugleich mit der Selbstbeobachtung und -bescheidung des wissenschaftlichen Subjektes, die Geschichtlichkeit der Wissenschaft in den Blick, die nicht in einsinnigem Fortschritt, sondern in der fortschreitenden Wiederholung bestimmter Erkenntnismuster besteht („Je mehr man kennt, je mehr man weiß, / Erkennt man, alles dreht im Kreis [...] Will mich jedoch des Worts nicht schämen: / Wir tasten ewig an Problemen": aus den „Zahmen Xenien" von 1825, hier 869). Von einer Geschichte der geologische Ideen ist die Rede (936), und ein „geologisches Thermometer" soll als anschauliches Schema die erdgeschichtlichen Theorien in Beziehung zueinander und zu ihren Objekten stellen (939; vgl. 105, 146). Neue Hypothesen oder Theorien dagegen ersetzen zunächst nur ein Problem durch ein anderes (891f.; vgl. 724), statt das Phänomen zu wahren. Das ist Goethes Vorbehalt gegenüber Humboldts Vulkanismus, darin merkwürdig parallel zu seiner harten Polemik gegen Newtons Spektralanalyse (923). Goethe besteht im Unterschied zum zeitgenössischen geologischen Diskurs auf seiner „Vorstellungsart". Er beansprucht gerade nicht, unmittelbar von den Sachen selbst zu sprechen (905), und er schreitet wie in seiner „Morphologie" „vom Totaleindruck zur Beobachtung der Teile" fort (ebd.). Auch seine Sprache realisiert dieses Recht der Gegenstände gegenüber dem forschenden Subjekt, wenn er sie ihm als eigenständige Subjekte entgegentreten läßt (904). Was ihn also von den Geologen seiner Zeit unterscheidet, ist nicht die kantische Skepsis allein, sondern das besondere Ethos dieser Naturwissenschaft, die einen durchgängigen philosophischen Anspruch erhebt. Im Unterschied zur „spekulativen Physik" Schellings (1797) stellt er allerdings die Anschauung über den Begriff und verzichtet auf mathematische bzw. transzendentalphilosophische Behandlung der Gegenstände (630 bzw. 660). Das eine trennt ihn von den „exakten", das anderen von den „spekulativen" Wissenschaften (vgl. Goethes späte Äußerung über seine Nähe und Ferne gegenüber Hegel: 749), sodaß er seinen dritten Weg abseits von Natur- und Geisteswissenschaften im herkömmlichen Sinne geht.

Die Materialien und Zeugnisse im ersten Teilband bieten eine Fülle von Anhaltspunkten für dieses Bild des Naturphilosophen Goethe. Sie zeigen, daß seine „Naturstudien [...] geistig zwar immer zusammenhängend, in ihrem Vorschreiten aber immer desultorisch" waren und auf ein System prinzipiell keinen Anspruch geltend machen wollten (so brieflich eine Woche vor seinem Tod: 783). Er nimmt J. C. F. Heinroths in dessen „Lehrbuch der Anthropologie" (1822) geprägten Begriff des „gegenständlichen Denkens" gern auf. Was er ausspreche, habe er „wiederholt und anhaltend geschaut", es sei „Bekenntniß" und behaupte „die Rechte meines gegenständlichen Denkens" (1823: 52). Eben dieses Denken kann kein Urphänomen fixieren, um bei ihm „zu verweilen und sich an demselben mit verehrender Resignation zu begnügen"; so ließen sich die Urphänomene wohl in der „allgemeinen Naturlehre" finden, „in der besondern sie zu bezeichnen möchte schwer werden", d.h., sie abgezogen („abstrakt") vom Subjekt und seiner zeitlichen Erfahrung zu objektivieren. Ergebnisse lassen sich allenfalls im Schema veranschaulichen. Diesem Ziel dienen das genannte „geologische Thermometer", das geologische Theorien nach Temperaturen ordnet, und die geognostische Karte Deutschlands (189), um deren Kolorierung sich Goethe nach den Prinzipien seiner Farbenlehre be-

müht (203; vgl. Tafel I im zweiten Teilband). Tabellen und Schemata, die sich auch sonst häufig bei Goethe finden, verbinden die anschauliche Gegenständlichkeit mit dem Muster einer zeitlichen Abfolge oder Beziehung. Sie vermeiden induktive Hypothesen (und ihre vielbeklagte Voreiligkeit: 319ff.), um statt dessen Analogien sichtbar zu machen. Sammeln und Ordnen erschöpfen sich daher nicht in bloßen Materialien, sondern deren Ordnung, die nicht nur hypothetisch von außen an sie herangetragen wird, ist selbst Goethes Erkenntnisziel – gleich, ob er die Edelsteinsammlung seines Herzogs ordnet (234f., 245) oder eine Folge von Gegenständen als „Bilderreihe, wie Banquos Könige [Shakespeares *Macbeth*, IV/1], an uns vorüberzieht, die Vergangenheit wird lebendig und stellt sich uns dar" (352). Eine „leitende Idee [...], die mich durch dieses Labyrinth hindurch zu führen und ein der höheren Anschauung korrespondierendes Wahre mir zu entwickeln vermocht hätte" (ebd.), sei ihm hinsichtlich der Bildung der Erdoberfläche nicht aufgegangen. So notiert er im Marienbader Sommer von 1823 einiges zur *Kritik der geologischen Theorie* des Bonner Mineralogen Karl Wilhelm Nose (1753–1835) und bedenkt die Antinomien geologischer Vorstellungsarten (360; als M 39: 64–72); er moniert Humboldts Mangel an „höherer Methode" (391) und betont, daß er selbst nur durch „Ableiten" von einem „prägnanten Punkt" her Zusammenhänge herstelle – wobei dieser „Punkt" selbst „Vieles freiwillig aus sich hervorbringe und entgegen trage" (406). Ein Goethesches Grundwort prägt dabei die verschiedensten Konstellationen: „Problem" bzw. „problematisch" als eben das Unauflösliche oder „Unerforschliche", welches zwischen den hypothetischen Lösungen liegen und dort auch liegenbleiben solle (450; vgl. 513, 527, 546, 594, 621, 706, 710). Mit dem „Positiven" der Forschung, das Goethe „wenn nicht zur Erbsünde, doch wenigstens zur Erbeigenheit rechnen möchte", müsse „man es nicht so ernsthaft nehmen, sondern sich durch Ironie darüber erheben und ihm dadurch die Eigenschaft des Problems erhalten" (513). „Die größte Kunst im Lehr- und Weltleben besteht darin, das *Problem* in ein *Postulat* zu verwandeln" (621), nicht in eine vorgebliche Erkenntnis. – Solche Äußerungen scheinen viel von dem vorwegzunehmen, was spätere Wissenschaftskritik der jüngsten Zeit ähnlich sagt. Wie sie zu verstehen und insgesamt zu bewerten sind, bleibt aber immer noch zu klären: sowohl im zeitgenössischen Kontext von Goethes Forschungen, wozu LA II, 8B die unverzichtbare Basis bildet, als auch im Kontext seines Denkens insgesamt. Hier liegt die philosophiegeschichtlich reizvolle Aufgabe, Goethes Rolle im Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie zu klären, der nicht zufällig zeitlich und räumlich parallel zur Entstehung seiner „Farbenlehre" verläuft und auch seine Ideen zur Erdgeschichte beeinflußt.

LA II, 8B liefert Materialien (mit genauer Beschreibung der Überlieferung nebst Anmerkungen) und Zeugnisse in akribischer Bearbeitung. Allein die Zusammenstellung bildet einen neuen Kontext des Verstehens. Die Erläuterungen des zweiten Teilbandes bieten in gewohnter Genauigkeit auch die Lesarten der einzelnen Texte, geben eine Übersicht des Kontextes sowie in kleinerem Druck Erklärungen von Einzelstellen. Vorzüglich sind Personen- und geographisches Register: während das erstere ausführlich Daten zu Leben und Werk bietet, hilft das letztere dazu, Orte aufzuspüren und die Anschaulichkeit von Goethes geologischen Texten (deren Gesamtverzeichnis am Schluß des Bandes) lokal nachzuvollziehen. P. Hofmann

Hauskeller, Michael, *Vom Jammer des Lebens*. Einführung in Schopenhauers Ethik (Beck'sche Reihe; 1274). München: Beck 1998. 134 S.

Der vorliegende Essay, der mit dem Schopenhauerpreis „Arthur Hübscher" ausgezeichnet wurde, hat vier Kapitel. Im ersten (Vom Jammer des Lebens, 7–29) betont H., wie sehr Schopenhauer eine Metaphysik der Erfahrung entwickelt hat. Den echten Philosophen erkennt man daran, daß er seine Probleme nicht aus Büchern oder abstrakten Überlegungen gewinnt, sondern aus dem Anblick des Lebens und der Welt. Irgend etwas an dieser Welt ist dem Philosophen „rätselhaft". Diese Rätselhaftigkeit beunruhigt und verstört ihn; er ist bestürzt. Rätselhaft dürfte Schopenhauer vor allem sein eigenes Leben gewesen sein. Seine Lehrtätigkeit in Berlin gibt er auf, weil er keine Hörer hat. Immerzu hat er mit seinen Verlegern Streit, denen er vorwirft, sie täten nicht genug für

die Verbreitung seiner Bücher. Nie läßt er sich von einem Barbier rasieren, aus Angst, dieser könne ihm mit dem Schermesser die Kehle durchschneiden. So lebt Schopenhauer denn auch die letzten Lebensjahre in trotziger Zurückgezogenheit in Frankfurt a. M., als „Misanthrop", wie er sich selbst bezeichnet.

Im zweiten Kapitel des vorliegenden Büchleins (Die Mitleidsethik, 30–60) wird gezeigt, wie die Anerkennung des Leidens sich zu einer Ethik des Mitleids verdichtet, aus deren Begründung sich für die heutige Ethik-Diskussion wichtige Einsichten gewinnen lassen. – Im dritten Kapitel (Die metaphysische Negation des Leidens, 61–85) zeigt H., wie Schopenhauer jene (aus der Erfahrung gewonnene) Ethik des Mitleids übersteigt, um sich auf einen höheren Standpunkt zu begeben. Das Übel der Welt wird dadurch „erlöst", daß es zu einer bloßen Erscheinung (im Sinne Kants, nach dem wir das Ding an sich nicht erkennen können) erklärt wird. Hier spürt man die Nähe Schopenhauers zum Buddhismus. – Im vierten Kapitel (Schopenhauers Ethik heute, 86–109) versucht H., die Ethik Schopenhauers (und dessen Betonung der Erfahrung) für die heutige Moralphilosophie fruchtbar zu machen. „Auch die Ethik ist ja, wie die Philosophie überhaupt, eine Wissenschaft in Begriffen und nicht aus Begriffen. Diese Einsicht Schopenhauers gilt es zu bewahren. Die Ethik bringt zwar etwas auf den Begriff, aber dazu muß es eben zuerst etwas geben, das sie auf den Begriff bringt. Was sie braucht, ist eine Materie, einen bereits vorgefundenen und nicht aus ihr selbst hervorgebrachten Inhalt, mit anderen Worten: eine Erfahrung, und zwar eine Erfahrung spezifisch moralischer Art, woran sich in der Folge begrifflich anknüpfen läßt. Ohne eine solche Erfahrung hängt die Ethik gleichsam in der Luft: Es fehlt ihr der Sitz im Leben der Menschen" (93f.). In dieser Rationalismuskritik hat Schopenhauer in Teilen der Frankfurter Schule (M. Horkheimer, A. Schmidt) Nachfolger gefunden, während seine Erlösungslehre auf R. Wagner, Nietzsche und Th. Mann gewirkt hat. – Ich habe den vorliegenden Essay mit Interesse gelesen. Das lag wohl u. a. auch an der gepflegten Sprache des Autors. Alles in allem: ein schönes Buch, an dem es eigentlich nur das eine zu kritisieren gibt, daß die Anmerkungen (110–131) wieder mal an den Schluß gesetzt sind, so daß man beim Lesen dauernd umblättern muß. R. Sebott S. J.

Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie. Hg. *Christian Krijnen/Ernst Wolfgang Orth* (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Bd. 12). Würzburg: Königshausen & Neumann 1998. 249 S.

Die Neukantianismus-Forschung ist derzeit zweifellos im Aufwind. Diesen Eindruck vermittelt auch der vorliegende Sammelband, der auf eine Tagung zurückgeht, die im Jahre 1997 in Amsterdam stattfand und der vor allem reizvoll ist, weil er einen Einblick gibt in die Rezeption des Neukantianismus in den Niederlanden.

Den ersten Teil, der überschrieben ist mit ‚Positionen und Perspektiven', leitet *Ch. Krijnen* mit einem Beitrag ein, der den Titel trägt ‚Philosophieren im Schatten des Nihilismus'. Krijnen erinnert hier an das kompromißlose Verständnis von Philosophie als einer Grundwissenschaft katexochen, von dem der Neukantianismus ausging und das im deutlichen Kontrast steht zu den „postmodernen Verabschiedungen eines einheitlichen Vernunftsinnes oder den destruktiven Konsequenzen naturalistischer, insbesondere evolutionsbiologischer Reduktionismen" (11f.). Wie der Neukantianismus seinerzeit zur Bewältigung der Identitätskrise der nachhegelschen Philosophie beigetragen hat, so bietet der Rückgriff auf den Neukantianismus nach Krijnens Meinung auch heute die Möglichkeit, dem Gespenst einer drohenden metaphysischen Sinnlosigkeit der Welt zu begegnen. Allerdings darf man den Neukantianismus nicht auf eine erkenntnistheoretische Kantbewegung reduzieren, sondern muß zur Kenntnis nehmen, daß sich die Neukantianer ebenso wie Kant „von vornhinein in die Kultur als Sinngefüge der Welt" hineinstellten, „um sie, die Welt des Menschen, um damit die Vernunft als ‚Prinzip' der Kultur auf ihren Begriff zu bringen" (23). Krijnen geht also davon aus, daß der Kulturbegriff für die Neukantianer jene fundamentale und universale Rahmenfunktion übernimmt, die ursprünglich der Metaphysik zukam. Auch wenn der Neukantianismus auf ontisierende Prämissen verzichtet, muß das s. E. noch keinen Nihilismus zur Folge haben. – Wichtige Hinweise zum Verständnis der neukantianischen Kunsttheorie ent-

hält der Beitrag von *S. Nachtsheim*. In den Augen des Kritizismus, so schreibt er, bleibe „der Antagonismus zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit eine unaufhebbare Voraussetzung, ohne welche die Kunst selbst keinen Sinn für das Subjekt hätte, sondern mehr oder minder harmloser Zeitvertreib [...] bliebe" (50). Diesen Antagonismus könne sie „weder verleugnen, ohne selbst bodenlos zu werden, noch [...] aus der Welt schaffen", allerdings sei es ihr möglich, „die grundsätzliche Vereinbarkeit von Idealität und Realität konkret erlebbar werden zu lassen", und darin liege in der Optik des Neukantianismus auch die Funktion der Kunst, wobei sich der Neukantianismus allerdings keine Illusionen darüber mache, daß dasjenige, was sich als Kunst ausgibt, „diese Funktion in Wirklichkeit vielleicht öfter verfehlt als erfüllt" (50). – Für *J. de Hoogland* stellt der Neukantianismus „im Vergleich zu vielen Formen gegenwärtiger Rationalitätskritik [...] ein Wunder an Nuancierung dar" (55). Insbesondere die gegenwärtige Ästhetisierungstendenz beißt sich s.E. „mit dem neukantianischen Versuch, die Verschiedenheit der Wertsphären und Geltungsbereiche zu berücksichtigen, ohne deshalb die [...] Einheit der Vernunft preiszugeben" (55). Hoogland möchte die gegenwärtige Ästhetisierungstendenz als „Ausdruck einer Verlegenheit" (ebd.) deuten. Er vermutet, daß man via Ästhetisierung „das Problem der Strittigkeit der verschiedenen Lebensorientierungen und ihrer impliziten Wahrheitsansprüche gegenstandslos zu machen" (ebd.) suche. – *S. Griffioen* wendet sich in seinem Beitrag gegen das gängige Bild, das von dem Neukantianismus Rickerts und Windelbands in den philosophiegeschichtlichen Forschung gezeichnet werde. Es werde nämlich der Eindruck erweckt, es handle sich hierbei nur um eine „Zwischenphase zwischen den großen Systemen am Anfang des 19. Jahrhunderts [...] und dem Denken unserer Zeit mit seinem typischen Perspektivismus und Subjektivismus" (57). Dagegen macht er geltend, daß der Neukantianismus mit seiner Unterscheidung von Sein und Gelten zwar die Metaphysik hinter sich lasse, ohne doch „den Weg für einen Subjektzentrismus zu ebnen" (59).

Der zweite Teil, der überschrieben ist mit ‚Zu den neukantianischen Schulhäuptern', beginnt mit einem Beitrag von *E. W. Orth* zum Problem der Kontingenz bei Rickert, das für diesen „am Begriff des Lebens und am Erleben [...] als Ort der Sinnvermittlung [...] ausdrücklich manifest" (80) werde. Orth ist der Meinung, daß damit für Rickert Probleme aufbrechen, die uns in vielen Philosophien des 20. Jhdts. begegnen, und betont, für Rickert komme alles darauf an, „daß aus [...] sinneröffnenden Rekursen auf das Ursprüngliche keine fatalen Regressionen werden" (91). Für Rickert seien daher „theoretisch-kritische Rationalisierung und Kontingenz [...] unvermeidlich verknüpft" (ebd.). – *J. van der Hoeven* analysiert die unterschiedliche Rolle des Bedeutungs- bzw. Sinnbegriffs bei Dilthey und Rickert. Sieht nämlich ersterer in der Bedeutung die ‚umfassende Kategorie des Lebens', so begreift Rickert den Sinn als ‚Mittelgebiet' und gebraucht damit eine Formulierung, in der van Hoeven den „Ausdruck einer [...] sachlichen Verlegenheit" (100) sieht. – *Th. de Boer* ist um eine Rehabilitation von Windelbands idiographischer Methode bemüht, betont allerdings zugleich, „daß Windelband sich über die Geschichtlichkeit des erkennenden Subjekts ungenügend im klaren gewesen" (105) sei. – Für *R. Munk* liegt eine der unbestreitbaren Leistungen Cohens darin, daß dieser „die Reflexion der Alterität in der modernen jüdischen Philosophie in Gang setzte" (119), und er ist im übrigen nicht der Meinung, daß Cohens Überlegungen zum Thema Alterität durch den Aufstieg der Phänomenologie und des dialogischen Denkens gegenstandslos geworden seien. – *H. J. Adriaanse* versucht, Licht in das Verhältnis von Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann zu bringen, und sieht eine Gemeinsamkeit beider Denker darin, daß sie „die Wichtigkeit des Individuums" als des „eigentlichen Selbstseins vor Gott" (136) betonen. – *H. Holzhey* analysiert unter der Prämisse, daß unter den Bedingungen des modernen Wertpluralismus das Gespräch zum eigentlichen Medium der Ethik avanciere, „die von Cohen und Natorp je spezifisch geleistete ‚Aufhebung' einer Metaphysik der Sitten in einen modernen Ethikdiskurs" (141).

Der aktuellen Bedeutung Cassirers entsprechend befassen sich die in dem dritten Teil des vorliegenden Sammelbandes zusammengestellten Beiträge allesamt mit dem Denken Cassirers. – *D. Paetzold* untersucht den Sinnbegriff in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. S.E. gelingt es Cassirer, „nicht nur eine Philosophie der symbolischen Formen oder eine Kulturphilosophie zu entwerfen, sondern zugleich auch eine empi-

risch orientierte und historisch fundierte Theorie der Kultur zu ermöglichen", und dies sei, wie er betont, „ein sehr sympathischer Zug von Cassirers Denken" (167). – Auch *A. K. Jagersma,* der sich in seinem Beitrag mit der Rolle der Begriffe Sinn und Bedeutung in Cassirers Philosophie befaßt, bewertet die empirische Ausrichtung der Cassirerschen Philosophie positiv und schließt sich insofern D. Paetzold an, hält aber gleichzeitig fest, daß diese Ausrichtung aus einer „wahrhaft transzendentalen Aspiration hervorgeht" (182). – *Ch. Bermes* vergleicht Cassirers und Husserls Antwort auf die Frage nach dem Sinn. Angesichts der Probleme beider Antworten bietet sich s.E. „eine Verbindung der Husserlschen Phänomenologie und der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen an, indem das kulturelle Subjekt als Sinnträger sich in einer sinnhaft-kulturellen Welt verankert sieht, die es immer wieder übersteigen muß, die es zugleich aber nie vollständig transzendieren kann" (201). – *E.-U. Onnasch* setzt sich mit dem Begründungsproblem in Cassirers philosophischer Kulturkritik auseinander. Seine These: Cassirer erhebt zwar den Anspruch, seine Symboltheorie „auf strenge Weise letztbegründet zu haben" (208), doch bleibt die Durchführung solcher Letztbegründung hinter diesem Anspruch zurück. Denn Cassirer möchte die Symbolproduktion „ganz von der Seite der reinen Geistestätigkeit her [...] verstehen", unterläßt es aber, „zu zeigen, daß der Geist an ihm selbst den Unterschied hat und damit nicht nur Einheits-, sondern ebensosehr Unterscheidungsgrund der symbolischen Formen ist" (215). – *H. Paetzold* schließlich bemüht sich im Blick auf Cohen und Natorp um eine Klärung der Frage nach Ernst Cassirers Neukantianismus. Sein Fazit: „Obwohl Cassirer in vielen Einzelheiten seiner Philosophie genuinen Lehren des Neukantianismus verpflichtet bleibt, so ist der Gesamtentwurf seiner Kulturphilosophie jenseits des (Marburger) Neukantianismus zu lokalisieren. Die Kultur, die sich in einer Pluralität von symbolischen Formen ausdifferenziert, ersetzt die Kantische Vernunft als der bewegende Motor der menschlichen Geschichte. Kultur läßt sich nicht in der Triade von Wissenschaft, Moral und Kunst abbilden. Um Kultur philosophisch zu begreifen, führt Cassirer seine Konzepte des Symbolischen, der symbolischen Form und der symbolischen Prägnanz ein" (233). In dem Maße, wie das symbolische Denken für Cassirer vorrangig wird, entfernt er sich nach Paetzold vom Marburger Neukantianismus. Das bedeutet aber nicht, daß deshalb Geltungsfragen für ihn keine Rolle mehr spielen. Vielmehr stecke „in dem Sinnpol des Symbolischen eine Geltungskomponente", und darin zeige sich „die Erbschaft des Neukantianismus" (ebd.). Denn Cassirers Philosophie sei zweifellos „von einer positivistischen, wertneutralen Kulturbetrachtung unterschieden" (ebd.). Was Cassirer allein bestreite, sei „die Möglichkeit einer universellen, aus der Logik abzuleitenden Geltungsreflexion" (ebd.). Geltungsfragen ließen sich vielmehr „sinnvoll nur mit Bezug auf die Eigenlogik der einzelnen symbolischen Formen stellen" (ebd.).

Soweit ein kurzer Blick auf die einzelnen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, der abgerundet wird durch Beobachtungen von *P. Kirschenmann* über den Neukantianismus in den Niederlanden und der im ganzen sicher einen guten Einblick vermittelt in die gegenwärtigen Bemühungen um eine Aneignung des Erbes der neukantianischen Kulturphilosophie. H.-L. Ollig S. J.

Veauthier, F[rank] Werner, *Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie.* Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker. Heidelberg: Winter 1997. VII/436 S.

Daß sich Europa (nur Europa?) in einer moralischen und sittlichen Krise befindet, ist seit O. Spenglers „Der Untergang des Abendlandes" ein immer wiederkehrendes Thema der Kulturphilosophie. Auch Peter Wust (1884–1940) hat sich an dieser Diskussion beteiligt. Es war deshalb sehr sinnvoll, daß Veauthier (= V.) die Bedeutung von Wust im vorliegenden Buch herausgestellt hat. Die Arbeit hat elf Kapitel; auf acht davon werde ich etwas näher eingehen.

Im 1. Kap. (Einleitung, 1–9) unterstreicht V. seine Absicht, Wusts Kulturkritik aus ihrer Einzelstellung zu befreien und sie in den Zusammenhang mit anderen Konzeptionen zu stellen. An dem Arbeitsstil Wusts ist erkennbar, daß die Einnahme eigener Denkpositionen an die fortwährende innere Auseinandersetzung mit den maßgeblichen kultur-

philosophischen Theorien seiner Zeit geknüpft war. Im zweiten Kapitel (Die philosophische Kulturkritik und das Unbehagen an der Kultur, 10–51) bestimmt V. das Ziel von Wusts Kulturkritik. Wust will das Kulturlose und Barbarische, das in der Epoche der technischen Weltzivilisation die Menschheit zu bedrohen vermag, abwehren. Als vorzüglichste Heilkraft gegenüber den Bedrohungen einer außer Kontrolle geratenen Zivilisation waren von ihm die hohen kulturellen Errungenschaften in Erinnerung gerufen worden. Zu bedeutsam war für die europäische Geistesentwicklung das Entstehen und die Weitergabe der abendländischen Kultur geworden, als daß diese einer neuen, auf das christliche Erbe verzichtenden Zivilisationsphase ihren Platz hätte abtreten können. Um diesen Kampf Wusts genauer zu beschreiben, wird im vierten Kapitel (Die Polarisierung der Prozesse der Kultur und der technischen Zivilisation, 87–110) versucht, den Unterschied von Kultur und Zivilisation herauszuarbeiten. Der zivilisatorische Menschentypus ist an Werten letzten Endes nicht interessiert. Er ist dagegen fasziniert von der berauschenden Idee einer rein extensiven Unendlichkeitsgläubigkeit. In dieser Faszination liegt das Verhängnis beschlossen, daß der Mensch nicht mehr wahrnimmt, in die Endphase des Verfalls einer großen Kulturentwicklung eingetreten zu sein. Der entwurzelte Mensch der Zivilisation steht im Begriff, nicht bloß das Christentum, sondern die Kultur der Menschheit überhaupt zu vernichten. Die dadurch entstehende Krise wird im fünften Kapitel (Die „Krise" im Zivilisationsprozeß der Moderne, 111–126) im Anschluß an Husserl folgendermaßen umschrieben: Die Krisis der Philosophie bedeutet „die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten ‚Existenz'" (119). Um dies des näheren zu verstehen, geht Wust auf die Abfolge der Kulturen ein, auf ihr Entstehen, ihre Blütezeit, ihr Vergehen (sechstes Kapitel: Das Thema der Kulturzyklentheorie, 127–152). Die biologische Assoziation, die darin besteht, die Kulturen nach der Art von Organismen zu begreifen, welchen nur eine begrenzte Lebensdauer verstattet ist, sollte nicht bedeuten, daß zwischen den Wachstumsgesetzen von Organismen und den Verlaufsformen geschichtlicher Kulturen eine unmittelbare Analogie oder Entsprechung besteht. Daß Vorgänge des Lebens als Metaphern zur Kennzeichnung der Kulturentwicklung verwendet worden sind, kann freilich nicht verwundern. Wust ist von der Spenglerschen Vorstellung einer die Weltgeschichte steuernden Macht der Zwangsläufigkeit sowohl im negativen wie im positiven Sinne fasziniert. Freilich kritisiert Wust an Spengler die ausschließliche Berücksichtigung der „Kollektivform" im Ablauf der Kulturen. Für Wust steht nicht das Kollektiv, sondern die Einzelpersönlichkeit im Vordergrund. Dies schon deshalb, weil Wust dezidiert vom Christentum her denkt, das den einzelnen Menschen als Abbild Gottes betrachtet. Daß dem so ist, wird noch deutlicher, wenn man das siebte Kapitel (Zur kulturpolitischen und weltanschaulichen Position Peter Wusts, 153–241) betrachtet. Wust war fasziniert vom sogenannten „Renouveau Catholique" in Frankreich, jener nach 1870 entstandenen Bewegung, die in der Literatur, aber auch in Philosophie und Theologie, die Dekadenz der Fin-de-Siècle-Stimmung in Frankreich zu überwinden und eine geistige Erneuerung Frankreichs auf dem Boden des christlichen Glaubens einzuleiten suchte. Von den Personen, denen Wust in Frankreich begegnete, nannte er selbst (vgl. 173): Charles Du Bos, Abbé Brémond, Comte Jean de Pange, die beiden Brüder Baruzi, Jaques Maritain, Gabriel Marcel, Ramon Fernandez, Abbé Mugnier, Maurice Blondel, Père Laberthonnière, Robert d'Harcourt.

Wenn man die Krise der Kultur reflektiert, muß man natürlich auch auf die Technik eingehen. Dies geschieht im zehnten Kapitel des vorliegenden Buches (Kulturkritik der Technik, 302–345). Wusts „Äußerungen zu diesem Problem sind freilich sporadisch und erscheinen im eigentlichen Sinne nicht als theoriefähig. Gleichwohl läßt sich eine Reihe von Bestimmungsmerkmalen eruieren, die es erlauben, seine reflektierte Auffassung über das Wesen und die Entwicklung der Technik als Gegenstand seiner Kulturkritik darzustellen" (303). Bei diesem Bemühen stützt sich Wust u. a. auf G. Marcel, N. Berdjajew, H. Freyer, F. G. Jünger und M. Heidegger. Was Heidegger betrifft, so sieht dieser (nach Meinung des Rezensenten) die Zusammenhänge zwischen Technik und Philosophie noch viel grundsätzlicher und epochaler. Heidegger faßt das Denken von Plato bis

herauf zu Nietzsche in die eine Epoche der sogenannten Metaphysik zusammen. Diese ist für ihn bestimmt durch die Vorherrschaft der „Subjektivität", welche eine „gegenständliche" Seinsvorstellung bedingt. Eine solche Vorstellung ist Voraussetzung der Technik, d. h. der systematischen Ausnutzung und „Stellung" der Natur. So stellt z. B. ein Wasserkraftwerk den Fluß und zwingt ihn zur Hergabe seiner Kraft (vgl. „Sein und Zeit" 70). Auf diese Weise freilich verschwindet das Sein in seiner Wahrheit und bleibt grundsätzlich verborgen. Seinsvergessenheit und technische Herrschaft wachsen im selben Maße. Soweit Heidegger, nun zurück zu Wust. Im elften (und letzten) Kapitel (Das Bekenntnis zum Geist widerstreitet der naturalistischen Anthropologie, 346–381) wird von V. herausgestellt, daß für Wust der Mensch wesentlich auf die Kultur ausgerichtet ist, denn in der Kultur und ihren Schöpfungen (den sogenannten Sinngebilden) bewältigt der Mensch seine Welt und erkennt sich selbst. Daß zu dieser Sicht der anthropologisch begründeten Kulturauffassung die naturalistische Interpretation des menschlichen Wesens in konträrem Gegensatz steht, kann nicht verwundern. Wust hat heftig bestritten, daß die Existenz und die Handlungen des Kulturwesens „Mensch" mit Hilfe naturalistischer Thesen begründet oder auch nur zufriedenstellend beschrieben werden können. – Als Zusammenfassung der ganzen vorliegenden Untersuchung (also aller elf Kapitel) könnte das (verkürzte) Motto dienen, das V. von Kant übernommen und seiner Arbeit vorangestellt hat: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel."

Ein Literaturverzeichnis (383–408), ein Personenverzeichnis (409–415) und ein Sachverzeichnis (416–436) schließen dieses schöne Buch ab. Zum Schluß noch eine kleine kritische Bemerkung: Die „Stichwortverzeichnisse" zu Beginn der Kapitel II-XI machen wenig Sinn; man versteht nicht recht, wozu sie dienen sollen. Ich würde sie (bei einer Neuauflage) streichen. R. Sebott S. J.

Clack, Brian R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion.* Edinburgh: University Press 1999. XII/137 S.

Unter den Leserinnen und Lesern, an die das Buch, Ergebnis einer langjährigen Lehrtätigkeit in London und Oxford, sich wendet, sind an erster Stelle Studierende der Theologie genannt. Clack (C.) versucht deshalb, Wittgensteins Philosophie der Religion in einen umfassenderen theologischen Rahmen einzuordnen. Die Einführung ist in einer klaren Sprache geschrieben; was von Wittgensteins Philosophie für seine Ausführungen über Religion vorausgesetzt werden muß, ist ohne technische Details auch für einen weiteren Kreis verständlich dargestellt. – Kapitel 1 skizziert, in eine Biographie eingebettet, die Grundgedanken des *Tractatus* und der (Philosophischen Untersuchungen). Unter der Überschrift „The Mystical" interpretiert Kapitel 2 die religionsphilosophischen Aussagen des *Tractatus* zusammen mit denen der Tagebücher von 1914–1916 und den einschlägigen Stellen in den Briefen an Engelmann und Ficker. Zum Vergleich werden etwa Platons Höhlengleichnis und die Lehre der Upanischaden von Atman und Brahman herangezogen. Die engsten Beziehungen sieht C. zu Spinoza und von ihm beeinflußten Denkern: dem frühen Schleiermacher, Wordsworth und Blake. Die religionskritische Interpretation des *Tractatus* durch den Wiener Kreis lehnt er ab; Wittgensteins frühe Religionsphilosophie sei kein Logischer Positivismus, sondern „Logischer Romantizismus" (48). Kapitel 3 „Later Thoughts on Religion" interpretiert zunächst einige der ‚Vermischten Bemerkungen'. Hier arbeitet C. vor allem ein negatives Anliegen Wittgensteins heraus: Der *prima-facie*-Eindruck, es handle sich bei den Sätzen des christlichen Glaubens um theoretische Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit, sei falsch. Der folgende Abschnitt über Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer stellt zunächst Frazers Theorie der Magie und Religion dar. Wittgensteins Kritik an Frazer wird als „Expressivismus" verstanden: Magische und religiöse Riten drücken einen Affekt oder eine Einstellung aus. In den ‚Vorlesungen über den religiösen Glauben' fände sich „eine moralische Interpretation der Religion" (71); von anderen Interpretationen dieser Art (z. B. Braithwaite) unterscheide sie sich dadurch, daß nach Wittgenstein die religiö-

sen Bilder „nicht-reduzibel" (72), d.h. nicht durch andere ersetzbar sind. Wer in Wittgensteins späteren Schriften, so das Ergebnis dieses Kapitels, nach einer systematischen Behandlung der Religion suche, werde enttäuscht; das negative Anliegen stehe im Vordergrund, und die alternativen Ideen erschöpften sich in Hinweisen.

In Kapitel 4 „Neo-Wittgensteinian Philosophy of Religion" geht es um die Sprachspiele und Fideismus; die behandelten Autoren sind Rush Rhees, Peter Winch und vor allem D. Z. Phillips mit seinem Gegner Kai Nielsen. C. fragt, ob Wittgensteins Begriffe des Sprachspiels und der Lebensform sich überhaupt auf die Religion anwenden lassen und ob Phillips Position die Bezeichnung Fideismus verdiene. Der Fideismus sei eine Strategie, den religiösen Glauben zu verteidigen, aber der Wittgensteinianer schütze ihn nicht gegen Angriffe, sondern entkleide ihn jeglichen substantiellen Inhalts. So gesehen sei die Wittgensteinianische Religionsphilosophie keine Verteidigungsstrategie, „sondern eine volle Kapitulation vor dem Positivismus" (101). Diese Kritik wird vornehm vorgebracht, und C. geht auf Phillips Antwort gegen den Vorwurf des Reduktionismus ein. – Das abschließende Kapitel 5 beginnt mit drei Einwänden Wittgensteins gegen eine Religionsphilosophie im traditionellen Sinn, in deren Mittelpunkt die Gottesbeweise stehen. Der religiöse Glaube, so die erste Objektion, könne niemals Ergebnis von Gottesbeweisen sein; diese könnten nur die Aufgabe einer nachträglichen Reflexion haben. Zweitens wird der gegen Swinburnes Projekt, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes zu zeigen, erhobene Einwand geprüft, für den Glaubenden sei die Existenz Gottes das Fundament des gesamten Lebens und dafür sei eine bloße Wahrscheinlichkeit zu schwach. Drittens seien religiöse Überzeugungen keine Theorien, sondern eher der Ausdruck von Werten („expressions of value" 109), im Unterschied zu rational ausgearbeiteten Theorien entstünden sie spontan; hier verweist C. auf den Einfluß Tolstois. C. fragt dann, inwieweit die radikal nicht-realistische Theologie von Don Cupitt sich auf Wittgenstein berufen kann. Nach Cupitt dient der Glaube als Steuerungssystem. „It provides us with a body of images, standards for self-assessment und goals that we can use as an itinerary to find our way through life" (113). Den entscheidenden Unterschied sieht C. in Wittgensteins Konservativismus, der eine Revision der religiösen Bilder verbietet. Es folgt ein Abschnitt über den „Instinkt" und die „Reaktion" als vorrationale Grundlage der Sprachspiele und die Bedeutung dieser Begriffe für die Philosophie der Religion. Die abschließende Bewertung der Religionsphilosophie des späten Wittgenstein trägt die Überschrift „Atheism". C. verweist auf den Einfluß Spenglers; auf ihn gehe Wittgensteins Transformation der Philosophie in eine Methode zur Destruktion der Metaphysik zurück. Die Konsequenz der Religionsphilosophie des späten Wittgenstein sei eine Form des Atheismus: „the frustrated and bitter recognition that the passionate beauty of religious life is no longer open to us" (129). Sie ergibt sich für C. aus zwei Prämissen: aus Wittgensteins Auffassung, daß die Religion ein Produkt der Kultur ist, und aus der von Spengler inspirierten pessimistischen Zeitanalyse (127).

Im Kapitel über das Mystische unterscheidet C. zwischen zwei möglichen Interpretationen: Nach der „anthropologischen" ist Religion ausschließlich eine Tendenz des Menschen, Ausdruck menschlicher Wünsche und Schwäche, nach der „transzendentalen" spricht Wittgenstein von einer höheren Realität (37f.). Für welche der beiden Interpretationen C. sich beim frühen Wittgenstein entscheidet, ist mir nicht deutlich geworden. Der späte Wittgenstein wird offensichtlich „anthropologisch" gelesen; dafür spricht vor allem, daß die Bemerkungen zu Frazer als Expressivismus gedeutet werden. In der Auseinandersetzung mit Cupitt fragt C., ob Wittgensteins Religionsphilosophie realistisch oder nicht-realistisch sei, und er bezeichnet sie insofern als nicht-realistisch, als nach ihr die theologische Sprache nicht auf außerweltliche Entitäten und Ereignisse referiere. Ich halte beide Alternativen nicht für glücklich und das Kriterium für einen Realismus für zu eng. Der Vergleich mit Spinoza und dem frühen Schleiermacher weist, wie ich es sehe, in die richtige Richtung, die ich als ‚romantischen' Realismus bezeichnen würde; der späte Wittgenstein hat ihn modifiziert, aber nicht aufgegeben. Es ist schade, daß C. erst am Schluß auf Wittgensteins Begriff des Instinkts und der Reaktion eingeht; sie sind, wie ich es sehe, bereits für die Interpretation der Frazer-Bemerkungen unentbehrlich. Sie zeigen, daß die anthropologische und die transzendentale Interpretation einander nicht ausschließen: Eine Reaktion ist eine Reaktion auf etwas und impliziert

insofern einen Realismus, aber sie ist immer eine für den Menschen typische Reaktion. Die These, Religion sei nach Wittgenstein ein Produkt der Kultur, bedarf einer Distinktion, welche den Schluß auf einen Atheismus in Frage stellt: Religion ist eine anthropologische Konstante oder ein Urphänomen, das freilich der Formung durch die Kultur bedarf; wenn eine Kultur dazu nicht imstande ist, dann zeigt das den Verfall dieser Kultur, aber nicht, daß die Religion ein Produkt der Kultur ist. – C. hat ein anregendes, perspektivenreiches, didaktisch gelungenes und gegenüber Wittgenstein und den Wittgensteinianern kritisches Buch geschrieben, das sich niemals in unnötige exegetische Streitigkeiten verliert, sondern immer die Sache der Theologie im Blick behält.

F. Ricken S. J.

Müller, Max, *Macht und Gewalt*. Prolegomena einer politischen Philosophie. Herausgegeben und kommentiert von *Anton Bösl*. Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 192 S.

Ein Jahrfünft nach dem Tod des bekannten Lehrers Max Müller (= MM) erfüllt ein Schüler und Freund seiner letzten Jahre ihm den Wunsch, das Buch, zu dem er noch in der Nacht vor seinem Tod Notizen gemacht hatte, der Öffentlichkeit vorzulegen. Als 1. Teil Prolegomena: Vorwort und editorische Rechenschaft, MMs Vorlesungsankündigung 1994/95, eine seinerzeit gemeinsam entworfene Vorrede und Gedanken über Macht und Gewalt aus der Filbinger-Festschrift von 1993. Das Kernstück stellen die drei Kapitel des 2. Teils dar: I. Die Autorität des Handelns (Ursprungs-Fassung des verknappten Artikels ‚Autorität' im LThK³), II. Die Frömmigkeit des Denkens (leicht gekürzt der Vortrag auf der Jahrestagung 1991 der M. Heidegger-Gesellschaft), III. Die Würde des Seins (Abdruck der 4. Abhandlung aus dem Buch von 1980: Der Kompromiß). Der 3. Teil sammelt Arbeitsnotizen zur Thematik, bis zum letzten Eintrag (110): „Der andere Anfang." Den 4. Teil bildet ein behutsam sorglicher (was nicht heißt: unkritischer) Kommentar des Hgs.: zu Struktur und Inhalt des Werkes (= des 2. Teils) und zu „Macht und Gewalt" im Werk MMs: von ihrer Bestimmung bei Aristoteles, mit der Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit, und Heideggers Aufnahme zu ihrer Rezeption bei MM, logisch, ontisch, ontologisch, anthropologisch und politisch, letzteres schon in den Werkblättern (mit der Abwehr von Mißdeutungen bzgl. „Volk" und „Reich"; auch zum Person-Begriff läse man gern mehr als 157ff.; der wird später ja nicht bloß individualisiert [169], sondern erst jetzt wirklich so unbedingt gefaßt [158] wie christlich geboten [173]: daß er jeden Menschen, auch den ungeborenen und schwerbehinderten, meint), sodann nach dem Krieg. Der Hg. kann hier auch die ungedruckten Tonbandnachschriften der Vorlesungen einbeziehen. Auf die Schlußbemerkung folgt das Literaturverzeichnis.

Es geht im wesentlichen um zwei Hauptaussagen, in Interpretation des berühmten Kapitels 10 von Buch θ der Metaphysik über die verschiedenen Bedeutungen von ‚sein'. Von diesen tritt die kategoriale Vielfalt wie die Alternativik von wahr und falsch zurück hinter der Thematik der Seins-Modalitäten: Möglichkeit (δύναμις), Wirklichkeit (ἐνέργεια), Werk (ἔργον). Die erste Aussage nun kehrt, Heidegger folgend, die aristotelische Priorität um. Während das Werk bei MM „tot" heißt, ist die Wirklichkeit mehr als im Vollzug im Vermögen zu diesem gegeben – gegen eine „Ruinanz" von ‚Möglichkeit' in der abendländischen Denkgeschichte, wonach sie zur bloß logischen Möglichkeit verkommt (141). Natürlich gilt diese Umkehr, wie der Kommentar klarstellt (152), nur im Ontisch-Seienden, nicht im Sein selbst (das weniger scholastisch als kantisch „omnitudio realitatum" heißt): der reinen Wirklichkeit des *actus purus*. Die zweite Aussage stellt diesem Vermögen als „Macht" die ἐνέργεια als „Gewalt" gegenüber. Und das dürfte auf stärkere Vorbehalte stoßen. Macht sei ontologisch, Gewalt ontisch (19), „Autorität ist das Aussehen oder Ansehen – beides ist dasselbe – der Macht, das ihr gestattet, ohne Gewalt unser Handeln und Denken entscheidend zu beeinflussen." Gewalt entstehe so aus Ohnmacht (21). Gewalt im Denken übt der Be-griff. Auf die Grenzen der Wahrheit eines solchen Verständnisses (Begriffs?) von Begriff weist der Kommentar hin, insofern „damit westliches Denken (Metaphysik) als unfromm qualifiziert wird" (117). Und gilt diese

Einschränkung nicht ebenso politisch? Es wären einige Distinktionen vonnöten, will man vertreten, „die Tatsache des Bannes" erkläre sich aus dem Schwund von Autorität (81 – sie begegnet schon in 1 Kor!). Uneingeschränkt gälte der Satz – und dann analytisch – bei einem rein faktischen Autoritätsbegriff (90); den aber fände ich bloß soziologisch = vorphilosophisch. Nicht nur die Macht (der Autorität) ist nicht böse (179), sondern auch Gewalt nicht. Statt langer Debatten wäre – unter Christen – MM (wie das Team der Einheitsübersetzung bzgl. Mt 5,5) an Jesu Gewaltaktion im Tempel zu erinnern. Ähnlich religionsphilosophisch: zwar widerspricht MM seinem Lehrer Heidegger bzgl. dessen Entgegensetzung von Denken und Glauben, kann dies aber nur so, daß er selbst den „traditionelle[n] Glaubensbegriff des unbedingten Fürwahr-Haltens von richtigen Sätzen auf ‚Zeugnis hin' als „antiquiert und sogar primitiv" aufgibt (38). Fraglos erschöpft sich der Glaube nicht in den Sätzen des Credo, er ist zugleich und zuvor Glaube an den, dem er geschenkt wird. Aber 1. macht den Christen tatsächlich das Bekenntnis zu einem Satz: „Jesus Christus ist der Herr" (so sehr der kein wahrer Christ ist, der dies nur sagt und nicht lebt); 2. wird im Glauben diese Wahrheit gewußt (obzwar weder einsichtig noch beweisbar – was aber beides nicht zum Begriff des Wissens gehört, sondern erst zur *scientia* = Wissenschaft); 3. ist so die Gewißheit dieses Glaubens (substantivisch, *fides quae*) klar zu unterscheiden von der Unsicherheit und betenden Hoffnung bzgl. des eigenen Glaubens (verbal, *fides qua* – auch zu 118). Im Zusammenhang damit ließe sich fragen, ob die Geschichtlichkeit der Wahrheit tatsächlich angemessen mit der Kategorie „Kompromiß" gefaßt werden kann, gar als ein solcher zwischen „ihrer idealistischen Verabsolutierung und ihrer positivistischen Relativierung" (124). Geht wirklich von Möglichkeiten als solchen ein kategorischer Imperativ aus – statt vom Herrn der Geschichte (182)? Um auch meinerseits Rilke zu zitieren: Er schreibt dem jungen Kappus auf die Frage, ob er zum Dichten berufen sei, er solle sich fragen, ob er sterben müsse, wenn er nicht dichte: ein unbeliebiger Imperativ (von seinen realen Möglichkeiten aus), aber gerade nicht unbedingt (kategorisch, der zwar – selbstverständlich – in Geschichte ergeht, doch nicht aus ihr, und jenseits der Frage Leben oder Tod). Ganz inakzeptabel ist – 104 f. – die sozusagen hegelsche Sicht von „felix culpa", welche Geschichte wie Schuld, Lösung, Übernahme [Reue, Sühne] derart synthetisiert, daß nicht erst Auschwitz hier kompromißlosen Widerspruch fordert. Schließt dies nicht (impliziert oder implizierend) den Kreis zu MMs eigenwilligem Verständnis von ἐνέργεια? Im Verzicht auf das so schöne wie genaue „Wirklichkeit" zugunsten von ‚Gewalt' (βία) erscheint mir das πρόσωπον eines griechisch vorchristlichen Tragizismus (Anaximander [fr. 1], Heraklit [fr. 20, 48, 80], Theognis [425–428] [...] bis zu C. F. v. Weizsäckers antikreatorischer Interpretation des Goethe-Gedichts „Wiederfinden" [Garten der Menschlichen]).

Man stößt auf einige Corrigenda; ich nenne (außer dem falschen Kasus nach ‚als': 34, 162) nur, weil sonst sinnstörend 40^{59}: pistologisch; 45^{74}: ... groß. Indem aber so die Gründung ... (?); 51^{58}: Fundstelle?; 63^{102}: ScG, Prooemium: „... a Philosopho ponitur (Metaph. Prooem. c.2), quod sapientis est ordinare." 68^{113}: 1137 b 10 f. (?); 82 u. 84 f.: Doublette?; 93 Abs. 3: Nur die unvollkommene ...; 129^{25}: (statt καθ' ἀγορὰ) κατηγορεῖν bzw. κατηγορέω; 144^{85}: geworfener Entwurf? Nicht unterdrückt sei das Befremden über den Zustand der griechischen Zitate: fast so schlimm wie seinerzeit beim letzten Buch MMs (Akademie-Verlag, siehe ThPh 70 [1995] 446–448; damals sogar im Untertitel, der hier, statt stillschweigend korrigiert, korrekt falsch erscheint) jetzt auch bei Alber: o und ω, η und ε werden verwechselt; daß im Datensatz offenbar ein Jota mit Akzent plus Spiritus fehlt, ist eines, ein anderes, daß Akzente und Spiritus wie beliebig ausgestreut wirken. – Das mindert indes nicht den Wert von A. Bösls *opus pietatis* als solchem. Es verdient allen Dank. Naturgemäß erfahren wir nichts umstürzend Neues; doch wird es bei Arbeiten über MM unumgänglich sein, nicht bloß für die politische Philosophie (167 fällt der Name Carl Schmitts), sondern auch für sein eigentümliches Verhältnis zu M. Heidegger (siehe außer dem von Bösls publizierten Brief, PhJ 105 [1998] 363 ff, die einschlägigen Passagen im Gespräch mit W. Vossenkuhl), ja überhaupt zu Freiheit/Transzendenz/Geschichte. J. Splett

Edmund Husserl, Martin Heidegger – Phänomenologie (1927). Hgg. von *Renato Cristin* (Philosophische Schriften; Bd. 34). Berlin: Duncker & Humblot 1999. 80 S.

Diese Publikation enthält Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger um den Begriff der Phänomenologie, und das heißt für beide: der Möglichkeit der Philosophie überhaupt. Vor allem geht es dabei um den letzten Versuch einer Zusammenarbeit zwischen den beiden Denkern bei der Redaktion des Artikels „Phänomenologie" für die ‚Encyclopaedia Britannica'. Abgedruckt sind: Husserls Endfassung dieses Artikels (1928); ein Brief vom 22.10.1927 mit Anfragen Heideggers an eine frühere Redaktion und sein Entwurf einer einleitenden Passage für dieselbe; Heideggers Ansprache bei der Feier zu Husserls 70. Geburtstag; je ein Brief Husserls an R. Ingarden (19.11.1927) und A. Pfänder (6.1.1931).

In seiner Einleitung macht Cristin deutlich, wie sehr die Intentionen Husserls und Heideggers von Anfang an verschieden waren; der nach einem philosophischen Erben verlangende Husserl wollte das freilich lange nicht sehen, und Heidegger wollte das nicht klar sagen, da er einerseits auf Husserl als Lehrer und Förderer angewiesen war und andererseits nicht abhängig werden wollte von Husserl. Beiderseits gab es Mißverständnisse, die sich zwar hätten vermeiden lassen, die aber aus je ganz anderen „Grundstellungen" hervorgingen, zwischen denen es keinen objektiven Ausgleich geben konnte. Das Verhältnis Husserl/Heidegger ist hier freilich kein Sonderfall; man denke an Platon/Aristoteles, Kant/Fichte usw. Man kann sich sogar fragen, ob dies im letzten nicht das normale Schicksal der Verständnisbemühungen zwischen Philosophen sein muß, und was das dann für „die" Philosophie bedeutet. Heidegger hat diesen Tatbestand reflektiert und bejaht, während Husserl noch an die „reine" Wissenschaft glaubte. – Der Band versammelt Texte, die schon in den *Husserliana* veröffentlicht sind; Heideggers Geburtstagsansprache war bisher freilich nur sehr schwer zugänglich. Cristins Aufsatz „Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger" beschränkt sich darauf, eine zuverlässige Einführung in dieses Thema zu geben, da eine tiefere Ausdeutung den Rahmen einer Dokumentensammlung sprengen würde. Der Band ist, mit einem Preis von fast einer Mark pro Seite, übermäßig teuer. Leider kommt er deswegen als Grundlage von Seminarübungen, für die er sonst hervorragend geeignet gewesen wäre, nicht in Frage. G. Haeffner S. J.

Hernández Arias, José Rafael, *Donoso Cortés und Carl Schmitt*. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; N. F. Bd. 83). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 275 S.

Ein solches Buch war überfällig. Wer sich mit Carl Schmitt beschäftigte, stieß unvermeidlich auf Donoso Cortés (1809–1853); und wer Cortés las, begann nach der Wirkungsgeschichte zu fragen und wurde zu Carl Schmitt (1888–1985) geführt. Das Verhältnis von Schmitt zu Cortés einmal zum Thema zu erheben, beider Hauptargumente vor dem Hintergrund ihrer Zeit zu rekonstruieren sowie das Gewicht der Beeinflussungen abzuwägen, dies stand seit langer Zeit auf der Wunschliste der Forscher. Abhilfe verspricht hier nun Hernández Arias (= H.), dessen Dissertation von Alexander Hollerbach betreut wurde. H. bringt neben seinem intensiven Schmitt-Studium als Vorteile seine Kenntnis der Ideengeschichte und Forscherwelt Spaniens als ein Pfund ein, mit dem sich wuchern ließ.

H. schöpft unter den „Obras de D. Juan Donos Cortés" vor allem aus dem „Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo" von 1851, der sogleich ins Deutsche übersetzt wurde und 1854 unter dem Titel „Versuch über den Katholizismus, den Liberalismus und Sozialismus" in Tübingen erschien. Zu erwähnen sind unter ihren deutschen Titeln als weitere wirkkräftige Werke des Cortés „Zur katholischen Politik der Gegenwart" (Paderborn 1850), „Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie" (Karlsruhe 1933), und der „Der Abfall vom Abendland" (Wien 1948). Die Erscheinungsjahre zeigen an, daß es und wann es ein Interesse an Cortés gab: kurz nach der Mitte des vorletzten Jhdts., in den zwanziger Jahren des letzten Jhdts. und wiederum

kurz nach dem Zweiten Weltkrieg; es sind jeweils Zeiten besonderer Orientierungsbedürftigkeit und starken Verlangens nach Prophezeiungen. – Was Schmitt betrifft, so zieht H. sämtliche Werke heran. Eine Aufzählung ist aufgrund der großen Zahl in diesem Rahmen unmöglich. Erwähnt seien nur jene vier kleinen Schriften Schmitts, die sich ausdrücklich mit Cortés beschäftigten und in einem Bändchen unter dem Titel zusammengefaßt sind: „Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze" (Köln 1950).

H. hat seinen Vergleich in sieben Kapitel gegliedert; sie seien kurz skizziert und bewertet. Das erste Kapitel lautet „Die Stellung von Donoso Cortés und Carl Schmitt in der Geschichte der Staatsphilosophie" (21–58), wobei die Überschrift nur für Cortés voll zutrifft; um Schmitt zu verorten, ist es nötig, das gesamte Werk Hs. zu studieren. Zielstrebig arbeitet er die für das Verständnis wichtigen Vorläufer und Begleiter im spanischen und deutschen Denken heraus. Das Hauptaugenmerk liegt jedenfalls ebenso auf der Erhellung der Rolle von Cortés innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Iberischen Halbinsel als auch auf Schmitts Aufnahme der Anregungen, Zeitauslegungen und seiner eigenwilligen Verarbeitung der Kaiserzeit sowie der Weimarer und schließlich sogar noch der bundesrepublikanischen Zeit. Halten wir eine Frage fest, mit der H. Schmitts Anliegen umreißt: In welchen Gesellschafts- und Staatsformen kann sich eine vernünftige Identität überhaupt noch ausbilden? Und was alles beinhaltet „vernünftig"? (50). Ein zweites Kapitel ist der „Politischen Anthropologie" beider Denker gewidmet (59–97). Die Erbsündenlehre und der aus der erbsündlichen Verfassung sich ergebende Krieg werden nuancenreich besprochen. H. scheut sich nicht, die Erbsündenauffassung beider Denker mit der Tridentinischen Lehre, der römisch-katholischen also, und der protestantischen Auffassung zu vergleichen. Daß beide Denker die katholische Auffassung verzerren und verfälschen, stellt H. zu Recht fest. Beide rechtfertigen die Überzeichnung damit, daß es ihnen um eine kämpferische Auseinandersetzung mit Pazifisten, Rousseauisten etc. gehe, weshalb Vergröberungen gerechtfertigt seien. Eine Bellum-justum-Lehre und eine Strafrechtsphilosophie vermögen aus Hs. Forschungsergebnissen Anregungen zu gewinnen. Von der „Ausnahme" handelt das dritte Kapitel (98–124). Inspirierende Fragen werden hier gestellt und aus dem Werk beider Denker beantwortet, und d.h., nie abschließend und nie völlig eindeutig gelöst. Gehört der Ernst- und Ausnahmefall wesentlich und niemals beseitigbar zur Welt und zum Menschen, oder handelt es sich bei der Ausnahme um einen irgendwann einmal für immer behebbaren Betriebsunfall? Für Cortés und Schmitt bildet die Ausnahme eine existentielle, jederzeit aktuell auftretende Grundgegebenheit des Menschseins (107). Was verbindet das Wunder des religiösen Lebens mit der Ausnahme des Rechts- und Staatslebens? Jeweils der Ausfall der Gesetze und der Einbruch einer anderen ordnenden Kraft (109)! Und wie ist damit umzugehen, daß der Bereich des „Positiven" in Richtung des „Überpositiven" aufgesprengt wird? Darf überhaupt die Ausnahme vom Gesetz noch einmal gesetzlich geregelt werden? Ist die Normalität oder das Chaos das Normale, d.h., ist die Ausnahme die Regel, während das Gefolgschaft findende und sich der Gewöhnung anbietende Gesetz die Ausnahme darstellt? H. arbeitet zutreffend das Ringen und die nicht aufhebbaren Unklarheiten bei Cortés heraus. Schmitt erfährt eine gerechte Würdigung: Seine Liberalismus- und Parlamentarismuskritik müsse im Grunde dazu führen, daß der Ausnahmezustand der normale Zustand werde. Folgerichtig schließen sich das Kapitel über die „Diktatur" (125–156) und das Kapitel zu „Der Dezisionismus, das Naturrecht und die Wertfreiheit" (157–185) an. Wer von Schmitts Dezisionismus handelt, muß auf Kierkegaard zu sprechen kommen. H. tut es fundiert und gängige Urteile berichtigend mit der Anmerkung 270 auf S. 108. Die Anbindung des dezisionistischen Vorgehens an das „konkrete Ordnungsdenken" Schmitts wird behandelt (172). Im sechsten Kapitel über „Politische Theologie, Glaube und Staatslehre" (186–230) wohnen wir dem je unterschiedlichen Ringen beider Denker bei: Cortés versucht, eine theologische Erblast wieder zu aktivieren, Schmitt hingegen ihre Fortsetzungen im säkularen Bereich sichtbar zu machen. Jan Assmanns „Korrektur" Schmittscher Politischer Theologie ist von H. berücksichtigt. Hatte Schmitt behauptet, daß sämtliche großen politischen Begriffe, wie Souveränität, Allmacht, Strafe und Schuld etc., vormals theologische Begriffe gewesen seien, hat Assmann den Gedanken weitergeführt und

vervollständigt: Sämtliche großen und theologischen Begriffe hätten ihre Wiege im politischen Denken (187, Anm. 490).

H. versucht am Schluß die Fülle der Aspekte zu ordnen, gesteht aber ein, daß offen bleiben muß, wie nun tatsächlich Cortés auf Schmitt gewirkt habe (245f.). Soweit ich sehe, sind keine aufsehenerregenden Funde hinsichtlich der Werke beider Denker zu verzeichnen, und nichts erzwingt eine neue Lesart des Werkes von Schmitt, doch auch dies ist ein wissenschaftlicher Gewinn! Das Material, das H. verwendet hat, ist von einer Reichhaltigkeit, daß es nur nach mehrfachem Lesen gelingt, an ihr angemessen teilzuhaben. Da ein geraffter Vergleich gut getan hätte, darf ich mir erlauben, ihn, gestützt auf Hs. Ansätzen, kurz vorzustellen.

Cortés war alles andere als ein Opportunist, ihn zerriß kein Ehrgeiz, auch wechselte er nicht seine Einstellungen; wie ein Prophet sagte er die Verbindung von Sozialismus und Slawentum vorher (25); rührig und unermüdlich warnte er. Cortés widmete sich voll der Politik und dem diplomatischen Dienst. – *Schmitt* hingegen war Opportunist, ehrgeizig, ämter- und einflußsüchtig, vielleicht im letzten trotz alledem ein Zauderer; er analysierte; Politik trieb er vorrangig durch Reden und Aufsätze, betätigte sich allenfalls in der Hochschulpolitik, war jedoch weder im Parlament noch in den Gerichten tätig. – *Cortés* folgte energisch einem politisch-theologischen Ansatz, lehnte die sich säkularisierende Gesellschaft strikt und unerbittlich ab und verlangte, daß der Staat Religion und Kirche verteidige; Cortés trat für die unmittelbare Beachtung von Gottes Gebot und Willen ein und sah die Monarchie als das Lebenselixier eines Volkes an; als eifriger Katholik bemühte er sich um Treue zum Papst, mit dem Eifer des Konvertiten allerdings. Die Bibel verstand er eher wörtlich. – Für *Schmitt* hingegen ist die Zeit der Religionen, jedenfalls der Theokratien, vorbei. Der Staat habe die Religionen beerbt, die religiösen oder theologischen Begriffe seien zu staatsrechtlichen geworden. Schmitt fand sich mit der säkularisierten Gesellschaft ab; der Staat habe sich zum starken Staat zu machen, um sein Überleben zu sichern; er könne seinen Wert nicht von Gott her, sondern müsse ihn aus der Stärke seines Überlebenswillens beziehen. Es scheint, daß Schmitt in Spanien sich – vielleicht bin ich unfair – als Katholik gebärdete, während er sich in Deutschland mit Glaubensbekenntnissen zurückhielt; er las die Bibel nicht im wortwörtlichen Sinn (75). – *Cortés* griff wiederholt in die Menschheitsgeschichte aus, ihm lag an der großen Skizze, Schmitt eher am konkreten Urteil, und so verweigerte er sich dem ausholenden Geschichtsmächtigkeit vorspielenden Gestus. – *Cortés* machte eindeutig – eine einzige Stelle ausgenommen – Front gegen den „Leviathan" des Thomas Hobbes, das er für ein überaus gefährliches und irriges Werk hielt; wohingegen eben jenes Werk für Schmitt ein unersetzliches, die Neuzeit einleitendes Werk ist, voll der Wahrheit über den Menschen; für Schmitt ist die Dezision eine Schöpfung aus dem Nichts, die ohne vorgängige Diskussion und Argumentation zustande kommt und sich jeder Rechtfertigung verweigert – wie der Schöpfungsakt Gottes! Cortés bekannte sich nie zu einem solch „maßlosen" Entscheidungsbegriff. Worin kommen beide überein? Darin, daß sie erstens Denker in Zeiten des Übergangs, der brüchig gewordenen Institutionen und der sich zur Massengesellschaft hin verflachenden Kultur sind; zweitens in ihrer Überreizung des erbsündlichen Themas und in einer nicht mehr römisch-katholischen Auffassung von der Erbsünde.

Meines Erachtens geschieht eine eigenartige Wandlung im Laufe des Buches von H.: Wir wissen am Schluß mehr über beide und ihre Beziehung, kein Wunder, bei diesem Material, der sorgfältigen Auslegung und der fast kompletten Auflistung. Und doch ist es, als ob beide Denker Opfer des Vergleichs geworden sind; beide verschwinden hinter dem Vergleich selbst. Ihre Konturen werden unscharf, ihr Inneres spricht sich gleichsam nur um des Vergleiches, nicht aber in sich selbst aus. Noch zwei Bemerkungen: Hs. eigener Standort wurde mir nicht immer deutlich, auch dies mag eine Wirkung des beständigen Vergleichens sein. Über Detailauslegungen könnte man vielfach mit H. in eine fruchtbare Diskussion eintreten. Nur eine sei aufgegriffen: Die Beurteilung von Th. Hobbes durch H. als Säkularisierer ist weder im Text (153) (nur durch ein die Behauptung wiederholendes Schelsky-Zitat!) und auch vom Ringen und Inhalt des dritten Buches des „Leviathan" her nicht begründet (zu Schmitts Interpretation: 168). Rein sprachlich hätte eine letzte Überprüfung von Hs. Text stattfinden müssen. Ein gewissen-

haftes Lektorat fehlte wohl, um Unebenheiten und unverständliche Aussagen zu beseitigen. Bedauerlich! Insgesamt ist jedoch ein Werk gelungen, welches zwar als Einführung zu Schmitt zu schwer ist, unverzichtbar jedoch für das Studium des Einflusses von Cortés auf Schmitt bleiben wird. N. Brieskorn S. J.

Wolf, Kurt, *Religionsphilosophie in Frankreich.* Der „ganz Andere" und die personale Struktur der Welt. München: Fink 1999. 216 S.

Diese dichte Darstellung skizziert in der Einleitung Themen, Tendenzen und philosophiehistorische Hintergründe der Religionsphilosophie in Frankreich seit 1945 und bringt dann 17 kurze, überwiegend referierende Einzeldarstellungen. Der Untertitel verweist auf die enge Verknüpfung von Religionsphilosophie und Sozialontologie; die Betonung des Du in der dialogischen Beziehung stehe in der großen Tradition der französischen Philosophie, die argumentierende Vernunft (Descartes) und sensibles Herz (Pascal) miteinander zu verbinden suche. Religionsphilosophie und Sozialontologie seien miteinander verbunden durch die Frage nach dem Ursprung des „Personenalls" und nach der „Antlitzhaftigkeit" des Absoluten. Die Methode der natürlichen Theologie mit ihren Gottesbeweisen trete zurück gegenüber einer im spezifischen Sinn religionsphilosophischen Methode, der hermeneutischen Hinführung zu einem personalen Ursprung. Die konkreten historischen Erscheinungen der Religion würden mitberücksichtigt; über den sprachlichen Ausdruck werde in einer Verbindung von Text- und Daseinshermeneutik zu einer existentiellen Verwirklichung des Glaubens angeleitet. Der Gottesbeweis der Metaphysik werde immer mehr umgewandelt in einen „Gotteshinweis", der angesichts der Aporetik des Sinnlosen einer Philosophie nach Auschwitz fragmentarische Formen annehmen könne. Auch der Religionsphilosophie gehe es um Vermittlung von Glaubenserfahrung, was bis zu einer im dreifachen Sinn christlichen Philosophie führen könne: 1. Bestimmte Inhalte werden unter dem Einfluß des christlichen Glaubens vertieft behandelt; 2. der existentielle und ethische Anspruch des Christentums werde thematisiert; 3. die von der Philosophie allein nicht zu bewältigende Frage nach dem Sinn des Daseins werde an die Religion weitergegeben. Den entscheidenden Anstoß zum neuen Paradigma der Religionsphilosophie und Sozialontologie sieht Wolf in der „linguistischen Wende", die durch die Dialogphilosophie Marcels eingeleitet und besonders von Levinas und Ricœur ontologisch und hermeneutisch vertieft werde. Sie sei verbunden mit einer Wiederaufwertung der Leiblichkeit. – Die ausgewählten Autoren werden größtenteils anhand eines Hauptwerkes vorgestellt; wo der Schwerpunkt nicht in der Religionsphilosophie liegt, wird die Form des „Exkurses" gewählt. Bekannte Namen, die hier lediglich genannt seien, sind Gabriel Marcel, Maurice Merlau-Ponty, Simone Weil, Henri de Lubac, Etienne Gilson, Teilhard de Chardin, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur und Jacques Derrida. *Maurice Nédoncelle* (1900–1976) entwickelt ein stark spiritualistisch gefärbtes System der Interpersonalität. Die Religionsphilosophie des Blondel-Schülers Henry Duméry (geb.1920) ist ein Versuch, mit den Mitteln der Vernunft Kriterien für die Wahrheit der Religion zu finden. *Claude Bruaires* (1932–1986) Ontologie des Gebens vermittelt zwischen traditioneller Metaphysik und trinitarischer Religionsphilosophie. *Jean-Luc Marions* „Gott ohne das Sein" (1982) ist eine Meditation über die Freiheit Gottes, der sich auch dem Begriff des Seins entzieht, von dem aber gesagt werden kann, daß er die Liebe ist. In einer trinitarischen Ontologie findet *Claudie Lavaud* einen vertieften Seinsbegriff; die Existenz des Menschen ist in einer doppelten Transzendenz auf das Sein und den anderen geöffnet (1984). *Michel Henrys* (geb. 1922) Philosophie der Immanenz des Lebens ist vom vierten Evangelium inspiriert. Die oft in dichterischer Form gehaltenen Essays (1985 ff.) von *Jean-Louis Chrétien* entwickeln eine Art Religionsästhetik, in deren Mittelpunkt der Begriff der Verheißung steht. In „Expérience et Absolu" (1994) von *Jean-Yves Lacoste* klingen „alle wichtigen Themen unseres Überblicks über die zeitgenössische französische Religionsphilosophie" an. Seine Topologie des Menschen geht aus von dessen Weltverbundenheit und mündet in eine liturgische Haltung gegenüber dem Absoluten. – Die Bibliographie bringt (I) die der Darstellung zugrunde gelegten Werke und die vorhandenen deutschen Übersetzungen; dann (II) weitere Primär- und ausgewählte Sekundärliteratur. – Nicht

zuletzt durch seine große Textnähe ist dieses Arbeitsbuch eine wertvolle Orientierung in der gegenwärtigen französischen Religionsphilosophie. F. Ricken S. J.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hgg. von *Joachim Ritter* und *Karlfried Gründer*. Band 10: St-T. Basel: Schwabe 1998. 1618 Sp.

Der vorliegende 10. Band des bekannten Standardwerks behandelt eine Reihe zentraler philosophischer Begriffe wie Staat, Strafe, Subjekt, Substanz, Symbol, System, Theorie, Tod, transzendental, Transzendenz, Tugend. Auch wenn die Vermittlung philosophiehistorischer Information im Vordergrund steht, so werden aktuelle Bezüge erfreulicherweise nicht ausgeblendet. So weist etwa der Artikel ‚Staatszweck' auf die Schwierigkeit hin, angesichts des Zerfalls älterer gesellschaftlicher Ordnungsmuster und der pluralistischen Fraktionierung gebündelter Interessen in Verbänden und Parteien zu einer verbindlichen Bestimmung dessen zu kommen, „was der die Individualinteressen übersteigende Staatszweck inhaltlich enthalten soll" (83). Der umfangreiche Artikel ‚Strafe' konstatiert, wenn im Zuge der 68er Bewegung der Begriff ‚Strafe' in der erziehungswissenschaftlichen Literatur ebenso obsolet geworden sei wie die mit ihm verknüpften Begriffe ‚Autorität' und ‚Gehorsam', so gebe es spätestens seit Beginn der 90er Jahre angesichts der aktuellen Diskussion über Gewalt und Rassismus Anzeichen für eine „Reprise des Strafproblems in der Pädagogik" (259). Bei der Behandlung des Subjektthemas, das in einer ganzen Reihe von Zusammenhängen thematisiert wird, wird die aktuelle Diskussion um den Subjektbegriff in der Universal- und Transzendentalpragmatik, der Heidelberger Schule und in der französischen Philosophie der Gegenwart nicht ausgespart. Desgleichen berücksichtigt der große Artikel ‚Substanz' die Diskussion des Substanzbegriffs in der analytischen Philosophie, die etwa bei Strawson zu dem Vorschlag geführt hat, zur aristotelischen Substanzkonzeption zurückzukehren, derzufolge „gewöhnliche Gegenstände grundlegende Einheiten sind" (553). Der Artikel ‚Symbol' verschweigt nicht die gegenwärtige Krise des Symbolbegriffs, die sich an dem folgenden Dilemma verdeutlichen läßt: Entweder wird der Begriff ‚Symbol' „im Sinne von ‚konventionellem Zeichen' verwendet, dann gewinnt er eine klare Bedeutung, ist aber – da durch eindeutigere Begriffe ersetzbar – entbehrlich; oder er wird für eine spezifische Form von motivierter Bedeutungsbildung oder Semiose reserviert, dann ist zu konstatieren, daß es – trotz vielversprechender Ansätze – bisher nicht gelungen ist, diese Form in klarer und konsensfähiger Weise zu explizieren" (735). Der Artikel ‚Szientismus' verweist mit Recht darauf, daß sich die Szientismuskritik „von der Erörterung theoretischer und methodologischer Fragen mehr und mehr zu einer ethischen Diskussion im Zusammenhang mit dessen praktischen Folgen, z. B. in den neuen Informations- und Biotechnologien, ausgeweitet" (874) habe. – Neben dem Artikel ‚Technik' enthält das Wörterbuch erfreulicherweise auch einen Artikel ‚Technokratie', der sich mit der Berufung auf die angeblich unanfechtbaren Sachzwänge kritisch auseinandersetzt. Denn all diese Sachzwänge, heißt es dort, seien in Wahrheit konditionaler Art. Sie lieferten nämlich lediglich hypothetische und keine kategorischen Imperative. Der Eindruck, daß es sich hier um unabdingbare Zwänge handle, könne sich nur einstellen, „wenn die jeweils verfolgten Ziele (wie etwa Wirtschaftswachstum oder Steigerung des Komforts) unkritisch absolut gesetzt werden" (957). Relativ ausführlich informiert das Wörterbuch über das Selbstverständnis der Theologie, denn neben dem Artikel ‚Theologie' findet man auch Artikel zu den Stichworten ‚Theologie der Befreiung', ‚Dialektische Theologie', ‚liberale Theologie', ‚negative Theologie', ‚politische Theologie'. – Den Wandel im Verständnis des Begriffs Theorie dokumentiert gut der Artikel ‚Theorie', dem man einen eigenen Artikel ‚kritische Theorie' zur Seite gestellt hat, der die folgende Ortsbestimmung des Habermasschen Denkens enthält: „Auch wenn Habermas wenigstens einen Teil seines Frühwerks mit Eindeutigkeit der kritischen Theorie zugerechnet hat, und er auch später noch von einer kritischen Gesellschaftstheorie spricht und diese auf die ursprünglichen Ideen Horkheimers affirmativ bezieht, ist doch fraglich, ob Habermas, in der Tradition der kritischen Theorie stehend, ihr zu Recht noch selbst zugerechnet werden kann" (1155 f.). – Die Bemühung, aktuelle Problemlagen zu berücksichtigen, wird auch daran deutlich, daß das Wörterbuch neben dem Artikel ‚Tod' einen Artikel

‚Todeskriterien' enthält. Zur aktuellen Debatte um die Todeskriterien heißt es dort: „In der Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Ganztodkonzeption und den Befürwortern der Teilhirntoddefinition reproduziert sich die alte philosophische Frage, ob die mentalen Funktionen oder die physiologische Integration verschiedener Organfunktionen die Basis des individuellen Lebens bilden und ob mithin der menschliche Organismus oder nur die Person Subjekt des Todes sei. Die Vertreter des Herzkreislaufkriteriums wiederum sehen in der von ihnen geltend gemachten Unmöglichkeit, den irreversiblen Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit eines Individuums nachzuweisen, nicht ein technisches, sondern ein philosophisches Problem: daß es prinzipiell nicht möglich sei, die Innenperspektive eines Individuums der Außensicht zugänglich zu machen" (1247). Angesichts dieser differenten Positionen sei „ein Konsens über die kriteriologische Bestimmung des Todes [...] auch auf weitere Sicht nicht zu erwarten" (ebd.). – Ein Glanzstück ist sicher der Artikel ‚Transzendental', der dem Leser den Begriff des Transzendentalen als „Fundamentalbegriff der Philosophie" (1378) nahebringt. Ebenso anregend ist aber gewiß auch der Artikel ‚Tugend', der das Tugendproblem von den griechischen Anfängen der Philosophie bis in die anglo-amerikanische Philosophie der Gegenwart hinein verfolgt. Erstaunlich ist auch die Bandbreite der behandelten philosophischen ‚Termini technici'. So enthält der 10. Band des Wörterbuchs u.a. die Stichworte ‚Stoicheion', ‚sublunar/translunar', ‚sub specie aeternitatis', ‚Supervenienz', ‚symbolische Form', ‚Topologie des Seins', ‚To ti en einai', ‚Type and token'. Daß das Wörterbuch bestimmte Nachbardisziplinen stets mit im Auge hat, wird etwa deutlich an den Artikeln ‚Syntax', ‚Sünde', ‚Sucht', ‚Tatbestand', ‚Thermodynamik', ‚Totalitarismus'. So gesehen, erweist sich auch der vorliegende Band des bewährten Wörterbuchs als vielseitig verwendbar und besticht ebenso wie seine Vorgängerbände durch die solide und detaillierte Information, die er bietet. Die beiden noch ausstehenden Bände werden übrigens nicht mehr von Karlfried Gründer als Herausgeber verantwortet, der nach dem Tod von Joachim Ritter im Jahre 1974 die Herausgeberschaft übernahm und sich zweifellos große Verdienste um das Historische Wörterbuch erworben hat. Wie er im Vorwort versichert, werden aber auch die Bände 11 und 12 planmäßig erscheinen, sodaß in absehbarer Zeit mit dem Abschluß dieses 1961 in Angriff genommenen Buchprojekts zu rechnen ist. H.-L. Ollig S. J.

Lexikon des Konservatismus. Hg. *Caspar von Schrenck-Notzing.* Graz/Stuttgart: Stocker 1996. 608 S.

Das vorliegende Lexikon nimmt sich vor, die geistige Landschaft des Konservatismus zu erschließen, was nach Meinung des Herausgebers ein dringendes Desiderat ist. Nicht ohne Pathos formuliert er im Vorwort: „Konservatismus spielt im alltäglichen Diskurs eine nennenswerte, wenn auch wenig geklärte Rolle, stützt sich auf eine durch viele Jahrhunderte gehende geistesgeschichtliche und politische Strömung, weist viele Facetten auf und berührt die existenziellen Fragen. Wo findet sich für ein Lexikon ein herausfordernderer Gegenstand?" (11). Die Konzeption eines solchen Lexikons, das immerhin nach Meinung des Herausgebers „in jeder Beziehung Neuland" (ebd.) betritt, wird freilich im Vorwort nicht näher erläutert. Es werden hier vielmehr „nur einige Prioritäten [...] genannt", etwa daß „den Bibliographien [...] viel Platz eingeräumt" werden sollte, „um das Anfangsinteresse an den Themen auf weitere Literatur hinzulenken", daß mit Blick auf den begrenzten Umfang des Lexikons „statt einer Kürzung der einzelnen Beiträge [...] lieber auf eine annäherende Vollständigkeit der aufgenommenen Stichwörter verzichtet" (ebd.) wurde und es wichtiger schien, „durch ein Nebeneinander literarischer, biographischer, politischer und theoretischer Stichwörter der Spannweite des Konservatismus Rechnung zu tragen" (11). Zudem wird darauf verwiesen, daß der deutsche Sprachraum „bevorzugt behandelt" wurde, nicht weil die Absicht bestanden hätte, „ein Lexikon des deutschen Konservatismus zu erstellen" (ebd.), sondern weil eine „weltweite Erfassung des Konservatismus den Rahmen gesprengt hätte" (11f.). – Nicht ohne Bedeutung für die Beurteilung des vorliegenden Lexikons ist sicher auch, wenn es im Vorwort weiter heißt: „Das ‚Lexikon des Konservatismus' glaubt, für die weitere nationale und internationale Erforschung des Themas ein nützliches Hilfsmittel beigesteu-

ert zu haben. Es wurde in relativ kurzer Zeit von einem Kreis mit dem Thema vertrauter Autoren ohne alle Unterstützung von öffentlicher Seite oder Anlehnung an bestehende Lexika-Redaktionen und spezialisierte Verlage fertiggestellt. Die unter den Autoren zu verzeichnenden Abweichungen im Stil, der Artikellänge und der vertretenen Sicht blieben weitgehend erhalten" (12).

Schließlich wird dem Leser über die Intention des vorliegenden Lexikons mitgeteilt, daß es den Konservatismus zwar einem „breiteren Kreis erschließen" möchte, aber nicht die Absicht habe, „die Pforte einer reinen Lehre mit dem Schwert der Doktrin (zu) verteidigen", daß es zwar die Geschichte in den Mittelpunkt rücke aber gleichwohl den Konservatismus keineswegs als „der Vergangenheit zugeordnet" (12) betrachte und daß sich in der vorliegenden Publikation das „konservative Bemühen" spiegle, „dem ‚Drill des Vorübergehenden' (Botho Strauß) Widerstand zu leisten und den ‚permanent things' (T.S. Eliot) den ihnen gebührenden Vorrang einzuräumen" (ebd.).

Eine Lektüre des Lexikons bestätigt den Eindruck, den das Vorwort vermittelt. Eine klare inhaltliche Konzeption liegt nicht vor. Vielmehr ist das Lexikon in vieler Hinsicht ein Kompromißprodukt. Auffällig ist etwa, welch unterschiedliche Geister alle unter dem Generalnenner Konservatismus subsumiert werden, denn daß Clemens Maria Hofbauer und Ludwig Klages, Novalis und Hermann Lübbe, Joseph von Eichendorff und Arnold Gehlen, Plato und Hume, Pius X. und Clausewitz viel miteinander gemeinsam haben, wird man normalerweise nicht annehmen. In der Optik des ‚Lexikons des Konservatismus' eint sie aber offensichtlich eines: Sie alle sind in einer bestimmten Weise Anhänger einer konservativen Weltanschauung, wie sehr sie auch sonst in ihren Anschauungen sich unterscheiden mögen. – Damit soll nicht bestritten werden, daß das vorliegende Lexikon für denjenigen, der sich über das Selbstverständnis des heutigen Konservatismus ein Bild verschaffen möchte, in mancher Hinsicht durchaus nützlich sein kann. Nur es ist eben kein eindeutiges Bild, das das Lexikon vermittelt. – Einerseits werden klassische Positionen des Konservatismus dargestellt. Signifikant ist hier etwa der Artikel ‚Heimat', in dem es u.a. heißt: „Nach 1945 wurde die Debatte um den Begriff der Heimat vor allem durch die ostdeutschen Heimatvertriebenen entfacht, die ein Recht auf Heimat auch unter völkerrechtlichen Aspekten einforderten. In Zeiten des ‚Wirtschaftswunders' verlor der Heimatgedanke zusehends an Bedeutung. Erst zu Beginn der siebziger Jahre entwickelte sich ein ‚alternatives' Heimatbewußtsein, dessen Auslöser ökologische Fragen, Gebietsreformen, Agrarkrisen und ein neues Interesse an ländlich-regionalen Lebensformen [...] waren. Angesichts politischer und ökonomischer Großstrukturen und deren Anonymität gewinnt das Bedürfnis nach Identifikation mit überschaubaren, kleinräumigen und Geborgenheit vermittelnden Lebenskreisen wieder Aktualität. Heimat hat dadurch eine neue politische, dezentralisierende Funktion erhalten" (238). Damit einher gehen auch deutliche Bekundungen des gewachsenen Selbstbewußtseins des Konservatismus. So endet etwa der Artikel ‚Konservatismus' im Blick auf die sogenannte Tendenzwende mit der Feststellung: „Ob mehr an die Kompensation der Dynamik der Industriegesellschaft und die Folgen des Wertewandels durch stabilisierende und integrierenden Faktoren gedacht wird oder an eine dem Epochenwechsel adäquate ‚geistige Wende' (G. Rohrmoser), jedenfalls ist seither in allen Debatten um die Wiedergewinnung der Geschichte, die Identitätsfindung der Deutschen, die Überwindung des Wohlfahrtsstaates im Neo-Konservatismus, die Postmoderne als Gegenschlag gegen Szientismus, Utopismus und Unitarismus eine Präsenz konservativer Positionen unübersehbar, auch wenn diese nicht expressis verbis als solche bezeichnet werden" (322). Andererseits kann zumindest, was das Recht angeht, von einer Tendenzwende offensichtlich nicht die Rede sein. Denn in dem Artikel ‚Recht' findet sich die folgende Einschätzung der Möglichkeiten konservativen Rechtsdenkens: „Die heutige Bedeutung der beiden zentralen Stoßrichtungen des konservativen Rechtsdenkens ist gering. Sie erweisen sich nämlich unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation den auftretenden Problemlagen gegenüber als zunehmend inadäquat. So erscheint die Berufung auf geschichtlich gewachsene Institutionen und das mit ihnen verbundene Recht nicht nur aufgrund des Mißverständnisses solcher Vorstellungen durch den Nationalsozialismus diskreditiert, sondern auch deshalb, weil solche Institutionen – wie etwa die Familie – infolge des dramatischen sozialen Wandels der

letzten Jahre grundlegenden strukturellen Veränderungen unterworfen sind. Auf der anderen Seite vermögen die Vertreter des Naturrechts auf nicht viel mehr als auf die Existenz eines ‚von Natur Rechten' hinzuweisen, das der Gesetzgeber bei seiner Tätigkeit zu berücksichtigen habe. Sie bleiben bei ihren Bemühungen aber ohne nennenswerten Einfluß, weil in den postmodernen Massendemokratien in den für sie entscheidenden Fragen wie Abtreibung, Euthanasie oder Gentechnik Mehrheiten im Sinne naturrechtlicher Auffassungen praktisch nicht erzielbar sind" (441).

Bei manchen Artikeln stellt sich auch die Frage, ob sie genügend den aktuellen Problemstand berücksichtigen. Deutlich wird das etwa bei dem Artikel ‚Kirche', der ganz selbstverständlich von dem Bild der Kirche als *societas perfecta* ausgeht. Ein so ausgewiesener Kenner dieser Materie wie Walter Kasper hat hingegen in seinem Artikel ‚Kirche' in der neuen Auflage des LThK darauf hingewiesen, daß diese seit der Gegenreformation vorherrschende apologetisch motivierte Auffassung von Kirche einer Prüfung durch die historisch-kritische Exegese nicht standhalte. Zudem hat Kasper in besagtem Artikel darauf verwiesen, der grundlegende Strukturbegriff der Kirche, den das 2. Vatikanum herausgestellt habe, sei der Begriff der *communio*. Und schließlich hat er dort auch klargestellt, es sei keineswegs so, daß die Kirche in der hierarchischen Struktur aufgehe, vielmehr gebe es eine legitime Spannung zwischen Charisma und Amt in der Kirche, beides müsse sich ergänzen. Solche Differenzierungen vermißt man in dem Artikel ‚Kirche', stattdessen wird als Modell für das Verhältnis von Kirche und Staat, „die einträchtige Zusammenarbeit [...] des Priesteramtes und des Königsamtes" bemüht, „die von jeher für die Festigung der Gemeinschaft, das Aufblühen ihrer Kultur und das Wohl der Völker von maßgeblicher Bedeutung" (307) gewesen sei. Auch philosophisch hätte man sich eine breitere Berücksichtigung der aktuellen Problemlage gewünscht. Warum, so fragt man sich, begnügt sich der Autor des Artikels, ‚Wert(e)' mit der Feststellung, alle neueren Versuche ethischer Wertbegründung kämen zu Aussagen, die „in der platonisch-aristotelisch-thomistischen Tradition vorgeprägt" (594) sind, und erwähnt nicht den wertethischen Entwurf von Kutscheras, der sich freilich nicht ohne weiteres in diese Traditionslinie einordnen läßt, sondern einen Ansatz wählt, der der analytischen Philosophie verpflichtet ist? Warum enthält das Lexikon keinen Artikel über Aristoteles, obwohl dieser, wie das Zitat deutlich macht, doch neben Platon und Thomas als Kronzeuge für die *philosophia perennis* bemüht wird? Warum findet sich in dem Artikel ‚Plato' kein Hinweis auf die sprachanalytische Platoninterpretation, die sich heute nach Meinung des Rez.en schwerlich übergehen läßt, selbst wenn man eine metaphysische Platondeutung im Sinne der Tradition vertritt?

Diese Hinweise mögen etwas verdeutlichen, daß die vorliegende lexigraphische Bestandsaufnahme des Konservatismus nicht allen Ansprüchen genügt, die man an eine solche Bestandsaufnahme vernünftigerweise stellen kann. H.-L. Ollig S. J.

2. Systematische Philosophie

Nagel, Thomas, *Das letzte Wort* (Reclams Universal Bibliothek; 18021). Stuttgart: Reclam 1999. 214 S.

Thomas Nagel (= N.) hat sich in der analytischen Philosophie nicht zuletzt dadurch einen Namen verschafft, daß er gegen den herrschenden Zeitgeist unpopuläre Positionen eloquent und überzeugend verteidigt hat. Zu einer Zeit, als die einflußreichen funktionalistischen Nachfolger des Behaviorismus die Theoriebildung in der Philosophie des Geistes bestimmten, hat N. bereits die Unreduzierbarkeit der Subjektivität und des bewußten Erlebens verteidigt. Seine Position hat sich in den letzten Jahren von der eines Außenseiters immer mehr hin zur herrschenden Meinung entwickelt. Im vorliegenden Band wendet sich N. gegen zwei andere Zeitströmungen von großem Einfluß: den Empirismus und den skeptischen Relativismus. N. vertritt eine Form des Rationalismus, der die Universalität der Vernunft gegen jede skeptische Relativierung verteidigt. Gleich zu Anfang stellt er sein philosophisches Denken in die Tradition von Plato und Descar-

tes (10) und macht damit seine kritische Einstellung zum postmodernen Zeitgeist unmißverständlich klar. Schon früher hatte N. sich gegen den Skeptizismus gewandt. Er sah klar, daß der metaphysische Realismus, den er in seinem Hauptwerk „The View from Nowhere" vertrat, den Skeptizismus heraufbeschwor. Wenn die den menschlichen Verstand übersteigende Wirklichkeit bestimmt, welche unserer Überzeugungen wahr und welche falsch sind, dann liegt die Wahrheit außerhalb der menschlichen Reichweite. N. hat sich immer gegen eine Relativierung des Wahrheitsbegriffes auf das menschliche Maß gewehrt. Während er jedoch in seinen frühen Schriften die Überwindung des Skeptizismus letztendlich durch einen „heroischen" Akt des Vertrauens in die menschliche Vernunft zu erreichen versuchte, entwickelt er im vorliegenden Band expliziter eine rationalistische Erkenntnistheorie, welche die Unausweichlichkeit der Zustimmung zur universalen Gültigkeit rational gewonnener Überzeugungen eindrücklich vor Augen stellt. Interessanterweise zieht N. dabei oft Argumentationsstrategien heran, die aus der transzendentalphilosophischen Tradition stammen. Durch die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit einer vernunftkritischen Behauptung wird aufgezeigt, daß implizit genau das vorausgesetzt wird, was eigentlich verneint werden sollte. Keineswegs kann man ihn aber als einen Neokantianer betrachten. Sein Rationalismus ist stärker, da er die Vernunft in der Tradition der klassischen Metaphysik im Rahmen einer „geistfreundlichen Kosmologie" (194f.) zu verstehen sucht. Jeder Anthropozentrismus liegt ihm fern: „Sofern wir überhaupt denken, müssen wir uns selbst – individuell und kollektiv – als Wesen begreifen, die die Ordnung der Vernunftgründe nicht erschaffen, sondern ihr unterworfen sind" (210).

Trotz der klassischen Vorbilder beschränkt sich N. nicht auf die Wiederholung altbekannter Argumente. Sein Durchgang durch die verschiedenen Gebiete Sprache, Logik, Naturwissenschaft und Ethik ist eine Fundgrube neuer und origineller Analysen. Ein Beispiel: Bei der Behandlung des Themas Sprache setzt er sich deutlich von der herrschenden Wittgenstein-Interpretation ab. Wenn die rationale Rechtfertigung an einem bestimmten Punkt zum Ende kommen muß, genügt es nicht zu sagen „So handele ich eben". Das legt ein falsches Bild nahe, das nach Ns. Auffassung nicht wirklich die Position Wittgensteins ist. Das läßt sich beim berühmten Beispiel des Addierens von Zahlen verdeutlichen. Das Schlagwort „so handele ich eben" legt die Vermutung nahe, es gäbe eine Instanz außerhalb des arithmetischen Urteils selbst, von der her sich dieses rechtfertigen lasse. Mir kommt „2 + 2 = 4" natürlich vor, und ich komme unter gewissen Umständen nicht umhin, dies zu behaupten, weil ich in einer bestimmten Weise geschult wurde. Diese Analyse lehnt N. strikt ab: „Mein abschließendes Urteil darf nicht der Gedanke ‚So handele ich eben' sein, sondern muß eben das arithmetische Urteil sein" (74). Die Abfolge der Erklärung ist genau umgekehrt wie in der üblichen Fehlinterpretation Wittgensteins. Es ist allein der Sachgehalt des Gedankens (z.B. der arithmetische), der die Praxis des Regelfolgens verständlich macht. Nicht jedoch wird der Sachgehalt des Gedankens durch die Praxis des Regelfolgens verständlich gemacht. In diesem Falle wären die Regeln nur „ohnmächtige Rituale" (81). Die Grundfigur der Argumentation Ns. ist der Aufweis, daß die Vernünftigkeit einer Überzeugung nicht durch etwas der Vernunft gegenüber Externem (der üblichen Praxis, der Denkgewohnheit oder anderer kontingenter Phänomene) garantiert werden kann, sondern eben nur durch die Vernunft selbst. Die Rationalität selbst setzt Nagel aber metaphysisch-realistisch als eine Realität voraus, die nicht erst durch einen menschlichen Denkprozeß geschaffen wird. Aufgezeigt wird diese Unableitbarkeit der Vernunft jedoch durch eine Analyse des Denkens, die in kartesischer Tradition steht. N. sieht den eigentlichen „Witz" der kartesischen Argumentation nicht im Aufweis der eigenen Existenz, sondern darin, daß es Gedanken gibt, aus denen wir nicht heraustreten können, d.h., die wir keiner externen Instanz mehr unterwerfen können. Dies ist der eigentliche philosophische Kern des berühmten Kartesischen Cogito: „Es läßt sich eine Grenze jener Art von Selbstkritik erkennen, die einsetzt, wenn man sich selbst von außen anschaut und die Art und Weise betrachtet, in der die eigenen Überzeugungen durch Ursachen hervorgebracht werden können, die nicht ausreichen, um die Überzeugung zu rechtfertigen" (31). Weil es eine solche Grenze gibt, kommt auch der Skeptiker nicht aus ohne ein implizites Vertrauen in ein Vermögen, das die skeptische Haltung allererst erzeugt: die Vernunft selbst. Diese

Grundfigur spielt N. in den bereits erwähnten Bereichen durch, wodurch sich die Kapiteleinteilung in „Sprache", „Logik", „Wissenschaft" und „Ethik" ergibt.

Überraschend ist der Titel des letzten Kapitels: „Evolutionstheoretischer Naturalismus und die Angst vor der Religion". Dieser Schluß des Buches ist bei weitem der problematischste Teil. N. versucht hier, seine These der universalen Gültigkeit der Vernunftwahrheiten im Rahmen einer naturalistischen Metaphysik unterzubringen. Ganz offensichtlich gibt es hier einen gewissen Bruch, weil die Grundstruktur der vorangegangen Argumente eher von transzendentalphilosophischer Art war und sich somit nicht unmittelbar und ohne Zusatzannahmen metaphysisch verwerten läßt. Der anfangs erwähnte heroische Sprung bleibt N. also auch in diesem Band nicht erspart. Wer jedoch die Bemühung um ein Verständnis der uns vorgegebenen Wirklichkeit im Sinne der traditionellen Metaphysik nicht einfach völlig aufgeben will, der wird N. zustimmen, daß die vorgelegten Analysen über die Objektivität und Universalität der Vernunft in ein Gesamtbild der Wirklichkeit eingebaut werden müssen. N. behauptet nun, daß der (post-)moderne Zeitgenosse diesen Schritt aus Angst vor seinen religiösen Implikationen nicht zu machen wage. „Der Rationalismus hat immer schon einen stärker religiösen Beigeschmack als der Empirismus. [...] Der Gedanke, daß die Beziehung zwischen Geist und Welt etwas Grundlegendes sei, macht viele Menschen unseres Zeitalters nervös. Nach meiner Überzeugung ist das die Äußerung einer Religionsangst, die weitreichende und häufig schädliche Konsequenzen für das Geistesleben der Moderne nach sich zieht" (191). N. selbst bekennt sich zu dieser Religionsangst. Der Gedanke an die Existenz Gottes sei ihm unerträglich: „Ich will, daß es keinen Gott gibt" (191). Auf der anderen Seite will er sich nicht durch seine Religionsangst zu „grotesken" Formen des Szientismus verleiten lassen, in denen alles, inklusive der Vernunft selbst, evolutionär erklärt werden soll. Es bleibt ihm also nichts anderes, als den Kosmos selbst als den Ursprung der Vernunft zu denken. Es bleibt allerdings unklar, wie der Kosmos diese Aufgabe leisten kann, da er in seiner Kontingenz der Vernunft gegenüber ebenso extern ist wie die kontingenten sozialen und psychologischen Fakten, deren Inadäquatheit zum Verständnis der Vernunft N. bereits aufgezeigt hatte. Das Schlußkapitel bleibt daher unbefriedigend. Trotz dieser Kritik soll diesem jüngsten Werk N. jedoch hohe Anerkennung gezollt werden. Man begegnet hier Philosophie, die wahrhaft ihrer Aufgabe gerecht wird, den Zeitgeist zu durchleuchten und sich mit ihm kritisch auseinanderzusetzen. N. beweist wieder einmal den Mut, gegen den Strom zu schwimmen. Mit seiner Kritik des Subjektivismus und Relativismus wird er sich viele Gegner machen, denn er sieht in diesen Strömungen nicht nur belanglose Trends des „theoretischen Schicks", sondern eine ernste Gefahr für die Kultur selbst: „Das eigentliche Resultat ist eine Zunahme der ohnehin schon extremen intellektuellen Trägheit der heutigen Kultur und der Verfall ernsthafter argumentativer Auseinandersetzungen in allen unteren Bereichen der Geistes- und Sozialwissenschaften sowie der Weigerung, die objektiven Argumente anderer in irgendeiner Form ernst zu nehmen außer als Bekundungen in der ersten Person" (14). N. ist ein streitbarer Denker. Seine Argumentation ist aber nicht polemisch, sondern er versucht – ganz im Sinne seines Ansatzes – den Leser durch Vernunftgründe zu überzeugen. Das vorliegende Buch ist ein überzeugendes Beispiel dafür.

G. Brüntrup S. J.

Fasching, Gerhard, *Das Kaleidoskop der Wirklichkeiten*. Über die Relativität naturwissenschaftlicher Erkenntnis. New York, Wien: Springer 1999. XV/239 S./Ill./graph. Darst.

Gerhard Fasching, Universitätsprofessor an der Technischen Universität Wien, hat sich nicht nur innerhalb der Werkstofflehre der Elektrotechnik einen Namen gemacht, sondern auch als Kritiker eines unhinterfragten naturwissenschaftlichen Weltbildes. Er wendet sich gegen die heute oft fast selbstverständlich erscheinende Meinung, daß die Weltsicht, wie sie von den exakten Naturwissenschaften und der Technik bestimmt wird, die „eigentliche" sei. Fasching ist dagegen der Auffassung, daß nicht von der einen Wirklichkeit zu sprechen sei, die meist noch dazu von einer spezifischen Wissenschaftsauffassung ihr Gepräge erhalten hat, sondern von mehreren Wirklichkeiten, die

gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Fasching wendet sich – genauso wie Hans-Peter Dürr, der ein Geleitwort zu diesem Buch verfaßt hat – gegen die Verabsolutierung eines einzelnen Konzeptes und vertritt einen Wirklichkeitspluralismus. Dieser verlangt, daß man von Wirklichkeit nur im Plural redet und von der Relativität einzelner Wirklichkeiten spricht. Es geht dem Autor um eine Metakritik der Naturwissenschaften, die ihrerseits in Anspruch nehmen, den alltäglichen naiven Realismus kritisch aufzuklären (9).

Sein Konzept relativer Wirklichkeiten erläutert Fasching zweifach. Zu Beginn des Buches gibt er eine allgemein verständliche Beschreibung naturwissenschaftlicher Wirklichkeit und deren logischer Implikationen. In einem umfangreichen Anhang wird neben einem Glossar der wichtigsten Fachtermini und der üblichen Register auch eine exakte Beschreibung des „naturwissenschaftlichen Verknüpfungsinstruments" geliefert (180–205). So kann der wissenschaftstheoretisch versiertere Leser dort nähere Informationen finden. Fasching setzt so an, daß er die Genese naturwissenschaftlicher Wirklichkeit durch einen bestimmten, von ihm später näher aufgeschlüsselten Operator bestimmt sein läßt, der Anschauungselemente zu einer einheitlichen und geschlossenen Wirklichkeit macht (181). Dieser Operator ist bestimmt von einem „Regelfundament". Als Regeln beschreibt Fasching die Tatsache, daß nur Erfahrung als Wissensquelle zu dienen habe, weiterhin die Forderungen nach Reproduzierbarkeit der angestellten Experimente, nach Widerspruchsfreiheit und Kumulativität des gewonnenen Wissens sowie das Kausalitäts- und das Falsifikationsprinzip (10–12 u. 182–184). Als weiteres Moment des erwähnten Operators erweist sich die spezifische Methodik, die sich klassifikatorischer, komparativer, quantitativer und sogenannter Größenbegriffe bedient (12 f. u. 184–189). Die mit der Begriffsbildung verknüpfte Theoriebildung führt zu einem strukturierten Modell für einen Phänomenbereich, über den dann empirische Aussagen getroffen werden. So werden Erklärungen für feststellbare und Voraussagen für zukünftige Phänomene möglich (190–200).

Daraus ergibt sich eine bestimmte Struktur, die Fasching „Wirklichkeit" nennt. Diese besteht aus einzelnen Elementen, den Tatsachen. Wird eine solche Wirklichkeit als intersubjektiv gültig angesehen, so nennt er sie „Realität" (13 f. u. 201–205). Entscheidend für die These Faschings ist nun, daß er für alle drei Ebenen (Regelfundament, methodisches System und Strukturebene) daran geht zu zeigen, daß ihre konkrete Ausgestaltung von nicht selbst wieder naturwissenschaftlich einholbaren Voraussetzungen geprägt, sie also relativ ist. Das impliziert die Möglichkeit, den Wirklichkeits-Operator anders zu gestalten. Mit der Behauptung, daß das „Verknüpfungsinstrument" veränderbar sei, gelangt Fasching zu einem Wirklichkeitsrelativismus. Er verwendet dafür selbst das Bild vom Kaleidoskop, das dem Buch auch den Titel gegeben hat. Wie sich beim Drehen dieses Spielzeugs das sichtbare Bild verändert, so wird mit der Umgestaltung des „Verknüpfungsinstruments" auch das Wirklichkeitsbild ein anderes. Da es aber für eine Klassifizierung von Wirklichkeiten keinen verbindlichen Maßstab gibt, kann keine Wirklichkeitskonzeption für sich Priorität beanspruchen (36). Freilich kommt man um eine Klassifizierung letzten Endes nicht herum – so setzt auch Fasching die gleichsam normalen Wirklichkeiten von totalitären und fakultativen ab (166–171) –, aber es ist gezeigt, daß die Vorherrschaft eines einzigen Entwurfs nicht fraglos anzuerkennen ist.

Die philosophische Frage, die sich an ein solches Konzept anschließt, ist die nach der Instanz, die Wirklichkeiten mit Hilfe verschiedener Operatoren aufbaut. Für Fasching ist es das „Selbst", dem er das „Andere" gegenüberstellt. Er möchte diese beiden Ausdrücke gleichsam als übertragene Begriffe verstehen, da es in diesem Bereich „keine Eigenschaften mehr [gebe], über die man aussagen könnte" (32), zumal es sich nach Fasching hier um den Bereich „jenseits *benennbarer* Wirklichkeiten" (28) handelt. Als Chiffre für diesen Bereich der Sprachlosigkeit verwendet der Autor den Seins-Begriff, den er nicht primär philosophisch, sondern mit C. G. Jung tiefenpsychologisch (32–36) und mit Hilfe mystischer Traditionen (173–177) asiatischer und abendländischer Provenienz (Meister Eckehart) erläutert. Für seine Theorie der Entstehung differenter Wirklichkeiten ist wesentlich, daß der Ausgangspunkt für diesen ganzen Prozeß *„außerhalb jeder Wirklichkeit"* liegt und jede Wirklichkeit *„übersteigt"*; *„er ist in Bezug auf Wirklichkeiten, wie wir sie hier verstehen, transzendent"* (172). Das bedeutet, daß das Selbst

nicht mehr Teil irgendeiner Wirklichkeit, sondern jenseits jeder Wirklichkeit anzusiedeln ist.

Neben der Vorstellung der eben beschriebenen Auffassung ist die Konkretisierung der vertretenen Theorie der zweite Schwerpunkt dieses Buches. Fasching zeigt neben den unterschiedlichen, aber gleich gültigen Theorien, die es bezüglich der Lehre über das Licht und in bezug auf die Farbenlehre gibt, auch die divergierenden Paradigmata zwischen traditioneller abendländischer und traditioneller chinesischer Medizin auf. Auch die Schwierigkeit, in der Rechtsprechung die „wirkliche Wirklichkeit" zu finden, und Alternativwirklichkeiten wie Magie und Dämonie, werden angesprochen (156–166). Das Beispiel, dem der meiste Platz eingeräumt wird, ist hingegen das ptolemäische Weltbild (51–153). Fasching zeigt – didaktisch sehr gut aufbereitet –, wie mit unspektakulären Beobachtungen der Sonne sowie des Sternenhimmels und mit der Hilfe eines einfachen Instrumentes – des Gnomons – sich ein Wirklichkeitsbild aufbauen läßt, das fast alle beobachtbaren Erscheinungen hinreichend erklären kann. Mit der Darstellung des Zwei-Kugel-Universums und der Entwicklung und späteren wissenschaftlichen Ausdifferenzierung des geozentrischen Weltbildes gelingt es Fasching eindrucksvoll zu zeigen, daß diese Wirklichkeitskonzeption sowohl astronomisch als auch lebensweltlich eine enorme *„erklärende Kraft"* (152) besitzt und ein geschlossenes Wirklichkeitsverständnis vermittelt. Die Ausdifferenzierung des ptolemäischen Weltbildes besonders in der Astronomie und sein Begriffsinstrumentarium, das auch das alltägliche Leben geprägt hat und teilweise bis heute prägt, weisen auf die Verfestigung eines solchen, beinahe alles erklärenden Wirklichkeitskonzepts hin.

Mit Hilfe dieses Beispiels gelingt es Fasching, seine These von der Relativität der Wirklichkeiten und der Verfestigungstendenz eines erfolgreichen Wirklichkeitskonzepts sehr anschaulich zu untermauern. Gestützt wird dieses Unterfangen durch die hilfreichen Skizzen im astronomischen Teil und den übersichtlichen Aufbau des gesamten Buches sowie die Hilfsmittel, die der umfangreiche Anhang bietet. Dadurch wird das Buch selbst zu einem sehr aufschlußreichen und interessanten Kaleidoskop, das den Blick auf verschiedene Wirklichkeitskonzepte und die Theorie ihrer Entstehung freigibt.

R. Esterbauer

The Rationality of Theism. *Godehard Brüntrup/Ronald K. Tacelli* (Ed.) (Studies in Philosophy and Religion; 19). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1999. 280 S.

Godehard Brüntrup, Dozent an der Hochschule für Philosophie in München, und Ronald K. Tacelli, Professor am Department of Philosophy des Boston College, geben mit diesem Buch eine Sammlung der religionsphilosophischen Beiträge heraus, die eine Gruppe namhafter Wissenschaftler bei einer internationalen Konferenz im Mai 1998 gehalten hat. Das Besondere der Konferenz bestand darin, daß hier erstmals Vertreter aus angelsächsischer Tradition und Vertreter kontinental-europäischer Herkunft gemeinsam die Rationalität des Theismus, also eine vor allem epistomologische religionsphilosophische Fragestellung aus ihren unterschiedlichen Perspektiven untersuchten und zur Diskussion stellten. Zudem zeigen die Namen der beteiligten Personen, daß es den Herausgebern gelungen ist, in dieser Fragestellung herausragende Wissenschaftler gewonnen zu haben.

In ihrem Vorwort identifizieren die Herausgeber dabei zwei Traditionsstränge: die angelsächsische Fragestellung, die sich derzeit vor allem den traditionellen metaphysischen Fragen nach der Existenz und Natur Gottes widmet und die kontinental-europäische Tradition, die derzeit besonders Kants Betonung von Epistemologie und Phänomenologie religiöser Erfahrung weiterdenkt. Ein Blick auf die einzelnen Artikel macht jedoch deutlich, daß die Herausgeber damit den Reichtum der Beiträge nur ungenügend charakterisieren, denn einerseits widmen sich einige Beiträge sowohl angelsächsischer als auch deutscher Teilnehmer metareligionsphilosophischen Fragen, beispielsweise eben der Frage nach der dem epistemologischen Status der Frage nach Gott, andere dagegen versuchen, konkrete religionsphilosophische Fragestellungen, beispielsweise den Aufweis Gottes, direkt anzugehen.

Bereits der Beitrag von *Wolfhart Pannenberg* verdeutlicht dies. Pannenberg gibt mit Hilfe eines kurzen geistesgeschichtlichen Überblicks Antwort auf die Frage, in welcher Weise die Rationalität des christlichen Theismus aus theologischer Perspektive zu denken ist: vom dreifaltigen Gott her. Die Grundthese lautet: Christliche Theologie sollte eine Explikation des dreifaltigen Gottes sein, nicht die Explikation eines vor-trinitarischen Monotheismus. – *Richard Swinburne* kommt in seinem Beitrag zum Ergebnis, daß es viele unterschiedliche Weisen gibt, in denen ein Glaube gerechtfertigt werden kann. Er argumentiert dafür, daß eine Untersuchung der Frage nach Gott verpflichtend ist. Freilich muß man an Swinburne die Frage stellen, warum er sich mit der Religionskritik in Kants „Kritik der reinen Vernunft" nicht auseinandersetzt und ob sein Ausgangspunkt für Vertreter einer post-kantischen Tradition nachvollziehbar ist. – Einen systematisch interessanten und zugleich hilfreichen Beitrag hat *Lorenz B. Puntel* verfaßt. Er leistet damit zugleich eine wichtige Brückenfunktion zwischen angelsächsischer und kontinental-europäischer Tradition. Seine präzise und zugleich auch für den in analytischer Philosophie nicht vorgebildeten Leser gut nachvollziehbare Argumentation führt überzeugend zu dem Ergebnis, daß es nicht eine Fülle von partikulären Gottesbeweisen geben kann, sondern daß nur eine umfassende Vorgehensweise mit einem umfassenden Beweis religionsphilosophisch sinnvoll ist. Dieser kohärent-holistische Theorierahmen erscheint in der Tat der Fragestellung nach Gott im philosophischen Sinn sehr angemessen zu sein.

Philip Clayton und *Steven Knapp* haben gemeinsam einen „christlichen Possibilismus" entworfen, der auf die These hinausläuft: Der Possibilist verneint, daß ein starker Glaube im traditionellen Sinn eine notwendige Bedingung für ein echtes christliches Engagement ist. Diese spannende These hat einen philosophiegeschichtlichen Vorläufer, Pascals Wette, worauf die Autoren nur in zwei Fußnoten kurz eingehen. – Ein neues Argument für die Existenz Gottes legt *Richard M. Gale* vor. Vorsichtig spricht er bereits im Titel davon, daß dieses Argument nur in einer gewissen Weise überzeugen kann („one that works, well, sort of"). In diesem philosophisch-technischen Beitrag wird beim Leser eine Vertrautheit mit analytischer Philosophie und deren Denkwegen vorausgesetzt. Der gesamte Beweis ruht dabei auf einem bestimmten Verständnis von Kausalität im Sinne des zureichenden Grundes auf, so daß eine von Kant geprägte Kritik bereits an dieser zentralen Voraussetzung des Arguments ansetzen dürfte. Wer aber diese Voraussetzung akzeptiert, wird sich der Argumentationskraft kaum entziehen können. Im Unterschied zu Gale stellt *Gerard J. Hughes* keinen neuen Gottesbeweis vor, sondern versucht, den „dritten Weg" von Thomas von Aquin zu rehabilitieren, so lautet zumindest der Titel. Im Beitrag selbst zeigt sich dann, daß Hughes Rehabilitation als Rekonstruktion auffaßt, denn seine Kritik an Thomas ist doch sehr deutlich: Weder der Notwendigkeitsbegriff noch bestimmte Schlüsse noch der Begriff „Beweis" werden im thomanischen Sinn akzeptiert. Hughes führt diese Rekonstruktion in Auseinandersetzung mit Kant durch und kommt zum Ergebnis, daß eine Notwendigkeit und Möglichkeit „de re" nicht auf logische Notwendigkeit und Möglichkeit reduziert werden kann. Von daher hält er das Prinzip des zureichenden Grundes argumentativ für gerechtfertigt. – *Alvin Platinga* und *Peter van Inwagen* sind zwei der renommiertesten angelsächsischen Philosophen der Gegenwart. Beide zählen zu den sogenannten Realisten, und beiden wird manchmal vorgeworfen, die kantische Wende in der Philosophie nicht rezipiert zu haben. Ihre religionsphilosophischen Beiträge lassen sich jedoch gerade vor dem Hintergrund von Kants theoretischer Kritik lesen. Platinga versucht mit Bezug auf Thomas von Aquin und Calvin ein Modell aufzuzeigen, wonach christlicher Glaube zu rechtfertigen ist. Dieses Modell gerechtfertigten Glaubens basiert auf einer einfachen Annahme: Wenn Gott als Offenbarer existiert, dann ist der christliche Glaube wahr. Wenn uns biblische Aussagen ergreifen, dann ergreift uns der Heilige Geist als eine „spezielle göttliche Tätigkeit". Platingas Argumentation erinnert nicht von ungefähr an Karl Barth („Calvin Model"), was auch deutlich macht, daß die Gegenüberstellung von analytischer und kontinental-europäischer Tradition nach meiner Überzeugung zu kurz greift. Van Inwagens Beitrag kann praktisch als eine metareligionsphilosophische Argumentation für Platingas Modell gelesen werden. Van Inwagen weist in der für ihn typischen klaren Sprache auf, daß die Platon zugeschriebene These „jemands Glaube ist

nicht rational, wenn er nicht gegen jede rationale Kritik verteidigt werden kann" epistemologisch unzutreffend ist. Ein solcher Rationalitätsanspruch ist lebensweltlich nicht durchzuhalten und darf darum auch nicht selektiv gegenüber dem christlichen Glauben gestellt werden.

Metareligionsphilosophisch sehr interessant sind die Überlegungen von *Friedo Ricken*, *Linda Zagzebski* und *Reiner Wimmer*. Ihren Beiträgen gemeinsam ist die Überlegung, daß die Methodik klassischer Religionsphilosophie mit Gottesbeweisen und natürlicher Theologie hinter dem heutigen Reflexionsstand zurückbleibt. Aufbauend auf der Philosophie des späten Wittgenstein interpretiert Ricken Aussagen von Thomas von Aquin und kommt zu dem Ergebnis, daß nur Offenbarung und Glauben uns mit dem letzten Ziel unseres Handelns versehen können, wohingegen die natürliche Erkenntnis Gottes niemals eine Gewißheit bewirkt, die für unser Handeln notwendig ist. Offenbarung und Glauben selbst gehören dabei zum theologischen Sprachspiel, das durch konkrete menschliche Erfahrungen und Gefühle vermittelt und so für die konkreten Handlungen bedeutsam wird. Linda Zagzebski entwickelt im Ausgang von Überlegungen Hilary Putnams eine religiöse Rationalität, die einerseits kulturell bedingt, andererseits auf Grund der pragmatisch interpretierten aristotelischen phronesis transkulturell ist. Reiner Wimmer zeigt die Linien einer Tradition von Pseudo-Dionysios bis zum späten Wittgenstein auf, die Begriffe klassischer religionsphilosophischer Tradition relativieren. Lessings „garstiger Graben" und das Thema des unbegreiflichen Leids stehen im Hintergrund dieses ausgezeichneten Artikels. – In bester analytischer Tradition argumentiert *Michael C. Sudduth* philosophisch-technisch dafür, den klassischen Evidentialismus in einer solchen Weise zu revidieren, daß dessen Erfordernisse mit den zentralen Ansprüchen reformierten Epistemologien in Übereinstimmung gebracht werden können. – *William P. Alston* widmet sich in seinen metareligionsphilosophischen Überlegungen besonders der Frage, wie wir über eine interne Reflexion auf die epistemische Situation des Glaubenden zu einem gemeinsamen Grund zwischen Denkern verschiedenen Glaubens bzw. Nicht-Glaubens gelangen können. Dazu erläutert Alston, warum auch jemand, der sich seines Glaubens gewiß ist, andere Glaubenszugänge ernst nehmen sollte und warum ein Religionskritiker sich nicht einer Auseinandersetzung mit den Argumenten für den Glauben entziehen dürfe.

Der abschließende Beitrag des Buches, verfaßt von *Franz von Kutschera*, widmet sich der unterschiedlichen Begrifflichkeit von Rationalität – Kutschera unterscheidet sechs Rationalitätstypen – und Vernunft. Danach erläutert er, warum Glaube zwar nicht rational sein kann, wenn man heutige Standards anlegt, sehr wohl jedoch vernunftgemäß. Kutschera plädiert dafür, in der heutigen religionsphilosophischen Diskussion wieder auf den Begriff der Vernunft zurückzugreifen, wie er von der antiken Philosophie gebraucht wurde. – Der Überblick zu den einzelnen Beiträgen sollte Geschmack auf mehr, nämlich die Lektüre dieses Buches gemacht haben, denn jeder religionsphilosophisch Interessierte dürfte es mit Gewinn lesen. Es lohnt sich, die meisten Artikel mehrfach zu studieren, so facettenreich und weiterführend sind die Gedankenstränge. Wer an wichtigen, systematisch interessanten Fragestellungen der Religionsphilosophie Anteil nehmen möchte, sollte an diesem Buch nicht vorbeigehen. N. Knoepffler

Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Hg. *Hans Michael Baumgartner* und *Hans Waldenfels* (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 143 S.

Die Philosophie habe Gott nicht getötet, aber „ihn zweifellos vergessen", schreibt (9f.) der Erst-Herausgeber. Vielleicht wäre doch eher von Verdrängung zu sprechen? Der Band dokumentiert die Referate (leider ohne ihre Diskussion) einer Tagung der Görres-Gesellschaft im Jahre 1998, zu der die Sektion Philosophie auch die Abteilung Religionswissenschaft geladen hatte. Und wie zu erwarten, sind auch sie von dieser Situation gezeichnet: Es stelle sich die Frage, ob „noch einmal eine Philosophie möglich und legitim sei, die wieder von Gott [...] handelt, ohne sogleich den Verdacht auf sich zu ziehen, hier würde nur Vergangenes wiederholt [...]" (10 – zudem „wider besseres Wis-

sen"). Hätte – philosophisch – dies, Verdächtigung, über jenes, Möglichkeit und Legitimität, zu befinden?

So schlägt schon der erste Beitrag den Grundton an: *K. Cramer*, „Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen." Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft wird als das von Wissen und Glauben gefaßt (16; inwiefern wäre übrigens die Möglichkeit einer natürlichen Theologie „approbierte Doktrin, wenngleich natürlich nicht Dogma der katholischen Kirche" [17], und wo verwirft sie „ausdrücklich" den ontologischen Beweis [23], den zwar nicht Thomas, doch um so entschiedener Bonaventura verteidigt?). Pascals Fehlsicht der Bedeutung Gottes für Descartes sollte man ebensowenig „wiederholen" (siehe zu dessen Brief an Chanut von 1647 oben 245ff) wie, daß Glaube und Liebe nicht geboten werden könnten (zu letzterem F. Rosenzweig im Stern der Erlösung). Ähnlich ist für *W. Röd* (nur im Titel als Frage gefaßt, siehe 45) „der Gott der Philosophen tot", da seine Funktion als Schlußstein im Bau neuzeitlicher Erkenntnistheorien wie Kantischer Ethik sich erledigt hat. Richtig beobachtet er, daß heute auch beim neuen Interesse an Gottesbeweisen dieses „eher den Problemen der Beweise als dem zu Beweisenden" gilt (43), und ebenso richtig bemängelt er die Fraglosigkeit des herrschenden Naturalismus. Anstelle von Gotteserkenntnis empfiehlt er seinen „Interpretationismus" als Ermöglichung von Gottesglauben. – Demgegenüber will *L. Honnefelder* die „Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen" verteidigen, von Aristoteles her zu ihrem zweiten Anfang bei Johannes Duns Scotus bis zu Kant (wobei Wissen Wissenschaft = Wissen aus [statt bloß: mit] Gründen besagt). Mit dem Retorsionsargument wendet er sich gegen antimetaphysische Dezisionismen und verlangt von der Theologie im Namen ihrer Vernünftigkeit Bezug zur Metaphysik. Diese freilich versteht er im Sinne Kants: als (63) kritisches „System der Vorsicht und Selbstprüfung".

Metaphysik- und theismus-kritisch auch die beiden von der religionswissenschaftlichen Abteilung eingebrachten (philosophischen) Stellungnahmen. *B. Casper* handelt über „Hermeneutische ‚Phänomenologie der Religion' und das Problem der Vielfalt der Religionen". Phänomenologie ist hier statt bloß religionswissenschaftlich philosophisch gemeint: von Husserl zu Levinas. Während Husserl nur zur Idee Gottes als „Pol"-Idee kommt (68), gibt Heidegger eine „an die Wurzel gehende Phänomenologie des religiösen Verhältnisses" (71). An den schon vor ihm aus dem Ereignis denkenden Rosenzweig knüpft Levinas an, in Umkehrung des Intentionalitätsstrahls aus der ethischen Vorladung vom Heiligen her. Diese konkrete Geschichtlichkeit von Religiosität und entsprechendem Religionsdenken erlaubt nun Thesen für eine hermeneutische Begegnung zwischen den Religionen als Gestalten von „In-Beziehung-Geraten des Göttlichen und des Menschlichen und der Eröffnung von Welt" (79): nicht mehr im Horizont zeitlos transzendentalen Wesens-Denkens, sondern in der Doppelbegegnung mit dem fremden Ereignis wie dem eigenen Ursprung. – Wieder themanahe fragt *H. R. Schlette*, was „die Frage nach Gott heute" bedeute. Während das „philosophisch, aber auch soziologisch und psychologisch gesehen heute einfach nicht klar" sei, praktiziere die Religionswissenschaft einen wenngleich äußerst gelehrten „Positivismus" (87). So der Vorschlag, besser von „Sinnfrage" zu sprechen. Als Antwort darauf gibt es allerdings auch nicht mehr als eine „negative Hoffnung" elementaren Wünschens und berechtigter Kritik. – Doch ganz so aporetisch (mit Berufung auf Cioran) schließt der Band nicht. Für *W. Oelmüller* ist „Negative Theologie – auch heute ein philosophischer Sprechversuch über Gott", im Feld der Diskussionen über Bilderverbot und Monotheismus der Bibel und die negative Theologie (warum theologischen Reserven ihr gegenüber nur Immunisierung unterstellen [104⁴], statt sich zu fragen, wie man wohl Trinität, Inkarnation und ähnliches „erschweigen" könne?). Dankenswert seine Selbstunterscheidung von „negativen Theologien" gegen Gott (112 – Adorno, Habermas, Blumenberg). Nicht zuletzt angesichts des Zusammenlebens von verschiedenen religiösen wie nichtreligiösen Menschen und Gruppen in Europa ist einem Mißbrauch des Gottesnamens zu wehren: der Rechtfertigung von Terror oder Sakralisierung von Herrschaftsordnungen, schließlich der Verabsolutierung von Menschlichem in den monotheistischen Religionen. (Überschreitet zu letzteren nicht der Philosoph seine Kompetenzen, wenn er hier über den Streit um Sünde, Gnade, Rechtfertigung oder den zwischen Rom und Bischofskonferenzen rechtet?) Bezeichnenderweise erscheint schließ-

lich wieder Nathans Ringparabel (126 – die die Koran-Sure 5,48 wahrlich nicht meint). Ein Hauptpunkt natürlich auch hier die Grauenhaftigkeiten unseres Jahrhunderts (wobei zur „Welt, als ob es Gott nicht gäbe" [129] immerhin gehört, daß Er in Gewissen und Protest da ist, sodann zur religiösen Hoffnung, „daß im Himmel diese Leiden" mitnichten „vergessen" sein werden [130]; weshalb drittens die Inkohärenz – und Hoffnungslosigkeit der Rede von Gottes Ohnmacht gerade philosophisch zu befragen wäre). Markiert es nicht schließlich den Selbstüberstieg negativer Theologie, wenn O. abschließend für die Vermeidung üblicher Dualismen plädiert zwischen „dieser" und „jener Welt"?

Steht es nun in der Tat so um die Gottesfrage heute, wie es sich im Konsens der hier versammelten Stimmen darstellt? Wäre Philosophie nicht heute wie je wesentlich kontrovers? So darf man schon quoad faktische Repräsentanz das Fehlen eines Vertreters entschiedener Gott-Rede bedauern (Verweis dafür z. B. auf das Sonderheft des „Merkur"). Erst recht wäre zu erinnern, daß Stimmungs- und Stimmenverhältnisse zwar (außer im Politischen und so auch wissenschafts-politisch) wissenschaftlich zählen, nicht aber eigentlich (weil es hier um Wahrheit geht) philosophisch.

Das Nachwort stammt vom mitveranstaltenden Theologen, nochmals mit Pascal beginnend. Er spricht die „fast schon inflationär[e]" Rede von „Gotteserfahrung" an (wobei hier die Zusammenhänge mit dem Gottesverlust – innerhalb wie außerhalb der Kirchen – eigens zu entfalten wären, zumal wenn diese Erfahrung der „ordnenden Vernunft" kontraponiert statt als solche „im Denken" bedacht wird). Gleichwohl bilanziert er, „daß das Negative, das … [hier] immer stärker an Profil gewann, am Ende eher als offener Horizont, nicht als abschließend-verschließende Wand in Erscheinung tritt" (138 – [Offenheit für oder statt?]).

Sein Nachwort mündet in einen Nachruf auf Hans Michael Baumgartner (dem nun der auf Willi Oelmüller anzuschließen wäre). Die (auch hier [zwiefach] zitierten) Guardini-Fragen indessen wird der geschätzte Kollege hoffentlich doch nicht in Gottes Ewigkeit stellen, sondern (wie auch Guardini es meinte) auf der Schwelle gestellt haben. Nicht einmal der Antwort, denke ich, gilt sein ewiges Hören und Schauen, sondern jenseits dessen, selbstvergessen, Ihm. Hätte im Blick darauf aber nicht schon hier, auch und gerade im interdisziplinären Gespräch, die Theologie – über zeitangepaßtes Fragen hinaus – mit dem unangepaßten Zeugnis eines Hoffnungs-Logos zu befremden (W. nennt „Fides et ratio"), der sich ja nicht Eigenem verdankt, sondern einer Zusage, die niemand nur für sich erhält? J. Splett

Gadient, Lorenz, *Wahrheit als Anruf der Freiheit.* Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths (Münchener theologische Studien: 2, Systematische Abteilung; Bd. 55). St. Ottilien: Eos 1999. XIX/326 S.

Die Münchener theologische Dissertation mit „Schwerpunkt im Bereich der Philosophie" (XVII) behandelt ein reizvolles Thema. Angesichts einer um sich greifenden „unbedingte[n] Abneigung vor allem Unbedingten" (XV, K.-H. Menke) läßt sie sich auf zwei recht unterschiedliche Unbedingtheits-Denker ein. In Kap. I wird der Erkenntnisbegriff des Baseler Theologen entfaltet. Im geistigen Raum von Johannes und Ignatius, aus der Begegnung mit Origenes, konzipiert von Balthasar (B.) eine Theologie im Ereignis der Inkarnation, deren formgebende Mitte Gottes Voraus-setzung und deren Methode ein Denken in der Nachfolge ist, als inkarnatorische Hermeneutik, marianisch, kirchlich. Zu einer solchen Theologie gehört als innere Voraus-setzung ihrer selbst eine Philosophie, die die Seinsfrage offen hält, doch nicht formal-abstrakt, sondern konkret geschichtlich: erbsündlich bzw. erlöst; also als „christliche Philosophie" in Aktualisierung (51) der patristischen Weise des Philosophierens. Przywara, de Lubac und R. Allers sind die zu nennenden Anreger für sein Programm einer standnehmenden „ursprünglich schauenden Phänomenologie" (53), darin das Subjekt sich im cogitor/sum ergreift. – In diesem Sinn zeigt Gadient (= G.) an Texten aus der großen Trilogie als deren anvisierte Mitte die Theodramatik, gerade im Blick auf die Dramatik des Schönen, des Schauens seiner wie des Geschauten.

Auf dieser Basis untersucht G. in Kap. II den Zusammenhang von Erkenntnis und Freiheit in Bs. philosophischem Denken, am Grundtext „Wahrheit der Welt". Zunächst (A.) die kreatürlichen Vorbedingungen: Angesprochensein als Apriori, daraus die „Wirklichkeitsentschlossenheit", gleichursprünglich als Selbst- und Weltoffenheit in der Differenz-Einheit des Selbstbewußtseins, das sich so im Gottesbezug sieht, im „Grundakt des Sich-beanspruchen-Lassens" (99). Das Sich-gegeben-Sein ist derart Aufgegeben-Sein. Evidenz nimmt die Freiheit in Anspruch („Licht" ja, aber [103] auch „Lichtung"?); das Objekt ist Botschaft und Erkennen Dienst, dessen Apriori darum liebende Empfangsbereitschaft. – Sodann (B.) den Erkenntnisakt: Wahrnehmen ist eine dramatische Begegnung, gegenseitigen Angewiesenseins und Dienens von Subjekt und Objekt. Anschauung, Einbildung und bilddeutender Begriff führen zum Urteil als Seins- und Wahrheits-Zeugnis. – Schließlich (C.) die Wahrheit selbst als Grund dieses dramatischen Geschehens. Sie ist unwandelbar präsent, doch ihre Präsenz-Weise konstituiert die geschichtliche Situation als Ruf nach der Hingabe-Bewegung der Liebe. Indem die Antwort auf diesen Ruf im Horizont von Sinnvoraussetzung und -erwartung gelebt wird, läuft alles auf eine unübersteigbare Aporie zu: Wie umgehen mit dem „Auftrag" (160, Theodramatik III 98), „dem Vergänglichen irgendeinen bleibenden Sinn einzugraben"? Will der Mensch sich nicht ideologisch verschließen, ist seine letzte Gebärde offene Sehnsucht.

In Kap. III stellt G. Lauths transzendentalphilosophischen Systemansatz vor. A. Es geht um Existenzerhellung, im Geiste Dostojewskis gegen ein (seit Sokrates) begrifflich-theoretisches Verständnis von Philosophie, so sehr sie selbst tatsächlich (bloß) ein Erkennen, und zudem nur von Prinzipien, ist. Im Geist Descartes' muß vom bloßen Meinen evidentes Wissen abgehoben werden; darum ist Philosophie wesentlich transzendental (= immer auch Erkenntnis der Erkenntnis des Erkannten) und prinzipiengeordnet: systematisch, im Willen zur Wahrheit um ihrer selbst, ihrer „Herrlichkeit" willen (dies der „doxische Grundakt" 180–182) bei Selbstunterscheidung des Bewußt-Seins von ihr. – B. Es selbst aber gibt es nur als beansprucht, d. h. interpersonal, im Argumentationsgeschehen. – C. Urprinzip dieses Prinzips ist so, nicht bloß faktisch, apodiktisch, sondern einleuchtend überzeugenderweise (in „genetischer Evidenz") die Wahrheit selbst. Einwände dagegen („Nur dem, der absolut die Wahrheit will, erschließt sich auch die absolute Wahrheit" – 224) widerlegen sich selbst (224–226 für H. Albert, der offenbar so manchen Theologen einschüchtert, überzeugend; doch ob Hegel meint, was L. versteht? Ist Sazienz in ihrer Unmittelbarkeit nicht tatsächlich situativ vermittelt?). – D. Wahrheit und Geschichte. Schön zeigt G. den Sinn der „absoluten Ungeschichtlichkeit" der absoluten Wahrheit und die Selbstbeschränkung aufs Struktural-Prinzipielle in Ls. Denken von Zeit und Geschichte, während die Durchführung der Konstitutions-Ableitungen vielleicht doch nicht nur darum kaum jedem einleuchten wird, weil es dafür wohl mehr Raum brauchte; besonders in – D. – der Religionslehre. Zustimmung zum Ernst des allermeist verharmlosten Bösen (268): aber brächte es ohne Sühnemöglichkeit nicht bloß den Sünder, sondern das Gute selber in Selbstwiderspruch (270), würde damit nicht dieses a) zur Gnade genötigt und b) gleichwohl hilflos erpreßbar durch ein verhärtetes Nein?

Kap. IV schließlich bringt die vergleichende Auseinandersetzung: A. zwischen ontologischer Wahrheitsphänomenologie und erkenntniskritischer Entfaltung, B. bzgl. des Zueinanders von Theologie und Philosophie. Der Konvergenz im Grundanliegen (antwortendes Denken) und im Grundvorgehen („spontaner Rezeptivität" bzw. „Medialität") steht die method(olog)ische Divergenz gegenüber. Dabei scheint der Theologe eine liebenswürdige „Schwäche" für den Philosophen gegenüber theologischen Verdikten zu zeigen (vgl. z. B. die letzten Absätze 295 u. 296); wäre indes nicht ihm wie der Wahrheit mehr mit kritischen Rückfragen gedient? G. hält dem Phänomenologen die Unhaltbarkeit eines bewußtseinsjenseitigen An-sich-Seins des Objekts vor (281). Gewiß; doch wie, wo es statt um anderes um den anderen geht? Fraglos kann auch er mich nur im Bewußtsein treffen; aber liegt dessen Wahrheit im Intentionalen? Wird die eigentümlich umwegige Deduktion des Alter ego meiner Betroffenheit durch das Du gerecht? Karikaturen tragen hier wie dort nichts aus, und es gibt sie von beiden (286 f. – wäre bloß B. von einer „falschen Entgegensetzung [...] nicht ganz frei"?). Aber geht man völlig fehl,

wenn man, wie beim Phänomenologen die transzendentale Absicherung, beim Transzendental-Methodiker das lebendige Phänomen zu kurz kommen sieht (wohl ohne sich ihnen recht verständlich machen zu können)? Dies nicht zuletzt auch bzgl. Grundlosigkeit und Selbstbegründung des Lichtes (301). Ist wirklich Sein-Sollen das erste, nicht Gnade (und „eher" jenes dies[e], das Sollen ein Dürfen, als umgekehrt)? – Schärfer unterscheiden würde ich (303) Sterblichkeit und Schuld, und das führt zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Grundgemeinsamkeiten bei beiden Autoren auch hier; G. kann sogar auf positive Verwendung von „transzendental" bei v. B. hinweisen (319 – wobei indes der Unterschied zwischen Transzendentalphilosophie und –theologie eigene Aufmerksamkeit verlangte). Insofern einerseits Theologie nicht schlicht Glaube ist, sondern dessen Selbstreflexion, anderseits Philosophie nicht bloß Reflexion, sondern Sich-treffen-Lassen von der Wahrheit, ergeben sich in der Tat Analogien. Auch das verbreitete Bild von (philosophischem) Fragen und (theologischer) Antwort klingt an (310). Doch tritt es erfreulicherweise zurück. Mag bei Lauth das Behaupten akzentuiert sein, bei v. Balthasar der Dienst; gemeinsam ist beiden, daß erstlich der Mensch gefragt ist, philosophisch vom Anspruch der Wahrheit (L.), theologisch von der sich erniedrigenden Liebe (B.). J. Splett

Park, Luis Byoung Jun, *Anthropologie und Ontologie.* Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth. Rom: Gregorian University Press 1999. 289 S.

Philosophiegeschichte als die Beschäftigung mit schon vorliegenden Theorien und Positionen anderer Denker birgt für den, der sich ihr widmet, ein Problem. Dieses Problem formulierte schon Immanuel Kant in seiner Abhandlung zur Logik mit der ihm eigenen Direktheit: „Vernunfterkenntnisse werden den *historischen* Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse *aus Principien* (ex principiis); diese Erkenntnisse aus *Daten* (ex datis). – Eine Erkenntniß kann aber aus der Vernunft entstanden und demohngeachtet historisch sein; wie wenn z.b. ein bloßer Literator die Producte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniß von dergleichen Vernunftproducten bloß historisch" (Logik, III; AA IX, 22). Die Anfrage an einen Philosophiehistoriker ist also, ob sein Wissenschaftszweig wirklich der Philosophie zuzurechnen sei oder die historische Aufarbeitung einer besonders kuriosen Literaturgattung darstelle. Dieser Problematik ist aber nicht dadurch zu entgehen, daß man sich nur mit den aktuellsten und modernsten Autoren beschäftigt, denn sie rührt nicht vom Gegenstand des philosophiegeschichtlichen Forschens und das heißt auch nicht von der Zeit her, die seit der Veröffentlichung der behandelten Werke bis zum heutigen Tage vergangen ist. Ausschlaggebend ist vielmehr, wie schon Kant an genannter Stelle festhält, der geistige Zugang und das Vorgehen dessen, der Philosophiegeschichte betreibt. Wenn ihm die Fragen wie die Antworten und Lösungsversuche des behandelten Autors oder die Diskussionen der erforschten Epoche als Sachprobleme von Interesse erscheinen, er sich mit ihnen auseinandersetzt und – ob nun zustimmend oder kritisch – eine eigene Position dazu zu gewinnen versucht, und wenn es ihm so ein Anliegen ist, selbst mit den Thesen der untersuchten Denker ‚in Dialog' zu treten und ihre Position durch seine Aufarbeitung und Analyse ihrer Gedanken für den heutigen Diskurs zur Verfügung zu stellen, dann ist sein historisches Forschen ein philosophisches Forschen.

Ein solches Sach-Interesse in bezug auf die von ihm dargestellte Position bewegt sichtlich auch Luis Byoung Jun Park in seiner Abhandlung ‚Anthropologie und Ontologie. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth'. Park versucht in dieser Veröffentlichung nicht nur eine außerhalb des neuscholastischen Bereichs leider wenig behandelte metaphysisch-anthropologische Position für den aktuellen Diskurs wiederzugewinnen; es geht ihm darüber hinaus auch darum, anhand der Ausführungen Coreths den essentiellen Wechselbezug von Anthropologie und Metaphysik darzulegen. Metaphysik bedeutet dabei im Sinne Coreths mit Rückbezug auf Aristoteles und Thomas von Aquin eine Grund- und Gesamtwissenschaft, die sich mit dem Seienden als Seienden und weiter mit dem Sein des Seienden und dem Sein selbst beschäftigt und so Ontologie als Seinswissenschaft und philosophische

Theologie beinhaltet. Park geht zur Erreichung seines Ziels in vier Schritten vor: Im ersten Kapitel legt er anhand von Coreths Werk ‚Was ist der Mensch?' dessen anthropologische Position dar, die er als transzendental-philosophische Anthropologie sowie als metaphysische Anthropologie bezeichnet. In einem zweiten Kapitel widmet sich Park den Quellen, aus denen Coreths philosophisches Denken schöpft. In notwendigerweise kurzen und auf das Anliegen seiner Untersuchung zugeschnittenen Skizzen werden I. Kants, G. W. F. Hegels, J. G. Fichtes, F. W. J. Schellings und M. Heideggers philosophische Positionen betrachtet sowie der nähere philosophische Hintergrund Coreths im Denken J. Maréchals, J. B. Lotz' und K. Rahners offengelegt. Das dritte Kapitel ist der Darstellung von Coreths metaphysischen Thesen gewidmet, die auf transzendentalen Überlegungen bezüglich der Möglichkeitsbedingungen des Fragens als geistigen Vollzugs des Menschen basieren. Metaphysik zeigt sich als eine Weise der Selbstauslegung des Menschen als geistiges Wesen, auf die er nicht verzichten kann, wenn er der Frage nach sich selbst konsequent nachgehen will. Deshalb legt Park im vierten Kapitel die enge Verbindung von Anthropologie und Ontologie unter der Rücksicht der von Coreth erarbeiteten Vorgaben dar, denen er zustimmt. In der durch den Ansatz bei der Frage gekennzeichneten ‚transzendental-metaphysischen Philosophie' Coreths werden nach Park „[...] die dreifachen Aspekte von Ontologie, Anthropologie und Theologie in einer *untrennbaren Einheit* entfaltet [...]" (257). Er betont die Verbindung hermeneutisch-phänomenologischen und metaphysischen Denkens bei Coreth, der das unthematisch mitgegebene Wissen um Sein im geistigen Selbstvollzug des Menschen als konstitutive Voraussetzung aller geistigen Einzel-Vollzüge aufdeckt. Dieses Wissen um Sein ist von einer durch den geistigen Vollzug vermittelten Unmittelbarkeit und muß erst in der Reflexion auf den geistigen Vollzug eruiert werden. Diese Reflexion ist in ihrer begrifflichen Fassung immer nachträglich und nie völlig angemessen gegenüber dem unthematisch mitgegebenen Wissen. Sie kann dieses Wissen um Sein und die Realität des Vollzugs nie in ihrer Fülle völlig ‚auf den Begriff bringen' und steht so in der Dialektik von Vollzug und begrifflicher Erfassung des Vollzugs. Von besonderer Bedeutung ist nach Park die von Coreth betonte Transzendenz des menschlichen Geistes auf den Horizont des Seins und das absolute Sein selbst hin. Sie macht eine philosophische Gotteslehre aus der Rücksicht der philosophischen Anthropologie wie der Metaphysik unumgänglich.

‚Anthropologie und Ontologie' ist eine engagierte und eingehende Darstellung der Philosophie Emerich Coreths, die sie, wie von Coreth in einem Vorwort selbst bestätigt, in ihren Grundanliegen trifft. Sie kann Anlaß zur Diskussion oder zum Weiterdenken geben. Von einer solchen philosophischen Auseinandersetzung noch weit entfernt sei hier nur zu einer Aussage eine kleine Anmerkung gemacht, da diese meines Erachtens zu einem Mißverständnis führen könnte. In seiner Darstellung von Coreths Metaphysik schreibt Park: „Der geistige Vollzug des Menschen ist aber bei Coreth eigentlich insofern ein *Fragen*, nicht ein einfach besitzendes Wissen, als er ein endlicher Akt ist, dem Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich zukommen" (210). Aus dieser Äußerung könnte man schließen, daß nach Coreth der geistige Vollzug des Menschen schlechthin Fragen sei. Das wäre aber eine zu weit gehende Interpretation des Corethschen Ansatzes bei der Frage – wenn es sich nicht, wie zu vermuten, einfach um eine mißverständliche Formulierung handelt. Coreth zieht gewiß das Fragen als voraussetzungslosen Ansatzpunkt für die transzendentale Analyse allen anderen Vollzügen vor und erachtet es auch, wie Park richtig darlegt, als signifikantesten Vollzug für die Spannung zwischen Endlichkeit und virtueller Unendlichkeit, die den Menschen auszeichnet. Dennoch ist es – obwohl Symptom und Symbol der Situation des Menschen – nicht Inbegriff aller geistigen Vollzüge bzw. der geistige Vollzug des Menschen schlechthin. A. Dünnbier

Wahrheit und Sittlichkeit. Vorträge der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der katholischen Theologie" in Erfurt 1998. Hg. *Konrad Feiereis* (Erfurter theologische Schriften; 27). Leipzig: St. Benno-Verlag 1999. 172 S.

Der vorliegende Sammelband, der sich schwerpunktmäßig mit ethischen Fragen befaßt, beginnt mit Überlegungen von *M. Schramm* zum Zusammenhang von Moral und

Wahrheit, die Schramm mit der Feststellung beschließt, die Wahrheitsfrage sei für die Ethik zwar „als regulative Idee unverzichtbar", denn „wir suchen Wahrheit in einem kritischen Entdeckungsprozeß" (44); gleichwohl seien alle unsere Wahrheiten ungewiß, und damit müßten wir uns bescheiden. – *L. Honnefelder* untersucht im Hinblick darauf, daß in der tradierten Sprache der Moral der Selbstbezug des Handelnden unter dem Stichwort ‚Gewissen' thematisiert wird, „ob das Stichwort des Gewissens einer Konzeptualisierung zugänglich" ist, „die den Zusammenhang zwischen dem Gewissen und der Ausbildung vernünftiger Identität angemessen zu klären in der Lage ist" (45). – *A. Corradini* erörtert, ausgehend von der gegenwärtigen meta-ethischen Debatte zwischen Fundamentalismus und Kohärentismus anhand der Ethikkonzepte der beiden führenden Vertreter der analytischen Ethik Rawls und Hare die Frage, wie sich typische Begründungsformen in der heutigen analytischen Ethik beschreiben lassen und in welchem Verhältnis diese Begründungsverfahren zur Common-Sense-Moralität stehen. – *A. Anzenbacher* behandelt das klassische Problem, wie sich theoretische und praktische Erkenntnis zueinander verhalten, beschränkt sich allerdings im Blick auf diese in der Tat komplexe Materie darauf, nur einige Fragen „skizzenhaft anzuschneiden" (81), die sich in diesem Zusammenhang zwangsläufig stellen, etwa die Frage nach dem eigenständigen Gehalt praktischer Vernunft, die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sollen, das Dezisionismusproblem und das Problem der Praxisbedingtheit der Theorie. – *J. Römelt* diskutiert das Problem verantwortlicher Entscheidung in Fällen ungewisser Folgenabschätzung auf dem Hintergrund des soziologischen Ansatzes einer Institutionenethik und des philosophischen Ansatzes einer metaphysisch begründeten Heuristik und wägt abschließend das Für und Wider beider Ansätze ab. Der soziologische Ansatz, so betont er, rechne „mit dem bleibenden Risiko technischer Zivilisation und möchte nicht den Glauben erwecken, alle Schäden dieses Risikos von vornherein vermeiden zu können" (110). Er wolle aber „durch die strukturelle Lenkung der institutionellen Entscheidungsträger – vor allem durch eine deutliche Klärung der institutionalisierten Entscheidungsmechanismen [...] und der Schadenshaftung – Risikosituationen strukturieren und falsches, leichtfertiges Umgehen mit Risiko wirtschaftlich und sozial unmöglich machen" (ebd.). Demgegenüber versuche der philosophische Ansatz eine umfassende Kulturkritik und bemühe sich auf diesem Wege um eine Einflußnahme auf das Bewußtsein des individuellen Subjekts der technischen Zivilisation. Das Risiko solle „durch eine existenzielle Heuristik auf der Basis wissenschaftlicher Einsicht über Handlungsfolgen eingedämmt, wenn nicht vermieden werden", wobei diese Heuristik „in einer metaphysischen Überlegung zum Sinn der Erhaltung der Menschheit abgesichert" (110f.) werde. – *N. Brieskorn* steuert einen kenntnisreichen Beitrag bei zum Problem der Moralisierung und den „gefährlichen Wirkungen" (113), die sie zeitigt. Nach Brieskorns Meinung werden etwa durch die Moralisierung „Risse in die Gesellschaft gelegt, Feindschaft begründet und persönliches Leid erzeugt" (127). Hinzu kommt, daß die Wunden, die durch die Moralisierung geschlagen werden, nur langsam verheilen, „vielleicht auch nur schlecht oder gar nicht, weil die ‚Sache' mit dem Geruch eines abschließenden Urteils beschwert und der Wiedergutmachung unzugänglich geworden ist" (ebd.). Auch die Gesetzmäßigkeit, der die Moralisierung unterliegt, birgt nach Brieskorn Probleme in sich: Denn „um dem Abstumpfungsprozeß zuvorzukommen, bedarf die moralisierende Predigt der sich steigernden Effekte; jede Übersteigerung ist jedoch mit einem Verlust an Glaubwürdigkeit verbunden. Zu lautes Geschrei verliert an Mitteilungskraft. Wenn der moralische Zeigefinger die Hand hindert, zuzupacken und die Verhältnisse zu humanisieren, macht er sich lächerlich" (128). – *R. Schaeffler* versucht, seinen erfahrungstheoretischen Ansatz für eine Theorie sittlicher Erfahrung fruchtbar zu machen. Dabei geht er von der Frage aus: „Welchen Anteil haben der Verstand und die Vernunft, welchen hat die Beziehung zur Geschichte an der Ermöglichung jener Erfahrung, in welcher verpflichtende Handlungsmöglichkeiten entdeckt werden?" (133). Probleme des Dialogs zwischen Religionen, Weltanschauungen und Wertordnungen werden schließlich in dem Beitrag von *O. Muck* erörtert, der eine Lösung skizziert, die sowohl einen Objektivismus vermeidet, „der den Dialog nur als Hilfe zur Übermittlung der eigenen wahren Auffassung ansieht", als auch einen Relativismus, „bei dem der Dialog zu unverbindlicher Konversation entartet" (149).

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen dieses Sammelbandes, die einen Eindruck vermitteln können von der Differenziertheit des gegenwärtigen Ethikdiskurses, der zweifellos die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven und Lösungsansätze erforderlich macht, die sich nicht immer leicht verbinden lassen. Weiterhin zeigen die vorliegenden Beiträge, daß es weder mit einem bloßen Rekurs auf die ethischen Klassiker getan ist noch mit einer bloßen Berücksichtigung gegenwärtiger Theorieansätze, sondern daß das Problem gerade in der Verknüpfung klassischer und moderner Gesichtspunkt besteht. H.-L. Ollig S. J.

Thomé, Martin Michael, *Existenz und Verantwortung*. Untersuchungen zur existenzialontologischen Fundierung von Verantwortung auf der Grundlage der Philosophie Martin Heideggers (Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 227). Würzburg: Königshausen & Neumann 1998. 253 S.

Ihren Einstieg nimmt die Freiburger theologische Dissertation bei der Fragwürdigkeit der üblichen Rede von Verantwortung (= V.), die etwa politisch dann ‚übernommen' wird, wenn etwas schief gegangen ist. Statt in der Subjektivität soll sie in der Existenz begründet werden (wobei von einem naturalistischen Fehlschluß [13] doch wohl nur im Falle flachen Seinsverständnisses die Rede sein müßte?). In einem Teil A werden die Voraussetzungen gewonnen: Die geschichtliche Orientierung führt zum Neuansatz bei W. Weischedel, der sie grundlegend als Selbstverantwortung denkt, und zu Folgeansätzen, die nach dem Urteil des Verfassers indes die Fraglichkeit des Menschen von seiner V. her denken statt umgekehrt diese von jener her (46). Darum plädiert er (Kap. II) für einen Ausgang bei Heideggers Daseinsanalytik, um V. als Weise menschlichen Sichverhaltens zu Seiendem aufzuweisen, als Element der Sorgestruktur des Daseins, in ihrer Zeitlichkeit wie in ihrer Doppelausprägung in Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit. Für diesen Aufweis führt Kap. III den Leitbegriff der „Prekarietät" ein. „‚Precarium'(von preces, Bitten) bezeichnet einen Rechtstitel, der auf Bitten hin gewährt ist und grundsätzlich widerruflich ist" (75). Jetzt geht es um ein Doppeltes: die permanente Entscheidungssituation des Daseins und deren Begegnungscharakter, in Unsicherheit und Ohnmacht. – Die Auslegung selbst nun des Phänomens, in seiner Gliederung des Für (jemand, etwas), Vor (Anfragen) und In (konkreten Situationen), hat Teil B zu leisten. Sie vollzieht sich in zwei Durchgängen, die in ihrer minutiösen Einläßlichkeit hier natürlich nicht nachgezeichnet werden können: einmal (Kap. II) hinsichtlich der Weltlichkeit des Daseins (Sorgestruktur, Uneigentlichkeit, Eigentlichkeit), was auf den Begriff des Zwischen hinausläuft („die Struktur, in der Sein für das Dasein aus dem Verantwortlich-sein erschlossen ist, und zwar aus der Begegnung als Weise des Vollzugs des In-der-Welt-seins" – 146): „des Begegnungsraumes für den Vollzug [...] des Verantwortlichseins" (152) nach der genannten Dreigliederung. Sodann (Kap. III) aus der (ekstatisch-horizontalen) Zeitlichkeit des Daseins (wiederum bzgl. der Doppelausprägung), wobei hier dem Zwischen der καιρός entspricht („Zeitigung des Aufscheinens des Eigenseins der Begegnenden" – 224). Eine Zusammenfassung (IV) bündelt die Ergebnisse und gibt einen Ausblick. Die Drei-Struktur faßt formal die Charaktere des Phänomens: Unvertretbarkeit, Angefragtsein, Entscheidungs- und Begegnungsgestalt, fundiert in der Prekarietät als Un-Entschiedenheit und Nicht-Selbstmächtigkeit. Aus der Weltlichkeit erschließt sich V. als ursprüngliche Weise des Sichstellens zum Begegnenden im Zwischen, aus der Zeitlichkeit als Weise der Eröffnetheit des Sinns von Sein im καιρός. So erscheint V. als „spezifische Weise seins-verstehend-erschlossenen Existierens": „vor jeder kategorialen Bestimmung innerhalb des Systems einer ‚Ethik' eine Seinsweise des Menschen[...]" (232). – Der Ausblick skizziert zunächst die Möglichkeit einer ergänzenden Auslegung von der Sprachlichkeit des Menschen her und spricht abschließend die „Frage nach der Erschlossenheit möglichen Gottesbezuges, möglicher Gottesbegegnung aus der ursprünglichen Konstitution des Menschen" (242) an.

Um der Arbeit gerecht zu werden, darf man ihren Untertitel nicht vergessen. Sie stellt keine Studie über oder zu Heidegger dar, auch nicht eine Verteidigung seiner, sondern eine Untersuchung auf dem Boden seines Denkens (Kritiker kommen nur im Dienst der

Beseitigung von Mißverständnissen zu Wort). ‚Metaphysik', ‚Wesen', ‚Substanz', ‚Sinn', ‚Gewissen' usf. sind von dort her zu lesen. Das gilt bis in den Sprachduktus hinein, etwa in der Charakterisierung der Uneigentlichkeit, die den Leser gewohnt harsch und abwertend trifft, bis ihm, ebenso gewohnt, versichert wird, daß „damit nicht eine Art von ‚Sündenfall' des Menschen in einen ‚minderen Zustand', sondern die Weise, in der das Dasein alltäglich zumeist natürlich ist", gemeint sei (125, vgl. 203 – wobei mir das „sondern" unverständlich bleibt). Da hier nicht der Ort einer Auseinandersetzung mit Heidegger selbst ist, begnügt der Rezensent sich mit dem Hinweis (außer auf den falschen Dativ in Apposition, was er nicht lassen kann: 166, 238), auf eine methodisch bewußte, sehr umsichtige und dabei klare philosophische Analyse aus der Heideggerschule.

J. Splett

Rawls, John, *The Law of Peoples* with „The Idea of Public Reason Revisited". Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press 1999. VIII/199 S.

Nachdem im Juni 1999 bereits ein von Samuel Freeman herausgegebener Band mit den wichtigsten Aufsätzen von John Rawls (= R.) unter dem Titel *Collected Papers* erschienen war, hat der Verfasser im November desselben Jahres eine neue Monographie vorgelegt, die als (vorläufiger) Höhepunkt und Abschluß seiner jahrzehntelangen Reflexionen zu Fragen der Gerechtigkeitstheorie und des Liberalismus gelten kann. Der Band gliedert sich in zwei Teile. Der wesentlich umfangreichere erste enthält einen hier erstmals abgedruckten Text mit dem Titel *The Law of Peoples*, der die erheblich überarbeitete und erweiterte Fassung seiner gleichlautenden Oxforder Amnesty Lecture von 1993 darstellt. Demgegenüber bietet der zweite Teil den unveränderten Nachdruck seines Aufsatzes *The Idea of Public Reason Revisited*, der ursprünglich im Sommer 1997 im *University of Chicago Law Review* erschienen ist und die Ausführungen der sechsten Vorlesung seines Werkes *Political Liberalism* von 1993 ergänzt. Da der Inhalt dieses zweiten Textes inzwischen hinreichend bekannt sein dürfte, beschränke ich mich ungeachtet der Tatsache, daß die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs als „integraler Bestandteil" der internationalen Gerechtigkeit zu begreifen ist (vi), nachfolgend auf den ersten Teil der Studie.

Die Grundfrage, der R. seit den späten 80er Jahren verstärkt nachgeht und die hier ausdrücklich ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt wird, lautet: Wie können vernünftige Bürger und Völker in einer gerechten Welt friedlich zusammenleben? Um diese Frage zu beantworten, ist es s. E. erforderlich, den Inhalt eines Gesetzes der Völker aus einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, die zwar Ähnlichkeiten mit der Gerechtigkeit als Fairneß aufweist, aber wesentlich allgemeiner als diese gefaßt ist. R. geht es also nicht um eine Abhandlung über internationales Recht oder Völkerrecht im eigentlichen Sinne, sondern um „politische Philosophie" (6). Den vom traditionellen Begriff des *ius gentium* abgeleiteten Ausdruck ‚Law of Peoples' will er entsprechend zur Bezeichnung jener spezifisch politischen Prinzipien verstanden wissen, die die wechselseitigen Beziehungen zwischen Völkern regulieren. Zur Bestimmung dieser Prinzipien und damit zur Ausweitung der allgemeinen Idee eines Gesellschaftsvertrages zur „realistisch-utopischen" Vorstellung einer Weltgesellschaft freier Völker (§ 1) bedient sich R. eines Dreischritts.

Ausgehend von der kultur- und traditionsbestimmten Mannigfaltigkeit, die bereits zwischen verschiedenen Völkern mit liberalen Verfassungsstrukturen zu konstatieren ist, geht es im ersten Teil der idealen Theorie zunächst darum, Grundsätze vernünftiger Außenpolitik festzulegen, die diesen Völkern eine faire Kooperation sowie ein stabiles friedliches Miteinander ermöglichen. R. vermeidet bewußt die Ausdrücke ‚Staat' und ‚Nation', um falsche mit dem neuzeitlichen Souveränitätsbegriff verbundene Assoziationen schrankenloser Willkür im Inneren und Äußeren auszuschließen (26f). Der notwendige Ausgleich zwischen den alternativen Varianten des Liberalismus wird als Ergebnis einer vertragstheoretisch konzipierten Urzustandssituation zweiter Ordnung vorgestellt, in der die Repräsentanten der beteiligten Völker unter einem Schleier des Nichtwissens die politischen Spielregeln ihres Umgangs miteinander festlegen. R. zufolge einigen sich die Entscheidungsträger in dieser hypothetischen Situation, in der

nicht wie in dem in *A Theory of Justice* oder in *Political Liberalism* diskutierten Fall der binnengesellschaftlichen Gerechtigkeit alternative Prinzipienkataloge zur Auswahl vorgelegt werden, sondern die Entscheidung aus der eigenen historischen Erfahrung eines wohlgeordneten Gemeinwesens getroffen wird, auf die folgenden Prinzipen: 1. Anerkennung der Freiheit und Unabhängigkeit anderer Völker. 2. Vertragstreue. 3. Respektierung der Gleichheit der Völker. 4. Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Völker. 5. Recht auf Selbstverteidigung. 6. Achtung der Menschenrechte. 7. Einhaltung bestimmter Restriktionen der Kriegsführung. 8. Hilfspflicht gegenüber benachteiligten Völkern. Darüber hinaus sei die Etablierung verschiedener Vereinigungen und Föderationen mehrerer Völker etwa i. S. des Kantischen *foedus pacificum* unter der Bedingung möglich, daß der Gleichheitsgrundsatz und das Reziprozitätskriterium gewahrt bleibe (41) und nicht der weitergehende Versuch der Errichtung eines Weltstaates unternommen werde (36). Beachtung verdient vor allem der achte Grundsatz, mit dem R. seine grundsätzliche Kritik am formalistischen Freiheitsverständnis des sog. *libertarianism* zum Ausdruck bringt.

Sind die Prinzipien für den Verkehr zwischen den freiheitlich verfaßten Völkern erst einmal gefunden, dann ist es möglich, von diesem Fundament aus auch die Beziehungen zu jenen Völkerschaften in den Blick zu nehmen, die (noch) nicht über eine liberale demokratische Verfassung verfügen. Mit einer besonderen Gruppe unter ihnen, den sog. „decent peoples", deren grundlegende politische Institutionen durchaus bestimmten Gerechtigkeitsstandards genügen, setzt sich der zweite Teil der idealen Theorie auseinander. Obwohl R. zutiefst von der objektiven Überlegenheit der freiheitlichen Demokratie im Vergleich zu jeder anderen politischen Organisationsform überzeugt ist (62), fordert er Toleranz gegenüber Völkern, die keine aggressiven Ziele verfolgen, die Menschenrechte achten, den eigenen Mitgliedern moralische Pflichten auferlegen und eine von der Gemeinwohlidee der Gerechtigkeit geleitete Gesetzgebung praktizieren. Trotz ihrer hierarchischen Struktur sind diese politischen Gebilde R. zufolge insofern durchaus als „wohlgeordnet" zu bezeichnen, als sie im Unterschied zu dem extrem paternalistischen System eines „benevolenten Absolutismus" über differenzierte Konsultationsstrukturen verfügen, die ihren Mitgliedern faktisch eine sehr weitreichende Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen ermöglichen. Die idealtypische Beschreibung des fiktiven Volkes „Kazanistan" zeigt, daß R. hier vor allem bestimmte aufgeklärte Gesellschaften des islamischen Kulturkreises im Blick hat (§9.3). Anders als B. Barry, C. Beitz, T. Pogge und D. Richards, die in ihren Überlegungen zur internationalen Gerechtigkeit von einer globalen Anwendbarkeit liberaler Gerechtigkeitsstandards ausgehen, orientiert sich R. stärker am derzeitigen politischen Status quo und rechnet ausdrücklich mit der Möglichkeit einer weitreichenden Akzeptanz bestimmter nicht-liberaler Gemeinwesen (82f.).

Dieser außenpolitische Realismus prägt auch den dritten Teil seiner Ausführungen, der der nicht-idealen Theorie gewidmet ist und der Frage nachgeht, wie die Beziehungen zu Völkern gestaltet werden sollen, deren politische Verfassung nicht mehr als wohlgeordnet zu bezeichnen ist. Es sind dies erstens die sog. „outlaw regimes", d. h. politische Gebilde, die bereit sind, ihre ökonomischen oder strategischen Interessen notfalls gewaltsam durchzusetzen und folglich keine Neigung zeigen, sich am Aufbau einer vernünftigen und gerechten Gemeinschaft freier und gleicher Völker zu beteiligen. R. verteidigt das Recht der wohlgeordneten Gesellschaften, sich gegenüber Aggressionen von ihrer Seite notfalls auch militärisch zur Wehr zu setzen, solange die konkrete Art der Kriegsführung bestimmten, dem traditionellen *ius in bello* entlehnten Prinzipien verpflichtet bleibt. In äußersten Notfällen sei sogar ein Verstoß gegen diese hier als politisch verstandenen Grundsätze zulässig (z. B. ein direkter Angriff auf die Zivilbevölkerung) – eine Möglichkeit, die durch umfassende Lehren wie die deontologisch fundierte christliche Menschenrechtsdoktrin gerade kategorisch ausgeschlossen sei (104f). Die zweite Gruppe der nicht-wohlgeordneten Gemeinwesen bilden die sog. „burdened societies", unter denen friedliche Völker zu verstehen sind, die aufgrund fehlender politisch-kultureller Traditionen, zu geringen Humankapitals oder difizitärer technologisch-materieller Ressourcen keine wohlgeordnete Verfassung ausgebildet haben. Ihnen gegenüber besteht von seiten der wohlgeordneten Völker eine positive Hilfspflicht, die auf die Entwicklung liberaler politischer Strukturen als der entscheidenden Vorausset-

zung wirksamer Selbsthilfe abzielt und insofern klar begrenzt ist. Im Unterschied zu einem globalen Prinzip egalitärer Verteilungsgerechtigkeit geht es R. also nicht um den Abbau eines teilweise dramatischen Wohlstandsgefälles als solchem, sondern lediglich um die Sicherung allseitiger „politischer Autonomie", die es den am wenigsten begünstigten Völkern ermöglichen soll, die gewonnenen Grundfreiheiten effizient zu gebrauchen und sich damit von fremder Unterstützung unabhängig zu machen (118).

Im abschließenden vierten Teil führt R. noch einmal die wichtigsten Argumentationsstränge zusammen und setzt sich mit kritischen Anfragen auseinander. Gegenüber dem naheliegenden Ethnozentrismusvorwurf, demzufolge die Konzeption eines liberalen Gesetzes der Völker ein typisch westliches Konstrukt darstellt, dem keine universale Bedeutung zuzubilligen sei, verweist R. auf die Differenz zwischen dem Entstehungs- und dem Begründungskontext seines Ansatzes. Da die zentrale Idee eines dem Reziprozitätskriterium genügenden fairen Verkehrs zwischen freien und gleichen Völkern auf einer Gerechtigkeitskonzeption beruhe, die sich ausschließlich politischer Begriffe bediene und allein mit den Mitteln öffentlicher Vernunft begründbar sei, könne weder die Objektivität noch die universale Reichweite dieses Ansatzes sinnvoll bezweifelt werden (121). Auch den komplementären Einwand, seine politische Konzeption fördere den Säkularismus und entwerte religiös-weltanschauliches Denken zur bloßen Privatsache, will R. nicht gelten lassen. Der Umstand, daß „die vernünftigste und tiefste Grundlage sozialer Einheit" in politischen Institutionen bestehe (123), schließe nämlich nicht nur nicht aus, daß umfassende religiös-weltanschauliche Lehren sich immer dann aktiv an der politischen Diskussion beteiligen könnten, wenn sie ihre Argumente im Sinne des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Geltung brächten, sondern stelle ganz im Gegenteil einen ebenso notwendigen wie wirksamen Schutz vor einer fragwürdigen Politisierung der Religionen dar (127).

Betrachtet man Rs. Ausführungen auf dem Hintergrund seiner seit den frühen 90er Jahren vollzogenen Wende zum politischen Liberalismus, dann ergibt sich insgesamt ein zwiespältiger Eindruck. Einerseits besticht die Konsequenz, mit der er zentrale Gedanken zur binnengesellschaftlichen Gerechtigkeit auf den internationalen Bereich hin ausweitet. Andererseits bleiben gewichtige, nicht zuletzt mit dem politischen Liberalismus als solchem verbundene Fragen unbeantwortet. Diese betreffen zum einen die nähere Verhältnisbestimmung zwischen den Bereichen Moral, Politik und Recht. Nicht selten oszillieren Rs. Überlegungen zwischen verschiedenen Perspektiven. Den Versuch, strittigen Fragen der Moralbegründung durch eine Beschränkung auf einen öffentlichen Vernunftgebrauch zu entgehen, kontrastiert die Beteuerung der moralischen Dignität der schlußendlich präsentierten politischen Lösungsvorschläge. Es besteht der Verdacht, daß moraltheoretische Begründungsprobleme einfach (z. B. durch die problematische Unterscheidung zwischen ‚umfassenden Lehren' und ‚politischen Konzeptionen') semantisch überspielt oder gar als politisch irrelevant verdrängt werden sollen. Zum anderen wäre näherhin zu klären, ob die inhaltliche Ausgestaltung der vorgelegten Gerechtigkeitsprinzipien vollumfänglich überzeugend erscheint. Läßt Rs. Verständnis von politischer Autonomie und einer entsprechend eingeschränkten Hilfspflicht für benachteiligte Völker nicht doch Assoziationen an ein formalistisches Freiheitsverständnis aufkommen, das ein angemessenes Verständnis umfassender Solidarität im Grunde unmöglich macht? Da sich der späte R. verstärkt mit Fragen der interkulturellen sowie der interreligiösen Verständigung beschäftigt und wiederholt ausdrücklich auf die katholische Soziallehre zu sprechen kommt, sollte gerade von seiten der christlichen Theologie der kritische Dialog mit R. gesucht werden. Nur so lassen sich gegenseitige Mißverständnisse ausräumen, Stärken und Schwächen des jeweiligen Ansatzes ausloten und offene Fragen einer Klärung zuführen. F.-J. Bormann

Albert, Michel, *Kapitalismus contra Kapitalismus* [*Capitalisme contre capitalisme, dt.*]. Aus dem Französischen übersetzt von *Hans Kray*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1992. 235 S./graph. Darst.

Als der Verf. den unbestrittenen Sieg des Kapitalismus nach dem Fall der Mauer beschrieb und die Gefahr ausmalte, wie dessen neo-amerikanische Spielart die europäische

Spielart verdrängen könnte, stand er unter dem unmittelbaren Eindruck der deutschen Einigung. Er fand die Lebenskraft des rheinischen Kapitalismus mit sozialdemokratischen Zügen erneuert, als er sah, wie Bundeskanzler Kohl den Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik politisch und wirtschaftlich vollendete. Derzeit wird Europa fast ausschließlich von Sozialdemokraten regiert. Im Abstand weniger Jahre läßt sich nun leicht prüfen, welche Diagnosen Michel Alberts zutreffen und welche übertrieben oder fehlgelenkt erscheinen.

Der Verf. nennt als das erste Ziel seines Buches, zu zeigen, daß es neben dem „neo-amerikanischen Wirtschaftsmodell andere gibt, die gleichzeitig wirtschaftlich effizienter und sozial gerechter sein können" (22). In einer ersten Annäherung werden neben dem angelsächsischen ein deutsch-japanisches und der harte Kern eines europäischen Modells identifiziert, das Deutschland, die Alpenländer, die Niederlande, Skandinavien und analog Japan umfaßt. Letzteres wird „rheinischer Kapitalismus" genannt.

Der neo-amerikanische Kapitalismus ist nach einer Serie nationaler Demütigungen, etwa im Iran, in Vietnam und während des Watergate-Skandals seit dem Amtsantritt Reagans, der das gigantische Militärprogramm SDI und eine massive Steuersenkung ankündigte, wiederbelebt worden. Der Verf. skizziert dieses Gesellschaftsmodell mit drei markanten Strichen: Erstens verfügt Amerika über eine einzigartige ökonomische Macht, die durch unermeßliche natürliche Ressourcen, einen Technologievorsprung, eine Leitwährung sowie ein kulturelles Übergewicht aufgebaut wird (39–44). Zweitens ist der soziale Verfall in den Städten unübersehbar: Drogenkriminalität, Rassenhaß und Arbeitslosigkeit deuten auf eine Gesellschaft hin, die zwischen Armut und Reichtum, glänzender Universitätsausbildung für wenige und mittelmäßigem Schulsystem für die Allgemeinheit zerrissen ist. Dazu kommen schwache Leistungen der Industrie, eine niedrige Sparneigung, hohe Haushaltsdefizite, riesige Auslandsschulden sowie eine kranke Demokratie (45–66). Drittens spielen die Börsen die Hauptrolle bei der Unternehmensfinanzierung. Ein solches Finanzsystem führt dazu, daß die Industrieproduktion durch die Finanzlogik bevormundet wird. Die Unternehmen werden als Ware gehandelt, Fusionen und feindliche Übernahmen nehmen zu, die Tyrannei der Finanzwirtschaft zwingt die Manager, schnelle Gewinne auszuweisen, sich dem Diktat der Quartalsberichte zu unterwerfen und sich weder um Produkte für das breite Publikum noch um die Interessen der Belegschaft zu kümmern (67–88).

Der andere Kapitalismus, das rheinische Modell, ist wirtschaftlich und sozial überlegen. Charakteristisch ist für ihn, daß Güter, die im neo-amerikanischen Modell (überwiegend) marktförmig nachgefragt und angeboten werden, wie etwa Unternehmen, Arbeitseinkommen, Wohnung, Nahverkehr, Medien, Rechtsberatung, Bildung und Gesundheit, nicht nur dem Markt, sondern auch öffentlichen Initiativen zugewiesen sind. Ein weiteres Merkmal ist die starke Stellung der Banken bei der Unternehmenskontrolle. Sie geben Kredit, halten Beteiligungen an Industrieunternehmen und verfügen über das Depotstimmrecht. Die Unternehmen engagieren sich bei der beruflichen Aus- und Weiterbildung der Belegschaften. Sie gelten als Interessenverbund, in dem die Verantwortlichkeiten der Manager, Aktionäre, Banken, Betriebsräte und Gewerkschaften ausbalanciert und auf Konsens gerichtet sind. Der Staat sichert den Wettbewerb und sorgt für den sozialen Ausgleich. Die Lebensrisiken (Alter, Krankheit und Arbeitslosigkeit) werden solidarisch abgesichert. Mächtige und verantwortungsvolle Gewerkschaften vertreten in Tarifverhandlungen die Interessen der abhängig Beschäftigten (103–127). Wirtschaftlich überlegen ist dieses Modell, weil die Länder über wettbewerbsfähige Industrieproduktionen, hoch qualifizierte Arbeitskräfte und zivile Anlagen zur Forschung und Entwicklung verfügen. Die starken Leitwährungen DM und Yen regen ausländische Direktinvestitionen an. Die Sparneigung ist hoch. Autonome Zentralbanken tragen dazu bei, die Wirtschaft gegen politische Zyklen zu immunisieren (128–146). Die soziale Überlegenheit des Modells besteht darin, daß Wettbewerbsfähigkeit und Solidarität, wirtschaftliche Effizienz und soziale Gerechtigkeit, Selbstdisziplin und kollektive Verantwortung jeweils ein Paar bilden. Das Modell bietet einen hohen Grad an sozialer Sicherheit gegenüber den Risiken der Krankheit, Arbeitslosigkeit und familiärer Störungen. Eine solidarische Lohnpolitik vermindert soziale Ungleichheit, während das Steuersystem und die Sozialhilfe extreme Ungerechtigkeit beseitigen (147–164).

Wie kommt es, daß der wirtschaftlich und sozial erfolgreiche rheinische Kapitalismus von dem weniger erfolgreichen Modell infiziert wird? Der Verf. liefert zwei Begründungsketten: Zum einen haben sozio-kulturelle Veränderungen, etwa ein hedonistischer, individualistischer Lebensstil und eine ausgeprägte Freizeitkultur die Länder des rheinischen Kapitalismus erfaßt. Die demographische Struktur entwickelt sich ungünstig. Der gesellschaftliche Konsens und der auf Interessenausgleich bedachte Führungsstil in den Unternehmen werden aufgekündigt. Die finanzielle Globalisierung entmachtet die Währungshüter, die Finazminister und die Geschäftsbanken; sie verbreitet die Logik des reinen und harten Marktes (165–184). Zum andern wird der neo-amerikanische Kapitalismus von den Medien als ein abenteuerliches Spiel, ein sportliches Drama inszeniert. Ein Vermögen besitzen und schnellen Gewinn machen, das Eigeninteresse und die mediale Selbstdarstellung beflügeln die Phantasie junger Leute mehr als neue Produkte zu erfinden, zu investieren und Arbeitsplätze zu schaffen. Dabei ist offensichtlich, daß das exportierte Bild des neo-amerikanischen Kapitalismus nicht in allem mit dem ethisch, politisch und religiös aufgeladenen Original übereinstimmt. Multinationale Unternehmen stehen dem rheinischen Modell eh näher als dem neo-amerikanischen (185–203).

Der Verf. hat mit prophetischer Schärfe nach dem Ende des Ost-West-Konflikts die ökonomische und ethische Auseinandersetzung um alternative Leitbilder des Kapitalismus vorweggenommen. Klarsichtig hat er die dunklen Schatten der US-amerikanischen Wirtschaft und die mediengestützte ideologische Propaganda des ultra-liberalen Paradigmas aufgedeckt. Zutreffend wird der harte Kern der Globalisierung in der wirtschaftlichen Dominanz der Finanzmärkte und im politischen Kampf um die Hegemonie der Leitwährungen identifiziert. Der Verf. bescheinigt den Europäern, daß sie sehr gute Gründe haben, an den zwei Brückenpfeilern ihres Modells, der wirtschaftlichen Effizienz und der sozialen Gerechtigkeit, festzuhalten – fast ein Jahrzehnt eher, als Amartya Sen, der Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaft von 1998, erklärt, daß die Frage nach Gleichheit und Solidarität von der Freiheitseffizienz des Marktes nicht hinreichend beantwortet werde. Daß der rheinische Kapitalismus in der Integration der ausländischen Bevölkerung mangelhaft ist, merkt der Verf. wiederholt an (13 f., 158 f.). Übertrieben wirken die durchgehende Schwarz-Weiß-Zeichnung und die idealtypische Polarisierung. Der Prozeß der deutschen Einigung stellt sich im zeitlichen Abstand weniger positiv dar. Die Verehrung des rheinischen Modells trübt manchmal den Scharfblick der Diagnose. Fehlgeleitet ist die fast ausschließlich negative Charakterisierung der US-amerikanischen Wirtschaft, wenngleich der Verf. anmerkt, daß das Übergewicht des Dollars durch die politische Demokratie und durch religiöse Institutionen eingegrenzt wird und daß die USA über ein hohes Vermögen der Absorption Fremder verfügen. Schief ist auch die psychosomatische Metapher, daß ein erfolgreiches Modell durch ein krankhaftes infiziert werden könnte. Tatsächlich geht es um theoretische Diskurse und politische Machtkämpfe. Um diese globale Auseinandersetzung selbstbewußt und offensiv führen zu können, hat der Verf. einen brillanten Beitrag geleistet.

F. Hengsbach S. J.

Alm, Gerhard, *Die Blattmetamorphose bei Blütenpflanzen.* Entwicklung einer sowohl botanischen als auch philosophischen Lehrmeinung unter besonderer Berücksichtigung von Goethes Forschungen. Hermannsburg: Albers 1999. 150 S.

In dankenswert klarer Weise gibt die Einleitung Auskunft über Entstehung und Intention der vorliegenden Publikation. Sie ist aus einer Diplomarbeit im Fach Landespflege hervorgegangen, welche die Anlage eines Lehrgartens zur Erläuterung von Goethes Metamorphose-Lehre zum Ziel hatte. Darüber hat der Verfasser Goethe als Botaniker für sich entdeckt und angeleitet durch A. Wigands „Kritik und Geschichte der Lehre von der Metamorphose der Pflanzen" aus dem Jahr 1846 (eine „philosophische" Dissertation, wie Alm angibt, aber welche Dissertation mit naturwissenschaftlicher Thematik wäre das damals nicht gewesen) den Wunsch in sich verspürt, den „Spagat zwischen Botanik und Philosophie" (1) selbst zu versuchen. Wigands Dissertation dient ihm denn auch dazu, um Voraussetzungen, Entwicklung und Wirkungsgeschichte

des Metamorphosekonzepts bei zahlreichen botanischen Autoren vom 16. bis ins 19. Jhdt. zu referieren. Auch die Kritik an den jeweiligen Autoren wird in den meisten Fällen von Wigand, fast immer in langen wörtlichen Zitaten, übernommen, so daß der eigene Beitrag des Verfassers über viele Seiten hin im gelegentlichen Einstreuen kleiner verbindender Sätze und Allerweltsweisheiten besteht. Dieses historische Aneinanderreihen der bei Wigand vorgefundenen Darstellungen und Beurteilungen in zahlreiche Kurzkapitel wirkt unbefriedigend, da die Daten einfach exzerpthaft und ohne systematische Einordnung zum Gesamtthema hingestellt werden. Man vermißt eine eigene Auseinandersetzung mit den referierten Autoren, eine kurze Erklärung, um wen es sich jeweils handelt, und die Herausarbeitung ihres Bezugs zur Goetheschen Thematik. Es ist fast wie bei einer schlechten Seminararbeit: der Referent hält sich sklavisch an seine Quelle, spart fast nichts an deren Umfang ein, und dennoch wird man am Ende nicht recht schlau daraus.

Als zweiter Gewährsmann dient dem Verfasser der Botaniker Adolph Hansen mit seinen Werken „Goethes Metamorphose der Pflanzen" (1907) und „Goethes Morphologie" (1919). Hier findet er vor allem das Referenzmaterial für die positive Beurteilung, um nicht zu sagen, Bewunderung Goethes. Warum er ihn deshalb als „alten Krieger" betitelt (79), ist allerdings nicht recht einsichtig. Trotz der reichen Ausbeute, die Hansen bietet, erfährt man in Alms Schilderung jedoch nie so richtig, worin Goethes Metamorphoselehre eigentlich besteht. Die Erörterungen kreisen zwar um alle wichtigen Begriffe, wie z.B. Urpflanze, Blatt als „wahrer Proteus", Bildungstrieb, Ausdehnung und Zusammenziehung usw., aber es geht dabei immer nur um die Auseinandersetzung mit verschiedenen Interpretationen durch alle möglichen Autoren, statt Goethes Sicht zunächst systematisch und in sich zusammenhängend darzustellen. Das hätte das eigentliche Anfangskapitel der Arbeit sein müssen, und dessen Fehlen rächt sich auf jeder vorliegenden Seite. Man sage nicht, die Kenntnis von Goethes Auffassung könne man sich ja leicht und besser anderswo besorgen – die Anwendung dieses Rates macht nämlich, frei heraus, die ganze Arbeit Alms überflüssig. – Natürlich sind Wigand und Hansen nicht die einzigen zitierten Quellen; es kommen auch eine ganze Reihe anderer Autoren zu Wort. Allerdings ist die Zitationsweise oft sehr undurchsichtig, und im Literaturverzeichnis werden viele Werke einfach nach Angaben aus der Sekundärliteratur angeführt, was darauf hinweist, daß Alm sich in der Recherche nicht sonderlich viel Mühe gemacht hat bzw. mit den handwerklichen Standards historischen Arbeitens nicht allzu vertraut ist. – Was die „Entwicklung einer botanischen Lehrmeinung" anlangt, welche bereits im Untertitel angekündigt wird, so ist damit wohl in erster Linie das „Durchdringungsprinzip" gemeint, zu dem der Verfasser im Kapitel 39 seine eigenen Gedanken vorlegt. Es handelt sich dabei um eine Weiterentwicklung der schon von Goethe festgestellten Alternanz von Ausdehnung und Zusammenziehung von Bereichen des Blütensprosses, wie man sie bei vielen Pflanzen mit zusammengesetzten Blütenständen beobachten kann. Alm stellt nun die These auf, daß Pflanzen, die nach dem Durchdringungsprinzip gebaut sind (wo sich also beblätterte Stengelabschnitte und Blütenabschnitte immer wieder abwechseln und so die Metamorphose der Blattanlagen ständiger Alternanz unterworfen ist), auch besonders gehaltvoll an „Heil-, Würz- und Aromastoffen" (2) für den Menschen sind. Die Induktionsbasis dafür steht allerdings auf einigermaßen schwachen Füßen. Schwerer wiegt noch der Umstand, daß zur Untermauerung dieser These nur einigermaßen obskure Theorien über „Bildekräfte", „Innen- und Umgebungsräume" und dgl. von vornehmlich anthroposophisch ausgerichteten Autoren verwendet werden. Das Grundübel hierbei ist, daß sich Alm sofort einer „geistigen" (besser wäre wohl: spiritualistischen oder esoterischen) Interpretation der Blattmetamorphose zuwendet, ohne sich zunächst kundig zu machen, was die moderne Physiologie bzw. Genetik zu diesem Thema zu sagen hat. Entsprechend erfährt man kein Wort über die Wirkung homeotischer Gene, durch welche der Mechanismus der Determinierung der Blattgestalt im Vegetationskegel der Pflanzen prinzipiell aufgeklärt und zugleich Goethes Intuition aufs schönste bestätigt wurde. Die diesbezüglichen Grundlagen wurden bereits in den 80er Jahren entwickelt und sind inzwischen auch in Lehrbüchern zu finden (etwa: P. Westhoff, u. a., ‚Molekulare Entwicklungsbiologie: Vom Gen zur Pflanze', Stuttgart 1996), zu denen auch Herr Alm Zugang gehabt haben sollte. So aber liest man

über die Wirkung der DNA nur, daß sie das Problem (der Metamorphose) nicht lösen kann, da Moleküle keinen Willen, sich selbst zu vervielfältigen, besitzen können (83). Wenn solcherart in der Metamorphose der „naturwissenschaftliche Beweis" für die „Geistigkeit der Natur" gesehen wird (138), kann man sich als Naturwissenschaftler nur leise weinend abwenden.

Schlimmer noch steht es um die Entwicklung der „philosophischen Lehrmeinung". Nicht nur, daß eine Lehrmeinung nicht schon dadurch entsteht, daß man Behauptungen aufstellt und sie einfach durch ein „meiner Meinung nach" als Thesen ausgibt, ohne sich im geringsten der Mühe zu unterziehen, Beweise oder Gegenbeweise dafür zu finden. Schlimm ist erst recht der zugrundeliegende Begriff von Philosophie: sie handelt nach Alms Meinung von der „Durchdringung von Materie und Geist" (80). Wie das dann aussieht, zeigt sich beispielhaft auf S. 73: In der Auseinandersetzung mit dem Konzept der indifferenten Blattanlage (als der Vorstellung, daß der Vegetationspunkt zunächst gleichwertige Inseln von teilungsfähigem Gewebe ausgliedert, die dann erst später ihre Determination in die verschiedenen Formen von Stengel- und Blütenblätter erfahren), argumentiert Alm, daß Indifferenz nach David Hume ein Gradmesser für Willensfreiheit sei und somit den Pflanzen Personalität und Individualität zuzuschreiben ist. Das ist dann übrigens auch der tiefere Grund, warum Pflanzen mit hohem Selbstbewußtsein, wie es im Durchdringungsprinzip zum Ausdruck kommt, besonders in der Lage sind, uns Menschen mit nützlichen Inhaltsstoffen und „Seelenparfüm" (128) zu bedienen. Muß noch hinzugefügt werden, daß zur Rechtfertigung des aristotelischen Potenzbegriffs ungeniert das „Buch Urantia" angeführt bzw. als bekannt vorausgesetzt wird, die Offenbarungsquelle einer, soweit es das Internet ausweist, anscheinend neognostischen Heilslehre aus Kalifornien. Immerhin beleuchtet das wohl den geistigen, wenn nicht weltanschaulichen Hintergrund des Verfassers, und der soll ihm auch nicht streitig gemacht werden. Was aber nicht zu tolerieren ist, ist die unbekümmerte Gleichsetzung solcher Überzeugungen mit philosophischem Argumentieren. Man soll niemandem verbieten, sich philosophische Gedanken zu machen, aber sie auf solch dilettantische Weise in die Öffentlichkeit zu bringen, ist einfach unzumutbar. Mir kommt der Satz eines schreinernden Bauern in den Sinn, der auf meine Frage, ob die schöne Kastendecke in der Stube von ihm sei, verneinend antwortete: „Wenn das ein jeder könnt', dann wären ja die Fachleut' Trottel." Dieser Dilettantismus äußert sich bei Alm übrigens auch in einem höchst holperigen sprachlichen Stil, in zahlreichen falsch abgeschriebenen lateinischen Termini und Zitaten (so z. B. permanent „prodomus" statt prodromus) und in einer horrend schlampigen Zeichensetzung. Auch die botanischen Fachkenntnisse sind nicht überwältigend. So wird das Cyathium der Euphorbiaceen, d. h. der Blütenstand der Wolfsmilchgewächse, nicht in seiner morphologischen Eigenart erkannt, sondern mehrfach von einer Blüte mit „Staubblättern" gesprochen, wo doch jedes dieser Staubblätter, wie man seit langem weiß, eine ganze reduzierte männliche Blüte ist. Auf S. 24 wird die Abbildung einer „durchwachsenen Nelkenwurz" nach Hill scheinbar professionell als *Geum urbanum* klassifiziert, obwohl es sich, wie leicht am Habitus wie an der Originalbeschriftung ersichtlich, um *Geum pyrenaicum* handelt. Auch die Reproduktionsqualität der – lobenswert zahlreichen – Abbildungen ist bisweilen störend schlecht und vor allem in ihrer Zuordnung konfus, weil zu wenig vom restlichen Text abgesetzt oder nur mangelhaft beschriftet. Ob Inkompetenz auf mehreren Gebieten auch ein Zeichen von Interdisziplinarität ist?

Verdient ein derartiges Elaborat überhaupt die Vorstellung in dieser Zeitschrift? Nein. Außer, man versteht die Mühe des Rezensenten als Warnung, nicht ebenso wie er auf die briefliche Empfehlung des Verfassers hereinzufallen. Dieser beschließt sein Werk mit dem Wunsch: „Der Leser sollte nicht minderwertiges [sic] erhalten, aber der Aufwand mußte im Rahmen bleiben." Der Leser hat etwas Minderwertiges erhalten, soviel ist sicher. Von welchem Rahmen allerdings die Rede ist, bleibt unklar. Ch. Kummer S. J.

ThPh 75 (2000) 481–492

Ist Freundschaft eine Tugend?

Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der *Nikomachischen Ethik*

Von Friedo Ricken S. J.

Vor allem in der angelsächsischen praktischen Philosophie stößt das Thema Freundschaft auf wachsendes Interesse.[1] Dafür lassen sich, wenn man den Begriff der Freundschaft entsprechend weit faßt, vor allem zwei Gründe nennen. Die Kritik der Kommunitaristen am Liberalismus hat den Blick für die Vielfalt der Gemeinschaftsformen geschärft und gezeigt, daß der liberale Rechtsstaat allein nicht imstande ist, grundlegende, für das menschliche Leben unverzichtbare Werte wie eine Vorstellung vom guten Leben und eine kulturelle und religiöse Identität zu vermitteln; dafür sei er auf untergeordnete Gemeinschaftsformen angewiesen.[2] Im Interesse am Thema Freundschaft spiegle sich, so formuliert Axel Honneth den zweiten Grund, „ein Bewußtsein des kulturellen Umbruchs, in dem sich gegenwärtig in den hochentwickelten Gesellschaften die überkommenen Muster sozialer Beziehungen befinden". Der Prozeß der gesellschaftlichen Individualisierung habe zu einer Erschütterung von traditionalen Formen des sozialen Gemeinschaftslebens geführt. In den letzten Jahrzehnten sei „das Sensorium für die hierarchischen und ausschließenden Züge traditionaler Gemeinschaftsformen enorm angewachsen". Die Institution der Kleinfamilie befinde sich in einem Zustand allmählicher Auflösung, der darin zum Ausdruck komme, daß der normative Zusammenhang zwischen Liebe, Ehe und Kinderzeugung wohl endgültig zerbrochen sei. So könne es nicht überraschen, daß die Beziehungsform der Freundschaft „als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Bindungen" auch in der praktischen Philosophie heute wieder verstärkte Aufmerksamkeit findet.[3]

Mit diesen beiden Gründen stehen wir bereits vor einem der Probleme der Aristotelischen Freundschaftsabhandlungen: Schließt der Begriff der Freundschaft wie bei Honneth die traditionalen Gemeinschaftsformen aus, oder kann er eine Vielfalt von Gemeinschaftsformen umfassen? Worin wäre die Einheit eines solchen weiten Begriffs der Freundschaft zu sehen?

---

[1] Vgl. z.B. *Lawrence A. Blum*, Friendship, Altruism and Morality, London 1980; *Neera Badhwar Kapur*, Why It Is Wrong to Be Always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship, in: Ethics 101 (1990/91) 483–504; *Marilyn Friedman*, What are Friends for?, Ithaca NY 1993; *Richard Dien Winfield*, Friendship, Family and Ethical Community, in: The Philosophical Forum 28 (1997) 300–319.

[2] Vgl. *Friedo Ricken*, Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität, in: ThPh 70 (1995) 62–77.

[3] *Axel Honneth*, Schwerpunkt: Die Moralität von Freundschaften, in: DZPH 45 (1997) 215f.

Freundschaft bedeutet, wenn wir von dem engen und ohne Zweifel primären Begriff ausgehen, Bindung an eine einzelne Person, und sie beruht auf einer Neigung. Beide Merkmale scheinen, wenn wir die Maßstäbe einer kantischen Ethik anlegen, den moralischen Charakter der Freundschaft in Frage zu stellen. Hat Freundschaft einen moralischen Wert, oder lassen sich sogar moralische Einwände gegen die Freundschaft vornehmen? Freundschaft, so ließe sich einwenden, bedeutet Parteilichkeit; sie verstößt gegen die von der Moral geforderte Universalität oder Gleichheit.[4] Freundschaft, so formuliert es Kierkegaard, ist „Vorliebe und die Leidenschaft der Vorliebe"[5]; dagegen sei „Liebe zum Nächsten [...] die ewige Gleichheit im Lieben"[6]. Für Kant selbst ist Freundschaft eine „bloße", in der Ausübung unerreichbare Idee. „Freundschaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit", so heißt es in den kurzen ihr gewidmeten Ausführungen in der *Metaphysik der Sitten*, „als erreichbar [...] gedacht, ist das Steckenpferd der Romanenschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund!"[7]

Aristoteles widmet der Freundschaft ein Fünftel seiner *Nikomachischen Ethik*. Der Einfluß dieser Abhandlung auf die Geschichte der abendländischen Ethik und die gegenwärtige Diskussion ist, wenn wir etwa die Kapitel über das Glück, die Tugend, die Handlungstheorie oder die Willensschwäche zum Vergleich heranziehen, gering. Das ist nicht zuletzt dadurch zu erklären, daß die wohl wichtigste Vermittlungsinstanz der Aristotelischen Ethik an die lateinische Tradition, die *Prima secundae* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, nicht auf die Freundschaft eingeht. Thomas setzt die Freundschaft des Aristoteles mit der theologischen Tugend der *caritas* gleich; der Traktat über die *caritas* in der *Secunda secundae* beginnt mit der Frage, ob die *caritas* Freundschaft sei;[8] hier finden sich einzelne Fragestellungen aus den Freundschaftsbüchern.[9] – Weshalb hat Aristoteles dem Thema Freundschaft einen so breiten Raum gewidmet? Ist Freundschaft ein moralisches Phänomen? Ist sie lediglich ein unerreichbares Ideal, oder kann sie gelebt werden?

---

[4] Zur Diskussion vgl. *Nancy Sherman*, The Fabric of Character, Oxford 1989, 118–124; *Marcia Baron*, Impartiality and Friendship, in: Ethics 101 (1990/91) 836–857; *James O. Grunebaum*, Friendship, Morality and Special Obligation, in: APQ 30 (1993) 51–61; *Diane Jeske*, Friendship, Virtue, and Impartiality, in: PPR 57 (1997) 51–72; *Jean-Claude Wolf*, Unparteilichkeit oder Freundschaft?, in: Analyomen 2. Proceedings of the 2nd Conference „Perspectives in Analytical Philosophy", Vol. III, Berlin 1997, 396–402.

[5] Der Liebe Tun, II B, Übers. *Hayo Gerdes*, Düsseldorf, Köln 1966, 60.

[6] Ebd., 66.

[7] MS Tugendlehre §46; Akad.-Ausg. VI, 470.

[8] S.th. 2–2 q.23 a.1 Utrum caritas sit amicitia.

[9] Vgl. *James McEvoy*, Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik, in: FZPhTh 43 (1996) 287–303; *Anthony W. Keaty*, Thomas's Authority for Identifying Charity as Friendship: Aristotle or John 15?, in: Thom. 62 (1998) 581–601.

1. Was versteht Aristoteles unter Freundschaft?

Auch Aristoteles kennt die Freundschaft, die „das Steckenpferd der Romanenschreiber" ist, wie sie uns etwa in Ciceros Definition als „mit Wohlwollen und Liebe verbundene Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen"[10] begegnet; und wie Kant auf Orest und Pylades, Theseus und Peirithous,[11] so verweist auch er auf die klassischen Freundespaare der griechischen Dichtung (EN 1171a15); bezeichnend für dieses Verständnis ist seine Frage, ob man den Freund mit eigenem Leid belasten dürfe (EN IX 11). Aber das Phänomen und der Sprachgebrauch sind für ihn erheblich breiter (EE 1236a25f.b22; EN 1157a25–29), und Aristoteles sucht nach einem Begriff der Freundschaft, der dem gerecht wird. Freundschaft besteht, um einige Beispiele zu nennen, zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern, Verwandten zweiten Grades, zwischen Mann und Frau in der Ehe (EN VIII 14); innerhalb der verschiedenen Verfassungen zwischen den Bürgern untereinander und zwischen Regierenden und Regierten (EN VIII 13); zwischen dem Spender und dem Empfänger einer Wohltat (EN IX 7); zwischen Lehrer und Schüler; zwischen dem Bauern und dem Schuster, die ihre Produkte austauschen; erotische und sexuelle Beziehungen sind Formen der Freundschaft (EE 1243b15–27; EN IX 1); Freundschaft besteht schließlich zwischen allen Menschen, insofern sie Menschen sind, auch zwischen Herrn und Sklaven (EN 1155a21f.; 1161b7f.).

Aristoteles klassifiziert die Freundschaftsformen nach zwei Gesichtspunkten. Der erste ist der Grund der Freundschaft. Sie kann auf dem Nutzen, der Lust oder den sittlichen Qualitäten der Partner beruhen. Der zweite ist der von Gleichheit und Ungleichheit: Innerhalb der drei genannten Formen können die Freunde unter der jeweiligen Rücksicht gleich sein, oder der eine kann dem anderen überlegen sein (EE 1239a1–4; EN 1162a34–b4). Die Bezeichnung „Freund" gebrauchen wir aber nur dort, wo ein Verhältnis der Gleichheit vorliegt; so könne das Verhältnis eines Erwachsenen zu einem Kind eine Freundschaft sein, aber Aristoteles hält es für absurd, hier von Freunden zu sprechen (EE 1239a4–6). Worin liegt die Einheit dieser sechs Freundschaftsformen?

Die Crux der Interpreten ist die Liste der Wesensbestandteile am Anfang der Freundschaftsabhandlung der *Nikomachischen Ethik* (EN 1155b27–1156a5). Freundschaft erfordert gegenseitige Liebe und gegenseitiges Wohlwollen, das seinen sichtbaren Ausdruck finden muß, so daß es den Partnern nicht verborgen bleibt. Aristoteles faßt diese Elemente in folgender Formulierung zusammen: „Sie müssen also einander wohlwollen (εὐνοεῖν) und

[10] Omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio: Laelius, § 20.

[11] MS Tugendlehre §46; Akad.-Ausg. VI, 470.

das Gute wünschen, ohne daß es verborgen bleibt aus einem der genannten Gründe" (EN 1156a3–5). Diese Begriffsbestimmung scheint einen Widerspruch zu enthalten. Wohlwollen, so erfahren wir wenige Zeilen zuvor, bedeutet, dem anderen das Gute um des anderen selbst willen zu wünschen (EN 1155b31f.).[12] Dem scheint zu widersprechen, daß das Wohlwollen auf einem der drei genannten Gründe beruht: dem Nutzen, der Lust oder den guten Charaktereigenschaften des anderen. Dem anderen das Gute zu wünschen, weil er nützlich oder angenehm ist, bedeutet doch offensichtlich, es ihm nicht um seiner selbst willen zu wünschen, sondern deshalb, weil er nützlich oder weil er angenehm ist. Die Interpreten streiten deshalb, ob das Wohlwollen sich auch in der Nutzen- und Lustfreundschaft[13] oder nur in der Charakterfreundschaft findet[14]. Der Wortlaut des zitierten Satzes spricht für die erste Deutung; deren Gegner können sich auf die Stellen in der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* berufen, welche der Nutzen- und der Lustfreundschaft das Wohlwollen ausdrücklich absprechen (EE 1241a3–10; EN 1167a15–18). Keine der beiden Lösungen befriedigt. Dem Freund das Gute zu wünschen, weil er nützlich ist, ist etwas anderes, als ihm das Gute um seiner selbst willen zu wünschen. Das Wohlwollen auf die Charakterfreundschaft einzuschränken widerspricht der Begriffsbestimmung, von welcher die *Nikomachische Ethik* ausgeht.

Ein erster Schritt zur Lösung der Aporie ergibt sich aus einer sprachlichen Beobachtung. Der Gebrauch der Präpositionen zeigt, daß Aristoteles zwischen dem Grund (διά 1156a5.10) und dem Worumwillen (οὗ ἕνεκα 1155b31; 1156b10) des Wohlwollens unterscheidet. Der Grund gibt an, weshalb ich den oder die andere liebe und ihm oder ihr folglich wohlwill: Ich liebe sie, weil sie nützlich oder angenehm oder ein charakterlich wertvoller Mensch ist, und weil ich sie liebe, will ich ihr wohl. Dieser Grund ist eine Eigenschaft des anderen Menschen. Im Unterschied dazu ist das Worumwillen das Ziel des Wohlwollens. Vom Grund und vom Ziel ist schließlich das Objekt des Wohlwollens zu unterscheiden, d.h. das, was ich dem anderen wünsche. Es ist etwas, das in einem noch genauer zu bestimmenden Sinn ein Gut für den anderen und nicht für mich ist.[15] In der Nutzenfreund-

[12] Die Crux kann deshalb nicht durch den Begriff der εὔνοια in EN IX 5 gelöst werden. Das versucht *Peter Hadreas*, Εὔνοια: Aristotle on the Beginning of Friendship, in: Ancient Philosophy 15 (1995) 393–401. Wie beide Begriffe sich zueinander verhalten, muß hier offen bleiben. Entscheidend ist, daß für die Interpretation von 1156a3–5 nur der Begriff von 1155b31 in Frage kommt.

[13] Vgl. *John M. Cooper*, Aristotle on the Forms of Friendship, in: RMet 30 (1966/67) 619–648.

[14] Vgl. *A. W. Price*, Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989, 137–157. Zur Kontroverse vgl. Aristotle, Nicomachean Ethics Books VIII and IX. Translated with a Commentary by *Michael Pakaluk*, Oxford 1998, 61–63.

[15] *Martha C. Nussbaum*, The Fragility of Goodness, Cambridge 1987, 355, Anm., unterscheidet zwischen „ground", „object" und „goal or end". Ihr Begriff des Grundes ist derselbe wie meiner. Wir unterscheiden uns vor allem im Begriff des Objekts; Nussbaum versteht darunter die andere Person: „The *object* of the relation in all cases is the other person".

schaft liebe ich den anderen, weil er die Eigenschaft hat, nützlich zu sein (Grund); ich wünsche ihm das, was *für ihn* nützlich ist (Objekt), und ich bringe diesen Wunsch ihm gegenüber zum Ausdruck; das Ziel, das ich dabei verfolge, ist mein eigener Nutzen, etwas, das *für mich* nützlich ist. Dagegen ist in der Charakterfreundschaft, negativ formuliert, auch das Worumwillen nicht etwas, das gut für mich ist. Hier entfällt jede Motivation durch ein eigenes Interesse. Daß ich dem anderen das Gute um seiner selbst willen wünsche, besagt, daß das für ihn Gute Objekt und zugleich Ziel meines Wünschens ist. Ich wünsche ihm das für ihn Gute ausschließlich deshalb, weil es für ihn gut ist, d. h. um seiner selbst willen.

Ein Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Objekt und Ziel findet sich in der oben zitierten Begriffsbestimmung. Dort heißt es: „Sie müssen also einander wohlwollen *und* das Gute wünschen" (EN 1156a3–4). Wie ist dieses „und" zu verstehen? Wird hier zusätzlich zum Wohlwollen verlangt, dem Freund das Gute zu wünschen? Diese Interpretation ist nicht möglich, denn das Wohlwollen schließt das Wünschen des Guten ein. Oder ist das „und" mit der Übersetzung von Gauthier-Jolif[16] explikativ zu verstehen, d. h., besteht das Wohlwollen darin, dem anderen das Gute zu wünschen? Diese Explikation würde den Begriff des Wohlwollens verkürzen, denn Wohlwollen bedeutet, dem anderen das Gute *um des anderen selbst willen* zu wünschen. Das „und" kann also nur so verstanden werden, daß die Explikation nicht den vollen Begriff entfaltet, sondern lediglich ein Element heraushebt: daß das Objekt meines Wünschens etwas ist, das nicht für mich, sondern für den anderen gut ist. Das „und" verbindet also den vollen und den verminderten Begriff des auf einen anderen bezogenen Wünschens. Ich werde im folgenden mit Aristoteles[17] beide Begriffe in der Weise unterscheiden, daß ich nur die volle Form, bei der auch das Ziel des Wünschens das Gut des anderen ist, als „Wohlwollen", die verminderte Form dagegen, bei der die Beziehung auf das Gut des anderen sich auf das Objekt des Wünschens beschränkt, als „Gutes wünschen" bezeichnen.

Dieser weite Freundschaftsbegriff dient Aristoteles dazu, das Verhältnis zu einem Menschen vom Verhältnis zu einer Sache zu unterscheiden. Beiden ist gemeinsam, daß ich sie für die Verwirklichung meiner Ziele in Anspruch nehmen kann; insofern beide nützlich oder angenehm sind, sind sie beide Objekt der Liebe (φίλησις EN 1155b28). Aber im Unterschied zu einer Sache verfolgt der andere Mensch ebenso wie ich Ziele. Einen Menschen als Menschen zu behandeln bedeutet, ihn nur in der Weise für die eigenen Ziele in Anspruch zu nehmen, daß ich zugleich seinen eigenen Zielen diene, d. h., daß ich wünsche, was für ihn gut ist (EN 1155b29). Aristoteles unter-

[16] *René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif*, L'Éthique à Nicomaque, Tome I, 2: Traduction, Louvain ²1970, 215: „Il faut donc, pour être amis, être bienveillant, – c'est-à-dire se souhaiter du bien".

[17] Es soll offenbleiben, ob Aristoteles diese terminologische Unterscheidung durchhält; vgl. 1158a7–9.

scheidet zwischen dem Verhältnis zu einem Sklaven, insofern er Sklave und insofern er Mensch ist (EN 1161b2–8). Insofern er Sklave ist, ist er ein lebendiges Werkzeug, eine Sache, und das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven ist ausschließlich vom Nutzen des Herrn bestimmt; der Nutzen des Sklaven wird nur „akzidentell" (κατὰ συμβεβηκός) berücksichtigt, d.h., insofern er, wie etwa Leben und Unversehrtheit des Sklaven, notwendige Bedingung für den Nutzen des Herrn ist (Pol.1278b34–37). Als Mensch wird der Sklave nur dann behandelt, wenn zwischen beiden Partnern ein Verhältnis der Freundschaft besteht. Dieser weite Begriff der Freundschaft beschreibt, was es, wenn es um die Verwirklichung der eigenen Ziele geht, bedeutet, einen Menschen als Menschen zu behandeln, und insofern ist er eine sittliche Norm.

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen für die Frage nach der Einheit der Freundschaftsformen? Ich beschränke mich zunächst auf die Freundschaft unter Gleichen innerhalb der Nutzen-, Lust- und Charakterfreundschaft, also auf Verhältnisse, wo Aristoteles nicht nur von Freundschaft, sondern auch von Freunden spricht. Nach der *Nikomachischen Ethik* beruht die Einheit auf dem Verhältnis der „Ähnlichkeit" (ὁμοιότης),[18] und diese Ähnlichkeit ergibt sich aus der Eigenart des Begriffs des Guten: „Im ersten und eigentlichen Sinn [sollten wir Freundschaft nennen] die der Guten, insofern sie gut sind, die übrigen aber entsprechend der Ähnlichkeit (καθ' ὁμοιότητα); denn insofern ein Gut und etwas Ähnliches vorliegt, sind sie Freunde; denn auch das Lustvolle ist für die Freunde der Lust ein Gut" (EN 1157a30–33).

Die vollkommene Freundschaft ist die Charakterfreundschaft. Die Lustfreundschaft ist ihr ähnlich, weil sittlich gute Menschen einander angenehm sind, die Nutzenfreundschaft deshalb, weil sie einander nützlich sind (EN 1156b33–1157a3). Diese Ähnlichkeit sei anhand der Unterscheidung zwischen Grund, Objekt und Worumwillen genauer entfaltet. Grund der Liebe ist eine Eigenschaft des Geliebten: daß er nützlich, angenehm oder charakterlich gut ist; die zuletzt genannte Eigenschaft schließt die beiden anderen ein. Wer einen anderen allein deswegen liebt, weil er nützlich oder angenehm ist, liebt ihn aufgrund einer zufälligen Eigenschaft und nicht als den, der er ist, und diese Eigenschaft ist relativ auf den Liebenden hin: Er wird geliebt, weil er gut oder angenehm für mich ist (1155b21–27). „An sich" (καθ' αὑτούς EN 1156a11) oder „insofern er ist" (ᾗ ... ἐστιν EN 1156a16) wird der andere Mensch erst geliebt, wenn er aufgrund seines Charakters

[18] Dagegen vertritt EE 1236a16–23 eine Einheit in bezug auf eine erste Form (πρὸς ἕν-Einheit, focal meaning oder focal connection; vgl. Met.1003a33-b4). Die erste Form ist die, deren Definition in den anderen Formen vorausgesetzt wird (vgl. Met.1028a34–36). Aristoteles bringt als Beispiel das Wort „medizinisch". Der Begriff eines medizinischen Geräts impliziert den des Mediziners, aber nicht umgekehrt. Die NE hat diese These mit Recht aufgegeben, denn die Begriffe der Nutzen- und der Lustfreundschaft implizieren nicht den der Charakterfreundschaft. Vgl. *W. W. Fortenbaugh*, Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning, in: Phron. 20 (1975) 51–62; 57; *Price* (s. Anm. 14) 136f.

geliebt wird. Dem Grund der Liebe entspricht das Objekt, d.h. das Gut, das die Freunde einander wünschen (EN 1156a9f.). In der Nutzenfreundschaft ist es das, was für den anderen nützlich, und in der Lustfreundschaft, was für ihn angenehm ist. Diesen partiellen Gütern steht in der Charakterfreundschaft ein umfassendes Gut gegenüber: das Sein und das Leben, „das Gute" in einem uneingeschränkten Sinn „und was als solches erscheint", d.h. das Angenehme (EN 1166a4f.15). Das Worumwillen der Nutzen- und Lustfreundschaft ist ein jeweils unter zweifacher Hinsicht eingeschränktes Gut: Es ist das, was für mich nützlich ist, d.h., sein Wert ist relativ auf eine Person, und es hat lediglich einen Wert als Mittel; es ist das, was für mich angenehm ist, und das Angenehme ist lediglich ein anscheinendes Gut: Es kann ein Gut anzeigen (EN 1105a1), aber es kann sich auch als der bloße Schein des Guten erweisen (EN 1113a34f.).

„Die einander lieben", so formuliert Aristoteles den Zusammenhang zwischen Liebe und Wohlwollen bzw. Gutes wünschen, „wünschen einander das Gute unter der Rücksicht, unter der sie lieben" (EN 1156a9f.). In der Charakterfreundschaft lieben die Freunde einander, insofern sie gut sind; gut aber sind sie an sich. Das Wünschen des Guten bezieht sich also auf den anderen an sich. Das Worumwillen, weshalb ein Charakterfreund dem anderen Sein und Leben wünscht, ist der andere selbst. Die Antwort auf die Frage, um welchen Zieles willen ich ihm das Gute wünsche, kann hier nur lauten: um keines anderen Zieles willen, sondern deshalb, weil er gut ist, und gut ist er an sich selbst. Das Worumwillen ist hier also ein Gut in einem uneingeschränkten Sinn: der charakterlich gute Mensch als, um es mit Kant zu formulieren, etwas „von absolutem Werte" [19].

Eine entsprechende Struktur findet sich in den Formen der Freundschaft, wo der eine Partner dem anderen in einer Hinsicht überlegen ist. Beispiele des Aristoteles sind die Verhältnisse in Ehe und Familie und die Herrschaftsverhältnisse in den verschiedenen Verfassungen (EN 1158b11–19; 1161a10–b10). Der Grund der Liebe ist in jeder dieser Beziehungen ein anderer; ebenso unterscheiden sich die Güter, die der eine dem anderen wünscht und für den anderen verwirklicht. Unter diesen Formen finden sich solche, die eine Gemeinschaft (κοινωνία) im Sinn von Pol. A 1–2 darstellen, d.h. einen Zusammenschluß von Menschen um eines gemeinsam zu verwirklichenden Gutes willen. Alle diese Beziehungen fallen unter den Begriff der Freundschaft, weil sie auf der Liebe als ihrem Grund beruhen und weil es in ihnen darum geht, ein Gut für den anderen oder ein gemeinsames Gut zu wünschen und zu verwirklichen. Am Beispiel der Ehe zeigt Aristoteles, daß die Form der Gemeinschaft es offen läßt, ob es sich um eine bloße Nutzen- oder Lustfreundschaft oder um eine Charakterfreundschaft handelt (EN 1162a16–29).

[19] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV, 428.

2. Drei Aporien

Ist Freundschaft eine Tugend? Zunächst seien drei Aporien formuliert.

1.) Vollkommene Freundschaft kann es nur zwischen sittlich guten Menschen geben. Zugleich betont Aristoteles wiederholt, daß diese Form der Freundschaft nur mit wenigen Menschen möglich ist. Mit vielen Menschen im Sinne der vollkommenen Freundschaft Freund zu sein ist ebenso unmöglich, wie viele zugleich zu lieben (EN 1158a10–14). Mit vielen Menschen zusammenzuleben würde bedeuten, sich selbst zu zerteilen (EN 1171a3). Die erste Freundschaft setzt eine lange gegenseitige Erprobung voraus; sollte sie mit vielen möglich sein, so müßte man mit ihnen allen zusammenleben, und das ist nicht möglich (EE 1237b34–36). Gegen die vollkommene Freundschaft erhebt sich somit der Einwand der Partikularität. Sie ist ein Verhältnis, das andere Menschen ausschließt. Auf der anderen Seite ist sie ein Verhältnis zwischen sittlich guten Menschen. Können, so die Aporie, sittlich gute Menschen ein Verhältnis eingehen, das moralischen Einwänden ausgesetzt ist?

2.) „Freundschaft", so die offene Formulierung am Anfang des Traktats der *Nikomachischen Ethik*, „ist eine Tugend oder mit Tugend" (EN 1155a3f.). Die vollkommene Freundschaft ist in dem Sinn „mit Tugend", daß sie die Tugend voraussetzt, aber ist auch die Freundschaft selbst eine Tugend? Die ethische Tugend ist eine Haltung (ἕξις) hinsichtlich der Affekte (EN 1105b25f.), die zur richtigen Entscheidung befähigt, d.h. zu einer Entscheidung, welche durch die Vernunft als Norm bestimmt ist (EN 1106b36–1107a2). Die zweite Aporie liegt darin, daß die Freundschaft diesem Begriff der ethischen Tugend nicht voll entspricht.

Der Affekt in der Freundschaft ist die auf einem der drei genannten Gründe beruhende Zuneigung: die Liebe (φίλησις). Von ihm unterscheidet Aristoteles das Zusammenwirken der Partner, in dem der eine sich für das Gut des anderen einsetzt: das Lieben (φιλεῖν EN 1167a8–10). Im Unterschied zum Affekt der Liebe beruht das wechselseitige Lieben auf einer Entscheidung (προαίρεσις), und diese wiederum auf einer Haltung (EN 1157b30f.). Ob diese Haltung eine Tugend ist, soll für die Nutzen- und Lustfreundschaft zunächst offenbleiben. Daß in der vollkommenen Freundschaft Freunde selbstlos einander das Gute um des anderen selbst willen wünschen, ist ebenfalls kein Affekt; auch dieses Wohlwollen entspringt einer Haltung (EN 1157b32f). Die Frage, ob Freundschaft eine Tugend ist, spitzt sich darauf zu, ob diese Haltung des Wohlwollens die Kriterien des Begriffs der ethischen Tugend erfüllt.

Daß wir es mit einer Tugend im Sinn einer lobenswerten Haltung gegenüber einem anderen Menschen zu tun haben, steht außer Zweifel. Aber wie steht es damit, daß diese Haltung zu einer durch Vernunft bestimmten Entscheidung befähigen muß? Die bloße Tatsache, daß ich dem anderen um seiner selbst willen das Gute wünsche, gibt noch keine Kriterien an die Hand,

wie ich im einzelnen Fall, etwa wenn es um einen Konflikt zwischen den Gütern des Freundes und den Gütern Dritter geht, zu entscheiden habe. Die vollkommene Freundschaft ist also keine ethische Tugend im vollen Sinn des Wortes. Sie ist eine lobenswerte Haltung, aber diese lobenswerte Haltung allein befähigt nicht zur richtigen Entscheidung.

3.) „Wegen der Lust und wegen des Nutzens", so schreibt Aristoteles, „können auch Schlechte untereinander Freunde sein, und Gute mit Schlechten, und solche, die keines von beiden sind, mit Menschen von beliebigem Charakter" (EN 1157a16–18). Die Nutzen- und Lustfreundschaft sind also nicht an sittliche Qualitäten gebunden; sie sind auch unter Schlechten möglich. Aber, so die dritte Aporie, widerspricht das nicht meiner bisherigen Interpretation, nach der es auch in diesen beiden Freundschaften um das Gut des anderen geht und deshalb auch in diesen Freundschaften der Mensch als Mensch und nicht als Sache behandelt wird? Ist es ein hinreichendes oder nur ein notwendiges Kriterium für den sittlichen Wert eines Verhältnisses, daß der andere in diesem Sinn als Mensch behandelt wird? Gibt es eine sittlich gute und eine sittlich schlechte Nutzen- und Lustfreundschaft, und wodurch unterscheiden sie sich?

3. Wie verhalten sich Freundschaft und Gerechtigkeit?

Die Aussagen, die Aristoteles über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Freundschaft macht, sind schwer miteinander zu vereinbaren. „Freundschaft und Gerechtigkeit sind ... entweder dasselbe oder doch nahe miteinander verwandt" (EE 1234b30f.). Sie beziehen sich auf denselben Bereich und bestehen zwischen denselben Personen (EN 1159b25f.). Auf der einen Seite scheint die Gerechtigkeit die Norm für die Freundschaft zu sein: „Zu fragen, wie Mann und Frau und überhaupt Freund und Freund miteinander leben sollen, bedeutet nichts anderes, als zu fragen, wie es gerecht sei" (EN 1162a29–31; vgl. EE 1242a19f.); auf der anderen Seite scheint die Freundschaft die Gerechtigkeit aufzuheben: „Wenn sie Freunde sind, braucht es keine Gerechtigkeit; wenn sie gerecht sind, bedürfen sie dazu der Freundschaft" (EN 1155a26f.). Aber was kann die Freundschaft der Gerechtigkeit hinzufügen, wenn die Gerechtigkeit „die im höchsten Sinn vollkommene Tugend" (EN 1129b30) ist? Wie in der Freundschaft geht es in der Gerechtigkeit um das Gut des anderen. Sie ist nicht lediglich eine negative Tugend in dem Sinn, daß sie verbietet, dem anderen zu schaden; sie fordert auch positiv, das für den anderen Nützliche zu tun (EN 1130a3–5).

Um hier Klarheit zu schaffen, ist zunächst zwischen der Freundschaft als Tugend und der Freundschaft als Gemeinschaft zu unterscheiden. Die Freundschaft als Tugend ist angewiesen auf die Norm des Gerechten; in diesem Sinn bedarf die Freundschaft notwendig der Ergänzung durch die Gerechtigkeit. Nur die Gerechtigkeit kann Konflikte zwischen Freunden oder Konflikte mit Dritten richtig entscheiden. Auf der anderen Seite sind

aber die spezifischen Normen der Gerechtigkeit bedingt durch die jeweilige Form der Freundschaft als Gemeinschaft. Für die Beziehung zwischen Eltern und Kindern gelten andere Gerechtigkeitsnormen als für die zwischen Geschwistern oder zwischen zwei Charakterfreunden, und wieder andere gelten für die Beziehung zwischen den Bürgern einer Polis. „So ist auch das Unrecht gegenüber jeder dieser Personen ein anderes; es wird dadurch größer, daß es sich gegen die richtet, die in einem volleren Sinn Freunde sind; so ist es schlimmer, einem Kameraden Geld zu stehlen als einem Mitbürger und einem Bruder nicht zu helfen als einem Fremden, und den Vater zu schlagen als irgendeinen anderen. Zusammen mit der Freundschaft wachsen naturgemäß auch die Forderungen der Gerechtigkeit" (EN 1160a3–7).

Zu fragen, wie Freunde miteinander leben sollen, bedeutet also nichts anderes als zu fragen, was entsprechend der jeweiligen Form der Freundschaft gerecht ist. Dennoch ist Freundschaft mehr als Gerechtigkeit. „Beim Gerechten", so formuliert es Aristoteles, „ist das am meisten Gerechte das freundschaftliche" (EN 1155a28). Bei der Gerechtigkeit geht es um die Verteilung des Nützlichen und Schädlichen (EN 1134a8); ihr Bereich ist eine bestimmte Klasse von Gütern (EN 1129b2–4). Bereits die Tatsache, daß es in der vollkommenen Freundschaft auch um die Lust geht, zeigt, daß die Freundschaft sich nicht in Verteilungsfragen erschöpft, obwohl diese zu ihren wesentlichen Aufgaben zählen. Die Freundschaft ist die ethische Tugend, die sich auf den Affekt der Liebe oder Zuneigung (φίλησις) bezieht. Sie fordert, so merkwürdig das klingt, Gerechtigkeit auch im affektiven Bereich; wie andere ethische Tugenden gewährleistet sie nicht nur die richtige Entscheidung, sondern auch die angemessene affektive Antwort. „Die Tugend der Freunde scheint das Lieben (φιλεῖν) zu sein, so daß diejenigen, bei denen dies entsprechend der Würdigkeit geschieht, dauerhafte Freunde sind" (EN 1159a34-b1). Die Zuneigung muß der Form der Freundschaft entsprechen. „In allen Freundschaften, in denen ein Partner überlegen ist, muß auch die Liebe (φίλησις) entsprechend sein, so daß der Bessere mehr geliebt wird, als er selbst liebt, und ähnlich bei jedem anderen. Denn wenn die Liebe (φίλησις) der Würdigkeit entspricht, so ergibt sich in einem gewissen Sinn eine Gleichheit, was als Merkmal der Freundschaft gilt" (EN 1158b23–28).

Noch ein weiterer Grund ist zu nennen, weshalb die Freundschaft die vollkommenste Form der Gerechtigkeit ist. Im Unterschied zur Nutzen- und Lustfreundschaft gibt es in der Charakterfreundschaft keinen Streit darüber, ob Leistung und Gegenleistung einander entsprechen, weil der Maßstab hier nicht die „Sache", sondern die Absicht des Gebenden ist (EN 1163a21 f.; EE 1243a32). Wer hier einem Freund einen Dienst leistet, tut es um des Freundes und nicht um des eigenen Vorteils willen. Was hier einander entsprechen muß, sind nicht die ausgetauschten Güter, sondern die Absicht des Gebenden und die des Empfangenden. Der Empfänger würde den

Dienst gern angemessen erwidern, aber das übersteigt seine Möglichkeiten. Er tut, was er kann, und der Freund kennt seine Absicht (EN 1164a33–b6).

Freundschaft, so lautete einer der anfangs erhobenen Einwände, bedeutet Parteilichkeit; sie verstößt gegen die von der Moral geforderte Universalität oder Gleichheit. Für eine Antwort gehe ich aus von der dritten der oben genannten Aporien: Die Nutzen- und Lustfreundschaft sind auch unter Schlechten möglich, obwohl auch in ihnen der Mensch als Mensch und nicht als Sache behandelt wird. Wodurch unterscheiden sich eine sittlich gute und eine sittlich schlechte Nutzen- und Lustfreundschaft? Es sind drei Ziele denkbar, um derentwillen ich dem anderen wünsche, was für ihn gut ist: mein eigener Vorteil; die Tatsache, daß es gerecht ist, sich so zu verhalten; um des anderen selbst willen. Hier wird ein weiterer Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Charakterfreundschaft deutlich: Der Gerechte gibt dem anderen das ihm zustehende Gut, weil es gerecht ist, so zu handeln; der Charakterfreund gibt es ihm um des anderen selbst willen. Eine sittlich gute unterscheidet sich von einer sittlich schlechten Nutzenfreundschaft dadurch, daß das Ziel der Handlung nicht der eigene Vorteil, sondern das Gerechte um seiner selbst willen ist. Alle drei Freundschaftsformen können also Tugenden sein, ohne daß dadurch der Unterschied zwischen der vollkommenen und den beiden unvollkommenen Formen aufgehoben würde. Freundschaft als Tugend schließt notwendig die Tugend der Gerechtigkeit ein und erfüllt damit die moralische Forderung der Universalität oder Gleichheit. Menschen, die in der Beziehung einer Freundschaft stehen, sind immer zugleich Glieder umfassenderer Gemeinschaften. Die Forderung der Gerechtigkeit ist unteilbar; sie kann sich in der Nutzenfreundschaft nicht auf die Gleichheit des wechselseitigen Vorteils der beiden Partner beschränken, sondern sie muß alle sozialen Beziehungen berücksichtigen, in denen ein Mensch steht.

Viele Freundschaftsformen sind eine κοινωνία, d.h. ein Zusammenschluß von Menschen um eines gemeinsam zu verwirklichenden Gutes willen. Diese Gemeinschaften verwirklichen ein spezielles, für das gute menschliche Leben notwendiges Gut, und in diesem Sinn sind sie nach Aristoteles Teile der Gemeinschaft der Polis, deren Aufgabe das gute menschliche Leben in einem umfassenden Sinn ist (EN 1160a9–15; Pol.1252b30). Freundschaft als κοινωνία bedeutet Arbeitsteilung, durch die allein das menschliche Leben mit der Vielfalt seiner Bedürfnisse und Ziele gelingen kann. Dadurch ist sie sittlich gerechtfertigt, und sie ist insoweit sittlich notwendig, als der einzelne Mensch seinen Beitrag zum gemeinsamen Nutzen nur in einer solchen Gemeinschaft leisten kann. Die ideale Charakterfreundschaft zwischen zwei Menschen ist keine Gemeinschaft in diesem Sinn, aber die Partner leben in solchen Gemeinschaften, und weil sie gerecht sind, können sie sich den Forderungen, die dort an sie gestellt werden, nicht entziehen. Die Charakterfreundschaft ist auch ein Ideal der persönlichen, auf intensiver Kenntnis und Einfühlung beruhenden gegenseitigen Hilfe.

Das ist ein sittliches Ideal, aber seine Verwirklichung ist von seinem Wesen her auf einen kleinen Kreis von Personen beschränkt.

In den letzten Jahrzehnten, so die am Anfang zitierte Feststellung von Axel Honneth, sei „das Sensorium für die hierarchischen und ausschließenden Züge traditionaler Gemeinschaftsformen enorm angewachsen". Die traditionalen Gemeinschaftsformen durch die Freundschaft „als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Bindungen" zu ersetzen wäre für Aristoteles keine Lösung der Krise; wegen der Vielzahl der menschlichen Bedürfnisse und Ziele hält er die Vielfalt der Gemeinschaftsformen für unverzichtbar. Er würde aber in den „hierarchischen und ausschließenden" Zügen Krankheitssymptome sehen und seine Freundschaftsbücher als Anleitung zur Therapie empfehlen. In den hierarchischen Zügen sähe er Indizien für einen Mangel an Gerechtigkeit und ein fehlendes Bewußtsein des nur gemeinsam zu verwirklichenden Ziels; eine ausschließende Gemeinschaft, so seine Kritik, vergißt, daß sie in umfassendere menschliche Gemeinschaften eingebettet ist und in ihnen entsprechend einer universalen Gerechtigkeitsforderung zum guten Leben beizutragen hat. Freundschaft als ethische Tugend ist das Ideal, daß Beziehungen zwischen Menschen nicht nur von der Gerechtigkeit bestimmt, sondern immer auch von einer vielfach differenzierten und abgestuften Zuneigung getragen sind.

ThPh 75 (2000) 493–522

Praktische Vernunft und das „von Natur aus Vernünftige"

Zur Lehre von der „Lex naturalis" als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin

Von Martin Rhonheimer

I. Die Lehre von der „Lex naturalis" als Prinzipienlehre der praktischen Vernunft

Die in den letzten dreißig Jahren geführte Diskussion über die Interpretation der thomanischen Lehre von der „Lex naturalis" verdankt sich sowohl einem erneuerten Interesse an der spezifisch philosophischen Ethik des hl. Thomas, wie auch moraltheologischen Bemühungen, die Idee eines „natürlichen Gesetzes" für das Verständnis der Autonomie des Menschen als moralisches Subjekt fruchtbar zu machen. Trotz einer großen Bandbreite der Interpretationsansätze haben sich dabei einige Grundeinsichten herauskristallisiert, die gegenwärtig fast ausnahmslos von allen Kennern der Materie akzeptiert werden. Die wichtigste dieser Grundeinsichten dürfte wohl darin bestehen, in der Lehre von der Lex naturalis nicht eine Lehre über die Natur bzw. eine der sittlichen Einsicht des Menschen vorgegebene und vom Menschen dann zu verwirklichende Naturordnung zu erblicken, sondern eine Lehre über die praktische Vernunft des Handlungssubjekts und die Prinzipien dieser Vernunft, eine philosophisch-ethische Prinzipienlehre also. Zweitens dürfte heute allgemein akzeptiert sein, daß praktische Vernunft gegenüber der theoretischen Eigenständigkeit besitzt und praktische Urteile nicht aus theoretischen abgeleitet werden können, sondern ihren eigenen nichthintergehbaren Ausgangspunkt besitzen, daß also zwischen theoretischem und praktischem Verstand ein Verhältnis der Parallelität besteht. Daraus ergibt sich drittens, und auch hier herrscht weitgehend Konsens, daß deshalb auch der Gegenstand philosophischer Ethik nicht durch Ableitung aus der Metaphysik gewonnen wird. Metaphysik – und entsprechende philosophische Anthropologie – ist vielmehr nachträgliche Erhellung und vertiefende Deutung der eigenständigen Selbsterfahrung praktischer Vernunft des Handlungssubjekts.[1]

[1] Grundlegend für diese Neuorientierung sind: *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (1964), Hamburg ^{2}1980, ^{3}1999 (im folgenden nach der 2. Aufl. zitiert); *G. Grisez*, The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2, in: Natural Law Forum 10 (1965) 168–201. Leicht gekürzte Fassung in: *A. Kenny* (Hg.), Aquinas: A Collection of Critical Essays, London, Melbourne 1969, 340–382; *J. Finnis*, Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980. Prominentester Gegner der These einer Parallelität von theoretischer und praktischer Vernunft ist R. McInerny; vgl. z. B. *ders.*, The Principles of Natural Law, in: American Journal of Jurisprudence, 25 (1980) 1–15; Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas, Washington D. C. 1982; Aquinas on Human Action. A Theory of

Während heute die neuthomistische Konzeption des „natürlichen Sittengesetzes" von der Forschung überholt erscheint, wird aber in der gegenwärtigen Thomasinterpretation auch die diese neuthomistische Deutung zu überwinden beanspruchende „autonomistische" Interpretation der Lehre von der Lex naturalis zunehmend als unhaltbar erkannt. Diese „autonomistische" Position begriff die Lex naturalis lediglich als die natürliche Neigung der praktischen Vernunft, in schöpferischer Weise je wieder neue sittliche Normen zu formulieren, und damit letztlich als die Verpflichtung, der Vernunft gemäß zu handeln, und betrachtete die natürlichen Neigungen der menschlichen Person lediglich als „Rohmaterial" der gestaltenden Aufgabe der Vernunft.[2] Nicht nur haben Vertreter dieser Konzeption in späteren Jahren ihre Auffassung in doch erheblich modifizierter Form vorgetragen,[3] sie wird heute auch als Extremposition eingeordnet.[4] Unlängst ist ihr sogar vorgeworfen worden, sie mache sich „nicht nur einer folgenschweren historischen Entstellung, ja Verstümmelung des thomanischen Ansatzes schuldig, sondern lasse auch in systematischer Hinsicht ein mangelndes Problembewußtsein erkennen"[5]. Damit wird zumindest in dieser Hinsicht bestätigt, was ich bereits Jahre zuvor nachzuweisen versuchte, daß nämlich diese Interpretation zwar ein ernstzunehmendes Anliegen vertrat, den Ansprüchen einer wissenschaftlich vertretbaren Thomasinterpretation jedoch nicht zu genügen vermochte und nicht imstande war, die moralische Autonomie des Menschen als ein endliches, leib-geistig konstituiertes und geschaffenes Wesen adäquat zu erfassen.[6]

Hinsichtlich der in „Natur als Grundlage der Moral" vorgelegten Darstellung der thomanischen Lehre von der Lex naturalis und der in nachfolgenden Arbeiten entwickelten, die Genese aus dem Problemkontext der ari-

---

Practice, Washington D. C. 1992, bes. 184ff.; im gleichen Sinn: *R. Hittinger*, A Critique of the New Natural Law Theory, Notre Dame 1987.

[2] Vgl. *F. Böckle*, Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966; *ders.*, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: *F. Böckle* u. *E.-W. Böckenförde* (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 165–188; *Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977; *K.-W. Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978.

[3] Vgl. *F. Böckle*, Was bedeutet „Natur" in der Moraltheologie?, in: *ders.*, (Hg.), Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre, Düsseldorf 1987, 45–68; *K.-W. Merks*, Naturrecht als Personrecht. Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: *M. Heimbach-Steins* (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990, 28–46; bes. 39f. Allerdings ist nicht ganz klar, ob diese Modifizierungen wirklich die Grundstruktur der Interpretation berühren.

[4] So *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 150.

[5] *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, in: MThS, N.F.; Bd. 14 (1999) 223.

[6] Vgl. *M. Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. Innsbruck, Wien 1987. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam praktisch gleichzeitig *R. Bruch*, Das sittliche Naturgesetz als Gottes- und Menschenwerk bei Thomas von Aquin, in: ZKTh 109 (1987) 294–311.

stotelischen Ethik berücksichtigenden handlungstheoretischen Deutung praktischer Vernunft bei Thomas[7] ist nun allerdings, neben großer Zustimmung, auch Widerspruch angemeldet worden, und dies nicht nur von neuthomistischer Seite,[8] sondern auch seitens jener, die in ihrer Beschäftigung mit der Lehre von der Lex naturalis dasselbe Anliegen einer praktischen Prinzipienlehre verfolgen. Der Widerspruch, der sich in der Tat auf zentrale Punkte bezieht, ist, vereinfachend gesagt, ein doppelter: Gemäß der in „Natur als Grundlage der Moral" vorgelegten Deutung werde, erstens, die Beziehung der praktischen Vernunft zu den *inclinationes naturales* lediglich als Affirmation naturhaft vorgegebener Strebensziele verstanden, wodurch die gestaltende und ordnende Funktion der Vernunft übersehen sowie ihre Differenz zur theoretischen Vernunft wieder eingeebnet werde. Diese Mißachtung der gegenüber allem Natürlichen ordnungsschaffenden Funktion der Vernunft führe letztlich zur Annahme einer Identität zwischen den materialen Strebenszielen der Natur und dem von der Vernunft als gut Erkannten und zu einer entsprechenden Tendenz, aus den natürlichen Strebenszielen konkrete praktische Weisungen abzuleiten.[9] Zweitens, und damit zusammenhängend, so wurde eingewendet, plädierten „Natur als Grundlage der Moral" und die weiterführende Arbeit „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis" für eine Konzeption praktischer Vernunft, der gemäß – die Mehrstufigkeit des sittlichen Urteils und die Kontingenz der konkreten Handlungsumstände mißachtend – ohne Rekurs auf Erfahrung und auf unfehlbare Weise aus den Prinzipien der Lex naturalis das konkrete, jeweils richtige Handlungsurteil der Klugheit abgeleitet werden könnte.[10]

Damit sind die beiden hauptsächlichen kontroversen Themen benannt. Der vorliegende Aufsatz wird sich auf den ersten der beiden Einwände konzentrieren.[11] Zunächst ist jedoch die hier zur Debatte stehende Position kurz darzustellen. Dadurch dürfte es leichter sein, einige im Laufe der Kontroverse entstandene Mißverständnisse einer Klärung näherzubringen.

---

[7] Vgl. *M. Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994; *ders.*, La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica, Rom 1994 (spanische Übersetzung: La perspectiva de la moral, Madrid 2000; eine erweiterte und aktualisierte deutsche Ausgabe erscheint unter dem Titel „Die Perspektive der Moral" im Akademie Verlag, Berlin 2001).

[8] Einen kurzen Überblick über die Rezeption von „Natur als Grundlage der Moral" bietet das „Postscript" der englischen Ausgabe von „Natur als Grundlage der Moral": *M. Rhonheimer*, Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy, New York 2000.

[9] Vgl. *G. Wieland*, Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: *B. Fraling*, Natur im ethischen Argument, Freiburg i.Ü., Freiburg i.Br. 1990, 13–31, bes. 21–26; *L. Honnefelder*, Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: *ders.* (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften, Freiburg, München 1992, 151–190; 179, Anm. 92; *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 150; 154; 168; und *ders.*, Compte Rendu von: M. Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, in: StMor 34 (1996) 133–147; *F. J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 223–227.

[10] So *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 153f.; *ders.*, Compte Rendu, 138ff.

[11] Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem zweiten Einwand wird in der Zeitschrift „Studia Moralia" erscheinen.

II. Die „Lex naturalis" als Prinzip der Praxis und deren Ausrichtung auf das „von Natur aus Vernünftige"

Wesentlich für die in meinen früheren Arbeiten entwickelte Position war, zu zeigen, daß Thomas von Aquin die Lex naturalis als Prinzip der Praxis begreift.[12] Damit ist gemeint: Das Naturgesetz sind jene ersten Prinzipien menschlichen Handelns, welche das Handlungssubjekt als praktisches Subjekt konstituieren, und zwar von Anfang an und notwendigerweise im Horizont des für den Menschen von Natur aus Guten. Gerade weil die Lex naturalis Prinzip von Handeln ist, ist sie auch Prinzip sittlichen Handelns und damit Moralprinzip. Sie konstituiert den Menschen in einem Zug als praktisches und als moralisches Subjekt. Die Lehre von der Lex naturalis ist näherhin nicht eine Lehre über die „Natur", sondern über die (praktische) Vernunft, insofern sie natürliche Vernunft ist, d.h., insofern sie das „von Natur aus Vernünftige" zum Gegenstand hat. Die Lehre von der Lex naturalis ist also eine Lehre über die praktische Vernunft, insofern sie Natur und deshalb auch Prinzipienvernunft ist.

Eine Theorie der praktischen Vernunft kann sich deshalb nicht in der Lehre von der Lex naturalis erschöpfen; denn letzterer kommt lediglich die Funktion einer praktischen Prinzipienlehre zu. Praktische Vernunft ist auf Handeln gerichtet, und Handeln vollzieht sich im Bereich des Partikulären, Kontingenten, dessen, „was sich auch anders verhalten kann". Praktische Prinzipien sind Ausgangspunkt, Fundament und Rechtfertigungsgrund. Nichts geht ohne sie, alles ist auf sie bezogen, aber sie selbst sind ungenügend und für praktische Zwecke unterbestimmt.[13] Nichts konkret Praktisches kann aus ihnen unmittelbar und zwingend abgeleitet werden, es sei denn, Grenzen des „moralisch Möglichen" und entsprechende negative normative Aussagen, denn es kann in bestimmten Handlungsbereichen durchaus zwingend gezeigt werden, daß eine konkret beschreibbare Handlungsweise dem Prinzip widerspricht bzw. nicht durch dieses gerechtfertigt zu werden vermag. Aufgrund dieser Unterbestimmtheit allgemeiner praktischer Prinzipien bezüglich konkreter Handlungsleitung bedarf praktische Vernunft der Klugheit des aufs konkrete Tun gerichteten praktischen Urteils. Erst die auf das konkrete Tun gerichtete Vernunft ist im abschließenden und vollkommenen Sinne praktisch.[14] Klugheit jedoch ist nicht möglich ohne die intentionale Leitung durch die Prinzipien, die letztlich nichts anderes beinhalten als die Ziele der sittlichen Tugenden. Diese intentionale Leitung durch die Prinzipien sichert die Moralität der Mittel. Klugheit ist nicht Durchtriebenheit. Der Kluge ist aber auch derjenige, der nicht nur

[12] Gemäß R. Schönberger war dies eine in der Thomasinterpretation „neue These"; vgl. seine Rezension von „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis", in: ZPhF 49 (1995) 629–632; hier: 631.

[13] Vgl. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 224; 230f.; 403f.

[14] Vgl. *Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 565ff.

Gerechtigkeit erstrebt, sondern auch hier und jetzt Gerechtes tut. „Gerecht“ und in diesem Sinne „sittlich richtig“ kann das konkrete Tun aber nur sein, insofern es ein durch das Prinzip geleitetes Tun ist, gleichsam innerhalb seiner Bahnen verläuft und auf diese Weise das Prinzip konkretisiert und erfüllt. Genau dadurch konstituiert sich die, im aristotelischen Sinne verstandene, „praktische Wahrheit“ des konkreten Handelns: seine Übereinstimmung mit dem richtigen Streben[15]. Das heißt jedoch auch, daß ganz verschiedene, wenn auch nicht beliebige Handlungen unter die gleiche Zielrichtigkeit fallen können[16] und Ethik deshalb nur eine Grundrißwissenschaft sein kann.[17]

Die Lex naturalis als Prinzip der Praxis zu begreifen – und das heißt, sie zu begreifen als jene fundamentale kognitive und appetitiv-bewegende Hinordnung auf das Gute hin, wodurch sich der Mensch zuallererst als praktisches Subjekt konstituiert – bedeutet, sich von Anfang an in die Perspektive der ersten Person zu versetzen. Wer im Sinne des hl. Thomas über die Lex naturalis spricht, spricht zunächst einmal nicht über sittliche Normen oder die normative Begründung der Richtigkeit von Handlungsweisen, sondern über die leib-geistig konstituierte menschliche Person als Handlungssubjekt und den Ursprung ihres vernunftgeleiteten Strebens, durch das diese Person als ein auf das für den Menschen Gute hin sich bewegendes Subjekt verstanden werden kann. Wird die Lex naturalis in diesem Sinne begriffen, so zeigt sich, daß ihr Inhalt zunächst gar keine Gebote, Normen, Pflichten oder Sollensforderungen sind, sondern das „Für den Menschen Gute“, wie es teils mit naturhafter Spontaneität, teils durch diskursive Entfaltung der ersten Prinzipien vor der natürlichen Vernunft aufscheint. Erst in der Reflexion wird dann das Gute als „Gebot“ oder „Norm“ vergegenständlicht und werden entsprechende normative Aussagen formuliert.[18] Die Lex naturalis als solche ist jedoch zuallererst einmal die den Menschen auf das Gute hin bewegende praktische Vernunft selbst auf der Ebene ihrer allgemeinen Prinzipien. Sie will nicht in erster Linie etwas über „gut“ und „böse“ aussagen, sondern, wie es praktischer Vernunft ursprünglich eigen ist, auf das Gute hin bewegen. Damit eben konstituiert sie den Menschen zugleich als praktisches und als moralisches Subjekt.

Nicht alle Interpreten verstehen die Lex naturalis in diesem Sinne konsequent als „Prinzip der Praxis“, auch nicht jene, welche für die Autonomie der praktischen Vernunft plädieren. Die meisten Mißverständnisse, vor allem aber der Vorwurf, die von mir vorgelegte Deutung plädiere für eine „Ableitung“ konkreter handlungsleitender Weisungen aus den natürlichen Strebenszielen und die Möglichkeit einer entsprechend „unfehlbaren“

[15] Dies war das zentrale Thema von „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“.
[16] Vgl. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 257.
[17] Vgl. *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, 295ff.; 299.
[18] Vgl. *Rhonheimer.*, Natur als Grundlage der Moral, 63ff.; 205ff.; *ders.*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 545ff.

Richtigkeit der partikulären Handlungsurteile des Klugen, beruhen wohl darauf, die Thematik der Lex naturalis primär unter dem Gesichtspunkt typischer Probleme normativer Ethik abzuhandeln.[19] Im Vordergrund steht dann die Frage, wie konkret und abschließend die als Gebote der Lex naturalis zu verstehenden praktischen Prinzipien das konkrete Handeln zu normieren vermögen. In „Natur als Grundlage der Moral", noch mehr aber in den späteren Arbeiten zum Thema, wurde jedoch versucht, von dieser Perspektive auf die handlungstheoretische überzugehen und die praktischen Prinzipien im Sinne der Lex naturalis als die Ziele der sittlichen Tugenden zu begreifen. Damit wird die konkrete Handlung erkennbar als Verwirklichung des Zieles bzw. als dessen Verfehlung. Das hat nichts zu tun mit der Frage nach der Ableitung konkreter Handlungsurteile aus allgemeinen Normen oder, wie vor allem E. Schockenhoff meint, mit der Behauptung einer Unfehlbarkeit des Klugen in der Bestimmung des jeweils „Richtigen", denn gemeint ist nicht eine sachliche Richtigkeit, sondern eben das sittliche Richtig-Sein – das Gutsein – der Handlung auf Grund ihrer „praktischen Wahrheit", d. h. ihrer Übereinstimmung mit dem Ziel der Tugend.[20] Und es gehört nun gerade zum Wesen des aristotelischen Begriffs des „Klugen" oder *spoudaios* – er ist ein Idealtypus –, daß er in dieser Hinsicht nie irrt, sondern infolge des affektiven Gesichertseins seiner Vernunft immer das Wahre trifft.[21] Klugheit im aristotelischen Sinn (φρόνησι) ist „ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind"[22]. Die konkreten Handlungen des Klugen werden, wie auch immer sie sonst beschaffen sein mögen, in dem Sinne „richtig" sein, daß sie im Konkreten und Partikulären „Gerechtigkeit", „Maß", „Starkmut", „Besonnenheit", „Großherzigkeit" usw., verwirklichen, und deshalb auf das Ziel der entsprechenden Tugend und menschlichen Vollkommenheit hinführen.

---

[19] Das scheint mir, trotz vieler äußerst positiver Ansätze, notorisch bei E. Schockenhoff und F.-J. Bormann.

[20] Gerade in dieser Perspektive lassen sich dann aber auch „in sich schlechte Handlungen" formulieren, die eben das Ziel der Tugend verfehlen, was aber keineswegs die Hauptaufgabe der Ethik ist. Der verbreiteten und typischen „Ableitungsangst" entspricht ein ebenso verbreiteter Hang zur Betonung der Existenz von „Ausnahmen" (z. B. beim Tötungsverbot). In „Natur als Grundlage der Moral" wird versucht, die dabei dominante normentheoretische Perspektive aus der Sicht einer klassisch-tugendethischen zu kritisieren (die dabei allerdings nicht, wie in der zeitgenössischen angelsächsischen „virtue ethics", als Gegensatz zur normentheoretischen Perspektive gesehen wird; es geht nur um die Umkehrung der Priorität der Gesichtspunkte). Vgl. auch: *M. Rhonheimer*, „Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis splendor*, in: Thom. 58,1 (1994) 1–39; *ders.*, Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick, in: Thom. 59,2 (1995) 279–311; *ders.*, „Ethics of Norms" and the Lost Virtues. Searching the Roots of the Crisis of Ethical Reasoning, in: Anthropotes IX (1993) 231–243. Zum Unterschied zwischen klassischer und zeitgenössischer angelsächsischer Tugendethik vgl. die wichtigen Bemerkungen bei *J. Annas*, The Morality of Happiness, Oxford 1993, 439ff. Zum Thema auch: *J. Schuster*, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

[21] Vgl. EN III, 4, 1113a 15–1113b 2.

[22] Ebd., VI, 5, 1140b 7.

Es scheint deshalb gleichsam zwei Extrempositionen zu geben, die beide die Idee der Lex naturalis als Prinzip der Praxis verfehlen und den normativen Diskurs zu sehr in den Mittelpunkt stellen. Erstens die traditionelle, von einigen neuthomistischen Strömungen vertretene Auffassung, gemäß der das Naturgesetz mit „Naturgesetzlichkeit" und einer „Ordnung der Natur" gleichgesetzt wird, welche zu verwirklichen menschlichem Handeln aufgegeben ist. Praktische Vernunft erscheint hier als eine Art bloßes „Ableseorgan" von sittlich-normativen Weisungen aus der „Natur". Es scheint nicht nötig, sich mit dieser Auffassung an dieser Stelle noch einmal näher auseinanderzusetzen. Die andere Extremposition ist hingegen jene, welche in Ablehnung dieser ersten Auffassung die Vernunft in ganz anderer Weise ebenfalls der Natur gegenüberstellt, sei dies nun in der genannten extremen („autonomistischen") Variante (F. Böckle), oder aber in den abgeschwächteren Formen (W. Korff, L. Honnefelder, G. Wieland), Deutungen, die trotz Unterschieden im einzelnen eine wesentliche Gemeinsamkeit aufweisen: Sie verstehen zwar die Lehre von der Lex naturalis als eine Lehre über die praktische Vernunft, scheinen jedoch nicht den Schritt zu tun, diese als jene Vernunft zu fassen, welche den Menschen in fundamentaler Weise als praktisches, sich auf das Gute hin bewegendes Subjekt konstituiert; damit aber sind sie nicht imstande zu erklären, wie die Hinordnung des Menschen auf das von Natur aus für ihn Gute durch die praktische Vernunft zustandekommt, wie sich also das allein den Charakter eines Prinzips besitzende „von Natur aus Vernünftige" konstituiert.[23] Der eigentliche „normative Diskurs" wird dadurch gleichsam von seiner argumentativen Rückkoppelung auf „Natur" weitgehend gelöst, was sich nicht zuletzt auch darin zeigt, daß es im Rahmen einer solchen Konzeption dann schwierig wird, die Relevanz eines tugendethischen Ansatzes für die normative Ethik anzuerkennen.[24]

In einem gewissen Sinn ist diese zweite Position eine Extremposition, weil sie letztlich praktische Vernunft nicht als Natur zu fassen vermag und damit die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft auch nicht als (substantielle) Ziele der sittlichen Tugenden, von denen Thomas ja sagt, sie seien uns „von Natur aus bestimmt"[25]. Als „Natur" und dem Menschen „natürlich" vermag sie lediglich das (formale) Faktum der „Vernünftigkeit" zu

[23] Die Darstellung von *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, kommt einer solchen Auffassung wohl am nächsten, vor allem, weil sie den bewegenden Charakter des ersten Prinzips der praktischen Vernunft richtig erkennt (vgl. 170). Bei *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, findet sich ein handlungstheoretisches Verständnis der Lex naturalis im Kontext des „natürlichen Wollens", was ebenfalls der Idee einer Lex naturalis als Prinzip der Praxis nahe kommt. In eine ähnliche Richtung zielt ohne Zweifel auch *C. Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart [u.a.] 1995. Allerdings stellt sich bei näherem Hinsehen die Frage, ob die genannten Autoren diesen Ansatz wirklich konsequent zu Ende denken.

[24] Das gilt allerdings auch für die von J. Finnis und G. Grisez vertretene Konzeption einer an Thomas orientierten *natural law-theory*. Zur Thematik vgl. auch: *Schuster*, Moralisches Können.

[25] Vgl. In Ethic. VI, lect. 2.

denken, die der menschlichen Natur einwohnende Forderung, der Vernunft gemäß zu handeln, nicht aber einen auf inhaltlich Gutes bezogenen Akt der Vernunft. „Natur" als natürlich gegebener materialer Gehalt, als „Gut" und „Ziel", ist dieser Deutung gemäß der „Vernunft" immer entgegengesetzt und steht ihr gleichsam gegenüber. Das Denken des Verhältnisses von praktischer Vernunft und natürlichen Strebenszielen ist hier bipolar und kommt im Endeffekt, wenn auch nicht der Absicht nach, einem gewissen Dualismus sehr nahe. Insofern nämlich diese Interpretation eine Lehre über die praktische Vernunft beinhaltet, ist diese keine Lehre über die Lex naturalis, sondern eben nur über die Vernunft als allem Natürlichen vorausliegendes sittliches Gestaltungskriterium. Insofern diese Interpretation dann aber von der „Natur" spricht, ist sie keine Lehre von der praktischen Vernunft mehr. Die Kategorie des „von Natur aus Vernünftigen" bleibt ihr damit fremd. Vernunft als Vernunft bleibt inhaltslos, formal, und die Tendenz besteht darin, strenggenommen gar keine eigentliche Lex naturalis mehr zu benötigen, sondern nur noch „natürliche Neigung" (Natur) auf der einen und gestaltende Vernunft, die zur Formulierung sittlicher Normen schreitet, auf der anderen Seite.

Die Lex naturalis als Prinzip der Praxis aufzufassen bedeutet, in ihr die fundamentale, im Kontext der natürlichen Neigungen verlaufende Hinordnung des Menschen auf das Gute zu erblicken, ohne die Praxis gar nicht möglich würde. Prinzipien der praktischen Vernunft, Gebote der Lex naturalis und Ziele der sittlichen Tugenden erweisen sich dabei als ein und dasselbe.[26] Denn es ist gerade die praktische Vernunft leib-geistig konstituierter menschlicher Personen, welche bereits durch die allgemeinsten und obersten Urteile den Menschen auf das Gute hin bewegt und dadurch die Grundlage für das Phänomen der sittlichen Verpflichtung legt. Letztere ist ursprünglich nichts anderes als die vor der Vernunft im Urteil „das ist gut" auftretende Anziehungskraft des als gut Erscheinenden. Deshalb, so Thomas, hat auch die Lex naturalis ihre verpflichtende Kraft allein aus dem praktischen Urteil der natürlichen Vernunft, insofern diese anordnet, dies oder jenes sei zu tun oder zu meiden.[27] Sie bedarf dazu keines Rekurses auf die Tatsache, daß die Lex naturalis eine Teilhabe am göttlichen ewigen Gesetz ist. Dieses hat im Wirkungsbereich der Lex naturalis selbst keine handlungsleitende Funktion, sondern ist lediglich nachträgliche Interpretation, spekulative Rückführung auf ihre schöpfungsmäßige Gründung.[28] Aller-

[26] S. dazu vor allem *Rhonheimer*, La prospettiva della morale.

[27] Vgl. I-II, 104, 1; s. dazu: *Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 532; vgl. auch *ders.*, La prospettiva della morale, 260ff.

[28] *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 200ff., macht sich die Mühe nachzuweisen, daß ich die gegenteilige Position vertrete. Die Darstellung Bormanns beruht auf einer irrigen und unsorgfältigen Lektüre von „Natur als Grundlage der Moral" und „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis". Bormann versteht sämtliche Aussagen über die schöpfungsmetaphysische Bedeutsamkeit der Lehre von der Partizipation der Lex naturalis am ewigen Gesetz (vorgebracht zum argumentativen Nachweis der Unmöglichkeit der „autonomistischen" Thomasdeu-

dings vermag die Einsicht in diesen schöpfungstheologisch-metaphysischen Zusammenhang u. a. wiederum Aufschlüsse darüber zu vermitteln, weshalb auch eine Offenbarung der Gebote des natürlichen Gesetzes möglich ist, die dann in der übernatürlichen Ordnung als positives „göttliches Gesetz" wiederum unmittelbar handlungsleitend werden kann.[29]

Auf Grund dieser summarischen Darstellung dürfte es nun leichter sein, den nachfolgenden Versuch der Entkräftung des Einwandes einer Mißdeutung der Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung in den richtigen Kontext einzuordnen, nämlich denjenigen einer in aristotelischer Tradition stehenden Tugendethik, die bei Thomas um eine Prinzipienlehre in der Form der Lehre von der Lex naturalis erweitert worden ist.

III. Praktische Vernunft und natürliche Neigungen

1. *Die These von der „Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft"*

Mit L. Honnefelder[30] vertritt vor allem G. Wieland die Ansicht, die „Struktur praktischer Vernünftigkeit überhaupt" sei normativ bezüglich der Natur zu verstehen: „Denn damit Natur überhaupt für den Handlungszusammenhang bedeutsam werden kann, muß der Mensch in der Lage sein, sich zu ihr zu verhalten, also bereits vorweg als vernünftiger und freier gedacht werden. Im ersten Prinzip der praktischen Vernunft formuliert Thomas den Grund aller Sittlichkeit, der vorausgesetzt werden muß, wenn man sich in praktischer Absicht auf Natur bezieht"[31]. Der in „Natur als Grundlage der Moral" vorgelegten Deutung hält Wieland deshalb entgegen, sie bestimme das Verhältnis zwischen „natürlichen Neigungen" und „praktischer Vernunft" nicht richtig; sie lasse die Naturhaftigkeit der *inclinatio*

---

tung) als Aussagen über den Verpflichtungsgrund für die Gebote der Lex naturalis. Was als Aussage auf der Ebene der Reflexion im Bereich „philosophische Ethik" gemeint ist, wird von Bormann als Aussage über die praktische Vernunft des Handlungssubjekts selbst verstanden, was in dem Vorwurf gipfelt, ich stelle mich „in direkten Gegensatz zum Standpunkt des Aquinaten" (ebd., 200) und laufe Gefahr, „damit den entscheidenden Ertrag der wissenschaftstheoretischen Analysen W. Kluxens zu verspielen" (ebd., 201). Mit anderer Begründung findet sich ein ähnlicher Vorwurf bereits bei *F. Ricken*, Art. Naturrecht I, in: TRE, Bd. XXIV, Berlin, New York 1994, 144f. Darauf ist an anderer Stelle ausführlicher einzugehen.

[29] Vgl. *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 237.

[30] *L. Honnefelder*, Praktische Vernunft und Gewissen, in: HCE, hgg. v. *A. Hertz* [u. a.], Bd. 3, Freiburg, Basel, Wien 1982, 19–43; hier 24. *Ders.*, Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, in: *G. W. Hunold, W. Korff* (Hgg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 315–327; hier 320; *ders.*, Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: *E. Coreth* (Hg.), Wahrheit und Einheit in der Vielheit, Düsseldorf 1987, 147–169; hier 156; *ders.*, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Bedeutung der Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin, in: *W. Schluchter* (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt a.M. 1988, 254–275; *ders.*, Absolute Forderungen in der Ethik. In welchem Sinn ist eine sittliche Verpflichtung absolut?, in: *W. Kerber* (Hg.), Das Absolute in der Ethik, München 1991, 13–33. Vgl. auch: *Honnefelder*, Natur als Handlungsprinzip, 176.

[31] *Wieland*, Secundum naturam vivere, 25.

naturalis zur Regel für die Vernunft werden, anstatt umgekehrt anzuerkennen, daß „am Anfang" die Vernunft und nicht die Natur steht.[32]

Wieland folgt damit der meines Wissens vor allem von L. Honnefelder formulierten These von einer „Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft" bei Thomas[33]: Zunächst einmal, so lautet Honnefelders These, konstituiert sich das Subjekt unter der obersten praktischen Differenz von „gut" und „böse" als vernünftiges und freies, um sich dann im nachhinein in dieser reflektierten und eben vernünftigen Weise zu den sich in seiner Natur findenden natürlichen Neigungen und den entsprechenden Strebenszielen zu verhalten. „Diese Zweistufigkeit" – so Honnefelder – „versetzt Thomas in die Lage, der bei Aristoteles verbleibenden Schwierigkeit zu begegnen, das Handlungsziel entweder als bloße Verlängerung des Strebensziels betrachten zu müssen, und das bedeutet, seine Verbindlichkeit letztlich doch naturalistisch zu begründen, oder aber es im jeweiligen Ethos verankert zu sehen, und das bedeutet, seine Verbindlichkeit als unvermittelte, nicht mehr prüfbare Setzung anzunehmen."[34]

Die Idee einer Zweistufigkeit des Vollzugs der praktischen Vernunft im Sinne Honnefelders besagt näherhin, daß im ersten Prinzip der praktischen Vernunft, „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden", eine erste Differenz zum Ausdruck kommt, die das Handeln unter eine oberste und unableitbare formale Regel stellt, die das Subjekt dazu verpflichtet, der Vernunft gemäß – mit Gründen – zu handeln, anstatt einfach Ursachen, d.h. den Strebensantrieben der natürlichen Neigungen, zu folgen. Damit gibt das erste Prinzip der praktischen Vernunft „die *Form* an, die alle Sätze haben müssen, die zum Handeln anleiten wollen, so wie das Widerspruchsprinzip die Form angibt, der alle Sätze folgen müssen, die etwas aussagen wollen. Zum andern hält es fest, daß Erkenntnis des jeweilig Guten auch den Erkennenden in Wollen und Handeln *bindet*. Inhaltlich besagt es nichts als die Forderung, der Vernunft zu folgen"[35].

Honnefelder scheint das oberste Prinzip der praktischen Vernunft als einen „Satz" zu verstehen, der etwas „besagt", eine allerdings bindende Aussage.[36] Genau besehen können jedoch weder das oberste Prinzip der praktischen Vernunft noch alle nachfolgenden Prinzipien „Sätze" oder „normative Aussagen" genannt werden; sie werden dies erst im Modus der Reflexion der Vernunft über ihren eigenen praktischen Akt.[37] Die Prinzi-

[32] Vgl. zu diesem Einwand auch das „Postscript" zu: *M. Rhonheimer*, Natural Law and Practical Reason.

[33] Vgl. *Honnefelder*, Praktische Vernunft und Gewissen, 23ff.; *ders.*, Natur als Handlungsprinzip, 175; *ders.*, Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, 320ff.; *ders.*, Wahrheit und Sittlichkeit, 156ff.; *ders.*, Absolute Forderungen in der Ethik, 25ff.

[34] *Honnefelder*, Absolute Forderungen in der Ethik, 25.

[35] *Honnefelder*, Natur als Handlungsprinzip, 176.

[36] Vgl. *Honnefelder*, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 259.

[37] Vgl. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 63ff., wo der Ausdruck „normative Aussage" eingeführt wird.

pien der praktischen Vernunft (= Präzepte des Naturgesetzes) sind jene ersten praktischen Urteile, die durch ihre Einbettung in die Strebensdynamik der natürlichen Neigungen fundamental praktisch-bewegenden Charakter haben und als solche, unabhängig von sprachlicher Formulierung, zunächst einmal das Subjekt durch dessen Ausrichtung auf das natürlicherweise erkannte Gute als Handlungssubjekt konstituieren.[38] Zweitens scheint es kaum möglich, daß das oberste praktische Prinzip nur die „Form des sittlichen Urteils" angibt im Sinne einer bloßen Konstituierung des Subjekts als ein solches, das in seinem Handeln und auch im Selbstverhältnis zu seinen natürlichen Neigungen jeweils nach Gründen zu fragen hat. Gewiß, aus dem ersten Prinzip der praktischen Vernunft *bonum est prosequendum et faciendum, malum vitandum* kann nichts darüber abgeleitet werden, was für den Menschen „gut" ist. Es wird aber gerade normativ wirksam und besagt dann auch Inhaltliches, insofern auf Grund dieses Prinzips die von den natürlichen Neigungen der Vernunft als ein Gutes vorgestellten und von der Vernunft geordneten Strebensziele als *opere prosequenda* erfaßt werden.[39] Damit, und dies ist das Dritte, fällt die von Honnefelder behauptete Zweistufigkeit dahin: Der Mensch konstituiert sich nicht vorweg und unabhängig vom Bezug der praktischen Vernunft auf die Strebensziele der natürlichen Neigungen als praktisch-vernünftiges Subjekt, sondern gerade *in* der allerdings immer vernünftigen Erfassung der von den natürlichen Neigungen aufgewiesenen *bona*. Dies gilt analog für die Vernunfterkenntnis generell: Auch der spekulative Intellekt erfaßt das erste Prinzip der theoretischen Vernunft (das Widerspruchsprinzip) nicht vorgängig zu jeder Erkenntnis des Seienden, sondern gerade in und durch Erkenntnis des Seienden: es ist in dieser Erkenntnis grundlegend, immer impliziert und ermöglicht so überhaupt die Erkenntnis, „daß etwas ist"[40].

Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß Honnefelder die von Thomas in I–II, 94, 2 dargestellte Parallelität von theoretischer und praktischer Vernunft in fragwürdiger Weise rekonstruiert. Zunächst: Thomas gebraucht zunächst den Ausdruck „apprehensio simpliciter", „Erkenntnis überhaupt" – „Erfassen von ‚etwas' als solchem" –, deren erster Gegenstand das „Seiende"

[38] Thomas spricht deshalb im Falle von „Gesetzen" als von „propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones" (I-II, 90, 2 ad 2). Mit „propositio" ist nicht einfach ein „Satz", sondern ein Vernunft*urteil* gemeint; vgl. I-II, 94, 1: „... lex naturalis est aliquid per rationem constitutum; sicut etiam propositio est quoddam opus rationis ...".

[39] Vgl. zu diesen beiden Punkten: *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 78f.

[40] Ablehnung der Zweistufigkeits-These impliziert aber keineswegs die Leugnung der Mehrstufigkeit praktischer Vernunft im Sinne 1. einer Unterscheidung mehrerer Ebenen von Prinzipien (erste, allgemeinste, obereste einerseits, und handlungsspezifische andererseits, die *principia propria*) und 2. der Unterscheidung der Prinzipienebene überhaupt von jener des konkreten, auf das Singuläre gerichteten Handlungsurteils. Bei der These Honnefelders von der Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft geht es allein um das Verhältnis von praktischer Vernunft und natürlicher Neigung, d.h. um die Behauptung, Vernunft konstituiere sich als praktische vorweg jeglicher Bezugnahme auf eine natürliche Neigung bzw. entsprechende Strebensziele und dadurch formulierte Güter.

ist. Nichts deutet darauf hin, daß das, was Thomas hier über die „apprehensio simpliciter" sagt, nicht auch für die praktische Vernunft gilt – auch wenn praktische Vernunft darüber hinausgeht.[41] Wichtiger ist jedoch, daß Honnefelder die Parallelität offenbar in folgender Weise zu verstehen scheint:[42]

Theoretische Vernunft	Praktische Vernunft
(1) Richtungsdifferenz wahr/falsch („ja"/„nein")	(1) Differenz gut/böse
(2) Darin impliziert das erste Prinzip der theoretischen Vernunft: das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch (Widerspruchsprinzip).	(2) Darin impliziert das erste Prinzip der praktischen Vernunft: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden".

Eine erste Ungenauigkeit ist hier m. E. bereits in der Annahme zu sehen, die oberste Differenz sowohl der theoretischen wie auch der praktischen Vernunft sei gemäß Thomas gewissermaßen logischer Natur (im ersten Falle erkenntnis-, im zweiten handlungslogischer Natur).[43] Aber nicht nur in dieser Hinsicht spricht I-II, 94, 2 eine andere Sprache:

Theoretische Vernunft („apprehensio simpliciter"):	Praktische Vernunft („apprehensio rationis practicae, quae ordinatur ad opus"):
(1) „... illud quod primo cadit in apprehensione est ens." (→ „ratio entis et non entis")	(1) „... bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis (= In De Anima III: „primum apprehensum a ratione practica est appetibile") (→ „ratio boni: bonum est quod omnia appetunt")
(2) „... primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis."	(2) „... primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni ... (...) hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*."
(3) „... et super hoc principium omnia alia fundantur."	(3) „Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona."

[41] Dafür spricht Thomas' Kommentar zur Aristotelischen Schrift „De Anima": In III De Anima, lect. 15 (ed. *Marietti*, n. 820), wo es heißt: „... [intellectus] speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; *practicus autem speculatur veritatem propter operationem*". Auch der praktische Verstand ist also ein Vermögen der Wahrheitserkenntnis. Vgl. auch: De Veritate, 22. 10, ad 4: „... obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus." Wichtig ist hier auch: I, 79, 11: „intellectus per extensionem fit practicus"; vgl. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 44ff.

[42] Vgl. *Honnefelder*, Natur als Handlungsprinzip, 176; *ders.*, Praktische Vernunft und Gewissen, 24.

[43] In „Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts", 259, identifiziert Honnefelder leicht abweichend die Differenz gut/böse mit einer (praktischen) Ja/Nein-Stellungnahme.

Tatsächlich spricht Thomas auf der Seite der „apprehensio simpliciter“ nicht von der Differenz „wahr“/„falsch“, sondern von der „ratio entis et non entis“; auf dieser Dichotomie, heißt es, beruhe das Widerspruchsprinzip. Es handelt sich dabei nicht einfach um die Form theoretischer Urteile, sondern vielmehr um die Konstituierung intellektiver *apprehensio* überhaupt durch die Wirklichkeit des Seienden, zu dem das Nicht-Seiende in absoluter ontologischer Kontrareität steht, so daß in der Folge nicht beides, das Seiende und sein Gegenteil, zugleich (in gleicher Hinsicht) bejaht oder verneint werden kann. Analog überträgt sich die fragwürdige Leseweise Honnefelders dann auf die Seite der praktischen Vernunft. Als Fundament des ersten Prinzips der praktischen Vernunft wird bei Thomas nicht, wie Honnefelder behauptet, die Differenz „gut“/„böse“ als „Form“ praktischer Urteile genannt, sondern vielmehr die „ratio boni“ – der „Gesichtspunkt des Guten“ –, die, mit den Worten des Aristoteles, darin besteht, daß „das Gute von allen Dingen erstrebt wird“. Die „ratio boni“ ist der Gesichtspunkt des „Erstrebten“ oder „Erstrebbaren“ – des *appetibile* –, unter dem Seiendes, Wirklichkeit im Horizont eines Strebens als „Gutes“ vergegenständlicht wird. Ausgangspunkt ist also die Korrelation von „gut“ und „Streben“, und diese ist, was das erste Prinzip der Praxis zum Vorschein bringt: „das Gute ist zu tun, das Üble (Böse) zu meiden“. Die eigentliche praktische Differenz, die hier zum Ausdruck kommt und auf der „ratio boni“ gründet, ist nicht jene von „gut“ und „böse“ (diese wird erst im nachhinein in der Reflexion als konstitutive Differenz vergegenständlicht), sondern die Differenz von *prosecutio* und *fuga*, von Verfolgen und Meiden, Tun und Lassen[44] (vgl. das zweite Schema, rechte Spalte, 2). Entsprechend ergibt sich dann folgende Parallelität:

Theoretische Vernunft			Praktische Vernunft		
ens	–	non ens	bonum	–	malum
affirmatio	–	negatio	prosecutio	–	fuga

Diese interpretatorischen Differenzierungen mögen vielleicht zunächst als Haarspalterei empfunden werden. Ihre sachliche Relevanz ist jedoch erheblich. Das wichtigste Ergebnis ist folgendes: Das erste Prinzip der praktische Vernunft ist nicht ein Urteil, man solle jeweils mit Gründen handeln, sondern das Bewegungsprinzip vernünftiger Lebewesen, das diese zugleich als handelnde und als moralische Subjekte konstituiert. Dies geschieht allerdings nicht in der Weise, daß uns zunächst das erste Prinzip der praktischen Vernunft, gleichsam im Allgemeinen, darauf hin ordnete, Gutes zu verfolgen, und Übles zu meiden, um dann in einem zweiten Schritt dieses allgemeine Streben auf die verschiedenen, den natürlichen Neigungen entspre-

[44] „Prosecutio“ und „fuga“ werden deshalb in „Natur als Grundlage der Moral“, 52, als Parallele zur Kopula „est“/„non est“ theoretischer Aussagen, als „praktische Kopula“ bezeichnet.

chenden Güter zu erstrecken. Vielmehr wird das erste Prinzip jeweils im praktischen Erfassen dieser Güter wirksam. Dies analog zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs: Auch dieses wird nicht vorweg erkannt, um dann auf seiner Grundlage weiteres Seiendes zu erfassen; sondern es erweist seine fundierende Präsenz und Wirksamkeit gerade in jedem einzelnen auf Seiendes gerichteten Erkenntnisakt.[45] Das erste Prinzip ist nicht gleichsam ein erstes Erkanntes, auf das dann andere Erkenntnisakte folgen, sondern es ist Erstes im Sinne des Fundamentes und als solches immer schon in jedem praktischen Erkenntnisakt impliziert. Das erste Prinzip wird als in diesem Sinne Fundierendes praktisches Urteil überhaupt erst anläßlich der Erfassung einzelner *bona humana* wirksam. Honnefelder scheint also I-II, 94, 2 zu sehr als ein logisches „Ablaufschema" aufzufassen anstatt als Analyse eines kognitiv geleiteten praktischen Fundierungszusammenhangs.[46]

Damit ist hervorgehoben, daß in der Sicht des hl. Thomas die genannte Konstituierung des Handlungssubjekts nicht in rein „formaler", inhaltsloser Weise als die Konstituierung eines Wesens zu verstehen ist, das „vernünftig", „mit Gründen" handelt, sondern als ein Subjekt, das als praktisches von Anfang an – d.h. natürlicherweise – sich auf jenes Gute hin geordnet findet, das ihm seine natürlichen Neigungen aufweisen. Genau dies ist es ja nun, wovon Honnefelder sich distanzieren möchte, da er dies für „naturalistisch" hält. Es scheint allerdings kaum möglich, sich dafür auf Thomas zu berufen.

2. *Die Konstituierung praktischer Vernunft durch das von Natur aus Erstrebte*

Thomas hat in einer wertvollen Paraphrase zu „De Anima III", wo Aristoteles nach den Prinzipien der Bewegung von Lebewesen sucht, den in der „Summa Theologiae" prägnant formulierten Gedanken in andere Worte gefaßt und dabei auch gleichzeitig dessen aristotelische Herkunft offengelegt (s. oben, Schema II, rechte Spalte, 1). Daraus geht hervor: Als

[45] Vgl. dazu deutlich: *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 79: „Dazu muß man sich vergegenwärtigen, daß das erste Prinzip ‚bonum est prosequendum …', oder genauer: das Urteil bezüglich der ‚prosecutio boni' als solcher, losgelöst von jedem weiteren Gehalt, gar nicht auftritt oder bewußt werden könnte. Ebensowenig wie im Bereich der theoretischen Erkenntnis des Seienden der Gegensatz von ‚ens' und ‚non ens' *als solcher*, d.h. in seiner reinen Formalität, auftritt. Er wird ja immer nur am konkreten Seienden erfahren, und in dieser fundamentalen Eigenschaft des Seins in seiner konkreten Gestalt *zeigt* sich das Widerspruchsprinzip als erstes Prinzip der Seinserkenntnis. Ebenso muß betont werden, daß auch das erste Prinzip der praktischen Vernunft sich immer nur in material bestimmten Bereichen der ‚prosecutio' zeigt; es erweist sich gewissermaßen auf bestimmte Bereiche aufgefächert, die der wertbestimmenden natürlichen Vernunft natürlicherweise gegenständlich sind. Und es entwickelt, weil es das fundamentale ‚principium ordinans et motivum' ist, darin seine praktisch-fundierende Wirksamkeit."

[46] Freilich meint Honnefelder gerade nicht, daß aus dem obersten Prinzip etwas geschlossen werden könnte (vgl. *Honnefelder*, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 260f.). Er begreift es aber dennoch als der Bezugnahme auf die einzelnen natürlichen Neigungen *vorgeordnet*, was ja mit der hier kritisierten „Zweistufigkeit" gemeint ist.

praktische konstituiert sich die Vernunft durch die Erfassung („apprehensio") des Erstrebbaren, d.h. eines Gutes: *primum consideratum ab intellectu practico est appetibile*[47]. Hier, im Guten als Korrelat eines Strebens, liegt der Ausgangspunkt praktischer Vernunft, der hinsichtlich theoretischer Urteile eigenständig und in diesem Sinne der Unableitbarkeit praktischer Urteile aus theoretischen autonom ist. Dennoch handelt es sich um dieselbe Vernunft, welche Wirklichkeit erfaßt, hier nun jedoch die Wirklichkeit eines naturhaft vorgegebenen und auf ein Ziel gerichteten Strebens. Durch diese Art der „apprehensio" wird der Verstand praktisch, auf das Tun hin bewegend: *propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet*[48]. Es folgt die *prosecutio*, die sich, in ihrem Abschluß als Handeln unter der Differenz von Gut und Böse manifestiert. Damit scheint wiederum deutlich zu werden: Praktische Vernunft besitzt einen eigenständigen und in diesem Sinne autonomen Ausgangspunkt; praktische Urteile sind nicht Ableitungen oder „Verlängerungen" theoretischer Urteile, was wiederum heißt, daß Ethik nicht einfach aus metaphysischen Prämissen deduziert werden kann; als Praxis erhellende Reflexion auf Praxis gewinnt sie ihre Prinzipien auf eigenem Weg. Mit der Behauptung solcher Autonomie der praktischen Vernunft wird aber weder der Wirklichkeits- oder Wahrheitsbezug praktischer Vernunft noch die Möglichkeit einer nachträglichen wechselseitigen „Erhellung" von philosophisch-metaphysischer Anthropologie und Ethik geleugnet.[49]

Damit sind wir nun aber nicht etwa bei einer naturalistischen Position angelangt. Eine solche bestünde darin, das praktisch Gute auf natürliche Eigenschaften von Dingen zurückzuführen. Das Gute, auf das eine natürliche Neigung gerichtet ist, ist jedoch keine natürliche Eigenschaft von etwas, sondern Korrelat eines Strebens. Wiederum naturalistisch wäre die Beziehung auf ein solches Streben begriffen, falls das Streben in seiner naturhaften Faktizität bereits als sittlich normativ behauptet würde. Das ist freilich bei Thomas nicht der Fall: denn hier ist die Rede von einem vernunftgeleiteten Streben, das sich auf Ziele erstreckt, die von der Vernunft als Gutes erfaßt und entsprechend im Horizont von Vernünftigkeit geordnet werden. Allerdings ist gegenüber Honnefelders blanker Entgegensetzung von „Ursachen folgen" und „nach Gründen handeln"[50] in Erinnerung zu rufen, daß

[47] In III De Anima, lect. 15 (ed. *Marietti*, n. 821).

[48] Ebd. Vgl. dazu: *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 45f., und ausführlicher: *ders.*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 507–515.

[49] Zum komplexen Verhältnis von Ethik, philosophischer Anthropologie und Metaphysik s. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 36–62.

[50] Vgl. *Honnefelder*, Praktische Vernunft und Gewissen, 37: „Nur ein Handeln, das durch Vernunft bestimmt ist, das nicht aus Ursachen resultiert, sondern Gründen folgt, ist eine Tat, die aus Freiheit geschieht." Und *ders.*, Natur als Handlungsprinzip, 176: Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, „daß er sich in seinem Handeln durch Vernunft bestimmt, daß er nicht einfachen Ursachen folgt, sondern nach Gründen handelt ...".

das als gut Erkannte – das Vernunfturteil „das ist gut" also – für das vernunftgeleitete Streben (das freie Wollen) gerade, weil es ein Grund ist, auch als Ursache wirkt. So schreibt Honnefelder selbst, „nach Gründen handeln" bedeute für den Menschen, „nur das, was er als gut erkennt, auch als ein zu tuendes anzuerkennen und umgekehrt"[51]. Genau deshalb ist es dann aber auch gar nicht nötig, die Konstituierung des Subjekts als ein nach Gründen handelndes Vernunftwesen vorweg zum Bezug auf die Strebensziele der natürlichen Neigungen zu verstehen. Vielmehr stellt sich die Frage – und sie ist die Frage nach praktischen Prinzipien im Sinne einer Lex naturalis –, ob denn praktische Vernunft nicht von Natur aus etwas als „gut" erfasse, die Frage also nach einem „von Natur aus Vernünftigen". Ein solches wäre sowohl ein erster nichthintergehbarer Grund für Handeln, als auch eine solches Handeln bewirkende Ursache[52].

Mit Naturalismus hat all dies freilich nichts zu tun. Naturalistisch wäre etwa die Behauptung, der Sexualtrieb sei *als* Natur normativ, seine Repression in bestimmten Fällen unnatürlich und deshalb unmoralisch. Eine ethische Position, wie die von mir vertretene, welche zur Wahrnehmung von elterlicher Verantwortung für die zeitweise Enthaltung von sexuellen Akten und für unbedingte eheliche Treue plädiert (und zwar auch dann, wenn die natürliche Neigung sich einmal auf einen anderen potentiellen Sexualpartner richten sollte), des Naturalismus zu verdächtigen, vermag nicht recht einzuleuchten. Ebenso ist die natürliche Neigung zur Selbsterhaltung gemäß meiner Thomasinterpretation nicht bereits schon sittliche Norm. Als von der Vernunft erstrebtes Gut ist Selbsterhaltung vielmehr in Einklang zu bringen mit Forderungen der Gerechtigkeit; es kann auch aus Liebe zu einer anderen Person hintangestellt oder relativiert werden. Auch die natürliche Neigung des Menschen zu Leben in der Gemeinschaft mit anderen ist nicht naturalistisch erklärbar, sondern nur im Horizont von Vernünftigkeit. Es ist gerade Aufgabe der Vernunft, zu ordnen, aber sie kann das nur, insofern sie bereits Gutes und damit Bedeutsames erkannt hat.[53] Die vernunftgemäße

---

[51] Ebd.

[52] Ursache allerdings nicht im Sinne einer Notwendigkeit, der man sich durch Freiheit nicht auch entziehen könnte. Denn was der Wille notwendigerweise als gut erstrebt, da es von der Vernunft als ein solches beurteilt wird, kann, weil sowohl Wille wie Vernunft auf ihren eigenen Akt zu reflektieren vermögen, auf einer höheren Ebene wiederum nicht gewollt werden (vgl. *Thomas v. Aquin*, De Malo, q. 6, a. unicus; vgl. *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, 152ff.). Vgl. auch unten, Abschnitt 4. Das ändert aber nichts daran, daß bezüglich des Handelns auch Intentionen Ursachen sind.

[53] Fragwürdig erscheint deshalb die eingangs zitierte Aussage Wielands: „Denn damit Natur überhaupt für den Handlungszusammenhang bedeutsam werden kann, muß der Mensch in der Lage sein, sich zu ihr zu verhalten, also bereits vorweg als vernünftiger und freier gedacht werden" (*Wieland*, Secundum naturam vivere, 25). Freilich, ohne Vernünftigkeit gibt es so etwas wie „menschliches Handeln" und Moral überhaupt nicht. In einem nichttrivialen Sinn verstanden ist die Aussage jedoch irgendwie nicht einsichtig, was sich zeigt, wenn wir für „Natur" materiale Strebensziele und entsprechende Güter einsetzen. Dann besagt der Satz beispielsweise: „Denn damit ‚Leben' (‚Ernährung', ‚Sexualität' usw.) überhaupt für den Handlungszusammenhang bedeutsam werden kann, muß der Mensch in der Lage sein, sich zu ihm/ihr zu verhalten, also bereits

Verfolgung natürlicher Neigung bedeutet – und das war eine der Hauptthesen von „Natur als Grundlage der Moral" – die Integration einer jeder dieser Neigungen und ihrer Ziele in das Gesamtgefüge aller natürlicher menschlicher Neigungen, und dadurch auch ihre Hierarchisierung, Relativierung und wechselseitige In-Bezugsetzung. Erst in dieser Weise werden die verschiedenen Strebensziele – durch die Vernunft – als Ziele sittlicher Tugenden konstituiert. Die philosophische Ethik ihrerseits hat zur Aufgabe, diesen Prozeß argumentativ zu rekonstruieren.[54]

3. *Die Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung; Prinzipienerkenntnis und konkrete Erfahrung*

Die Frage, die sich nun stellt, ist jene nach der Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung. Der Terminus „natürliche Neigung" ist freilich zweideutig. Ist hier mit „natürlich" die Neigung in ihrer bloßen naturhaften Spontaneität gemeint, oder bereits auf der Ebene ihrer Erfassung durch die Vernunft als ein „Gutes der Vernunft" (*bonum rationis*)? Die Frage lautet also genauer: Wie ist die Beziehung zwischen „Vernunft" und „Natur" zu denken, so daß sich aus dem Zusammenwirken beider die „natürliche Neigung" im zweiten und damit auch sittlich relevanten Sinne ergibt? G. Wieland vertritt die Meinung, in „Natur als Grundlage der Moral" sei die Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung als eine solche der „Reziprozität" verstanden worden, d.h. als eine Art wechselwirksamer Identität.[55] Als „Identität" sieht das Verhältnis bei mir auch E. Schockenhoff[56]. Schockenhoff selbst hingegen plädiert für die Formel „Komplementarität von praktischer Vernunft und inclinationes naturales"[57] bzw. „Bipolarität von Vernunft und Natur"[58].

Eigenartig erscheint hier, daß die genannten Thomasinterpreten nicht nur weitgehend unberücksichtigt lassen, daß Thomas selbst das Verhältnis von Vernunft und natürlichen Neigungen als dasjenige von „Form" und „Materie" (im metaphysischen Sinne) gefaßt hat, sondern daß sie auch zu überse-

---

vorweg als vernünftiger und freier gedacht werden". Dieser Satz scheint sogar, falls er nicht im genannten trivialen Sinne verstanden wird, falsch zu sein, da doch auch für nicht vernünftige Lebewesen „Leben" usw. bedeutsam ist. In Wahrheit müßte es doch eher umgekehrt heißen: „Damit der Mensch sich vernünftig und frei zu Leben, Ernährung, Sexualität usw. verhalten kann, müssen diese vorweg als für menschliches Handeln bedeutsam gedacht werden". Genau diese Bedeutsamkeit ist nun eben durch die Natürlichkeit der menschlichen Grundstrebungen *gegeben*. Diese Gegebenheit, von der Vernunft aufgegriffen und in ihrer Perspektive geordnet, ist wiederum Bedingung der Möglichkeit einer Lex *naturalis*.

[54] Vgl. z.B. *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, 242ff. (Genesis des Prinzips „Gerechtigkeit").

[55] Vgl. *Wieland*, Secundum naturam vivere, 25.

[56] Vgl. *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschwürde, 154. So, Schockenhoff folgend, auch *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 226.

[57] Ebd.

[58] *Schockenhoff*, Compte Rendu von: M. Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 146. So auch *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 230.

hen scheinen, daß dies der Schlüssel zum Verständnis der in „Natur als Grundlage der Moral" vorgelegten Deutung dieses Verhältnisses ist.[59] So gesehen sind nämlich „Vernunft" und „natürliche Neigung" ebensowenig „identisch" wie etwa „Seele" und „Leib" (von „Reziprozität" kann hier ja keine Rede sein). Die Formel der „Komplementarität" und der „Bipolarität" erweisen sich dann aber gegenüber dem Form/Materie-Schema entweder als verdinglichend und tendenziell dualistisch oder verlieren sich im Unverbindlichen, in bildhaften Formulierungen, die letztlich hinsichtlich des Verhältnisses Vernunft-Natur wieder alles offen lassen.[60]

Die Frage, ob sich Vernunft und natürliche Neigung zueinander komplementär verhalten oder ob sie identisch sind, ist vom Form/Materie-Schema her gesehen keine sinnvolle Frage. Sind z.B. Leib und Seele des Menschen „identisch" oder „komplementär"? Falls komplementär: Gibt also die Seele dem Leib etwas, was er nicht schon hat, und der Leib der Seele, was sie noch nicht besitzt? In einem gewissen Sinne wird man dies durchaus bejahen können. Aber in der Wesenseinheit von Leib und Seele finden wir nur noch eine einzige Substanz vor, die nicht mehrere nicht mit sich identische, aber komplementäre „Teile" besitzt. Folglich gibt es also auch Identität. Aber es handelt sich um eine Identität, in der beide „Komponenten" – besser: Ko-Prinzipien – durch die Einigung zu etwas Neuem werden und sich verändern, vor allem aber die Materie, der Leib.

Nicht genau gleich, aber analog, ist das Verhältnis zwischen Vernunft und natürlicher Neigung zu denken. Die von der Vernunft vergegenständlichte und in ihrem Horizont verfolgte natürliche Neigung ist immer noch *natürliche* Neigung: Die „Form" der Vernunft ist zwar ein Mehr bezüglich der bloßen Naturalität der Neigung, aber gleichzeitig auch nicht etwas, was mit dieser Neigung, ist sie einmal unter diese Form getreten, nicht identisch wäre. Gleichzeitig ist deshalb auch die von Vernunft informierte und geformte Neigung mehr als Neigung der bloßen Natur.[61] „Selbsterhaltung" ist als Neigung einer vernünftigen menschlichen Person, die sich zu anderen Personen in Achtung und Liebe verhalten kann, etwas anderes, als auf der Ebene des naturhaft, spontanen Strebens, ohne deshalb aufzuhören, mit diesem Streben identisch zu sein. „Sexualität" ist als liebende Selbstschenkung an eine andere Person, in treuer Bindung zwischen Mann und Frau und als

[59] Wodurch es dann ja auch gelingt, den Zusammenhang dieser Lehre mit derjenigen über die Konstituierung von Handlungsobjekten und -arten als „formae a ratione conceptae" herzustellen; s. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 91ff. u. 317ff. Zu dem in diesem Zusammenhang wichtigen Begriff des „bonum rationis" vgl. *ders.*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 124ff.

[60] Vgl. *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 172f.; *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 236.

[61] Ähnlich nun auch in späteren Ausführungen zum Thema: *Merks*, Naturrecht als Personrecht?, 39: „Erkenntnis von ‚gut' und ‚böse', das Urteil über ‚gut' und ‚böse' kommen nicht teils von der Vernunft, teils von den Strebungen, sondern bilden ein durch Vernunft integriertes Ganzes."

Dienst am Leben etwas anderes als bloßer naturhafter Sexualtrieb – und doch *ist* sie immer dieser natürliche Antrieb; sie ist nun aber dieser Antrieb gleichsam auf der Ebene der anthropologischen „Wahrheit der Sexualität"[62]. Gerade deshalb ist ja Sexualität nicht nur natürliche Neigung, sondern auch zu gestaltende Aufgabe. Sexualität ist ja keineswegs schon von Natur aus auf monogamische Treue angelegt;[63] sie ist dies erst im Kontext des für die Vernunft Guten, die den Sexualpartner als Person und als Gegenstand der Liebe zu erfassen vermag.

E. Schockenhoff jedoch sieht meine Position als eine solche, welche die Lex naturalis „als reine Selbstexplikation der praktischen Vernunft"[64] auffaßt, wobei sich die ordnungsschaffende Funktion der Vernunft „auf eine bloße Erkenntnis dieser natürlichen Strebensziele durch die Vernunft beschränkt"[65]. Diese Meinung entspringt allerdings einer wesentlich verkürzten Rezeption der in „Natur als Grundlage der Moral" breit dargestellten thomanischen Lehre von der diskursiven Entfaltung der Lex naturalis durch den Prozeß der *inventio* der natürlichen Vernunft,[66] wo deutlich gemacht wird: „Für diesen diskursiven Prozeß ist der Mensch, wie in all seiner Erkenntnis, auf die Erfahrung angewiesen, zunächst immer auf die Sinneserfahrung, die er allerdings mit dem Licht der natürlichen Vernunft in ihrem intelligiblen Gehalt erfaßt. Thomas nennt diesen Prozeß der ‚inventio' auch eine *via experimenti* (II-II, 47, 15); es bedarf also der Sinneserfahrung und der Überlegung, die dann schließlich – in *via iudicii* – durch die *resolutio* in den ersten Prinzipien ihren Abschluß erfahren."[67] Der Prozeß der diskursiven *inventio* ist ein Prozeß der Explikation der Prinzipien durch die Vermittlung von Erfahrung, die der Vernunft ursprünglich äußerlich ist, und auf diese Weise eine Konkretisierung der obersten Prinzipien, die allerdings, wie noch zu zeigen ist, gerade im Prozeß der *inventio* zunehmend verdeutlicht werden.

Die in „Natur als Grundlage der Moral" viele Seiten füllende und für die argumentative Entfaltung der dort vorgelegten Thomasdeutung zentrale Darstellung der thomanischen Lehre von der inventiv-diskursiven Entfaltung der ersten Präzepte der Lex naturalis durch die *ratio naturalis* ist von Kritikern dieser Deutung überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, ge-

---

[62] Vgl. *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, 246ff., sowie *ders.*, Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches Problem, Wien 1995.

[63] Auf eigene Weise wird dies auch von Vertretern der evolutionären Psychologie bestätigt; vgl. *R. Wright*, The Moral Animal. Why We are The Way We Are, London 1994.

[64] *Schockenhoff*, Compte Rendu, 143.

[65] *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 168.

[66] *Vgl. Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 216–239.

[67] Ebd., 238. E. Schockenhoff vermerkt in „Naturrecht und Menschenwürde", 153, ich verwiese in „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis" nur an einer Stelle (nämlich auf S. 553) darauf, daß die Erschließung abgeleiteter Präzepte des Naturgesetzes nur durch diskursive Vermittlung und Erfahrung möglich sei. Dabei hat er offensichtlich den dortigen Verweis auf „Natur als Grundlage der Moral", 216–239, übersehen, wo auch die gerade zitierte Stelle zu finden ist.

schweige denn in irgend einer Weise rezipiert worden.[68] Das mag verschiedene Gründe haben. Ein Grund könnte darin zu sehen sein, daß nicht selten „diskursive Vernunft" mit jener Vernunft gleichgesetzt wird, der das konkrete Handlungsurteil entspringt, und deshalb jene Stellen, in denen ich von der diskursiven Auffindung der Prinzipien spreche, fälschlicherweise als Aussagen über die konkrete Handlungsebene verstanden werden.[69] Andererseits scheint es aber auch, daß viele Interpreten die *inventio*-Lehre mit der in I-II, 91,3, allerdings nur im Zusammenhang der Rede über das menschliche Gesetz, erwähnten *adinventio* verwechseln, worauf nun einige Thomasinterpreten in der Tat immer wieder Bezug nehmen, um das Verhältnis von natürlichem Strebensziel zu seiner vernünftigen Durchformung bis hin zur Formulierung der sekundären Präzepte der Lex naturalis als Prozeß des „Erfindens" zu charakterisieren.[70] Durch eine solche Verwechslung erscheint dann die in „Natur als Grundlage der Moral" dargestellte *inventio*-Lehre als eine unzutreffende „deduktivistische" Verkürzung der thomanischen Lehre von der praktischer Vernunft. Jedoch bezieht sich der Begriff der *adinventio* bei Thomas ausschließlich auf die „Lex humana": er ist nicht anwendbar auf die Lex naturalis selbst. Was die Thomasexegese betrifft, erscheint also die Bezugnahme auf I-II, 91,3 in diesem Zusammenhang unstatthaft.[71] Als ebenso unrichtig bezeichnet werden muß in diesem Zusammenhang der Verweis auf I-II, 95,2 und die dort erwähnte Konkretion der Lex naturalis „per modum determinationis", die Thomas einer Ableitung „per modum conclusionis" entgegensetzt (wie in den Wissenschaften, wo aus ersten Prinzipien andere wahre Sätze erschlossen werden)[72].

---

[68] Das gilt nun leider auch für die als Opus magnum zum Thema konzipierte Arbeit von *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, wo meines Wissens nichts darauf hindeutet, daß der Autor sich der Bedeutung der *inventio*-Lehre bewußt ist, was sich auch darin zeigt, daß er entsprechende Äußerungen aus „Natur als Grundlage der Moral" kontextfremd und mit entsprechendem Unverständnis kommentiert. Auch bei *C. Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, ist die diskursive *inventio* der *ratio naturalis* kein Thema. *F. Ricken*, Art. Naturrecht I, 145, hingegen scheint meine entsprechenden Ausführungen zum Anlaß zu nehmen, mir vorzuwerfen, ich behaupte, der Mensch könne „das ewige Gesetz in sich erkennen" und es werde damit als unmittelbar handlungsleitend verstanden. Der Vorwurf ist mir unverständlich, da ja die *inventio*-Lehre gerade erklärt, wie sich die Lex naturalis im Erkennen der natürlichen Vernunft des Menschen entfaltet, wie also das ewige Gesetz dem Menschen gerade durch die Entfaltung des natürlichen Gesetzes bekannt wird (vgl. I-II, 19, 4 ad 3: „... licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam." Bei der *inventio*-Lehre geht es gerade um die Analyse der Erkenntnisweise der *ratio naturalis* als *imago* der *mens divina*.).

[69] So bei *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 263.

[70] I-II, 91,3: „... particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam ..." und „... cognitio .... per industriam rationis inventa ...". Vgl. auch I-II, 94,3, wo Thomas davon spricht, daß vieles der Tugend gemäß getan werde, worauf die Natur selbst zunächst nicht hinneige, „sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, *quasi utilia ad bene vivendum*".

[71] So bei *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 179, der sich auf Kluxen und Honnefelder beruft. *Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 235, weist allerdings ausdrücklich darauf hin, daß die „adinventio" nur für die Bestimmungen der „lex humana" gilt.

[72] Vgl. z.B. bei *Honnefelder*, Absolute Forderungen in der Ethik, 27.

Der determinative Modus, so Thomas, gleicht jedoch eher dem herstellenden Tun. Thomas charakterisiert mit diesem zweiten Modus die Beziehung zwischen Lex naturalis und menschlich-positivem Gesetz, aber auch nur diese. Der „modus conclusionis" ist zweifellos auch derjenige, durch welchen die sekundären Präzepte der Lex naturalis aus den ersten, obersten Prinzipien erschlossen werden, und zwar durch diskursive *inventio.*[73] Zu glauben, damit sei nun etwa ein *nicht* auf Erfahrung rekurrierender Erkenntnisprozeß rein deduktiv-apriorischer Art gemeint, hieße freilich die thomanische Erkenntnistheorie zur Gänze verkennen. Wenn auch die Lex naturalis nicht theoretischer Erkenntnis, sondern einem spezifisch praktischen Erkenntnisprozeß entspringt, so handelt es sich dabei doch immer um einen Prozeß der Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis, was man nun von der „determinatio" konkreter menschlicher Gesetze – der *adinventio* der *utilia ad bene vivendum* – wohl nicht in gleicher Weise wird behaupten können.[74]

Ebenso wichtig wie die Lehre von der diskursiven *inventio* der natürlichen Vernunft und zum großen Teil ebenfalls unbeachtet geblieben ist in diesem Zusammenhang die thomanische Lehre von der „praestitutio finis" durch die Klugheit.[75] Thomas sagt nämlich, daß die Klugheit, die eigentlich für die Bestimmung der konkreten Handlungen zuständig ist „in einem gewissen Sinne" den sittlichen Tugenden auch das Ziel festsetzt[76]. Die – immer an Erfahrung gebundene – Klugheit leitet die sittlichen Tugenden nicht nur bei der Wahl der zum Ziel führenden Handlungen, sondern auch in der Festlegung des Zieles. Der Grund ist, daß das Ziel einer jeden Tugend ja gerade konkrete Handlungen sind und dabei jeweils das Treffen der in jedem Gegenstandsbereich zutreffenden Mitte. Damit dieses Ziel der Tugend – Handeln gemäß der Vernunft – erreicht wird, bedarf es der Klugheit. Das allgemeine Strebensziel der Tugend genügt nicht zur Erkenntnis und zum Wählen dessen, worauf solches Streben eigentlich abzielt: das konkrete, vernunftgemäße Handeln. Das bedeutet auch, daß handlungsspezifische Prinzipien – die *principia propria* der Lex naturalis – erst durch Vermittlung der handlungsbestimmenden, auf das Konkrete gerichteten und deshalb auch in

[73] Das dürfte auch durch die Feststellung von *Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, 200, bestätigt werden, daß „tragender Grundgedanke des ganzen Entwurfs" thomanischer Handlungslehre „die Anwendung der aristotelischen Begründungstheorie der Zweiten Analytik auf den Bereich des Handelns" ist.

[74] Allerdings will damit nicht gesagt werden, daß ein solches „Hinzuerfinden" nur für den Bereich der menschlichen Gesetzgebung gilt. Es ist dies auch eine Eigenart der auf das konkrete Tun gerichteten Klugheit, die das Gute jeweils auf flexible und kreative Weise zu verwirklichen hat; vgl. dazu die Bemerkungen in: *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 414. Nicht gilt dies jedoch für die kognitive Ausbildung der Handlungsprinzipien im Sinne der Lex naturalis.

[75] Vgl. *Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 362ff.; 583ff.

[76] „... quodammodo praestituit finem virtutibus moralibus" (In Sent., III, 33, 2, 3). Vgl. *Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 362ff. u. 583ff.

ein konkretes Ethos eingebundenen Vernunft zur vollen Entfaltung gelangen und wirklich handlungsleitend zu werden vermögen.[77]

Wie bereits erwähnt: Praktische Prinzipien – bzw. die Lex naturalis – werden durch Erfahrung im Partikularen entdeckt. Dies notwendigerweise, weil es in der Welt des Menschen keine allgemeinen, sondern überhaupt nur konkrete, partikuläre Dinge, Personen, Beziehungen, Handlungen usw., gibt. Allgemeine Wirklichkeitsgehalte sind immer nur Inhalt nachträglicher Erkenntnis, in deren Licht dann das konkrete Einzelne wiederum tiefer erfaßt, d.h. als einem Allgemeinen zugehörig, verstanden wird: Die konkrete Handlung als partikuläres praktisches Erfordernis „hier und jetzt" kann so als Konkretisierung des „guten Lebens", des Für-den-Menschen-Guten, verstanden werden. Konkrete Handlungsweisen werden als Weg zu jenem Guten einsichtig, das Ziel menschlicher Strebungen und Tugenden ist und selbst ja wiederum den Gehalt praktischer Prinzipien ausmacht. Umgekehrt werden so auch bestimmte Handlungsweisen in ihrer Widersprüchlichkeit zum moralisch Gebotenen und Guten verstehbar.[78]

Sogar allererste Prinzipien – auch theoretischer Art, wie jenes des Enthaltenseins des Teiles im Ganzen –, die sich gleichsam naturhaft-spontan herausbilden, bedürfen ja der anfänglichen Erfassung eines Partikularen, in dem das Prinzip verstanden wird (auch das als Strebensziel einer natürlichen Neigung vergegenständlichte Gute wird zunächst immer Erfahrung eines partikulären Gutes sein). Allerdings besteht gerade deshalb zwischen dem so gefundenen Allgemeinen – dem Prinzip – und dem Partikularen ein innerer kognitiver Zusammenhang.[79] In der Rekonstruktion kann dann nachträglich das eine als Konklusion aus dem anderen dargestellt werden – etwa das Tötungsverbot als Konklusion aus dem allgemeineren Gerechtigkeitsprinzip „Jedem ist das ihm Geschuldete zu geben" –, ohne daß dies nun hieße, das Spezifischere oder gar Partikuläre ließe sich aus dem Allgemeinen

[77] Eine gewisse „Priorität der Klugheit" ist also nicht zu leugnen (vgl. *D. M. Nelson*, The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics, University Park, Pennsylvania 1992), obwohl die Lex naturalis als handlungsleitende praktische Prinzipien-Vernunft deshalb nicht auf eine bloße „explanatory function rather than the function of providing specific moral information" (100) beschränkt werden darf. Kritisch gegenüber Nelson und M. C. Nussbaum sieht die Beziehung zwischen Klugheit und Naturgesetz m.E. richtig *P. M. Hall*, Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics, Notre Dame, London 1994. S. auch: *D. Westberg*, Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas, Oxford 1994. Nelson ist natürlich darin Recht zu geben, daß die Lex naturalis nicht die kognitive Aufgabe hat, das konkret zu Tuende auszumachen (145). Dennoch verkennt Nelson die fundierende Bedeutung der Lex naturalis als Prinzip der Praxis überhaupt und als Prinzip einer auf das für den Menschen Gute ausgerichteten Praxis. Insofern hat das Naturgesetz sowohl eine bewegende Funktion als auch eine „significant epistemic function", die beide von Nelson übersehen zu werden scheinen.

[78] Vgl. auch: *Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, 202.

[79] Dafür, daß auch bei Aristoteles die Distanz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen der Praxis nicht unendlich ist, sie also nicht gleichsam zwei verschiedenen Welten angehören, vielmehr das Allgemeine nicht unabhängig von seinen einzelnen Fällen feststeht und sich jeder Fall auf das Allgemeine bezieht und es verwirklicht, vgl. *R. Elm*, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996, 279.

ohne Erfahrung direkt und unmittelbar ableiten. Es handelt sich überhaupt nicht um einen deduktiven, sondern um einen reflexiven Prozeß, ein ständiges über eigenes Tun und Urteilen reflektierendes Vertiefen des praktischen Verstandes, das, um ein Bild zu gebrauchen, nicht linear-deduktiv, sondern gleichsam kreis- oder spiralförmig-inventiv verläuft.

Schon in ihrer Grundstruktur bilden also praktische Prinzipien bzw. die Lex naturalis keineswegs einen Gegensatz zur Klugheit. Ohne die aufs Partikulare gerichtete Vernunft, deren Vollkommenheit die Tugend der Klugheit ist und die in einem durch Erfahrung bereicherten Prozeß die Prinzipien erst in ihrer spezifischen Bestimmtheit erfaßbar macht, wäre die Erkenntnis eines für die Praxis relevanten Allgemeinen undenkbar. Damit verfällt die Argumentation nun keineswegs einem unauflösbaren Zirkel; das Gesagte widerspricht auch nicht der Tatsache, daß Prinzipien eben Prinzipien, also logisch früher als das aufgrund der Prinzipien Bestimmte sind. Denn die Bildung der Prinzipien und ihre Interaktion mit der situativen Erfahrung besitzt die Eigenschaft eines Prozesses, dessen Struktur narrativer Art ist.[80] Der Mensch entwickelt sich als sittliches Subjekt in der Zeit. Er ist als ein solches nicht einfach immer schon da oder wird so geboren. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß sich grundlegende Prinzipien, vornehmlich solche der Gerechtigkeit und hier insbesondere der Kommunikations- und Eigentumsgerechtigkeit, gerade bei Kindern rasch und deutlich ausbilden. Dennoch bedarf der Mensch differenzierter und oft langer Erfahrung, um in komplexeren Situationen den Gehalt praktischer Prinzipien angemessen zu verstehen. Denn diese Prinzipien erfüllen ja die Aufgabe, konkrete Handlungen auf die grundlegenden Ziele, die in unseren natürlichen Neigungen angelegte Grundstruktur des Guten, hin zu ordnen. Sie sollen praktische Wahrheit im Handeln, d. h. dessen Übereinstimmung mit dem richtigen Streben herstellen. Dies bedarf nicht nur allgemeinen Wissens um Prinzipien, sondern der Erfahrung und Klugheit. Dabei wiederum sind für die entsprechende kognitive Entwicklung die Hilfe und Prägung durch erzieherische Vorbilder und Autoritäten, der soziale und kulturelle Kontext, von entscheidender Bedeutung. Das konkrete Ethos, in welches das Subjekt eingebunden ist, wird weiterhin für gewisse Konkretionen des sittlich Gebotenen entscheidend sein,[81] kann aber im Licht der praktischen Prinzipien auch hinterfragt und als korrekturbedürftig erkannt werden. Sowohl das konkrete Ethos wie auch affektive Fehlleitung der Vernunft können den Prozeß der inventiven Prinzipienerkenntnis behindern; denn es ist „dem Laster eigen, das Prinzip zu verderben"[82]. Deshalb ist auch, wie Thomas hervorhebt, „nicht bei allen die gleiche Richtigkeit" vorhanden. Dies nicht

[80] Vgl. dazu: *Hall*, Narrative and the Natural Law.

[81] Vgl. *M. Rhonheimer*, Menschliches Handeln und seine Moralität. Zur Begründung sittlicher Normen, in: *ders.*. [u. a.], Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral (Sinn und Sendung; Bd. 2). St. Ottilien 1989, 45–114; bes. 60.

[82] *Aristoteles*, EN, VI, 5, 1140 b 20.

nur, weil hin und wieder ein konkreter Umstand bewirken würde, daß die Anwendung eines Gerechtigkeitsprinzips Unrecht provoziert (so wird man einem plötzlich verrückt Gewordenen eine von ihm entliehene Waffe nicht zurückgeben), sondern auch, weil lasterhafte individuelle und kulturelle Gewohnheiten, zuweilen aber auch pathologische Dispositionen der Natur, das sittliche Urteil verderben können.[83] In der Tat – und zu Recht wird dies von Honnefelder im Gefolge von W. Kluxen[84] hervorgehoben – kann die Lex naturalis ohne Weiterentwicklung zum Ethos (wozu auch eine menschlich-positive Rechtsordnung und Kultur in all ihren Dimensionen gehört) nicht handlungsleitend sein. Dennoch aber ist die Lex naturalis notwendigerweise mehr als eine bloße „entwurfsoffene Prinzipienstruktur" (auf der Ebene der *principia communia*), die dann durch die „positiven menschlichen Gesetze wie das positive Gesetz Gottes als die in der Geschichte geschehenen Determinationen dieser Struktur" ergänzt und erfüllt wird.[85] Die Lex naturalis enthält, zumindest im thomanischen Verständnis der Vernunft, prinzipiell zugängliche handlungsspezifische Prinzipien materialer Art, die nicht nur Legitimationsmaßstab für ein Ethos zu sein vermögen, sondern auch substantiell genug sind, um die Grundrisse eines spezifischen sittlichen Ideals zu begründen, das wiederum einer spezifischen Sicht des Menschen und einer entsprechenden anthropologischen Wahrheit entspricht.[86]

---

[83] Das ist im wesentlichen der Inhalt von I-II, 94, 4, und des dort explizierten Grundsatzes „non est eadem rectitudo apud omnes", der oft zur Stützung der Behauptung beigezogen wird, gemäß Thomas nehme die „Gewißheit" einer praktischen Erkenntnis mit zunehmender Konkretisierung ab. Diese Ansicht ist eigenartig, denn ein solches „Gesetz abnehmender Gewißheit" gilt doch gerade für die theoretische Vernunft, die über Einzelnes überhaupt nichts Gewisses mehr aussagen kann und es deshalb auch gar nicht zum Gegenstand hat. Für die praktische Vernunft muß es gerade umgekehrt sein: Je handlungsnäher ein Urteil ist, desto näher ist praktische Vernunft an ihrem Ziel und desto gewisser wird die Erkenntnis dessen, was zu tun ist. Wäre es umgekehrt, käme es nie zur Wahl einer Handlung. Allerdings ist zuzugeben, daß die Irrtumsmöglichkeiten steigen, aber das ist trivial, weil es auch für theoretische Erkenntnis gilt: Je weiter ein Erkenntnisprozeß fortschreitet, desto mehr Fehlerquellen können auftreten (bei zunehmender Konkretisierung praktischer Erkenntnis werden aber gerade oft auch Unklarheiten beseitigt und die Gewißheit des Erkennenden nimmt zu). Ebenfalls ist wahr, daß universal-notwendige (epistemische) Aussagen das für die konkrete Handlung Geforderte nicht zu fassen vermögen. In diesem Sinne, aus der Perspektive des allgemeinen Prinzips, ist das Konkrete „ungewiß", d.h., auf Grund des Prinzips ist es nicht voraussehbar und deshalb nicht aus ihm ableitbar.

[84] Vgl. *Kluxen*, Menschliche Natur und Ethos, in: MThZ 23 (1972) 1–17; *ders.*, Ethik des Ethos, Freiburg, München 1974.

[85] Vgl. *Honnefelder*, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 267.

[86] Deshalb ist es auch möglich – und das ist theologisch relevant –, daß das „positive Gesetz Gottes" nicht einfach nur, wie es bei *Honnefelder*, Die ethische Rationalität des Naturrechts, 267, zu sein scheint, „Ergänzung und Erfüllung" der Lex naturalis ist, sondern auch, wie im Fall des Dekalogs, deren Offenbarung. Daß diese Möglichkeit auch dem „autonomistischen" Interpretament einer „schöpferischen Vernunft" widerspricht, dürfte offensichtlich sein: Wo noch nichts vorgegeben ist, sondern alles vom Menschen schöpferisch gestaltet werden soll, gibt es für Gott auch nichts zu offenbaren (es sei denn im Sinne einer bedrohlichen Einschränkung menschlicher Freiheit).

4. Freiheit und reflexive Distanzierung der Vernunft von Natur

Um zu der von Honnefelder behaupteten Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft zurückzukommen, so ist nun freilich auch anzumerken, daß diese These ein wichtiges Anliegen artikuliert: die Sicherung der Freiheit des Handlungssubjekts hinsichtlich natürlicher Antriebe, der Möglichkeit also, sich von „Natur" als bloßer Gegebenheit distanzieren und sich als freies Wesen zu ihr verhalten und zu ihr Stellung nehmen zu können, was ja „Moral" erst eigentlich ermöglicht. In der Tat muß dies möglich sein, sonst wäre praktische Vernunft eine bloße Verlängerung natürlicher Antriebe. Ob und wie weit Aristoteles dieses Problem thematisiert hat, kann hier dahingestellt bleiben.[87] Mit thomistischen Mitteln ist das Problem jedenfalls lösbar, ohne dabei Anleihen an Autonomievorstellungen machen zu müssen, bei denen Vernünftigkeit dem Natürlichen entgegengesetzt wird. Honnefelder und Wieland scheinen die Lösung jedoch am falschen Ort gesucht zu haben. In Wirklichkeit liegt sie in der thomanischen Lehre von der Reflexivität der Vernunft als eines geistigen Vermögens: Die Vernunft kann ihre eigenen Akte, auch jene, die sie als „Vernunft als Natur" spontan vollzieht, wiederum selbst beurteilen und dazu Stellung beziehen. Genau auf dieser Ebene entsteht das Phänomen des Gewissens, das Honnefelder als „Selbstbezug der handlungsleitenden Vernunft" bezeichnet[88]. Honnefelder ist freilich Recht zu geben, daß in einem gewissen Sinne sich das Subjekt als sittliches gerade durch diesen Selbstbezug handlungsleitender Vernunft konstituiert. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß solcher vernünftiger Selbstbezug, in welchem der Mensch sich als ein sich selbst bestimmendes und für sein Handeln verantwortliches Subjekt gleichsam selbst ergreift[89], zumindest in thomistischer Logik, ohne die vorherige Konstituierung des Subjekts als praktisches durch das Erstreben des „von Natur aus Vernünftigen" gar nicht möglich wäre. „Reflexivität" der Vernunft und Selbstbezug der handlungsleitenden Vernunft kann menschliche Vernunft als vorweg zu allem Bezug zur Natur Gedachte nicht leisten. Dieser Bezug zur Natur und der daraus in der Reflexion folgende Selbstbezug der Vernunft gehören untrennbar zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Damit eröffnet sich für die Vernunft, und damit für das praktische Subjekt, die Möglichkeit, sich von Natur zu distanzieren, die eigene Natur nicht nur zu „sein", sondern sie auch zu „haben". Allerdings tut sie das – und darin zeigt sich nun die Differenz zu Honnefelders These in ihrer eigentlichen Bedeutsamkeit – nicht als eine inhaltsleere, nur das Prinzip praktischer Vernünftigkeit als solcher aussprechende Vernunft, sondern als Vernunft, die sich als praktische Vernunft bereits in die Strebensdynamik auf das von

[87] Vgl. dazu ausführlich: *Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 211–218.

[88] Vgl. *Honnefelder*, Praktische Vernunft und Gewissen, 26.

[89] Vgl. ebd., 28.

Natur aus für den Menschen Gute eingebettet findet. Sie kann sich davon distanzieren, das gilt sogar für die fundamentalste aller Strebungen, das Verlangen nach Glück. Es ist möglich, nicht glücklich sein zu wollen bzw. vom eigenen naturhaft-notwendigen Glücklichseinwollen Abstand zu nehmen. Aufgrund seiner Notwendigkeit jedoch ist es dem Menschen nicht möglich, etwas anderes *anstelle* des Glücks zu wollen. Was auch immer er statt dessen erstrebte, er täte es, weil er darin sein Glück zu finden hoffte. Von „Selbsterhaltung" hingegen kann man sich distanzieren und gleichzeitig etwas anderes statt dessen wollen, z. B. den eigenen physischen Tod. Allerdings, und hier liegt die Pointe, dies kann man nicht *vernünftigerweise* wollen; die Vernunft macht hier nicht mit, sondern distanziert sich genau in dem Maße, in dem sie sich von dem „von Natur aus Vernünftigen" distanziert, gleichsam von sich selbst. Daß sie das kann, ist Beweis für Freiheit und Autonomie des Subjekts, die allerdings in diesem Fall ihren Sinn als vernunftgeleitete gerade verfehlen.[90] Ersichtlich wird damit, daß bereits auf der Ebene des „von Natur aus Vernünftigen" der normativ-ethische Diskurs beginnt, und dies erstens, weil es eben ein von Natur aus Vernünftiges gibt, und zweitens, weil die Vernunft die Fähigkeit hat, dieses natürlicherweise als vernünftig Erkannte selbst wiederum reflektierend *in anderer Hinsicht* zu hinterfragen, und zwar nicht hinsichtlich seiner Vernünftigkeit, sondern auf seine Erwünschtheit hin. Dieser Art von Reflexion verdankt sich die Möglichkeit des ethischen Diskurses.

Der Begriff einer der „Natur" vorgängigen „leeren" Vernunft, die den bloßen Imperativ, vernünftig, mit Gründen zu handeln ausspricht und in diesem allgemeinsten und „formalen" Sinn gebietet, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, ohne daß dieser Vernunft bereits ein Gutes zu Gesicht gekommen wäre, ist deshalb nicht nur von Thomas her nicht zu begründen, sondern wohl auch sonst schlicht undenkbar. Die Originalität der thomanischen Lösung besteht gerade darin, praktische Vernunft als autonome, eigenständige, das Subjekt als Handlungssubjekt konstituierende und dieses gleichzeitig auf das Gute hin ordnendes Bewegungsprinzip zu verstehen, in einem Zuge also die Konstituierung des Menschen als praktisches und als moralisches Subjekt zu denken. Bei Thomas gibt es so etwas wie „die Vernunft an sich" nicht. Dies hat auch C. Schröer[91] durchaus richtig gesehen: Jedes Denken (oder Erkennen) ist immer bereits ein Denken von „etwas", und richtig rezipiert er Thomas' Diktum, daß man, um sich selbst als Denkenden zu denken, zuvor „etwas" gedacht haben muß.[92] Die Erfahrung des praktischen Subjekts als erkennendes, praktisch denkendes und urteilendes Subjekt ist deshalb nicht vorgängig zur Erkenntnis des Guten, sondern kann nur als nachträgliche Reflexion über jenen Akt praktischer Vernunft

[90] Vgl. dazu meine Ausführungen in: La prospettiva della morale, 152ff.

[91] Vgl. *Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, 49.

[92] De Veritate, q.10, a.8: „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intellegit, *quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*".

begriffen werden, in der diese bereits das in den natürlichen Neigungen enthaltene Gute in Perspektive der Vernunft als *bona prosequenda* und das diesem Guten entgegengesetzte als *mala vitanda* erkannt hat.

Honnefelders und Wielands Versuch, menschliche Freiheit und autonome Subjektivität gegenüber der „Natur" zu begründen, scheint also – zumindest was Thomas betrifft – am falschen Ort anzusetzen. Beide Autoren begehen m.E. den Fehler, den ursprünglichen Akt der praktischen Vernunft, in dem diese als praktische konstituiert wird, mit der Ebene der Reflexion *über* diesen Akt zu verwechseln, bzw. ersteren in der Art des zweiten zu interpretieren.[93] Dies entspringt der Nichtbeachtung dessen, was ich als Unterscheidung zwischen „präzeptiv-praktischer" und „deskriptiv-reflexer" Ebene als für das Verständnis der Lex naturalis grundlegend aufzuweisen versucht habe.[94] Die Distanz der Vernunft zur „Natur" und die Erfassung der „Struktur praktischer Vernünftigkeit überhaupt" ist nicht das Ursprüngliche, sondern tritt erst in der Reflexion auf den natürlichen Akt praktischer Vernunft auf. Das Ursprüngliche ist die naturhaft-intellektive Apprehension des Guten.[95] Die prüfende Reflexion und die damit gegebene Möglichkeit zur Selbstdistanzierung setzt diese ursprüngliche Erfassung des „von Natur aus Vernünftigen" bereits voraus und kann sich immer nur in ihrem Horizont vollziehen.

Wenn hingegen in Honnefelders Darstellung erstens die „oberste Regel", das erste Prinzip der praktischen Vernunft, als „das allgemeinste Prinzip der sittlichen Anerkenntnis" genannt wird, zweitens die „natürlichen Neigungen", welche „die umrißhaften Ziele angeben, in denen sich das menschliche Seinkönnen zur Vollendung bringt", und drittens schließlich die Klugheit, „zur Gewinnung der konkreten Handlungsregeln", das praktische Urteil als konkretes handlungsleitendes Urteil[96], so bleibt die Frage: Wo „steckt" hier nun eigentlich die Lex naturalis als ein natürlicherweise erkanntes „Allgemeines der praktischen Vernunft"? Es scheint hier zumindest ein Erklärungsdefizit zu geben: Wie überhaupt und weshalb können „natürliche Neigungen" – als solche ja naturale Gegebenheiten – zum (sittlich relevan-

---

[93] Wobei Honnefelder an anderer Stelle (Praktische Vernunft und Gewissen, 23) darauf hinweist, daß diese Struktur praktischer Vernünftigkeit bzw. das oberste praktische Prinzip als solche erst in der „reflexiven Analyse" erkannt werden. Vgl. auch: *Honnefelder*, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 259. Sofern ich hier nicht etwas falsch verstanden habe, meint Honnefelder hier mit „reflexiver Analyse" lediglich die philosophisch-ethische Analyse der praktischen Vernunft, nicht aber die Freiheit konstituierende, handlungsbegleitende Reflexion der praktischen Vernunft selbst über ihren eigenen Akt.

[94] Vgl. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 63ff.

[95] In diesem Sinne *W. Kluxen*, Anmerkungen zur thomistischen Naturrechtslehre, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS Paul Mikat), hgg v. *D. Schwab* [u. a.], Berlin 1989, 119–128, bes. 124: „Was unmittelbar der praktischen Vernunft gegenständlich ist, ist nicht die ‚Natur', sondern das ‚Gute' – dies freilich schon als menschliches, auf Vollendung des Seinkönnens bezogenes und dies in der Mehrzahl der fundamentalen ‚menschlichen Güter', welche der ‚strukturierten Ordnung der natürlichen Neigungen' entspricht. So läßt sich sagen, daß die Natur ‚Grundlage' der Moral ist; sie ist es aber als praktisch erkannte, als vernünftig zu leitende".

[96] *Honnefelder*, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 264.

ten) „Ziel" eines *vernünftigen* Wesens werden, zum (normativen) Prinzip der „Vollendung" menschlichen Seinkönnens und damit also zum Prinzip und Ziel sittlicher Tugend? Die Darstellung Honnefelders scheint gerade diese für jede Lex naturalis-Lehre entscheidende Frage – die Frage nach dem „von Natur aus *Vernünftigen*" und in diesem Sinne auch nach dem „natürlicherweise für den Menschen Guten" – auszuklammern und damit auch die Frage nach material bedeutsamen und das Urteil der Klugheit normativ orientierenden praktischen Prinzipien, die das „von Natur aus Vernünftige" formulieren, beiseite zu schieben. „Praktische Vernünftigkeit" findet sich dann in inhaltlich relevanter Weise nur noch als konkrete Normierung auf der Ebene der Klugheit. Die Lex naturalis jedoch, so würde man meinen, muß gerade als eine der Klugheit übergeordnete, sie fundierende und rechtfertigende Art von Normierung auftreten können.[97]

Deutungen, die letztlich ein „von Natur aus Vernünftiges" nicht anzuerkennen gewillt sind, wird hier deshalb die Auffassung entgegenhalten, daß die natürliche Neigung als intelligible Neigung durch Vernunft bereits in die der Vernunft eigene Ordnung hineingenommen ist, dabei als „Natur" (des Menschen) zu sich selbst kommt und so zum praktischen Vernunftprinzip, und damit auch zum Prinzip der Klugheit und des nachfolgenden Normendiskurses wird. Damit ist nicht gemeint, daß solche Prinzipien – z.B. jenes der Selbsterhaltung – bereits unmittelbar handlungsleitend sind; wohl aber, daß dabei – in einer Ethik, welche Sittlichkeit ja an Vernünftigkeit zurückbindet – die Frage nach der Möglichkeit nicht zur Disposition stehender Grenzen des moralisch Möglichen zur Debatte steht.[98] Will also „Natur" als ethisch relevanter Grenzbegriff verstanden werden, so muß sie gerade, insofern sie „notwendige Bedingung für die Richtigkeit des Normenfeldes"[99] ist, mehr als nur „naturale Gegebenheit" sein. Das allerdings ist sie erst in der Perspektive der Vernunft, die hier bereits maßstäblich wirkt, jedoch nur, insofern sie selbst das, was sie regelt, als Gegebenes antrifft.[100]

---

[97] Ähnliche Probleme finden sich m.E. bei *W. Korff*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, Phil. Jahrbuch 94 (1987) 285–298; bes. 289. Kritisch gegenüber Korff ist *Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, 129, Anm. 179.

[98] Aber auch hier sind Argumente verlangt. Auf Grund des Aufweises natürlicher Strebensziele können nicht unmittelbar Handlungsanweisungen oder -verbote abgeleitet werden. Die mittlerweile stark verbreitete Ansicht, daß die von mir vorgeschlagene Argumentation gegen die „künstliche" Empfängnisverhütung gerade dies tue, hat wohl viel zu jenen Vorurteilen beigetragen, auf Grund deren dann eine Reihe anderer Mißverständnisse entstehen konnten. Vgl. z.B. *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 173f. Den Kritikern ist dabei offenbar entgangen, daß meine Argumentation auf einer differenzierten handlungstheoretischen Analyse beruht und explizit festhält, daß – im Unterschied etwa zur Argumentation von G. Grisez – auf Grund der natürlichen Strebensziele nichts bezüglich der Moralität konkreter Akte der („künstlichen") Empfängnisverhütung abgeleitet werden könne. Vgl. vor allem: *Rhonheimer*, Sexualität und Verantwortung (z.B. 48f.; 73ff.; 126ff.).

[99] Vgl. *Wieland*, Secundum naturam vivere, 25.

[100] Dies ist der Sinn meiner mehrmals verwendeten, aber von Wieland abgelehnten Formulierung, die Vernunft bewirke nicht eine Regelung *der*, sondern *in den* natürlichen Neigungen.

Einigkeit herrscht gewiß darüber – und dies im Unterschied zur Position des Naturalismus –, daß in der Tat die Vernunft das Naturale nicht einfach aufgreift und in seiner eigenen Logik wiedergibt und einfach im Modus des Sollens bestätigt, es also, um mit Kluxen zu sprechen, unmittelbar unter die moralische Differenz von gut/böse stellt.[101] Die Vergegenständlichung einer jeden ursprünglich nichtgeistigen natürlichen Neigung durch die Vernunft gibt ihr, gerade als praktisches Gut, eine neue „Form“ auf der Ebene geistgeformter Personalität. In der Dimension des Praktischen – und das heißt immer auch als Gegenstände des Willens – können die natürlichen Neigungen gar nicht anders denn als Gegenstände der Vernunft in den Horizont der Selbsterfahrung des Subjekts eintreten. Und sie tun dann das bereits schon jeweils als intelligible, d.h. auch von der Vernunft erfaßte und damit im Horizont von Vernünftigkeit – auf das „Gute der Vernunft“ hin – beurteilte Güter.[102] Das erste Prinzip der praktischen Vernunft fächert sich dabei auf in intelligible, material jedoch differenzierte Strebungen, welche zugleich den ersten und grundlegenden Prinzipien der praktischen Vernunft entsprechen und diesen erst bezüglich einer Pluralität von Handlungsfeldern praktische Wirksamkeit verleihen.[103]

Wahr, aber trivial, ist die Behauptung eines Primats der Vernunft über die bloße Natur insofern, als es Handeln überhaupt nur durch Vernunft und Freiheit gibt. Weniger wahr und anthropologisch dualistisch hingegen wäre eine solche Behauptung, wenn damit gemeint wäre, „Natur“ erhalte überhaupt erst durch vernünftige Stellungnahme zu ihr praktische Bedeutsamkeit.[104] Denn die Vernunft – als praktische – würde ohne die Natur, die wir selbst sind, einfach ins Leere greifen. Sie wird praktisch durch das Gute, das ihr die Natur aufzeigt, und das Gute ist von sich aus „praktisch bedeutsam“. Vernunft besäße also, ohne Natur, auch als Vernunft weder praktische noch moralische Bedeutsamkeit und könnte auch niemals der Ausgangspunkt dessen sein, was wir zumindest seit Aristoteles „Praxis“ nennen: die Selbst-

---

[101] Vgl. *Kluxen*, Menschliche Natur und Ethos, 15.

[102] Etwas näher wird darauf eingegangen in: *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, Kapitel V, 1, 239–248. In diesem Horizont ist dann eben auch, wie *Finnis*, Natural Law and Natural Rights, 88f., 100ff., überzeugend argumentiert hat, „praktische Vernünftigkeit“ (*practical reasonableness*) selbst ein menschliches Gut. Den Unterschied zwischen anthropologisch-seinsmäßiger Konstituierung des *bonum humanum* und seiner praktischen Konstituierung betont auch *Wieland*, Secundum naturam vivere, 24.

[103] Genau diese Pluralität und inhaltliche Auffächerung nachzuweisen ist das Thema von I-II, 94, 2. Dies wurde in einer späteren Arbeit auch von F. Böckle anerkannt; vgl. *Böckle*, Was bedeutet „Natur“ in der Moraltheologie?, 54–58. *Merks*, Naturrecht als Personrecht?, 39f., hingegen ist immer noch der Meinung, dieser Artikel weise vor allem die Einheit der verschiedenen Gebote durch ihre Gründung in der Vernunft nach. Das ist sicher nicht richtig, da diese Einheit durch Vernunftbegründetheit ja gerade Ausgangspunkt der thomanischen Konzeption der Lex naturalis ist, die zu der von Thomas abgelehnten Ansicht führen könnte, zur Lex naturalis gehöre überhaupt eigentlich nur das Gebot, nach der Vernunft zu handeln. Thomas möchte hier nun zeigen, daß es entsprechend der Pluralität natürlicher Neigungen auch eine Vielheit des „von Natur aus Vernünftigen“ und eine entsprechende Vielzahl von Geboten der Lex naturalis gibt.

[104] Vgl. den eingangs zitierten Satz von *Wieland*, Secundum naturam vivere, 25.

bewegung vernünftiger Lebewesen auf das als gut Erkannte und damit auf die Vollendung des eigenen Seinkönnens hin.

***

Die Lex naturalis in diesem Sinne als Prinzip der Praxis zu begreifen eröffnet die Möglichkeit, sie als Prinzipienlehre praktischer Vernunft in eine Tugendethik aristotelischen Zuschnitts zu integrieren.[105] Ein tugend- und klugheitsethischer Ansatz klassischer Prägung steht weder im Gegensatz zu einer Lehre von materialen Prinzipien der praktischen Vernunft im Sinne eines „von Natur aus Vernünftigen"[106], noch im Widerspruch zur Notwendigkeit des normativ-ethischen Diskurses. Letzterer erhält jedoch durch seinen Rückbezug auf einen tugendethischen Ansatz einen anderen Stellenwert. Erstens ist er nun nicht mehr das eigentliche und grundlegende Thema der Ethik. Zweitens wird man, was eine Norm ist, vom Begriff der Tugend her begreifen und nicht umgekehrt Tugenden als internalisierte Normen oder als Habitus der Normenerfüllung verstehen. Das Phänomen „sittliche Norm" vom Begriff der sittlichen Tugend her zu begreifen heißt, es vom Begriff der „intentionalen Handlung" her zu deuten.[107]

Bei Thomas finden sich sämtliche Elemente einer handlungstheoretisch fundierten eudämonistischen Tugendethik. „Tugendethik", verstanden nicht im modern-angelsächsischen Sinn als nicht-kognitivistischer Ansatz der Ethik, sondern im klassischen Sinne[108] als Ethik, die im Tugendhaften den Inbegriff des Vernünftigen und in seinen Urteilen immer das in Wahrheit Gute, Treffende erblickt. Thomas von Aquin ist es gelungen, den aristotelischen Typus klassischer Tugendethik in den erweiterten Kontext einer Prinzipienlehre zu stellen, die er im Zusammenhang ihrer Einfügung in den Kontext der letztlich biblisch verorteten Lehre vom Gesetz als Lehre von der Lex naturalis entwickelt. Diese ist im eigentlichen eine Lehre von den Prinzipien der praktischen Vernunft des Handlungssubjekts, durch welche der Traktat über das Glück als letztes Ziel, die im Traktat über die menschliche Handlung entwickelte Handlungstheorie und die darauf folgende Tugendlehre, insbesondere die Lehre über die Klugheit, ihre abschließende Fundierung und Rechtfertigung erhalten.

---

[105] Mit dieser in „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis" entwickelten These ist allerdings lediglich eine sachliche Ergänzungsbedürftigkeit und -möglichkeit Aristotelischer Ethik angesprochen (vgl. dort die Ausführungen über die Doppelbedeutung des Begriffs „aristotelische Ethik", 6ff.). Es handelt sich also nicht um die *historische* These, Thomas habe mit seiner Prinzipienlehre eine tatsächliche Leerstelle Aristotelischer Ethik ausgefüllt. Vgl. zu diesem Mißverständnis das wichtige Buch von *D. J. M. Bradley*, Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science, Washington 1997, 250ff.

[106] Denn klassische Tugendethik fragt gerade nach den Bedingungen der Vernünftigkeit von Praxis. S. dazu *Annas*, The Morality of Happiness, z. B. 66ff.; 84ff.

[107] Dazu sei auf *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, verwiesen, wo dieser Gedanke systematisch entfaltet wird.

[108] Zum Unterschied vgl. die wichtigen Bemerkungen bei *Annas*, The Morality of Happiness, 439ff. Vgl. auch: *Schuster*, Moralisches Können.

ThPh 75 (2000) 523–560

Religionsfreiheit – das erste Menschenrecht

James Madisons Schrift „Memorial and Remonstrance" als Quellentext für das Verständnis der Religionsfreiheit

Von Thomas Gertler S. J.

1. Einleitung und Fragestellung

In diesem Aufsatz wird ein Text vorgestellt, der in Deutschland nur Spezialisten bekannt ist, in den USA jedoch als wichtige Quelle für das Verständnis der Religionsfreiheit gilt. Sein Verfasser, James Madison (1751–1836), ist einer der Gründungsväter der amerikanischen Republik und ihr vierter Präsident. Er hat zusammen mit Thomas Jefferson (1743–1826, dritter Präsident der USA) die Religionsfreiheit im gemeinsamen Heimatstaat Virginia politisch durchgesetzt.[1] Auf Madisons Intervention gehen die Formulierungen des Artikels 16 der „Virginia Bill of Rights", der ersten rechtlichen Fassung der Religionsfreiheit, zurück. Jefferson ist der Verfasser der „Bill for Establishing Religious Freedom"[2]. Seine Autorschaft war ihm so wichtig, daß er sie auf sein Epitaph hat schreiben lassen. Er hat den Kampf um die Religionsfreiheit als die härteste Auseinandersetzung in seinem Leben bezeichnet.

James Madisons „Memorial and Remonstrance" ist ein Protestschreiben gegen einen Gesetzentwurf der gesetzgebenden Versammlung (Assembly) von Virginia, mit dem die christliche Religion und ihre Vertreter durch den Staat finanziell unterstützt werden sollten. Darin sind seine Argumente für die Religionsfreiheit und für die Trennung von Kirche und Staat zusammengefaßt.

Im folgenden wird zunächst der geschichtliche Kontext dargestellt, dann der Text selbst samt einer Auslegung. Die Brisanz dieser Schrift Madisons vor dem Hintergrund gegenwärtiger Diskussionen über das Verhältnis von Kirche und Staat muß nicht eigens hervorgehoben werden. Am Schluß wird die alte Kontroverse um die These Jellineks, daß die Religionsfreiheit eine Frucht der Reformation und nicht der Revolution sei, aufgegriffen.[3]

---

[1] Madison und Jefferson sind die entscheidenden politisch Handelnden gewesen. Sie waren aber unterstützt und getragen von den Baptisten und Presbyterianern, die unter der Rechtsungleichheit zwischen den religiösen Gruppen in Virginia zu leiden hatten. Vgl. *A. Koch*, Jefferson and Madison: The Great Collaboration, New York: Knopf 1950; repr. 1987.

[2] Vgl. *Th. Gertler*, Aufklärung, Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in den USA. Jeffersons „Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit" nach 200 Jahren, in: *E. Coreth, W. Ernst, E. Tiefensee* (Hg.), Von Gott reden in säkularer Gesellschaft (FS Feiereis; EthSt 71), Leipzig 1996, 119–143.

[3] Vgl. *G. Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 4. Aufl. hgg. v. *W. Jellinek*, München–Leipzig 1927, in: *R. Schnur* (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte (Wege der Forschung XI), Darmstadt ^{5}1974, 1–77.

2. Der geschichtliche Kontext: Der Versuch, eine Steuer für alle Religionsgemeinschaften einzuführen: „General Assessment"

2.1 Vorgeschichte: Artikel 16 der Viginia Bill of Rights

Virginia war der erste Staat, der eine Rechteerklärung im modernen Sinne verabschiedet hat. Den Entwurf hatte George Mason verfaßt. Sein letzter Artikel handelt von der Religionstoleranz. Er lautete:

> „That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore, that all men should enjoy the fullest toleration in the exercise of religion, according to the dictates of conscience, unpunished and unrestrained by the magistrate, unless, under color of religion, any man disturb the peace, the happiness, or the safety of society. And that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity towards each other." [4]

Der junge Abgeordnete James Madison forderte einen anderen Text. Er wollte mehr als Toleranz. Er forderte die Religionsfreiheit als vorstaatliches Menschenrecht, das der Staat zu garantieren hat, aber nicht gewähren oder verweigern kann. Sein Entwurf lautete darum:

> „That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, being under the direction of reason and conviction only, not of violence or compulsion, all men are equally entitled to the full and free exercise of it, according to the dictates of conscience, and, therefore, that no man or class of men ought, on account of religion, to be invested with peculiar emoluments or privileges, nor subjected to any penalties or disabilities unless under color of religion, the preservation of equal liberty and the existence of the state be manifestly endangered." [5]

Für Madison gehört zur Religionsfreiheit, daß die Religionsgemeinschaften vor dem Staat gleichberechtigt sind und keine vom Gesetz bevorzugt oder benachteiligt werden darf. Wäre sein Text angenommen worden, so hätte dies bedeutet, daß die anglikanische Kirche (die nun nach der Revolution Episkopalkirche genannt wurde) ihren Status als „etablierte" (by law established) Kirche des Staates Virgina und damit alle ihre Privilegien verloren hätte. So weit wollte die gesetzgebende Versammlung damals nicht gehen. Darum wurde folgende Fassung verabschiedet:

> „Section 16. That religion or the duty, which we owe to our Creator, and the manner of discharging it can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love and charity towards each other." [6]

---

[4] So der Text von Masons Entwurf, wie er vom Kommitee zur Vorbereitung der Menschenrechtserkärung angenommen und und leicht verändert worden war, abgedruckt bei *R. S. Alley* (ed.), James Madison on Religious Liberty, Buffalo (N.Y.): Prometheus books 1985, 51; vgl. auch *A. Ph. Stokes*, Church and State in the United States, New York: Harper & Brothers 1950, 3 Vols., Vol. I, 303.

[5] Zitiert bei *Stokes* I, 303.

[6] Englischer Text und Übersetzung aus: *F. Hartung*, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, 3. erw. Aufl. Göttingen 1964, 40f.

Sie nimmt zwar die freie Religionsausübung auf, vermeidet aber jede rechtliche Konsequenz für religiöse Gruppen. Dennoch war mit diesem Artikel der Anfang vom Ende des Establishments gekommen. Dissente Gemeinschaften wie z. B. Presbyterianer und Baptisten forderten unter Berufung auf Artikel 16 das Ende ihrer Benachteiligung.[7] Daraufhin wurden sie von der Steuer befreit, die sie für die Episkopalkirche zahlen mußten. Die staatliche Steuer zur Unterstützung der Episkopalkirche wurde ausgesetzt. Das führte allmählich zur Verarmung der Episkopalkirche, weil sich freiwillige Spenden wie bei den anderen Gemeinschaften nicht durchsetzen ließen. Jeffersons Gesetzentwurf für die Religionsfreiheit („A Bill for Establishing Religious Freedom") kam im Jahre 1779 bei einer allgemeinen Gesetzesrevision nicht durch. Im Gegenteil, die Verarmung der Episkopalkirche und die Sorge um die allgemeine Moral der Bürger, die durch die revolutionären Kriegswirren gelitten hatte, führte dazu, daß man eine staatliche Steuer für alle (christlichen) Religionsgemeinschaften (General Assessment) einführen wollte. Deren erster Versuch, eine „Bill Concerning Religion", scheiterte.[8] Ein zweiter wurde nach dem Ende des Revolutionskrieges und dem Friedensschluß mit England im Herbst 1783 unternommen.

2.2 *Der Gesetzentwurf Patrick Henrys: „A Bill ‚Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion', 1784"*

Im Frühjahr 1784 kommt es zu Neuwahlen und zu einer neuen Zusammensetzung der Assembly. Jetzt hoffte man, zu neuen Entscheidungen in den Religionsfragen zu kommen, die so lange vertagt worden waren. Es ging nun um eine steuerliche Unterstützung der Religion im allgemeinen (General Assessment), nicht mehr um das Establishment einer bestimmten religiösen Gruppe. Der Vorstoß wurde unternommen von Patrick Henry, der immer noch beherrschenden politischen Persönlichkeit Virginias. Mit zunehmendem Alter galt seine Sorge der Religion und dem Bestand der Tugend.[9] Sein stärkster Gegner nicht nur in den religiösen Fragen war James Madison, nachdem Jefferson als Diplomat nach Paris abgereist war.

In der Frühjahrssitzung kommt man allerdings nicht voran. Alle Fragen in puncto Religion bleiben in der Schwebe. Die Situation der Episkopalkirche wurde immer schwieriger. Ein Teil des Klerus war nach England zurückgekehrt, ein anderer nach Kanada geflohen, der Rest hatte keine Ein-

[7] Vgl. *Th. E. Buckley*, Church and State in Revolutionary Virginia, 1776–1787, Charlottesville: University Press of Virginia 1977, 19–28.

[8] Vgl. *Gertler*, 125 f.; *Buckley*, 55–60; 185–188.

[9] Vgl. *Buckley*, 71 – 74. Er zeichnet die Motive George Masons und Patrick Henrys nach; vgl. auch *M. K. Singleton*, Colonial Virginia as First Amendment Matrix: Henry, Madison, and Assessment Establishment, in: *R. S. Alley*, James Madison on Religious Liberty, Buffalo, N. Y.: Prometheus Books 1985, 157–172.

künfte mehr. Die Episkopalkirche konnte sich aber auch nicht selbst helfen. Als etablierte Kirche war sie in allen wesentlichen Dingen der Verwaltung vom Staat abhängig. Sie war in einer mißlicheren Lage als die anderen religiösen Gruppen, die ihre Angelegenheiten selbst regelten.

In der Herbstsitzung geschehen wichtige Dinge. Es sah so aus, als ob sich die zweitstärkste religiöse Gruppe, nämlich die Presbyterianer, einem General Assessment anschließen würden. Allerdings waren die Presbyterianer untereinander uneins.[10] Am 11. November sprechen Patrick Henry und James Madison gegeneinander. Es siegt die Rhetorik Henrys, und es kommt mit 47 gegen 32 Stimmen zu folgendem Beschluß: „... that the people of this Commonwealth, according to their respectful abilities, ought to pay a moderate tax or contribution, annually, for the support of the christian religion, or of some christian church, denomination or communion of christians, or of some form of christian worship."[11] Daraufhin wurde ein Komitee unter Leitung Patrick Henrys mit der Ausarbeitung eines entsprechenden Gesetzentwurfes betraut. Damit war im Prinzip eine allgemeine Steuer zur Unterstützung der Religion beschlossene Sache. Aufgrund der vielen Petitionen, die zur Frage des General Assessment und anderen religiösen Fragen die Generalversammlung erreichten, wurden am 17. November von den Delegierten mit 62 zu 23 Stimmen zwei Vorschläge angenommen: die diskriminierende Ehe- und die Vestry-Gesetzgebung zu ändern, und jeder christlichen Gemeinschaft die rechtliche Inkorporation zu ermöglichen.[12] Die einzige Gruppe, die das beantragt hatte, war der Klerus der Episkopalkirche. Eine andere Entscheidung am gleichen 17. November war wohl von noch größerer Bedeutung: Patrick Henry wurde zum neuen Governor von Virginia gewählt. Damit war der mächtigste Sprecher für die steuerliche Unterstützung der Religion aus dem Gesetzgebungsprozeß entfernt.

Am 2. und 3. Dezember wurde der Gesetzentwurf zum General Assessment zum ersten und zweiten Mal gelesen. Er hatte inzwischen seinen Titel geändert. War vorher die Rede von einer steuerlichen Unterstützung „christlicher Geistlicher, Kirchen und Gottesdiensten", so hieß nun die Überschrift: „Gesetzentwurf, um einen Unterhalt für Lehrer der christlichen Religion einzurichten"[13]. Die dritte Lesung wurde aufgeschoben, weil sich die Befürworter nicht sicher waren, ob sie siegen würden.[14]

Hier nun der entscheidende Beginn dieses Gesetzentwurfes in seinem Wortlaut:[15]

---

[10] Vgl. *Buckley*, 92–96.

[11] Zit. bei *Buckley*, 91f., unter Berufung auf Journals of the House of Delegates of Virginia, 1776–1787, Richmond, 1827–28: Nov. 11, 1784, 19.

[12] Damit ist gemeint, daß die Gemeinschaft eine bürgerliche Rechtsfähigkeit erhält und zum Beispiel ihre Eigentumsfragen rechtsverbindlich regeln kann.

[13] Vgl. *Buckley*, 105.

[14] Vgl. ebd., 106.

[15] Text bei *Buckley*, 188–189.

A Bill „Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion", 1784
„Whereas the general diffusion of Christian knowledge hath a natural tendency to correct the morals of men, restrain their vices, and preserve the peace of society, which cannot be effected without a competent provision for learned teachers, who may be thereby enabled to devote their time and attention to the duty of instructing such citizens, as from their circumstances and want of education, cannot otherwise attain such knowledge; and it is judged that such provision may be made by the Legislature, without counteracting the liberal principle heretofore adopted and intended to be preserved by abolishing all distinctions of preeminence amongst the different societies or communities of Christians.
Be it therefore enacted by the General Assembly, That for the support of Christian teachers, ... per centum on the amount, or ... in the pound on the amount, or ... in the pound on the sum payable for tax on the property within this Commonwealth, is hereby assessed, and shall be paid by every person chargeable with the said tax at the time the same shall become due; ..."

Einige Bemerkungen zu diesem Gesetzentwurf: unübersehbar ist der Fortschritt gegenüber dem gescheiterten Entwurf, der die Hauptströmungen des Protestantismus einfach als Religion dieses Commonwealth, wie früher die anglikanische Kirche, etablieren wollte. Deutlich sind aber auch noch Spannungen innerhalb dieses Entwurfes: unterhalten werden nicht nur christliche Lehrer, worunter eigentlich Geistliche verstanden sind, sondern auch Gottesdienstträume.

Der Fortschritt liegt darin, daß nicht mehr von einem Establishment die Rede ist. Madison wird gerade das bestreiten. Für ihn ist diese Bill eine Form von Establishment. Das ist der selbstverständlich vorausgesetzte Ausgangspunkt seiner Argumentation in der „Memorial and Remonstrance"[16]. Ob er damit dem Anliegen des Entwurfes gerecht wird, ist eine berechtigte Frage. Von der Absicht her geht es der Bill nicht mehr um die „by law established religion". Sie bricht dadurch mit einer Jahrhunderte alten Tradition, in die das Christentum unter Kaiser Theodosius eingetreten war, daß sich nämlich der Staat auf ein religiöses Bekenntnis stützt. Sie stellt auch nicht mehr die Frage, was denn als solche Religion gilt, die Steuergelder in Anspruch nehmen kann. Der Staat mischt sich also nicht mehr in die kirchliche Lehre und Selbstdefinition ein. Allerdings bleibt fraglich, ob nicht doch über das Wort „christlich" wieder Streit ausgebrochen wäre. Die Begründung spricht auch nur noch vom Interesse des Staates, nämlich die Moral zu verbessern, die Laster einzuschränken und den Frieden der Gesellschaft zu bewahren.

Schließlich ist der Artikel 16 der Virginia Bill of Rights („das zuvor hier angenommene freiheitliche Prinzip") aufgegriffen und akzeptiert. Allerdings wird nicht die radikale Konsequenz daraus gezogen, die Madison und andere mit ihm daraus gezogen haben, daß Staat und Kirche völlig zu trennen seien. Der Gesetzentwurf denkt anders. Weil die positive gesellschaftli-

[16] Er macht sich an dem Wort „establish" fest, das im Entwurf gebraucht wird. Insgesamt ist es jedoch sachlich angemessener, Madisons „Memorial and Remonstrance" nicht nur als Protest gegen dieses Gesetz zu sehen, sondern im Zusammenhang mit seinem grundsätzlichen Kampf gegen das Establishment und für die Religionsfreiheit. Das wird auch die Analyse zeigen.

che Wirkung der Religion allen zugute kommt, soll dieser Dienst der Religion von allen unterstützt werden. Ein Grundsatz, der im deutschen Staat-Kirche-System heute noch gilt. In den USA wird sich nach dem Kampf in Virginia ein anderes Prinzip durchsetzen. Religiöse Gemeinschaften erfüllen am besten ihren notwendigen Dienst für die Gesellschaft, wenn sie nicht vom Staat unterstützt werden, sondern von den freiwilligen Spenden der Gläubigen.

Im vorliegenden Entwurf meint man, dem liberalen Prinzip des Artikels 16 so gerecht zu werden, daß alle religiösen Gruppen vor dem Gesetz gleich behandelt werden. Problematisch ist nicht so sehr das Rechtsprinzip, sondern die Unterschiedlichkeit der religiösen Gruppen, die hier unter einen Hut gebracht werden sollen und die sich gerade in ihrer Sicht des Kirche-Staat-Verhältnisses unterscheiden. Man vergleiche die Sonderregelung für die Quäker und Mennoniten, an der sich die Kritik Madisons festhaken wird.[17] Diese Gruppen haben keine Geistlichen, also nicht das, was hier mit christlichen Lehrern gemeint ist. Und sie lehnten von sich aus jede staatliche Unterstützung ab.

Bei den konkreten Bestimmungen ist die ursprüngliche Absicht der Bill noch erkennbar: es ging primär um die Geistlichen und die Erhaltung von Gottesdiensteinrichtungen, nicht um Lehrer. Das ist wohl erst in einer späteren Phase der Ausarbeitung an die erste Stelle getreten. Die einleitende Begründung und auch die Schlußbestimmung des Gesetzes zeigen das. Die Schlußbestimmung ermöglicht, Geld für Lehrerseminare zu spenden anstelle einer bestimmten Religionsgruppe. Hier öffnet das Gesetz auch denen, die sich keiner christlichen Religionsgruppe zurechnen, eine Möglichkeit, das Steuergeld im öffentlichen Interesse zu verwenden.[18]

Es ist letztlich nicht dieser Gesetzentwurf allein gewesen, der einen Sturm der Entrüstung und des Protestes ausgelöst hat, sondern die Verbindung dieses Vorschlags mit einem anderen Gesetzentwurf, nämlich der „Incorporation Bill".

---

[17] „And be further enacted, That the money to be raised by virtue of this act, shall be by the Vestries, Elders, or Directors of each religious society, appropriated to a provision for a Minister or Teacher of the Gospel of their donomination, or the providing places of divine worship, and to none other use whatsoever; except in the denominations of Quakers and Menonists, who may receive what is collected from their members, and place it in their general fund, to be disposed of in a manner which they shall think best calculated to promote their particular mode of worship." So bei *Buckley*, 189.

[18] Ebd. 189: „And be it enacted, That all sums which at the time of payment to the Sheriff or Collector may not be appropriated by the person paying the same, shall be accounted for with the Court in manner as by this Act is directed; and after deducting for his collection, the Sheriff shall pay the amount thereof (upon account certified by the Court to the Auditors of Public Accounts, and by them to the Treasurer) into the Public Treasury, to be disposed of under the direction of the General Assembly, for the encouragement of seminaries of learning within the Counties whence such sums shall arise, and to no other use or purpose whatsoever."

Daß Madison diese letzte Möglichkeit des Gesetzes in seiner „Memorial and Remonstrance" geflissentlich übersehen hat, darauf macht aufmerksam *W. L. Miller*, The First Liberty. Religion and the American Republic, New York: A. Knopf 1986, 26.

2.3 Die Inkorporierung der Episkopalkirche

Schon vorher im Text wurde erwähnt, daß am 17. November 1784 beschlossen wurde, ein Gesetz zur Inkorporierung jener christlichen Gemeinschaften zu erarbeiten, die darum nachsuchen. Dieses Gesetz wurde am 11. Dezember präsentiert und passierte die beiden ersten Lesungen am selben Tag. Endgültig beschlossen wurde es am 22. Dezember mit 47 zu 38 Stimmen. Auch James Madison stimmte mit Ja. Mit diesem Gesetz wurde die „Protestant Episcopal Church", so nun der offizielle Titel, auf eine neue organisatorische Basis gestellt. Sie war nicht mehr auf die Gesetzgebung des Staates angewiesen und konnte nun ihre Angelegenheiten selbst regeln, indem jede Kirchengemeindeverwaltung (Vestry) mit ihrem Geistlichen zusammen „a body corporate and politic"[19] bildete. Die entgegenstehenden Gesetze Virginias, die bisher die Episkopalkirche gelähmt hatten, wurden aufgehoben.

Daß Madison diesem Gesetz zugestimmt hat, war verwunderlich, denn das Inkorporationsgesetz galt als mit der Assessment Bill innerlich verbunden, so daß die Gegner des Assessments gewöhnlich auch Gegner der Inkorporation waren. Madison hatte dem zugestimmt, denn „die Notwendigkeit einer Art von Inkorporation, um das Kircheneigentum zu halten und zu verwalten, konnte nicht gut geleugnet werden"[20]. Wichtiger aber war ihm, daß damit die Episkopalkirche, die stärkste Befürworterin des General Assessment, ruhiggestellt war. Das eröffnete Spielraum, um das Assessment aufzuhalten. Nach der Debatte wurde der Entwurf zur Assessement Bill am 23. Dezember „engrossed" (beurkundet) mit einer sehr knappen Stimmenzahl von 44 zu 42. Darum wurde am folgenden Tag die letzte Lesung in die nächste Legislaturperiode (November 1785) verschoben. Große Bedeutung erlangte der zugleich gefaßte Beschluß, jedem Abgeordneten 12 Exemplare des Gesetzentwurfs inklusive der Namen seiner Befürworter und Gegner zur Verfügung zu stellen. Der Abgeordnete konnte sie in seinem Wahlkreis austeilen und dadurch eine Meinungsbildung im Volk initiieren.[21]

2.4 Die Reaktionen auf „General Assessment" und „Incorporation Bill"

Madison hatte sich nicht geirrt. Die Wirkung, die die positive Verabschiedung der Incorporation Bill und die zu erwartende Verabschiedung der Assessment Bill im Lande erregte, war ungeheuer. Die Inkorporation hatte zusammen mit dem geplanten Assessment die Befürchtung bei den anderen

[19] Vgl. *Buckley*, 106. „Politic" meint hier den weiteren Sinn von politisch, nämlich geregelte Gemeinschaft, nicht eine politische Korporation im engeren Sinne.

[20] So in einem Brief an Jefferson, zitiert bei *Buckley*, 107: „the necessity of some sort of incorporation for the purpose of holding & managing the property of the Church could not well be denied".

[21] Vgl. *Singleton*, 165.

religiösen Gruppen gestärkt, die Episkopalen könnten wieder ihre beherrschende Stellung erlangen. Jefferson schrieb dazu: „Ich bin froh, daß die Episkopalen wieder ihre Zähne und Klauen gezeigt haben. Die Dissenter hatten sie fast vergessen“[22]. Gerade den Neid und die Eifersucht unter den verschiedenen religiösen Gruppen wollten Madison und Jefferson erregen, um das Assessment zu Fall zu bringen.[23]

Als die Generalversammlung im Oktober 1785 zusammentrat, erwartete sie ein Berg von 101 Petitionen.[24] Den etwa 1200 Zustimmungen zum Assessment standen 10929 Ablehnungen gegenüber. Damit war schon vor Beginn der Sitzungsperiode die Assessment Bill vom Tisch.

3. James Madisons „Memorial and Remonstrance“

Die größte Wirkungsgeschichte der ablehnenden Schreiben hat die „Memorial and Remonstrance“ von James Madison entfaltet. Damals war es aber nicht die wichtigste Eingabe. Es trug nur nur ein Fünftel der Unterschriften. Auch die Autorschaft Madisons war damals noch unbekannt. „In den Augen der Zeitgenossen erschien das Werk der Evangelikalen und besonders der Presbyterianer immer entscheidender für das Ergebnis; und diese religiösen Gruppen forderten, daß das Prinzip der freiwilligen (finanziellen) Unterstützung für die Kirche beibehalten werde.“[25] Die meisten Unterschriften trug ein Text unbekannter Herkunft. Er lehnte die Assessment Bill ab, weil sie „dem Geist des Evangeliums und der Bill of Rights entgegengesetzt“ sei.[26]

Drei Bemerkungen zu Madisons Text sind zuvor zu machen: (1) Es ist ein politisches Pamphlet. Daher ist der Tonfall sehr grundsätzlich, sehr scharf und teilweise auch übertrieben. Er wird der Assessment Bill nicht unbedingt gerecht. (2) Dem Text ist Madisons lange und intensive Beschäftigung mit der Thematik anzumerken. Er sammelt alle Argumente, die dagegensprechen. Darum ist der Text so wichtig geworden. (3) Er spricht viele verschiedene Gruppen an und will sie gegen den Gesetzesvorschlag einnehmen. Daher ist seine Argumentation sowohl philosophisch als auch theologisch und nicht immer so kohärent, wie man es von einer sachlichen Darlegung erwartet.

---

[22] *J. Boyd*, The Papers of Thomas Jefferson, Princeton 1950ff, vol.VII, 558 (letter of Dec. 8, 1784); vgl. *Buckley*, 138; *Singleton*, 164.

[23] Vgl. *Buckley*, 138.

[24] *Buckley*, 145, Anm. 4.

[25] „... to contemporary observers, the work of the evangelicals and particularly the Presbyterians appeared ever more decisive for the outcome: and these religious groups demanded that the principle of voluntary church support be maintained. So *Buckley*, 143.

[26] *Buckley*, 148: „contrary to the Spirit of the Gospel, and the Bill of Rights“.

3.1 James Madison: „A Memorial and Remonstrance"[27]

To the Honorable the General Assembly of the Commonwealth of Virginia: A Memorial and Remonstrance

We the subscribers, citizens of the said Commonwealth, having taken into serious consideration, a Bill printed by order of the last Session of General Assembly, entitled ‚A Bill establishing a provision for Teachers of the Christian Religion', and conceiving that the same if finally armed with the sanctions of a law, will be a dangerous abuse of power, are bound as faithful members of a free State to remonstrate against it, and to declare the reasons by which we are determined. We remonstrate against the said Bill,

1. Because we hold it for a fundamental and undeniable truth, ‚that Religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or by violence'. The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as these may dictate. This right is in its nature an unalienable right. It is unalienable, because the opinions of men, depending only on the evi-

An die ehrenwerte Generalversammlung des Gemeinwesens Virginia: Denkschrift und Protestschreiben

Wir, die Unterzeichner, Bürger des genannten Gemeinwesens, haben eine auf Anordnung der letzten Generalversammlung gedruckte Gesetzesvorlage, betitelt: ‚Gesetzesvorlage, um einen Unterhalt für Lehrer der christlichen Religion einzurichten' [vgl. oben Anm. 15] ernstlich erwogen, und wir denken, daß sie, wenn schließlich ausgestattet mit den Sanktionen eines Gesetzes, einen gefährlichen Machtmißbrauch darstellen würde. Als loyale Mitglieder eines freien Staates sind wir verpflichtet, dagegen zu protestieren und die Gründe zu erklären, die uns dazu bewogen haben. Wir protestieren gegen die besagte Gesetzesvorlage,

1. Weil wir es für eine grundlegende und unbestreitbare Wahrheit halten, ‚daß Religion oder die Pflicht, die wir unserem Schöpfer schuldig sind, und die Weise ihr nachzukommen, nur durch Vernunft und Überzeugung geleitet werden können, nicht durch Zwang oder Gewalt' [aus der Virginia Bill of Rights, Nr. 16]. Also muß die Religion eines jeden Menschen seiner Überzeugung und seinem Gewissen überlassen werden; und es ist das Recht eines jeden, sie auszuüben, wie diese es ihm befehlen.

[27] Text bei *R. A. Rutland et al.* [ed.], The Papers of James Madison, Chicago, London: The University of Chigago Press, 1973, vol. VIII, 298–304; für wertvolle Hinweise bei der Übersetzung bin ich dankbar Frau Ilse Fang, Frau Judith Morris und P. K.-H. Brüns S. J.

dence contemplated by their own minds cannot follow the dictates of other men: It is unalienable also, because what is here a right towards men, is a duty towards the Creator. It is the duty of every man to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obligation, to the claims of Civil Society. Before any man can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governour of the Universe: And if a member of Civil Society, who enters into any subordinate Association, must always do it with a reservation of his duty to the General Authority; much more must every man who becomes a member of any particular Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. We maintain therefore that in matters of Religion, no mans right is abridged by the institution of Civil Society and that Religion is wholly exempt from its cognizance. True it is, that no other rule exists, by which any question which may divide a Society, can be ultimately determined, but the will of the majority; but it is also true that the majority may trespass on the rights of the minority.

Dieses Recht ist seiner Natur nach ein unveräußerliches Recht. Es ist unveräußerlich, weil die Auffassungen der Menschen allein von der Evidenz abhängen, wie sie von ihrem eigenen Geist eingesehen wird, und daher nicht dem Diktat anderer Menschen folgen können. Es ist ebenfalls unveräußerlich, weil was hier ein Recht gegenüber Menschen ist, [zugleich] eine Pflicht gegen Gott darstellt. Es ist die Pflicht eines jeden Menschen, dem Schöpfer **die** Ehre zu erweisen und **die** allein, von der er glaubt, daß sie ihm wohlgefällig ist. Diese Pflicht geht sowohl in der zeitlichen Ordnung wie im Grade der Verpflichtung den Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft voraus. Bevor jemand als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden kann, muß er als Untertan des Herrschers des Universums angesehen werden: Und wenn ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft in eine nachgeordnete Vereinigung eintritt, so darf es das nur unter dem Vorbehalt seiner Pflicht gegenüber der allgemeine[re]n Autorität tun; um wieviel mehr muß jeder Mensch, der ein Mitglied einer einzelnen bürgerlichen Gesellschaft wird, das tun unter Wahrung seiner Loyalität gegenüber dem Herrn des Alls. Wir bleiben deshalb dabei, daß in Religionsdingen keines Menschen Recht durch die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft eingeschränkt wird und daß Religion gänzlich aus deren Zuständigkeit herausgenommen ist. So wahr es ist, daß keine andere Regel exi-

stiert, durch die eine Frage, die die Gesellschaft spaltet, letztlich entschieden werden kann, als durch den Willen der Mehrheit, so wahr ist es auch, daß die Mehrheit die Rechte der Minderheit verletzen könnte.

2. Because if Religion be exempt from the authority of the Society at large, still less can it be subject to that of the Legislative Body. The latter are but the creatures and vicegerents of the former. Their juridiction is both derivative and limited: it is limited with regard to the coordinate departements, more necessarily is it limited with regard to the constituents. The preservation of a free Government requires not merely, that the metes and bounds which separate each department of power be invariably maintained; but more especially that neither of them be suffered to overleap the great Barrier which defends the rights of the people. The Rulers who are guilty of such an encroachment, exceed the commission from which they derive their authority, and are Tyrants. The people who submit to it are governed by laws made neither by themselves nor by an authority derived from them, and are slaves.

2. Wenn Religion aus der Autorität der Gesellschaft als Ganzer herausgenommen ist, kann sie noch weniger derjenigen der gesetzgebenden Körperschaft unterliegen. Die letztere ist nur Geschöpf und Stellvertreter der ersteren. Ihre Jurisdiktion ist sowohl abgeleitet wie auch begrenzt: sie ist begrenzt mit Rücksicht auf die zugeordneten Gewalten [gemeint sind die Justiz und die Exekutive], noch notwendiger ist sie begrenzt mit Rücksicht auf die Wählerschaft. Die Bewahrung einer freien Regierung erfordert nicht nur, daß die Grenzen und Schranken, die jede Teilgewalt von den anderen trennen, unverändert beibehalten werden, sondern besonders, daß von keiner geduldet wird, daß sie den großen Schutzwall überschreitet, der die Rechte des Volkes schützt. Die Regierenden, die sich einer solchen Verletzung schuldig machen, überschreiten das Mandat, von dem sie ihre Autorität herleiten, und sind Tyrannen. Das Volk, das sich dem unterwirft, wird dann von Gesetzen regiert, die weder von ihm selbst noch durch eine von ihm abgeleitete Obrigkeit gemacht sind, und gerät in Sklaverei.

3. Because it is proper to take alarm at the first experiment on our liberties. We hold this prudent jealousy to be the first duty of

3. Es ist angemessen, daß wir uns beim ersten Herumexperimentieren mit unseren Freiheiten alarmieren lassen. Wir halten diese kluge

Citizens, and one of the noblest characteristics of the late Revolution. The free men of America did not wait till usurped power had strengthened itself by exercise, and entangled the question in precedents. They saw all the consequences in the principle, and they avoided the consequences by denying the principle. We revere this lesson too much soon to forget it. Who does not see that the same authority which can establish Christianity, in exclusion of all other Religions, may establish with the same ease any particular sect of Christians, in exclusion of all other sects? that the same authority which can force a citizen to contribute three pence only of his property for the support of any one establishment, may force him to conform to any other establishment in all cases whatsoever?

4. Because the Bill violates that equality which ought to be the basis of every law, and which is more indispensable, in proportion as the validity or expediency of any law is more liable to be impeached. If ‚all men are by nature equally free and independent', all men are to be considered as entering into Society on equal conditions; as relinquishing no more, and therefore retaining no less, one than another, of their natural rights. Above all are they to be considered as re-

Wachheit für die erste Bürgerpflicht und für eines der edelsten Kennzeichen der eben stattgefundenen Revolution. Die freien Männer Amerikas haben nicht gewartet, bis die usurpierte Macht sich durch Ausübung gekräftigt und die Frage in Präzedenzfälle verstrickt hatte. Sie sahen alle Folgen [schon] in dem Prinzip und sie vermieden die Folgen, indem sie das Prinzip verneinten. Wir sind zu stolz auf diese Lektion, um sie zu bald zu vergessen. Wer sieht nicht, daß die gleiche Obrigkeit, die das Christentum unter Ausschluß aller anderen Religionen etablieren kann, mit der gleichen Leichtigkeit irgendeine besondere Gemeinschaft von Christen etablieren kann unter Ausschluß aller anderen Gemeinschaften? Oder daß die gleiche Obrigkeit, die einen Bürger zwingen kann, auch nur drei Pence von seinem Eigentum für die Unterstützung irgendeines Establishments beizutragen, ihn auch zwingen kann, sich in allen, wie auch immer gearteten Fällen, nach jedem beliebigen anderen Establishment zu richten?

4. Die Gesetzesvorlage verletzt jene Gleichheit, die die Grundlage jedes Gesetzes sein sollte, und die um so unverzichtbarer ist, je mehr es dazu angetan ist, daß seine Gültigkeit oder Zweckmäßigkeit angezweifelt werden kann. Wenn ‚alle Menschen von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig sind', sind alle Menschen so zu betrachten, daß sie unter gleichen Bedingungen in die Gesellschaft eintreten; als Menschen [also], von denen die einen nicht mehr von ih-

taining an ‚*equal* title to the free exercise of Religion according to the dictates of Conscience'. Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion which we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yielded to the evidence which has convinced us. If this freedom be abused, it is an offence against God, not against man: To God, therefore, not to man, must an account of it be rendered. As the Bill violates equality by subjecting some peculiar burdens, so it violates the same principle, by granting to others peculiar exemptions. Are the Quakers and Menonists the only sects who think a compulsive support of their Religion unnecessary and unwarrantable? Can their piety alone be entrusted with the care of public worship? Ought their Religions to be endowed above all others with extraordinary privileges by which proselytes may be enticed from all others? We think too favorably of the justice and good sense of these denominations to believe that they either covet pre-eminences over their fellow citizens or that they will be seduced by them from common opposition to the measure.

ren natürlichen Rechten aufgeben und daher auch nicht weniger davon behalten als andere. Vor allem sind sie als solche zu betrachten, die ‚ein *gleiches* Anrecht auf die freie Ausübung der Religion entsprechend dem Spruch ihres Gewissens' behalten. Während wir für uns selbst auf der Freiheit bestehen, diejenige Religion anzunehmen, zu bekennen und zu befolgen, von der wir glauben, daß sie göttlichen Ursprungs ist, können wir eine gleiche Freiheit denen nicht absprechen, deren Geist nicht der Einsicht nachgegeben hat, die für uns überzeugend war. Wenn diese Freiheit mißbraucht wird, so ist das ein Vergehen gegen Gott und nicht gegen den Menschen: Gott, nicht dem Menschen, muß deshalb darüber Rechenschaft gegeben werden. Wie die Gesetzesvorlage die Gleichheit verletzt, indem sie einigen besondere Lasten auferlegt, so verletzt sie das gleiche Prinzip, indem es anderen besondere Ausnahmen gewährt. Sind die Quäker und die Mennoniten die einzigen Gemeinschaften, die meinen, eine erzwungene Unterstützung ihrer Religion sei weder notwendig noch gerechtfertigt? Kann allein ihrer Frömmigkeit die Sorge um den öffentlichen Gottesdienst anvertraut werden? Sollen ihre Religionen vor allen anderen mit außerordentlichen Privilegien ausgestattet werden, durch die Proselyten von allen anderen weggelockt werden können? Wir schätzen die Rechtlichkeit und den gesunden Menschenverstand dieser Gemeinschaften zu hoch, als daß wir denken könnten, sie würden

5. Because the Bill implies either that the Civil Magistrate is a competent Judge of Religious Truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil Policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: the second an unhallowed perversion of the means of salvation.

6. Because the establishment proposed by the Bill is not requisite for the support of the Christian Religion. To say that it is, is a contradiction to the Christian Religion itself, for every page of it disavows a dependence on the powers of this world: it is a contradiction to fact; for it is known that this Religion both existed and flourished, not only without the support of human laws, in spite of every opposition from them, and not only during the period of miraculous aid, but long after it had been left to its own evidence and the ordinary care of Providence. Nay, it is a contradiction in terms; for a Religion not invented by human policy, must have pre-existed and supported, before it was established by human policy. It is moreover to weaken in those who profess this Religion a pious confidence in its innate excellence and the patronage of its Author;

entweder den Vorrang gegenüber ihren Mitbürgern begehren oder würden sich von ihnen verführen lassen, den gemeinsamen Widerstand gegen diese Regelung aufzugeben.

5. Die Gesetzesvorlage impliziert, daß der Zivilbeamte entweder ein kompetenter Richter über die religiöse Wahrheit ist, oder daß er die Religion als Werkzeug für zivile Politik benutzen möchte. Das erste ist eine arrogante Anmaßung, widerlegt durch die sich widersprechenden Meinungen von Herrschern aller Jahrhunderte und in der ganzen Welt; das zweite eine böse Perversion der Mittel zur Erlösung.

6. Das von der Gesetzesvorlage vorgeschlagene Establishment ist für die Unterstützung der christlichen Religion nicht erforderlich. Das Gegenteil zu behaupten, ist ein Widerspruch gegen die christliche Religion selbst, denn jede Seite von ihr[er Heiligen Schrift] verwirft eine Abhängigkeit von den Mächten dieser Welt: Es ist ein Widerspruch gegen die Tatsachen; denn es ist bekannt, daß diese Religion sowohl existierte wie auch zur vollen Blüte gelangte, nicht nur ohne Unterstützung durch menschliche Gesetze, sondern sogar trotz all ihrem Widerstand, und das nicht nur in der Zeit der wunderbaren Hilfe [gemeint ist die Zeit der Hilfe durch göttliche Wunder im AT und NT], sondern auch lange danach, als sie ihrer eigenen Evidenz und der gewöhnlichen Sorge der Vorsehung überlassen worden ist. Darüber hinaus ist es sogar ein Widerspruch

and to foster in those who still reject it, a suspicion that its friends are too conscious of its fallacies to trust its own merits.

7. Because experience witnesseth that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of Religion, have had a contrary operation. During almost fifteen centuries has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places, pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity, in both, superstition, bigotry and persecution. Enquire of the Teachers of Christianity for the ages in which it appeared in its greatest lustre; those of every sect, point to the ages prior to its incorporation with Civil policy. Propose a restoration of this primitive State in which its Teachers depended on the voluntary rewards of their flocks, many of them predict its downfall. On which Side ought their testimony to have their greatest weight, when for or when against their interest?

in den Begriffen; denn eine Religion, die nicht durch menschliche Politik erfunden worden ist, muß existiert haben und unterstützt worden sein, bevor sie durch menschliche Politik etabliert wurde. Es bedeutet darüber hinaus, das fromme Vertrauen auf die ihr eigene Vortrefflichkeit und die Fürsorge ihres Urhebers bei denen zu schwächen, die sich zu dieser Religion bekennen; und in denen, die sie noch zurückweisen, den Verdacht zu nähren, daß ihre Anhänger sich ihrer Irrtümer zu sehr bewußt sind, als daß sie ihren Verdiensten trauen würden.

7. Die Erfahrung bezeugt, daß kirchliche Establishments, statt die Reinheit und Wirksamkeit der Religion zu bewahren, eine gegenteilige Wirkung gehabt haben. Fast fünfzehn Jahrhunderte lang ist das gesetzliche Establishment des Christentums erprobt worden. Was sind seine Früchte gewesen? Mehr oder weniger überall Stolz und Trägheit des Klerus, Ignoranz und Servilität innerhalb der Laienschaft, bei beiden Aberglaube, Bigotterie und Verfolgung. Erfrage bei den Lehrern des Christentums die Jahrhunderte, in denen es in seinem hellsten Glanz erstrahlte, bei allen Gemeinschaften zeigen sie auf die Jahrhunderte vor der Einverleibung in die zivile Politik. Schlage eine Wiederherstellung dieses frühen Zustandes vor, in dem seine Lehrer von den freiwilligen Gaben ihrer Herde abhingen, und viele werden seinen Niedergang voraussagen. Auf welcher Seite sollte ihr Zeugnis wohl das größere Gewicht haben, auf der

8. Because the establishment in question is not necessary for the support of Civil Government. If it be urged as necessary for the support of Civil Government only as it is a means of supporting Religion, and it be not necessary for the latter purpose, it cannot be necessary for the former. If Religion be not within the cognizance of Civil Government how can its legal establishment be necessary to Civil Government? What influence in fact have ecclesiastical establishments had on Civil Society? In some instances they have been seen to erect a spiritual tyranny on the ruins of the Civil authority; in many instances they have been seen upholding the thrones of political tyranny; in no instance have they been seen the guardians of the liberties of the people. Rulers who wished to subvert the public liberty, may have found an established Clergy convenient auxiliaries. A just Government instituted to secure & perpetuate it needs them not. Such a Government will be best supported by protecting every citizen in the enjoyment of his Religion with the same equal hand which protects his person and his property; by neither invading the equal rights of any Sect, nor suffering any Sect to invade those of another.

Seite für oder gegen ihr Eigeninteresse?

8. Das in Frage stehende Establishment ist nicht notwendig für die Unterstützung der zivilen Regierung. Wenn darauf gedrungen wird, es sei notwendig für die Unterstützung der zivilen Regierung, nur insofern das ein Mittel zur Unterstützung der Religion darstellt, und wenn es nicht notwendig ist für diesen Zweck [nämlich die im vorangehenden Punkt bewiesene Überflüssigkeit zur Erhaltung von Religion], so kann es nicht notwendig sein für den ersteren. Wenn Religion nicht innerhalb der Zuständigkeit der zivilen Regierung liegen soll, wie kann dann ihr gesetzliches Establishment notwendig sein für die zivile Regierung? Welchen Einfluß haben kirchliche Establishments tatsächlich auf die zivile Gesellschaft gehabt? In einigen Fällen hat man sie eine geistliche Tyrannei auf den Ruinen der zivilen Autorität errichten sehen; in vielen Fällen hat man sie den Thron politischer Tyrannei stützen sehen; in keinem einzigen Fall hat man sie als Wächter der Freiheiten des Volkes gesehen. Herrscher, die die bürgerliche Freiheit umzustürzen wünschten, mögen in einem etablierten Klerus passende Helfer gefunden haben. Eine gerechte Regierung, errichtet, um sie [die bürgerliche Freiheit] zu sichern und ihr Bestand zu geben, braucht ihn nicht. Solch eine Regierung wird am besten unterstützt werden, wenn sie jeden Bürger genauso unparteiisch darin schützt, daß er sich seiner Religion erfreut, wie sie seine Person und sein Eigen-

9. Because the proposed establishment is a departure from that generous policy, which, offering an Asylum to the persecuted and oppressed of every Nation and Religion, promised a lustre to our country, and an accession to the number of its citizens. What a melancholy mark is the Bill of sudden degeneracy? Instead of holding forth an Asylum to the persecuted, it is itself a signal of persecution. It degrades from the equal rank of Citizen all those whose opinions in Religions do not bend to those of the Legislative authority. Distant as it may be in its present form from Inquisition, it differs from it only in degree. The one is the first step, the other the last in the career of intolerance. The magnanimous sufferer under its cruel scourge in foreign Regions, must view the Bill as a Beacon on our Coast, warning him to seek some other haven, where liberty and philanthropy in their due extent, may offer a more certain repose from his Troubles.

10. Because it will have a like tendency to banish our Citizens. The allurements presented by other situations are every day thinning their number. To superadd a fresh

tum schützt, ohne die gleichen Rechte irgendeiner Gemeinschaft zu verletzen, noch zu dulden, daß die eine die Rechte der anderen verletzt.

9. Das vorgeschlagene Establishment bedeutet ein Abweichen von jener großzügigen Politik, welche, indem sie ein Asyl für die Verfolgten und Unterdrückten jeder Nation und Religion anbot, unserem Land glanzvollen Ruhm versprach und Wachstum der Zahl seiner Bürger. Welch ein trauriges Zeichen plötzlicher Entartung ist die Gesetzesvorlage! [im Original ein Fragezeichen] Statt weiter den Verfolgten ein Asyl offenzuhalten, ist sie selbst ein Zeichen der Verfolgung geworden. Sie degradiert vom gleichberechtigten Rang des Bürgers alle jene, deren religiöse Ansichten sich nicht denen der gesetzgebenden Obrigkeit beugen. So weit es in der gegenwärtigen Form von der Inquisition entfernt sein mag, es unterscheidet sich davon doch nur dem Grade nach. Das eine ist der erste Schritt, das andere der letzte im Voranschreiten der Intoleranz. Der großherzige Dulder unter ihrer grausamen Geißel in fremden Regionen muß die Gesetzesvorlage als einen Leuchtturm an unserer Küste ansehen, der ihm warnend rät, einen anderen Hafen zu suchen, wo Freiheit und Menschenfreundlichkeit in nötigem Ausmaß eine sicherere Rast von seinen Nöten bieten.

10. Sie wird eine ebensolche Tendenz haben, unsere eigenen Bürger in die Verbannung zu treiben. Die Lockungen, die andere Verhältnisse bieten, mindern [schon jetzt] täg-

motive to emigration by revoking the liberty which they now enjoy, would be the same species of folly which has dishonoured and depopulated flourishing kingdoms.

11. Because it will destroy that moderation and harmony which the forbearance of our laws to intermeddle with Religion has produced among its several sects. Torrents of blood have been spilt in the old world, by vain attempts of the secular arm, to extinguish Religious discord, by proscribing all difference in Religious opinion. Time has at length revealed the true remedy. Every relaxation of narrow and rigorous policy, wherever it has been tried, has been found to assuage the disease. The American Theatre has exhibited proofs that equal and compleat liberty, if it does not wholly eradicate it, sufficiently destroys its malignant influence on the health and prosperity of the State. If with the salutary effects of this system under our own eyes, we begin to contract the bounds of Religious freedom, we know no name that will too severely reproach our folly. At least let warning be taken at the first fruits of the threatened innovation. The very appearance of the Bill has transformed ‚that Christian forbearance, love and charity', which of late mutually prevailed, into animosities and jealousies, which may not soon be appeased. What mischiefs may not be dreaded, should this enemy to the public quiet be armed with the force of a law?

lich ihre Zahl. Dem noch einen neuen Grund zur Emigration hinzuzufügen, indem man die Freiheit widerruft, derer sie sich jetzt erfreuen, wäre die gleiche Art von Narrheit, die blühende Königreiche entehrt und entvölkert hat.

11. Die Mäßigung und Harmonie unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften, die daraus hervorgegangen ist, daß sich unsere Gesetze der Einmischung in die Religion enthalten, wird zerstört werden. Ströme von Blut sind in der alten Welt bei dem vergeblichen Versuch des weltlichen Arms vergossen worden, religiöse Uneinigkeit auszulöschen, indem man alle Unterschiede in den religiösen Überzeugungen verboten hat. Längst hat die Zeit das wahre Gegenmittel offenbart. Jede Lockerung enger und rigoroser Politik, wo immer sie versucht worden ist, hat das Übel gelindert. Der amerikanische Schauplatz hat Beweise geliefert, daß gleiche und volle Freiheit, wenn nicht vollständig das Übel beseitigt, so doch ihren krankmachenden Einfluß auf die Gesundheit und das Gedeihen des Staates zerstört. Wenn wir mit den heilsamen Wirkungen dieses Systems vor Augen anfangen, die Grenzen der religiösen Freiheit einzuengen, dann wissen wir keinen Namen, der hart genug ist, um unsere Narrheit zu bezeichnen. Zumindest soll man sich von den ersten Früchten dieser angedrohten Neuerung warnen lassen. Das erste Erscheinen des Gesetzes hat ‚jene christliche Nachsicht, Liebe und Güte', die lange zwischen ihnen ge-

12. Because the policy of the Bill is adverse to the diffusion of the light of Christianity. The first wish of those who enjoy this precious gift ought to be that it may be imparted to the whole race of mankind. Compare the number of those who have as yet received it with the number still remaining under the dominion of false Religions; and how small is the former! Does the policy of the Bill tend to lessen the disproportion? No; it at once discourages those who are strangers to the light of relevation from coming in the Region of it; and countenances by example the nations who continue in darkness, in shutting out those who might convey it to them. Instead of Levelling so far as possible, every obstacle to the victorious progress of Truth, the Bill with an ignoble and unchristian timidity would circumscribe it with a wall of defense against the encroachments of error.

13. Because attempts to enforce by legal sanction, acts obnoxious to so great a proportion of Citizens, tend to enervate the laws in general, and to slacken the bands of Society. If it be difficult to execute any law which is not generally deemed

12. Die Politik der Gesetzesvorlage ist der Verbreitung des Lichtes des Christentums feind. Der erste Wunsch jener, die sich dieser kostbaren Gabe erfreuen, sollte sein, daß sie dem ganzen Menschengeschlecht zuteil werden möge. Vergleicht die Zahl derer, die es bis jetzt empfangen haben, mit der Zahl jener, die noch unter der Herrschaft von falschen Religionen verblieben sind; und wie klein ist die erstere! Wird die Politik dieser Gesetzesvorlage dahin führen, dieses Ungleichgewicht zu verringern? Nein, sie entmutigt jene, die dem Licht der Offenbarung fremd sind, in ihren Bereich zu kommen, und gibt zugleich durch ihr Beispiel den Nationen recht, die in der Finsternis bleiben, indem es wie sie jene ausschließt, die ihnen das Licht bringen könnten. Anstatt so weit als möglich jedes Hindernis für den siegreichen Fortschritt der Wahrheit zu beseitigen, möchte das Gesetz sie in unedler und unchristlicher Furchtsamkeit mit einer Verteidigungsmauer gegen die Übergriffe des Irrtums umgeben.

13. Versuche, durch legale Sanktionen Gesetzesakte durchzusetzen, die einem so großen Teil der Bevölkerung verhaßt sind, führen nur dahin, die Gesetze im allgemeinen zu schwächen und den Zusammenhalt der Gesellschaft zu lok-

necessary or salutary, what must be the case, where it is deemed invalid and dangerous? And what may be the effect of so striking an example of impotency in the Government, on its general authority?

14. Because a measure of such singular magnitude and delicacy ought not to be imposed, without the clearest evidence that it is called for by a majority of citizens, and no satisfactory method is yet proposed by which the voice of the majority in this case may be determined, or its influence secured. ‚The people of the respective counties are indeed requested to signify their opinion respecting the adoption of the Bill to the next Session of Assembly'. But the representation must be made equal, before the voice of either of the Representatives or of the Counties will be that of the people. Our hope is that neither of the former will, after due consideration, espouse the dangerous principle of the Bill. Should the event disappoint us, it will still leave us in full confidence, that a fair appeal to the latter will reverse the sentence against our liberties.

15. Because finally, ‚the equal right of every citizen to the free exercise of his Religion according to

kern. Wenn es schon schwierig ist, ein Gesetz durchzusetzen, das nicht allgemein als notwendig oder heilsam betrachtet wird, wie sehr muß das der Fall sein, wenn es sogar als ungültig und gefährlich angesehen wird? Und was wird wohl die Wirkung eines so treffenden Beispiels von Unfähigkeit der Regierung auf ihre Autorität im allgemeinen sein?

14. Eine Maßnahme, die so bedeutend und heikel ist, sollte nicht ergriffen werden ohne eindeutigen Beweis, daß die Mehrheit der Bevölkerung danach verlangt; und bisher ist noch keine zufriedenstellende Methode vorgeschlagen worden, wodurch in diesem Falle die Stimme der Mehrheit festgestellt oder ihr Einfluß sichergestellt werden könnte. ‚Die Bevölkerung der entsprechenden Counties wird in der Tat aufgefordert, ihre Meinung über die Annahme dieser Gesetzesvorlage bis zur nächsten Versammlung (Assembly) kundzutun.' Aber die Repräsentation muß für alle gleich sein, bevor die Stimme der Repräsentanten oder der Counties diejenige des Volkes sein wird. Unsere Hoffnung ist, daß keiner der ersteren nach der nötigen Überlegung für das gefährliche Prinzip der Vorlage eintreten wird. Sollte das Ergebnis uns enttäuschen, so wird es uns doch im vollen Vertrauen belassen, daß ein fairer Appell an die letzteren (nämlich das Volk) das Urteil gegen unsere Freiheit aufheben wird.

15. Schließlich, ‚das gleiche Recht eines jeden Bürgers auf die freie Ausübung seiner Religion entspre-

the dictates of the conscience' is held by the same tenure with all our other rights. If we recur to its origin, it is equally the gift of nature; if we weigh its importance, it cannot be less dear to us; if we consult the ‚Declaration of those rights which pertain to the good people of Virginia, as the basis and foundation of Government', it is enumerated with the equal solemnity, or rather studied emphasis. Either then, we must say, that the Will of the Legislature is the only measure of their authority; and that in the plenitude of this authority, they may sweep away all our fundamental rights; or, that they are bound to leave this particular right untouched and sacred: Either we must say, that they may controul the freedom of the press, may abolish the Trial by Jury, may swallow up the Executive and Judiciary Powers of the State; nay that they may despoil us of our very right of suffrage, and erect themselves into a independent and hereditary Assembly or, we must say, that they have no authority to enact into law the Bill under consideration. We the Subscribers say, that the General Assembly of this Commonwealth have no such authority: And that no effort may be omitted on our part against so dangerous an usurpation, we oppose to it, this remonstrance; earnestly praying, as we are duty bound, that the Supreme Lawgiver of the Universe, by illuminating those to whom it is addressed, may on the one hand, turn their Councils from the very act which would affront his holy prerogative, or violate the

chend dem Spruch des Gewissens' hat die gleiche Geltung wie alle unsere anderen Rechte. Wenn wir zu seinem Ursprung zurückgehen, so ist es ebenso eine Gabe der Natur. Wenn wir seine Bedeutung erwägen, kann es uns nicht weniger wert sein. Wenn wir die ‚Erklärung der Rechte, die dem guten Volk von Virginia als Basis und Grundlage ihrer Regierung gehören', befragen, so ist es mit der gleichen Feierlichkeit oder eher noch mit bewußtem Nachdruck genannt. Entweder müssen wir also sagen, daß der Wille der Legislative der einzige Maßstab für ihre Autorität ist und daß sie in der Fülle dieser Autorität alle unsere fundamentalen Rechte wegwischen darf oder daß sie gehalten ist, dieses besondere Recht unberührt und heilig sein zu lassen. Entweder müssen wir sagen, daß sie die Pressefreiheit kontrollieren darf, das [Recht auf das] Geschworenengericht abschaffen darf, die Exekutive und Judikative an sich ziehen darf, ja, sogar uns unseres Stimmrechts berauben und sich selbst als eine unabhängige und erbliche Versammlung errichten darf, oder wir müssen sagen, daß sie keine Autorität haben, die derzeit diskutierte Vorlage zum Gesetz zu machen. Wir, die Unterzeichner, sagen, daß die Generalversammlung dieses Gemeinwesens eine solche Autorität nicht besitzt und daß von unserer Seite keine Anstrengung gegen eine solche gefährliche Anmaßung unterlassen werden darf. Wir setzen diesen Einspruch dagegen und beten aufrichtig, wie es unsere Pflicht ist, daß der Höchste

trust committed to them: and on the other, guide them into every measure which may be worthy of his [blessing, may re]dound to their own praise, and may establish more firmly the liberties, the prosperity and the happiness of this Commonwealth.

Gesetzgeber des Universums jene erleuchten möge, an die er gerichtet ist, und daß Er einerseits ihre Pläne von einem Tun abwenden möge, das Seine geheiligten Vorrechte angreifen würde, oder das in sie gesetzte Vertrauen verletzen würde, und daß Er sie andererseits zu jedweder Maßnahme anleiten möge, die Seines Segens würdig ist, zu ihrem Ruhm gereicht und die Freiheiten, die Wohlfahrt und das Glück dieses Gemeinwesens festigt.

3.2 Zur Auslegung der „Memorial and Remonstrance"

Um den Text zu gliedern, fasse ich die Argumente unter systematischen Gesichtspunkten zusammen: Die Punkte 1 bis 5 nennen Gründe, die aufgrund der Menschenrechte gegen das Establishment sprechen. In den Punkten 6 bis 8 werden die Gründe aufgezählt, die die Geschichte des Christentums dagegen liefert. Die Punkte 9 bis 11 befassen sich mit der besonderen Situation Virginias. Punkt 12 behandelt die negative Wirkung des Establishments auf die Ausbreitung des Christentums. Die Punkte 13 bis 14 gehen auf die Probleme ein, die sich für eine Gesetzgebung der Regierung ergeben, wenn ein Gesetz erlassen wird, das der Mehrheit als Unrecht erscheint. In Punkt 15 argumentiert Madison nochmals auf der Grundlage der Menschenrechte gegen das Establishment.

3.2.1 Die Gründe aus der Menschenrechtsauffassung

Zu 1: Die Religionsfreiheit ist ein unveräußerliches und vorstaatliches Recht: Die nun einsetzende Argumentation ist bewußt grundsätzlich. Madison bestimmt die Prinzipien, die die Gesetzgebung zu leiten haben und an denen die Legalität der Gesetze eines Staates zu messen ist. Und von diesen Prinzipien her bestreitet er die Verfassungsmäßigkeit oder Legalität des Gesetzes. Dabei läßt sich ein Blick in die Entwicklung des Rechtsdenkens tun, auf dem unsere heutigen demokratischen Staatswesen aufgebaut sind.

Madison greift als erstes zurück auf den Artikel 16 der Virginia Bill of Rights. Dieser Artikel galt als grundlegend für die Religionsfrage in Virginia. Wir haben gesehen, wie er schon 1776 die Hoffnung auf eine Aufhebung des Establishments geweckt hatte. Aus der grundlegenden Wahrheit, daß Religion nur durch Vernunft und Überzeugung geleitet werden kann, folgert er, daß der Staat hier nicht durch den Zwang eines Gesetzes eingreifen darf, sondern das Handeln eines jeden dem „Diktat des Gewissens"

(„according to the dictates of conscience": ebenfalls Art. 16 der Virginia Bill of Rights) überlassen werden muß. Das ist eine Vorstellung, wie sie schon Jeffersons Bill for Establishing Religious Freedom vorträgt, und die auf John Locke zurückgeht. Das ist freilich auch der Punkt, an dem die Moderne beginnt, die Religion zu privatisieren. Sie nimmt sie aus der Verfügung der menschlichen Gemeinschaft und Politik heraus, weil die Erfahrung der Religionskriege gezeigt hat, daß eine einheitliche Religionsauffassung nicht (mehr) mit staatlicher Gewalt durchsetzbar ist (vgl. Punkt 11). Man darf also „Vernunft und Überzeugung" nicht so hören, als ob es um einen rationalistischen Religionsbegriff ginge, vielmehr ist gemeint, daß in Religionsdingen niemand (äußerlich) gezwungen werden darf, sondern daß hier allein die innere Evidenz zwingen darf. Daß Religion zur „Privatsache" wird, heißt nicht, daß sie für das Leben der Gesellschaft und des Staates keine Rolle spielt, sondern nur, daß der Staat kein Recht hat, in diese Privatsphäre des einzelnen hinein zu regieren. Aufgabe des Staates ist vielmehr, die Privatsphäre und die Freiheit zu schützen, damit Religion wachsen und gedeihen kann.

Nach diesem ersten, eher erkenntnistheoretischen Argument, daß Einsicht des Menschen nicht durch äußeren Zwang oder durch Gewalt verändert werden kann, folgt als nächstes ein Argument, das die Religionsfreiheit theologisch als vorstaatliches Recht verankert und in die Vertragstheorie zur Begründung von Staat und Gesellschaft aufnimmt.[28] Gemäß der Vertragstheorie kommt die menschliche Vergemeinschaftung durch Vertrag zustande. Vorher lebt der Mensch im sogenannten Naturzustand. In diesem Naturzustand hat der Mensch die grundlegenden, natürlichen Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum, die er nach J. Locke nicht aufgibt, wenn er in menschliche Vergemeinschaftung eintritt. Vielmehr schließt er zu deren Schutz und Sicherheit den Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag ab. Religionsfreiheit gibt es bei Locke noch nicht, sondern nur Toleranz, die der Staat gewährt oder nicht. Religion ist bei ihm noch eine Sache der politischen Gemeinschaft. Für Madison ist das anders. Warum? Für ihn ist ganz traditionell entsprechend den ersten der Zehn Gebote die Gottesverehrung die erste Pflicht (und damit auch das erste Recht) des Menschen. Meine Pflicht der Gottesverehrung gemäß dem Diktat meines Gewissens geht den Verpflichtungen, die ich gegenüber jeder denkbaren Art menschlicher Vergesellschaftung eingehe, sowohl zeitlich wie in der Ranghöhe voraus. Denn ich bin zuerst Untertan Gottes, ehe ich Untertan einer menschlichen Gesellschaft werde.[29] Darum ist es Madisons Auffassung, daß „in Religionsdingen keines Menschen Recht durch die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft

[28] Vgl. *Donald S. Lutz*, The Origins of American Constitutionalism, Baton Rouge, London: Louisiana State University Press 1988; vgl. *W. J. Hoye*, Demokratie und Christentum, Münster 1999, der auf den Zusammenhang von Vertragstheorie und Bundesgedanken aufmerksam macht.

[29] Eine Sicht, die an Apg 4,19 und 5,29 erinnert.

eingeschränkt wird und daß die Religion gänzlich aus ihrer Zuständigkeit herausgenommen ist". So begründet Madison theologisch die Religionsfreiheit.

Diskussionswürdig bleibt die Grundfrage, die sich hier ergibt: Wie richtig ist der Ansatz der Aufklärung, die Religion aus dem gesellschaftlichen Raum herauszunehmen und in den Raum des Individuellen hinein zu verlegen? Ist theologisch und anthropologisch Religion nicht doch zuerst Sache der Gemeinschaft? Bis in die Aufklärungszeit hinein galt Religion als öffentliche und daher auch höchst politische Angelegenheit. Das ist auch weiterhin so, aber wir haben keine Lösung als die der Aufklärung. Es gibt keine staatliche Regelung von Religionsfragen und darf sie nicht geben. Weltanschauliche Neutralität des Staates darf andererseits nicht weltanschauliche Neutralität des Staatsbürgers hervorrufen. Hier liegt das Problem. Wie ist in einem pluralistischen System einer solchen Enthaltung, Neutralität oder Gleichgültigkeit der Bürger gegenüber letzten Fragen auf die Dauer zu entgehen, wenn der Staat sie übt und üben muß? Bleibt nicht letztlich an Werten der Gemeinschaft nur erhalten, was durch einen Konsens der Gemeinschaft getragen und gemeinschaftlich dargestellt und gefeiert wird? Das gilt besonders, wenn die Bürger in einer Tradition leben, die vom Staat weltanschauliche Stützung erwartet.

Zu 2: Die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat: Der zweite Abschnitt verschärft nochmals die Argumentation von Punkt 1: Wenn die Religion schon nicht Sache der Gesellschaft ist, dann erst recht nicht Sache des Staates bzw. der Gesetzgebung. Dieser Abschnitt spiegelt den Stand der staatsrechtlichen Auffassungen der Zeit. Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft ergibt sich aus der Vertragstheorie: Der Gesellschaftsvertrag schafft die Gesellschaft, die sich im Herrschaftsvertrag ihre Struktur gibt. Die von Locke grundgelegte und von Montesquieu ausgebaute Lehre von der Gewaltenteilung ist aufgenommen. Wichtig ist hier, daß staatliche Macht als begrenzt und abgeleitet von der verleihenden Macht des Volkes konzipiert ist. Ferner findet sich an dieser Stelle die Konstitutionalisierung von Gesetzen. Schon 1677 verabschiedete die Kolonie von West New Jersey elf vorwiegend prozeßrechtliche Bestimmungen, die „die Grundlage der Herrschaft bilden und die von der Gesetzgebenden Versammlung nicht geändert werden" dürfen. Später formuliert Emmerich de Vattel in seinem Werk „Le droit des gens ou principes du droit naturel" (1758) diesen Gedanken so: Da die Legislative ihre Gewalt von der Verfassung erhält, kann sie die Verfassung nicht ändern, ohne die Grundlage ihrer Herrschaft zu zerstören.[30] Madison gebraucht die starken, an den Unabhängigkeitskampf

[30] Vgl. zu beidem: *G. Stourzh*, Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *E.-W. Böckenförde/R. Spaemann* (Hgg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1977, 78–90, hier 85f. In dem Prozeß Marbury versus Madison (1803) erklärte der Supreme Court zum ersten Mal den Grundsatz, daß ein Gericht ein Gesetz der Legislative für ungültig erklären kann, wenn es der Verfassung wider-

erinnernden Worte von Tyrannen und Sklaven. Sie haben eine emotionale Wirkung. Sie rufen auch sofort den Gedanken an das Widerstandsrecht hervor, der ebenfalls mit der Vertragstheorie verbunden ist.

Zu 3: Madison greift auf die revolutionäre Erfahrung zurück und fordert so die Leser seiner Zeilen indirekt auf, ebenso zu handeln, also gegen das Prinzip dieses Gesetzes mit aller Deutlichkeit einzutreten. Dabei spielt er auf die Teesteuer an, die drei Pence betrug und zur sogenannten Boston Tea Party führte, dem Auftakt der Revolution. Ebenso greift der Ausdruck „in all cases whatsoever" auf den „Declaratory Act" von 1766 zurück, in dem das englische Parlament erklärt hatte, es habe das Recht, Gesetze zu machen, die die Kolonien binden „in all cases whatsoever"[31].

Zu 4: Eine zentrale Grundlage für das Rechts- und Staatsverständnis der Aufklärung ist die (Rechts-)Gleichheit aller Menschen. Damit nimmt die Aufklärung Abschied vom Ständesystem, das die grundsätzliche Unterschiedlichkeit der Menschen als Naturrecht festgehalten hatte.[32] Wieder zitiert Madison die Virginia Bill of Rights. Diesmal den ersten Artikel: „Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie in den Zustand einer Gesellschaft eintreten, durch keine Abmachung ihrer Nachkommenschaft beraubt oder entkleidet werden können, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen."[33] Wie dieser Text, so steht auch Madison auf dem Boden der Vertragstheorie: Alle treten zu gleichen Bedingungen in die Gesellschaft ein, und geben nicht mehr an Rechten auf und behalten darum auch nicht weniger an Rechten als alle. Vor allem (above all) behalten sie einen *gleichen* Titel auf freie Religionsausübung. Hier haben wir die Kernüberzeugung Madisons, für die er

---

spricht. Seit dieser Zeit ist der Supreme Court der letzte Richter über die Verfassungsmäßigkeit der Gesetze des Kongresses. Zum Text der Entscheidung und zur Bedeutung vgl. *P. Schulz*, Ursprünge unserer Freiheit. Von der Amerikanischen Revolution zum Bonner Grundgesetz, Hamburg 1989, 65f. u. 235–238.

[31] Vgl. *Miller*, 100; *A. Adams/W.P. Adams* (Hgg.), Die Amerikanische Revolution und die Verfassung 1754–1791, München 1987, 54f.

[32] Hier geht es um eine Unterscheidung im Verständnis des Naturrechts. Es gibt seit den Kirchenvätern bis hin zur Aufklärung ein absolutes und ein relatives Naturrecht. Das absolute ist das Naturrecht vor dem Sündenfall. Das relative Naturrecht ist das natürliche Recht des Menschen nach dem Sündenfall. Nach dem Sündenfall gibt es als Strafe die nun natürliche Ungleichheit unter den Menschen, zwischen Mann und Frau, Sklaven und Freien. Es gibt privilegierte Stände wie Klerus und Adel. Im absoluten Naturrecht gibt es die Gleichheit aller Menschen. Ohne das hier im einzelnen nachweisen zu können, sei nur festgestellt, daß die Aufklärung mit der Erbsünde Abschied nimmt vom relativen Naturrecht und auf das absolute zurückgreift: vgl. *W. Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttigen 1983, 164, unter Berufung auf: *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I), 1919, 162ff; 173f.; 762ff: dort mit ausführlicher Behandlung auch von Roger Williams; vgl. ferner *O. Gierke*, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 2. Aufl. 1902, 73–75.

[33] Zit. nach: *A. Rock*, Dokumente der Amerikanischen Demokratie, Wiesbaden 2. Aufl. 1953, 97.

sein Leben lang gekämpft hat. Sicherlich kann man für ihn sagen, daß das Recht auf freie Religionsausübung das erste der Menschenrechte ist (vgl. Abschnitt 15). Dieses gleiche Recht für alle fordert nach Madison auch die Anerkennung der Freiheit derer, die eine andere Überzeugung haben, also auch für Katholiken, Juden und Moslems, ja sogar Atheisten.[34] Und er begegnet zugleich dem Hinweis auf einen möglichen Mißbrauch dieser Freiheit durch jene, die fälschlicherweise behaupten, sie seien noch nicht zu dieser Erkenntnis gelangt. Er erkennt die Möglichkeit an, diese Freiheit zu mißbrauchen. Aber die Ahndung dieses Mißbrauchs muß Gott überlassen werden, denn gegen Gott ist dieser Mißbrauch gerichtet. Madison hat hier also die erste Tafel des Dekalogs mit den Geboten über das Verhalten Gott gegenüber von der zweiten Tafel mit den Geboten über das Verhalten zum Nächsten getrennt. Der Staat ist nur für die Durchsetzung der zweiten Tafel zuständig. Diese Trennung findet sich in Luthers Zwei-Reiche-Lehre[35], bei Roger Williams und in J. Lockes Position, der Staat sei allein für das irdische Wohl des Menschen zuständig.[36] Aus dieser Trennung der Zuständigkeiten folgt die Freiheit des Glaubens von staatlicher Reglementierung und die Freiheit des Staates gegenüber Letzterfüllungserwartungen und -ansprüchen. Das ist die Lösung und Befreiung, die diese Trennung bringt. Sie hat aber auch problematische Folgen. Denn sie privatisiert und individualisiert das Gottesverhältnis, aber universalisiert die Nächstenliebe und formt sie zu den Menschenrechten um. Reißt sie damit nicht auseinander, was innerlich zusammengehört? Denn die Individualisierung und Privatisierung der Gottesbeziehung gefährdet auch die Universalisierung der Nächstenliebe. Hier entsteht eine Spannung, die durch die Trennung nicht gelöst wird.

Die Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes belegt Madison mit der Sonderbehandlung, die den Quäkern und Mennoniten zuteil wird. Allerdings wird er der Assessment Bill nicht gerecht. Er tut so, als sei für sie gar keine Unterstützung vorgesehen. Und so ist sein Argument ironisch gemeint: Nur den Quäkern und Mennoniten traut man so viel eigene Frömmigkeit zu, daß sie die öffentliche Gottesverehrung auch ohne die finanzielle Unterstützung leisten. Noch ironischer ist die Frage gemeint: „Sollen ihre Religionen vor allen anderen mit außerordentlichen Privilegien ausgestattet werden, durch die Proselyten von allen anderen angelockt werden?" Derart

[34] Zum Thema Gleichheit in der Religionsausübung vgl. *P. J. Weber*, James Madison and Religious Equality: The Perfect Separation: The Review of Politics 44 (1982) 163–186; ferner mit Beiträgen auch anderer Autoren: *P. J. Weber* (ed.), Equal Separation: Understandig the Religion Clauses of the First Amendment, New York, London: Greenwood Press 1990.

[35] Zu Luther, der einerseits den Staat zu einem weltlich Ding macht, aber andererseits dabei bleibt, daß Religion Öffentlichkeitscharakter hat und daher auch der öffentlichen Regelung bedarf, vgl. *A. v. Campenhausen*, Religionsfreiheit, Göttingen 1971, 9–13.

[36] Lakonisch urteilt Jefferson: „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrekken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gäbe zwanzig Götter oder keinen Gott. Das leert mir nicht die Taschen und bricht mir kein Bein", so in: Betrachtungen über den Staat Virginia, Hg. *H. Wasser*, Zürich 1989, 331.

„privilegiert" sind sie glaubwürdiger, als die vom Staat unterstützten Denominationen. Die Steuerunterstützung schadet der Missionskraft, wie in 6 und 7 dargelegt wird.

Zu 5: Der Vorwurf, daß sich der Staat(sbeamte) Urteile über religiöse Wahrheit anmaßt und eine bestimmte Praxis vorschreibt, ist eine bekannte Waffe aus dem Arsenal für die Religionsfreiheit.[37] Auch er trifft den Gesetzentwurf nicht wirklich, denn er bemühte sich gerade darum, kein Urteil darüber zu fällen, was denn Christentum oder Religion sei. Inwiefern man sagen kann, Religion solle als „engine" für die zivile Politik dienen, das wird in 6 bis 8 behandelt.

3.2.2 Die Gründe aus der Geschichte des Christentums

Die dissenten Glaubensgemeinschaften wollen die Religionsfreiheit um der Reinheit, der Erhaltung und Verbreitung des Christentums willen. Madison greift diese die im engeren Sinne christlichen Gründe auf, um die engagierten Christen zu gewinnen.[38]

Zu 6: Drei innerchristliche Gründe sprechen gegen das Establishment. Erstens: die Heilige Schrift (des Neuen Testaments) leugnet auf jeder Seite eine Abhängigkeit der Religion von den Mächten dieser Welt. Zweitens: zu meinen, ein Establishment würde das Christentum fördern, ist ein Widerspruch zu den historischen Fakten, denn gerade in der Zeit der Verfolgung durch den Staat ist das Christentum besonders stark gewachsen. Schließlich das dritte Argument: Zu behaupten, das Establishment unterstütze das Christentum, ist ein Widerspruch in den Begriffen von Religion und Staat. Das ist das eigentlich theologische Argument. Religion, die von ihrem Begriff her keine menschliche Erfindung und Einrichtung ist, muß existiert haben, bevor sie als Staatsreligion eingerichtet worden ist. Wieder steht im Hintergrund die Vertragstheorie. Religion hat es schon vor dem und unabhängig vom Sozialvertrag gegeben. Darum bleibt sie unabhängig von der Gesellschaft und speziell dem Staat. Alle drei angeführten Argumente finden sich in anderer Formulierung in den Eingaben der dissenten Glaubensgemeinschaften.[39] Hier ein Zitat aus einer baptistischen Petition:

---

[37] Vgl. *J. Locke*, Ein Brief über Toleranz, übersetzt und erläutert von *J. Ebbinghaus*, Hamburg 1966, 17–19 u. 47.

[38] Singleton (166) faßt die Sicht bedeutender Forscher zusammen: „Wether or not the arguments [of the ‚Remonstrance'] were, as Gaillard Hunt has said, ‚the arguments of a Christian', it is clear that ‚the deep religious feeling of James Madison is stamped upon the Remonstrance.' (Quotations from *Gaillard Hunt*, James Madison and Religious Liberty, Annual Report of the American Historical Association for the Year 1901, 2 vols., Washington 1902, vol. I, 169; and *J. Frankfurter*, Illinois ex rel. McCollum v. Board of Education, 333 U. S. 203, 68 Sup. Ct. 461. 92 L. Ed. 661 [1948]). „Whereas Jefferson in his Act Establishing Religious Freedom, after some rather peripheral reference to the Deity, had written of the issue from the viewpoint of the ‚natural rights of mankind', Madison's essay emphasized the threats to religion posed by civil interference."

[39] *Buckley*, 134: „Reiterating a position consistently maintained by the Baptists for over a decade, he (Madison) insisted that compulsion was not needed in the cause of Christ."

„... it is certain Christianity was first planted and was propagated through the World for three hundred years by truth and love without and often against the use of Secular force can then the power thereof be more plainly denied in any way than by saying (as some does) that it would soon fail if not supported by Tax and Compulsion."[40]

Der Gedankenführung Madisons noch ähnlicher ist ein Abschnitt aus einer Eingabe der Presbyterianer, die auf den Artikel 16 der Virginia Bill of Rights reagiert, also fast zehn Jahre älter ist:

„We rather conceive that when our blessed Savior declares his kingdom is not of this world, he renounces all dependence upon State power, and as his weapons are spiritual, and were only designed to have influence on the judgement and heart of man, we are persuaded that if mankind were left in the quiet possession of their unalienable rights and privileges, Christianity, as in the days of the Apostles, would continue to prevail and flourish in the greatest purity by its own native excellence and under the all disposing providence of God."[41]

Der letzte Gedanke in diesem Abschnitt greift noch einmal auf den zweiten zurück: Die staatliche Unterstützung der Religion schwächt den Glauben an den göttlichen Ursprung des Christentums sowie den göttlichen Schutz und hält Menschen davon ab, sich dem Christentum zuzuwenden. Dieser Gedanke, daß das Establishment die Ausbreitung des Glaubens hindert, kehrt in Nr. 12 nochmals wieder.

Zu 7: In diesem Abschnitt argumentiert Madison mit den schlechten Erfahrungen, die die Christenheit mit dem Establishment gemacht hat. Er weist auf einen Widerspruch bei den Theologen hin: als die glänzendste Zeit des Christentums werden die Jahrhunderte vor Kaiser Konstantin dargestellt. Will man aber diesen frühen Zustand wiederherstellen, so prophezeien sie den Zusammenbruch des Christentums. Nicht unwichtig bei diesem Argument ist der konkrete Hintergrund in Virginia: Es war die Sorge innerhalb der Episkopalkirche, daß es einen von der Laienschaft (finanziell) unabhängigen Klerus geben könnte, bzw. daß sich der Klerus von der Kontrolle durch die Laien befreien könnte.[42]

Zu 8: Wurde in Punkt 7 die Schädlichkeit des Establishments für die Religion nachgewiesen, so nun die Unbekömmlichkeit für den Staat. Wenn also, so Madisons Argument, der Staat nur die Religion als solche unterstützen will, und wenn diese Unterstützung dafür gar nicht notwendig ist, so

[40] So in einer Eingabe, die am 18. November 1784 von Rockingham County eingebracht wurde, zit. bei *Stokes* I, 363. Vgl. ferner andere Eingaben und ihren im wesentlichen gleichen Inhalt: *Buckley*, 147 ff. und *Rh. Isaak*, „The Rage of Malice of the old Serpent Devil": The Dissenters and the Making and Remaking of the Virginia Statute for Religious Freedom, in: *M. D. Peterson, R. C. Vaughan* (ed.), The Virginia Statute for Religious Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 139–169, bes. 146–156.

[41] So zitiert bei: *E. A. Smith*, Religious Liberty in the United States, Philadelphia: Fortress Press 1972, 41. Smith weist darauf hin, daß diese Eingabe zweifellos das Werk von John Blair Smith, einem Klassenkameraden und Mitstudenten von Madison in Princeton, war, ebd., 40, Anm. 33.

[42] Vgl. *Buckley*, 137. Diese Kontrolle des Klerus durch das Kirchenvolk wurde als besondere Errungenschaft der Reformation gegenüber der Situation in der katholischen Kirche angesehen oder umgekehrt; jeder Versuch des Klerus, sich der Kontrolle durch die Laienschaft zu entziehen, wurde als Rückkehr zu den katholischen Zuständen betrachtet.

kann Religion als Religion auch nicht notwendig sein für den Staat. Denn Religion ist aus dessen Bereich ja gerade herausgenommen, wie schon in Punkt 1 und 2 dargestellt. Weicht damit Madison von der generellen Auffassung der Aufklärung ab, daß Religion um der Tugendhaftigkeit der Bürger willen notwendig sei? Nein, es geht lediglich darum, wie die Religion besser der Tugend dient. Madison meint mit Blick auf die Geschichte, das ist dann der Fall, wenn die Religion vom Staat getrennt ist. Der historische Rückblick kann als Zusammenfassung der englischen Geschichte des 17. Jahrhunderts mit dem Kampf zwischen König und Staatskirche auf der einen und dem Puritanismus auf der anderen Seite gelesen werden.

Wichtig ist der letzte Argumentationsgang: Das Anliegen des General Assessment, die Bürgertugend und ein positives Verhältnis zum Staat zu fördern, ist dann am besten gewährleistet, wenn die Regierung das ihre tut, nämlich alle Bürger auch in der Religionsausübung gleich zu behandeln. Das geschieht, indem die Regierung weder die Rechte der Religionsgemeinschaften verletzt, noch duldet, daß eine Denomination die Rechte einer anderen verletzt.

3.2.3 Die negativen demographischen, wirtschaftlichen und politischen Folgen eines Establishments für den jungen Staat Virginia: 9–11

Zu 9: Nordamerika war seit Beginn der Kolonisierung ein Einwanderungsland. Die Einwanderung geschah nicht nur aus wirtschaftlichen, sondern auch aus religiösen Gründen. Schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte sich das religiöse Gesicht der Kolonie, ursprünglich bestimmt durch die anglikanische Kirche, verändert. Die dissidenten Glaubensgemeinschaften machten nach Jeffersons Schätzung bei Ausbruch der Revolution zwei Drittel der Bevölkerung aus.[43] Die Einwanderung war von großer wirtschaftlicher Bedeutung für das Land und daher die Aussicht, daß sie sich nun verringern würde, bedrohlich. An dieser Stelle dürfte Madison am meisten übertrieben haben. Es ist kaum vorstellbar, daß der Gesetzentwurf als Gesetz eine solche Folge gehabt hätte. Ja, in den Augen der Vertreter des Assessment war der Mangel an Unterstützung der Religion eher ein abschreckendes Beispiel: „We cannot observe without concern that the United States of America exhibit to the world the singular instance of a free and enlightened government destitute of a legal provision for the support of religion“[44].

Ebenso übertrieben ist Madisons Vorwurf der Inquisition. Jedes Establishment, so meint er, privilegiert die eine und behindert rechtlich die andere religiöse Gruppe. Madison geht es um das Prinzip (vgl. Punkt 3), und

[43] Betrachtungen über den Staat Virginia, 328: „... zu Anfang der jetzigen Revolution [waren] schon zwei Drittel des Volkes ‚Dissenter‘ geworden.“

[44] So die Petition von Surry County, zitiert bei *H. J. Eckenrode*, Separation of Church and State in Virginia, Richmond 1910, repr. 1971, 112; vgl. *Rutland* VIII, 305–306.

das ist das gleiche bei dieser milden Form der staatlichen Einflußnahme oder bei dem Schrecken der Inquisition.

Zu 10: Schon bei Locke findet sich der Hinweis darauf, daß Toleranz sich wirtschaftlich vorteilhaft auswirkt. In dem 1667 verfaßten und wohl für König Charles II. gedachten „Essay Concerning Toleration" heißt es: „To show what influence toleration is like to have upon the number and industry of your people, on which depends the power and riches of the kingdom"[45]. Anknüpfungspunkte für dieses Argument sind jedoch eher die Nachbarstaaten Pennsylvanien und New York, auf die Jefferson hinweist[46] und die in den Petitionen der dissenten Glaubensgemeinschaften erwähnt werden.[47]

Zu 11: Wohl in keinem anderen Abschnitt ist so deutlich, daß Madison den Frieden in der Gesellschaft und unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften mit dem Gegenteil des bisher üblichen anstrebt: nicht die gewaltsame Vereinheitlichung der Glaubensauffassungen, sondern die gleiche und volle Freiheit der unterschiedlichen religiösen Gruppen. Hier laufen seine Gedanken zur Kontrolle von religiösem oder politischem Machtmißbrauch parallel. Wie in der Politik die gegenseitige Kontrolle der Parteien gut ist, so ist religiöser Pluralismus hilfreich. Das hat Madison in seinen mit A. Hamilton und J. Jay veröffentlichten „Federalist Papers" in den Jahren 1787 und 1788 dargelegt. In Artikel Nr. 10 schreibt Madison über die Gefahr, daß sich eine Religionsgemeinschaft in die Politik einmischt: „Eine religiöse Sekte mag gelegentlich in einem Teil der Union die Form einer politischen Partei annehmen; aber die Vielfalt der Sekten, die in der gesamten Union bestehen, bietet die Gewähr, daß die nationalen Körperschaften nicht unter den Einfluß einer solchen Partei geraten werden."[48] In Artikel 51 heißt es: „In einem freien Staat müssen die Bürgerrechte ebenso gesichert sein wie die religiösen Rechte. Diese Sicherung besteht in einem Fall in der Vielzahl der Interessen, in dem anderen Fall in der Vielzahl der Sekten."[49] Der Hintergrund für diese zynisch anmutende Lösung ist ein realistisches, mit der Sündigkeit der menschlichen Natur rechnendes Menschenbild:

> „Es mag ein schlechtes Licht auf die menschliche Natur werfen, daß solche Kniffe notwendig sein sollten, um Mißbräuche in der Regierung hintanzuhalten. Aber setzt nicht schon die Tatsache, daß Regierung überhaupt nötig ist, die menschliche Natur in ein schlechtes Licht? Wenn die Menschen Engel wären, so bedürften sie keiner Regierung. Wenn Engel über die Menschen herrschten, dann wäre weder eine innere noch eine äußere Kontrolle der Regierung notwendig. Entwirft man jedoch den Plan einer Regierung, die von Menschen über Menschen ausgeübt werden soll, so liegt die große

[45] Text und Übersetzung bei *Walter Euchner*, Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt a.M. 1979, 219; ferner: *Wilhelm Baumgartner*, Naturrecht und Toleranz. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und politischen Philosophie bei John Locke, Würzburg 1979, 79.

[46] Betrachtungen über den Staat Virginia, 334f.

[47] *Isaak*, 151.

[48] Der Föderalist von Alexander Hamilton, James Madison und John Jay, hgg. v. *Felix Ermacora*, Wien 1958, 79.

[49] Ebd., 299.

Schwierigkeit darin, daß man zuerst die Regierung instand setzen muß, die Regierten zu überwachen und im Zaum zu halten und dann die Regierung zwingen muß, sich selbst zu überwachen und im Zaum zu halten“ [50].

Madison hat bei dem Kampf in Virginia alles getan, um die Kraft seines Argumentes in der Praxis zu beweisen. Er hat mit Geschick aufgerührt, was er hier in Punkt 11 beklagt: die gegenseitige Eifersucht und Kontrolle religiöser Konkurrenten. Er hatte sie aufgestachelt, um die Monopolstellung einer bestimmten Gruppe zu verhindern.

3.2.4 Das Establishment verhindert die Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums

Zu 12: Daß „die Wahrheit groß ist und siegen wird, wenn man sie nur sie selbst sein läßt“, war schon in Jeffersons Bill zu lesen. Hier taucht dieser Gedanke noch einmal im Zusammenhang mit der christlichen Offenbarungswahrheit auf.[51] Das vorgestellte Bild könnte die Stadt auf dem Berge nach Mt 5,14 sein. Sie soll nicht hinter einer Mauer versteckt werden, sondern offen für jeden erkennbar und zugänglich sein. Typisch für die Aufklärung ist das Überzeugtsein von der Wahrheitsfähigkeit des Menschen. In der Debatte und dem freien Austausch der Argumente setzt sich die Wahrheit durch. Durch das Establishment wird genau das verhindert, weil es eine religiöse Gruppe rechtlich fördert, andere behindert. Es geht um einen Gedanken, der auch in der Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils zentral ist: „Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen“ (DH 3,2). „Denn die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren und willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden“ (DH 3,3).

Die Mauer, die die Wahrheit vor den Angriffen des Irrtums schützen soll, ist das vorgesehene Gesetz. Dieses Gesetz aber schützt sie nach Madison nicht, sondern gefährdet sogar die Regierung selbst.

---

[50] So ebenfalls in Nr. 51, ebd., 296f.

[51] Bei Jefferson ist nicht so klar, inwieweit er eine übernatürliche Offenbarung anerkennen würde. Madison hat in seinem Text das ursprüngliche „light of truth“ in „light of relevation“ geändert, vgl. *Rutland* VIII, 306. Das ist im Hinblick auf diejenigen verändert, die Fremde in Hinsicht auf die Offenbarung, nicht aber im Hinblick auf die Wahrheit überhaupt sind.

3.2.5 Staatspolitische und staatsphilosophische Überlegungen gegen die Verabschiedung eines Gesetzes, das einer Vielzahl von Bürgern verhaßt ist

Zu 13: In diesem und dem folgenden Abschnitt argumentiert Madison aus der Sicht des Gemeinwesens heraus. Er spricht zu seinen Kollegen aus der General Assembly und aus der Erfahrung der Gesetzgebung. Diese Kollegen waren zum guten Teil Anhänger und Vertreter des „Old Dominion". Sie gehörten zur führenden Gentry-Klasse Virginias und waren gewöhnlich Mitglieder der Episkopalkirche. An ihre Staatsklugheit und indirekt an ihre Absicht, weiterhin die politisch führende Klasse zu bleiben, appelliert Madison.[52] Ein Gesetz zu verabschieden, das viele für nicht notwendig halten, schwächt die Kraft und die Beachtung der Gesetze im ganzen und führt zur Auflösung des Zusammenhalts der Gesellschaft. Noch mehr ist das der Fall, wenn das Gesetz sogar für ungültig und gefährlich gehalten wird. Madison sieht diesen Fall hier gegeben, denn das Gesetz berührt ein Gebiet, in das der Staat nicht eingreifen darf. Dieser kurze Text gibt einen hervorragenden Einblick in die Staatskunst und Denkweise Madisons und zeigt eine Einsichtsfähigkeit, die in den Vereinigten Staaten nicht immer vorhanden war. Man muß nur an die sogenannten „blue laws"[53] oder die moralische Gesetzgebung denken, die von den dissidenten Glaubensgemeinschaften gefordert wurden.[54] Das in Europa bekannteste dieser „moralischen" Gesetze war die Prohibition.

Zu 14: Madison weist darauf hin, daß die einzelnen Landesteile (Counties) nicht entsprechend ihrer Bevölkerungsgröße in der Assembly vertreten waren. Bevorteilt waren die Landesteile, in denen die Anhänger der Episkopalkirche den größten Einfluß besaßen. Madison fordert eine gerechte Form der Repräsentation, um die Mehrheitsverhältnisse in dieser Frage zu verdeutlichen. Allerdings widerspricht er sich hier selbst: Dieses Gesetz ist ja in sich ein Unrecht und darum von keiner Mehrheit zu beschließen. Aber Madison gebraucht jedes ihm zur Verfügung stehende Argument, um die Verabschiedung dieses Gesetzentwurfes zu verhindern. Schließlich spiegelt Punkt 14 das Argument und die Sorge wider, mit denen George Nicholas

---

[52] *Isaak* (139–169) legt nahe, daß eines der Hauptmotive, sich auf die Religionsfreiheit einzulassen und in dieser Hinsicht eine Veränderung des „Old Dominion" zuzulassen, war, daß nur auf diese Weise diese führende Klasse ihre Führungsrolle überhaupt erhalten konnte. Ich meine, daß jedenfalls für Madison und andere auf seiner Seite tatsächlich nicht der Machterhalt, sondern der Wille zu größerer Gleichheit und Gerechtigkeit die bewegende Kraft war.

[53] Unter den „blue laws" versteht man solche Gesetze, die die Sonntagsruhe betreffen und die eine Reihe von Aktivitäten am Sonntag verbieten, vgl. die folgende Anmerkung.

[54] Zwar waren die Dissenter für eine strikte Trennung von Kirche und Staat, aber sie haben immer wieder eine „moralische" Gesetzgebung gefordert und teilweise auch durchgesetzt, so auch beim Kampf um Henrys Gesetzesvorschlag, vgl. *Buckley*, 140: „In a pregnant statement foreshadowing the moral and sabbatarian legislation of the following century, the Baptist committee pointed out that the Assembly's contribution to Christianity could best be expressed by ‚supporting those Laws of Morality, which are necessary for Private and Public Happiness'".

Madison zur Abfassung seiner Petition aufgefordert hatte: „A majority of the counties are in favor for the measure [the proposed bill, TG] but I believe a great majority of the people against it; but if this majority should not appear by petition the fact will be denied“[55].

3.2.6 Der Schlußartikel der „Memorial and Demonstrance“

Zu 15: Der Schlußartikel bringt keine neuen Gedanken mehr, aber hebt den Kern der Argumentation in rhetorischer Brillanz noch einmal hervor. Wichtig ist dieser Artikel, weil er zeigt, welchen Platz Madison der Religionsfreiheit im Kreis der anderen fundamentalen Rechte zuweist. Madison greift noch einmal auf den Beginn seiner Petition zurück und verweist auf den Artikel 16 der Virginia Bill of Rights. Für ihn ist gemäß diesem Artikel die Religionsausübung ein unveräußerliches und vorstaatliches Menschenrecht. Und dafür führt er drei Gründe an: den Ursprung, die Bedeutung und die Stellung der Religionsfreiheit innerhalb der Viginia Bill of Rights. Um zu verstehen, was Madison meint, wenn er vom Ursprung dieses Rechtes spricht, müssen wir auf Punkt 1 der Remonstrance zurückgehen. Was auf der einen Seite eine nicht dispensierbare Pflicht Gott gegenüber ist, so sagt Madison, das ist auf der anderen Seite zugleich ein Recht, das ich von den Menschen einfordern kann. Damit sind wir bei der Aussage von Punkt 15: Die freie Religionsausübung ist ebenso ein Recht, das mir von Natur zusteht wie die anderen Rechte auf Leben, Freiheit, Eigentum und das Streben nach Glück und Sicherheit.

Der zweite Grund: die Bedeutung, die dieses Recht für die Menschen in Virginia hat, zeigt, es ist nicht weniger wichtig als die anderen genannten Rechte. Dazu muß man nur auf die Erfahrung schauen, die in Amerika von je her mit religiösen Themen gemacht wurden, die die Öffentlichkeit erreichten. Ihnen wurde stets eine überdurchschnittliche Aufmerksamkeit geschenkt. Das hat ja Madison auch einkalkuliert.[56] Religion ist eine Angelegenheit von höchster Wichtigkeit. Ebenso wichtig wie die anderen konstitutionellen Rechte. Damit sind wir schon beim dritten Punkt: dem Platz, den dieses Recht innerhalb der Virginia Bill of Rights einnimmt. Innerhalb der „Erklärung der Rechte, die dem guten Volk von Virginia als Basis und Grundlage ihrer Regierung gehören“[57] ist dieses Recht für Madison „mit gleicher Feierlichkeit, oder eher noch mit bewußtem Nachdruck aufgezählt“. Und im Blick auf die Verfassungsproblematik kann man feststellen,

[55] So im Brief von Georg Nicholas an Madison vom 22. April 1785, abgedruckt in: *R. S. Alley*, 67 f., Zit. 68.

[56] „As regularly happened in American politics ever since – as generations of public officials, editors, and political commentators have discovert, often to their surprise and usually to their dismay – a ‚religious‘ issue provoked a public response going beyond that accorded to any other issue, both in passion and in quantity.“ So *Miller*, 11.

[57] Dieses indirekte Zitat ist eine lockere Wiedergabe von Masons ursprünglichem einführenden Titel, so *Rutland* VIII, 306, Anm. 13.

daß die Frage nach der Religionsfreiheit mit der Entstehung des Verfassungsgedankens in engstem Zusammenhang steht, wie Gerald Stourzh gezeigt hat.[58]

Madison macht in anwaltlicher Rhetorik deutlich: (1) daß für ihn die Legislative an Gesetze gebunden ist und (2), daß für ihn die Religionsfreiheit in die gleiche Reihe mit den anderen Freiheiten und Rechten gehört. Entweder, so die Argumentation Madisons, ist der einzige Maßstab für die Autorität der Legislative ihr eigener Wille und können aus der Fülle dieser Autorität alle grundlegenden Rechte hinweggefegt werden, oder die Legislative hat Rechte und Freiheiten anzuerkennen, die ihrer Macht vorausliegen. Um die Gefährlichkeit einer unbegrenzten Legislative deutlich zu machen, zählt er alles auf, was für die Amerikaner Kennzeichen der Tyrannei war: keine freie Presse, kein Geschworenengericht, keine Trennung der staatlichen Gewalten, kein Wahlrecht, und eine (vom Volk) unabhängige und erbliche Staatsgewalt. Mit dieser Aufzählung soll den Lesern unmißverständlich klargemacht werden, daß eine absolute Autorität der Gesetzgebung oder die Gleichstellung der Religionsfreiheit mit anderen Grundrechten keine reale Alternative ist: „Wir ... sagen, daß die Generalversammlung dieses Gemeinwesens eine solche Autorität nicht besitzt". Der letzte Grund dafür ist, daß es eine höhere Autorität als Staat und Gesellschaft und ihrer Mehrheiten gibt, woraus ebenso folgt, daß das erste Recht und die erste Pflicht des Menschen darin besteht, Gott in der Weise zu verehren, wie es ihm sein Gewissen gebietet (Memorial and Remonstrance 1 und 2; vgl. Apg 4,19; 5,29 Dignitatis Humanae 1 und 2).

4. Schluß

Diese Feststellung berührt eine Kontroverse, die um die Jahrhundertwende durch den bekannten Verfassungsrechtler Georg Jellinek[59] ausgelöst worden ist. In der Formulierung seines guten Bekannten E. Troeltsch lautet dessen Behauptung: „Daß diese Formulierung der Kultusfreiheit als eines verfassungsmäßig zu garantierenden Menschenrechtes zugleich die vom Naturrecht der Aufklärung längst gelehrten Menschenrechte überhaupt in die juristische Formulierung mit hindurchriß und diese Formulierung dann auch auf die europäischen Verfassungen übertragen wurde, hat Jellinek gezeigt"[60]. Also ist die Kultusfreiheit das Recht, das die anderen Menschenrechte mit sich zog und dazu führte, daß sie kodifiziert und rechtlich festgeschrieben wurden. Die treibende Kraft dabei war nicht die politische Philosophie des Naturrechts, sondern nach Jellinek: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist

[58] Vgl. o., Anm. 30.

[59] S.o., Anm. 3. Die erste Aufl. erschien schon 1895. G. Jellinek gehört zum Kreis um Max Weber und Ernst Troeltsch.

[60] *Troeltsch* (s.o., Anm. 32), 760.

nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution [gemeint ist die Französische] gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe"[61].

Nach dem, was wir bisher über den Verlauf dieser Geschichte in Virginia erfahren haben, muß dazu folgendes bestätigend und korrigierend gesagt werden:

1. Wichtig ist, daß nicht nur von Geistesfreiheit, sondern von Kultusfreiheit gesprochen wird. Darin unterscheiden sich vom Akzent her Aufklärungsphilosophen und dissidente Glaubensgemeinschaften. Für die Aufklärung ist die Geistesfreiheit der entscheidende Aspekt. Vom Gesichtspunkt der Gläubigen her ist die Kultusfreiheit wichtiger. Ihnen geht es um ihre Weise der Gottesverehrung. Religionsfreiheit als natürliches Menschenrecht aber wird von beiden Seiten gefordert. Darin gehen Aufklärung und Religiosität, wie am Beispiel Madisons und seiner Zusammenarbeit mit den Dissentern zu sehen ist, eine Zeitlang Hand in Hand.[62] Die Formulierung der Religionsfreiheit und das konkrete politische Management kamen von den Männern, die zum Lager der Aufklärungsphilosophie gerechnet werden. Die eigentlich politische Kraft aber, die erzwang, daß Jeffersons Gesetzentwurf zur Religionsfreiheit anstelle des General Assessment zum Gesetz in Virginia wurde, und die sich in der Unmasse der Petitionen zeigte, stammt von den dissenten religiösen Gruppen und kommt aus deren religiösen Motiven. Freilich ist dieser Kampf bei Jellinek gar nicht berücksichtigt, sondern nur die Viginia Bill of Rights in Betracht gezogen mit ihrem Artikel 16. Auch der Zusammenhang von Religionsfreiheit und Trennung von Kirche und Staat ist daher bei Jellinek nicht in der nötigen Deutlichkeit behandelt. Denn Artikel 16 wurde zwar von Madison und den Dissentern als Ende des Establishments verstanden, aber wie wir gesehen haben, war damit das Establishment keineswegs zu Ende und wurde auch der Artikel 16 nicht von allen so verstanden.[63]

Es gab selbstverständlich im englischen Recht schon Menschenrechte, die nicht direkt aus der Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit hervorgegangen sind, aber die ganze Bewegung zur Durchsetzung von verfassungsmäßigen oder unveräußerlichen Rechten, also Rechten, die weder der König, noch das Parlament abschaffen können, sondern an die sie gebunden sind, geht aus den religiösen Kämpfen zwischen der anglikanischen Staats-

[61] *Jellinek*, 53 f.

[62] Das ist die bekannte These von *S. E. Mead*, Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten, mit Einleitung u. Anhang von *K. Penzel*, Göttingen 1987 (Orig.: The Liveley Experiment: the Shaping of Chritianity in America, New York: Harper & Row 1963).

[63] Vgl. *J. T. Noonan, J. R.*, „Quota of Imps", in: *M. D. Peterson, R. C. Vaughan* (ed.), 171–199. Dort wird auf den Kampf um die Religionsfreiheit in Massachusetts eingegangen und auf verschiedene bedeutende Persönlichkeiten, von denen am bekanntesten die beiden Samuel und John Adams sind: „For them, freedom of religion and an established church were not contradictory concepts" (192). Das haben wir ja auch in Virginia gesehen.

kirche mit dem König an der Spitze und den puritanischen und presbyterianischen Gemeinschaften hervor. Und da hat diese Vorstellung vom vorgegebenen Recht ihre Wurzel im vorgegebenen Gesetz Gottes, das uns in der Heiligen Schrift entgegentritt. Das Recht, worum am längsten gestritten worden ist, das die längste Zeit gebraucht hat, um sich als justitiables Recht durchzusetzen, war die Religionsfreiheit. Das bedeutet aber gerade nicht, wie es Justus Hashagen darstellt, daß die Religionsfreiheit eigentlich ohne Zusammenhang mit den übrigen Rechten in die Virginia Bill of Rights gekommen sei.[64] Dem steht eindeutig das Zeugnis Madisons, eines der wichtigsten Verfasser dieses Artikels 16, entgegen, sowie die Geschichte des Kampfes in Virginia. Dieser Kampf zeigt, wie schwer es war, der Religion einen neuen Platz innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtsystems zuzuweisen, nicht, weil man die Religion verdrängen wollte, sondern weil man zutiefst an dieser Frage interessiert war und in den USA auch weiterhin ist. Mit dem Sieg von Jeffersons „Bill for Establishing Religious Freedom" siegt auch Madisons Auffassung und Auslegung dieses Textes, wie sie in der „Memorial and Remonstrance" von ihm gegeben wird. Unglücklich an Jellineks Formulierung ist sein Hinweis auf die Reformation als Ursprungsort der Menschenrechte. Gerade diese rhetorische Zuspitzung hat zu der Kontroverse viel beigetragen.[65] In der Untersuchung selbst ist Jellinek viel differenzierter, und auch Troeltsch macht in seinen Untersuchungen zur Genüge klar, daß es nicht die Reformation, also weder Luther noch Zwingli oder Calvin waren, denen eingefallen wäre, Kultusfreiheit zuzulassen und die Verbindung von Religion und Staat zu beenden. Von Zwingli und Calvin muß man eher im Gegenteil sagen, daß sie diese Verbindungen enger geknüpft haben. Es sind gerade die Gruppen, die sich gegen Zwingli und Calvin wehren, durch die der Gedanke der Religionsfreiheit zum ersten Mal in der Moderne aufkommt und in der Verbindung mit der Föderaltheolgie, der staatsphilosophischen Theorie vom Gesellschaftsvertrag, schließlich zum Menschenrecht wird.

2. Richtig ist von Jellinek und Troeltsch auch der Zusammenhang mit der Verfassungsproblematik gesehen. Wir können noch hinzufügen, daß die Denkfigur, mit der das bewältigt wurde, die Theorie vom Gesellschaftsvertrag ist. Und diese Theorie, die in der amerikanischen Version hauptsächlich auf John Locke zurückgeht, hat wieder eine eher staatsphilosophische und eine theologische Wurzel. Während Locke sich auf theologischem Gebiet sowohl von den Puritanern wie von den Anglikanern (Richard Hooker) etwas nimmt, ist der theologische Einfluß auf die Theorie vom Gesellschaftsvertrag in Amerika vor allem durch Presbyterianer und Baptisten bestimmt.

[64] Vgl. *J. Hashagen*, Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte, in: *R. Schnur* (Hg.), 129–165, bes. 133.

[65] Die Kontroverse bekam die Schärfe auch durch nationalistische Untertöne zwischen Deutschland als Land der Reformation und Frankreich als Land der Revolution.

Der wesentliche Fortschritt zu Locke besteht gerade darin, daß in Nordamerika über die Toleranz hinaus zur Religionsfreiheit fortgeschritten wird und damit das System der Trennung von Kirche und Staat (und der übrigen Trennungen: Staat – Wirtschaft, Staat – Kultur, Staat – Wissenschaft), das bei Locke grundgelegt ist, nun durch Madison konsequent zu Ende geführt wird.

3. Mit der Übertragung nach Europa gibt es allerdings einige Probleme. Einerseits ist es richtig, daß der Gedanke der Religionsfreiheit sowohl über Lafayette wie über Jefferson in die Französische Revolution einfloß, aber wie Hans Maier[66] und vor ihm Erdmann[67] gezeigt haben, ist der Gedanke der Religionsfreiheit nur als Meinungsfreiheit und nicht als Kultusfreiheit und nicht als Trennung von Kirche (Weltanschauung) und Staat angenommen worden. Die Frage wurde diskutiert, aber bewußt sollte die katholische Kirche Staatsreligion bleiben. Als dann die anfängliche Einheit von katholischer Kirche und Revolution in Frankreich schließlich an der Konstitution für den Klerus zerbrach, hat die Revolution selbst die Rolle der Kirche[68] übernommen und die Weltanschauung geschaffen, die nach ihrer Auffassung zur Einheit des Staates notwendig war. Diese Einheit von Staat und Weltanschauung ist in Europa erhalten geblieben und hat zum Kampf gegen die Kirche und zum Bruch zwischen Kirche und Moderne geführt.[69] So muß man sagen, daß für Amerika die Feststellung Troeltschs, bzw. Jellineks, zutrifft, nicht aber für das Europa bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Oder in den Worten von Leo Pfeffer, einem der wichtigsten Advokaten der Religionsfreiheit von jüdischer Seite in Amerika: „Im amerikanischen System ist die Religionsfreiheit der Vorfahre praktisch aller anderen Freiheiten ... Betrachte die Redefreiheit. Heute wird über sie nur in den Begriffen der politischen Rede gedacht: das Recht des Radikalen, des Unzufriedenen, des Straßeneckenagitators die Regierung anzugreifen und ihre Politik zu verurteilen ... Historisch gesehen kam jedenfalls die Freiheit zur politischen Rede erst spät auf die Bühne; sie kam nachdem die Freiheit zur religiösen Rede gewonnen worden war. Der Kampf für die Redefreiheit in England, von dem wir unsere Tradition geerbt haben, war ursprünglich ein Kampf um die Freiheit, religiös zu sprechen“[70]. In Europa dagegen ist das Grundmodell

---

[66] *H. Maier*, Revolution und Kirche, Freiburg, 5. Aufl. 1988.

[67] *K. D. Erdmann*, Volkssouveränität und Kirche, Köln 1949.

[68] *J. Michelet*, Histoire de la Révolution française, Paris 1847ff., Bd. I, S. VII f.: „La Révolution n'adopta aucune église. Pourqoi? Parce qu'elle était une église elle-même.“ Zit. bei *Maier*, 57.

[69] Vgl. *Th. Gertler*, Glauben in Zeiten der Gottlosigkeit, in: *G. Feige, U. Kühn* (Hgg.), Wege der Kirche im Umbruch der Gesellschaft, Leipzig 1998, 161–179, bes. 167–171.

[70] *Leo Pfeffer*, Freedom and Separation: America's Contribution to Civilization, in: A Journal of Church and State, Vol. 2, No. 2 (November 1960) 101–102, zit. in: *E. A. Smith*, Religious Liberty in the United States: The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era, Philadelphia: Fortress Press 1972, 39, Anm. 29: „Leo Pfeffer argues that there are two sources for separtion of church and state. First is the William's idea of the two tables or covenants. The second is the secular humanism of Locke, Rousseau, Jefferson, Franklin, and Paine. ‚In the American system, religious freedom is the progenitor of practically all other freedoms. ... Consider

der Einheit von Staat und Weltanschauung sogar noch über das Ende des Ersten Weltkrieges fortgeführt worden in den europäischen Weltanschauungsstaaten dieses Jahrhunderts, sei es nationalsozialistischer oder sozialistischer Färbung. Daher gibt es immer wieder die Erwartung, daß der Staat auch für die weltanschaulich-religiösen Fragen zuständig sein sollte.

Die Fragen, wie die Einheit der Gesellschaft gewahrt werden kann, welche Rolle dabei die Religion spielt und auf welche Weise die Religion ihre Rolle am besten spielt, ob mit oder ohne Unterstützung durch den Staat, werden durch den Blick auf die nordamerikanische Geschichte der Religionsfreiheit nicht gelöst, aber dieser Blick kann uns anregen und helfen, unsere eigene Situation neu zu überdenken. Das Ergebnis des Kampfes in Virginia war jedenfalls nicht der Untergang, sondern eine neue Blüte auch der Episkopalkirche.

---

freedom of speech. Today it is generally thought of in terms of political speech: the right of the radical, the malcontent, the street-corner agitator to attack the government and condemn its policies. ... Historically, however, freedom of political speech came late on the scene; it came after freedom of religious speech had been won. The struggle for freedom of speech in England from which we inherited our tradition, was initially a struggle for freedom to speak religiously ...'."

ThPh 75 (2000) 561–571

„Einer Kreatur geben, daß sie gut ist." Der Kontextwechsel eines „anstößigen" Satzes bei Meister Eckhart

Von Mischa von Perger

1. Hermeneutische Vorbemerkungen zu inquisitorischen Artikellisten

Wer eine Abhandlung vorgetragen hört, liest oder sich vorlesen läßt, der mag sich von dem einen oder anderen Satz, von der einen oder anderen These besonders angesprochen fühlen und sie sich merken. Solch ein Satz, solch eine These kann dann ein Eigenleben führen – der Leser oder Hörer erinnert sich ihrer, bedenkt sie, fügt einen neuen Kontext hinzu, gibt sie vielleicht an Freunde weiter. Wenn er eine These weitergibt, dann vielleicht aphoristisch, oder er referiert sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, oder in einem neuen: zusammen mit eigenen Gedanken.

In mittelalterlichen Inquisitionsprozessen wurden bei bestimmten Verfahren Theologen mit Aufstellungen einzelner Textstücke konfrontiert: mit Sätzen oder Passagen, die sie schriftlich oder mündlich geäußert haben sollten und die in den Augen derer, die diese Listen zusammenstellten, den Verdacht auf Irrlehre oder Häresie erweckten (oder erwecken konnten). Dieses Vorgehen erscheint uns heute hermeneutisch unzulässig – Äußerungen müssen doch in ihrem Kontext verstanden werden! Aus den Akten aber z. B. des Prozesses gegen Meister Eckhart in Köln und Avignon[1] geht eine andere Einstellung hervor[2]. Nicht daß man die Kontextgebundenheit von Äußerungen einfach negiert hätte. Aber offenbar war ein Theologe damals gehalten, bei seinem Predigen und seinem Schreiben die Möglichkeit mitzubedenken, daß eine Aussage des ihr zugedachten Kontextes beraubt würde. Und in diesem Falle durfte sie nicht geeignet sein, sie ohne weiteres im Sinne einer Irrlehre aufzufassen. Sehen wir einmal davon ab, daß die „Denunzianten" bei ihrer Zusammenstellung von verdächtigen Sätzen eines Autors von Böswilligkeit getrieben sein konnten, so wie Eckhart es in Köln für seinen Fall behauptete (und manches spricht auch aus heutiger Sicht für diese Einschätzung[3]); die Neider eines Theologen finden unter seinen Äußerungen wohl immer etwas, was sich als häre-

[1] Die Dokumente des Kölner Prozesses liegen in zwei älteren Ausgaben vor: *A. Daniels*, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart (BGPhMA, Bd. 23, Heft 5). Münster i. W. 1923; u. *G. Théry*, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33[b] de la bibliothèque de Soest, in: AHDL, Jg. 1 (1926–27) 129–268. Im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe von Eckharts Werken ist bisher erst ein Teil dieser Dokumente ediert worden: Acta Echardiana, n. 46: Processus contra Magistrum Echardum, Processus Coloniensis I, n. 1–74, in: *Meister Eckhart*, Die lateinischen Werke [LW], Bd. V, 3.–4. Lieferung, hgg. von *L. Sturlese*, Stuttgart 1988, 197–240. Zur Anordnung und zum Status der einzelnen Kölner Unterlagen siehe *W. Trusen*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen (RSWV, N. F. Bd. 54), Paderborn [u. a.] 1988, 78–90. – Die Dokumente des Verfahrens in Avignon sind wie folgt veröffentlicht: *F. Pelster*, Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon, in: *A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus* (Hgg.), Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, 2. Halbbd. (BGPhMA, Supplbd. III, 2). Münster i. W. 1935, 1099–1124; *M.-H. Laurent*, Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes, in: DT(P), Jg. 39 = Reihe 3, Jg. 13 (1936) 331–348 u. 430–447.

[2] Siehe vor allem die „narratio" zu Beginn der päpstlichen Verurteilungsbulle, *Laurent*, 435 f. Zu Gemeinsamkeiten zwischen dem Ketzerprozeß, der gegen Eckhart angestrengt wurde, und inquisitorischen „Lehrzuchtverfahren" gegen andere Theologen siehe *J. Miethke*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen, in: *K. Jacobi* (Hg.), Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen (QGDOD, N. F. Bd. 7). Berlin 1997, 353–375.

[3] Siehe *Trusen*, 70–74.

tisch verstehen läßt. Zumindest die Richter aber sollten nach allgemein verbindlichen Kriterien entscheiden. Einzelne Sätze und Passagen müßten, so die Forderung, auch isoliert bestehen können, sie dürften nicht in Widerspruch zum tradierten Glauben geraten, sobald man sie aus ihrem intendierten Zusammenhang löste, d. h. aus dem besonderen Text oder Vortrag, dessen Teile sie zunächst waren. Dahinter stand ein pastorales Interesse: Man rechnete damit, daß halb verstandene oder unzusammenhängend aufgeschnappte Sätze in den Köpfen Verwirrung anrichteten – d. h. zu anderen als den kirchlich autorisierten Theologumena führten – und damit das Seelenheil der Leser oder Hörer gefährdeten. So etwas kann natürlich kein Autor einfach dadurch verhindern, daß er ungewöhnlichen, gewagten Formulierungen orthodoxe Erläuterungen zur Seite stellt: Vielleicht setzt sich ein markanter Passus im Kopfe des Hörers oder Lesers fest, nicht aber die dazugehörige Erläuterung. Wäre also zur Sicherheit von einem Autor zu verlangen, die in eigenem Namen ausgesprochenen Thesen so zu formulieren, daß sie auch für sich genommen eindeutig der gültigen Lehrmeinung entsprächen? Dann könnte er niemals bloß vorläufig sprechen, es müßte ihm schwer werden, eine These schrittweise, vielleicht gar disputativ zu entwickeln. Auch würde daraus ein Verzicht auf viele rhetorische Mittel folgen – im Falle Eckharts, wie er sagte, vor allem der Verzicht auf „emphatische" Rede, und das z. B. wäre ein Mittel, das doch seinerseits einem pastoralen Zweck dienlich wäre und wohl schon in der Bibel gedient hat.[4] Jedenfalls aber scheint auch auf eine pädagogische Sorge, und nicht allein auf selbstzweckhaft gewordene Mechanismen kirchlicher Macht und Kontrolle, die Praxis zurückzuführen zu sein, daß Richter die besagten Artikellisten den Beklagten zur Stellungnahme aushändigten und, wenn letztere nicht befriedigend ausfiel, auch Verurteilungen wegen Irrtums oder Häresie aussprachen. Wie die aufgelisteten Artikel in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu verstehen gewesen wären, wie sie dort vielleicht gar vom Autor selbst erklärt worden waren, darauf konnte der Autor zur Verteidigung seiner Person hinweisen, und vor einer Verurteilung der Thesen hatten die Richter diese Kontexte vielleicht sogar zu Rate zu ziehen[5]; der Autor konnte so auch den orthodoxen Sinn der Artikel verteidigen – in gewissem Sinne also ihren Kontext wiederherstellen –, durfte damit aber nur dann auf Erfolg zählen, wenn sich die entsprechende Erklärung ohne allzu großen argumentativen Aufwand geben ließ. Die Frage war dann immer noch, ob ein Artikel als solcher in einem allgemein christlich-theologischen Kontext, zur Not mit einem Minimum an Erläuterung, vertretbar war oder ohne großen Erklärungsaufwand doch eher „irrig" scheinen mußte, ob er nach Rechtgläubigkeit oder nach Häresie klang oder „schmeckte" – in letzterem Fall war vielleicht nicht der Autor als Häretiker, wohl aber der Text, der diesen Artikel enthielt, als häretisch oder „übelklingend" zu verurteilen.

Wer die damaligen Kirchenoberen derart mit theologischen Texten verfahren sieht, muß sich die Frage stellen, wie die betroffenen Autoren darauf reagierten. Ein Prediger wie Eckhart legte für seine Hörer oft genug einzelne Sätze aus der Bibel in einer allegorisierenden Weise aus, die ihn offenbar ganz frei ließ, den Erzähl- oder Lehrkontext, in dem ein Satz steht, mit zu berücksichtigen oder im Gegenteil auszublenden. Wenn es nun um die rechte Deutung von Teilen seiner eigenen Texte ging, wie verhielt sich da der inkriminierte Autor zu diesen Artikeln? Eckhart brachte in Köln Zweifel an der rechtlichen Grundlage des Verfahrens vor,[6] hielt es aber doch für geboten, die verlangte Stellungnahme abzugeben, und zwar zu zwei verschiedenen Listen (später vielleicht noch

[4] Siehe Eckharts Stellungnahme zu den Artikeln 11, 14, 15 u. 38 der zweiten Kölner Liste: *Théry*, Édition, 217–220 u. 242; *Daniels*, 39–41 u. 53.

[5] Siehe die Bulle „In agro dominico" von Johannes XXII., *Laurent*, 443: „... articulos ... tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere ...". Die in Avignon verurteilten Artikel bestanden oft nur aus einem einzigen Satz; mit der Erwähnung der „connexio sententiarum" könnte also der Anspruch verbunden sein, die richtende Instanz habe auch den Kontext, aus dem die Artikel genommen waren, beachtet. Vielleicht soll aber doch nicht mehr gesagt sein, als daß das Urteil nicht aufgrund bloßer sprachlicher „Anklänge" an Irrlehren, sondern aufgrund der in Satzform formulierten Aussagen gefällt wurde.

[6] Siehe *Théry*, Édition, 185; *Daniels*, 1 f.

zu einer dritten, die uns nicht erhalten ist). Bei einem Theologen und Philosophen seines Kalibers rechnen wir wohl damit, daß er theoretische Argumente aufstellte[7] und sich auf die Bibel oder andere Autoritäten berief, um bestimmte Artikel zu stützen; und wir wären nicht überrascht, wenn er sich im Einzelfall auch einmal genötigt gefühlt hätte, einer früheren Äußerung die möglicherweise häretisch klingende Spitze zu nehmen. Aber sollte man nicht annehmen, er hätte diejenigen Artikel, die er für verteidigenswert hielt, dann auch grundsätzlich in dem Sinne verteidigt, wie er sie zuvor im originalen Textzusammenhang geäußert hatte? Diese Erwartung trifft in der Regel zu – aber der Meister ist dann doch auch für eine Überraschung gut. Im folgenden soll ein handstreichartig wirkender Kontextwechsel, den Eckhart im Zuge seiner erzwungenen Selbstauslegung bei einem Artikel durchführte, ins Licht gerückt und die Frage nach der Erklärung dieses Phänomens erörtert werden.[8]

2. Artikel 6 der ersten Liste aus dem Kölner Prozeß gegen Eckhart

Im Herbst 1326 soll sich also Meister Eckhart, längst als Prediger, Theologe und Amtsträger des Dominikanerordens berühmt, im Rahmen eines Inquisitionsprozesses[9] zu Köln zu verschiedenen, in der Amtssprache Latein gehaltenen Artikeln äußern, die ihm zugeschrieben werden. Die erste von zwei überlieferten Listen besteht aus 49 Artikeln. Deren ersten Teil bildet eine Reihe von Auszügen aus dem „Liber ‚Benedictus deus'", einem deutschsprachigen Werk Eckharts, das aus einem Trostbuch und einer Predigt zusammengestellt ist („Das Buch der göttlichen Tröstung" und „Vom edlen Menschen")[10]. Die Abfassungszeit ist nicht genau bestimmbar, liegt aber wahrscheinlich

---

[7] Vgl. *B. Hasebrink*, Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt, Tübingen 1992, 5f.: „[Eckhart] mußte sich durch den isolierten Vergleich seiner Aussagen mit theologischen Glaubenssätzen schon methodisch grundlegend mißverstanden fühlen. Sein Anspruch, die beanstandeten Sätze im zu Unrecht ausgeblendeten Zusammenhang theologisch-philosophischer Theoriebildung als wahr zu erweisen, war so weitreichend, daß er seinen Anklägern [gemeint sind die ‚Denunzianten'] Unkenntnis in den für sein Denken zentralen Strukturelementen der Äquivozität, Analogie und Univozität vorwarf". Hasebrink äußert sich hiermit hauptsächlich zu dem Prozeß in Avignon, für das Kölner Verfahren gilt aber Ähnliches: Eckhart stellt hier seinen Erläuterungen der einzelnen Artikel der ersten Liste eine konzentrierte Fassung der Analogielehre in drei Schritten voran, auf die er sich dann immer wieder beruft.

[8] Die beiden hier in den Blick genommenen Textpassagen aus den Kölner Prozeßunterlagen und dem „Buch der göttlichen Tröstung" sind schon öfter, z.T. verkürzt, einander an die Seite (K. Ruh) oder auch gegenübergestellt worden (Th. Heimerl); daß Eckhart in ihnen dem Wortlaut eines Satzes durch unterschiedliche Kontextualisierung entgegengesetzten Sinn gibt, wurde aber nicht herausgearbeitet. Vgl. *K. Ruh*, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, 2. bearb. Aufl. München 1989, 123; *Th. Heimerl*, Waz mac ich, ob ieman daz niht enverstât? Die Rolle der Volkssprache im Prozeß gegen Meister Eckhart (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 635). Göppingen 1996, 73f.

[9] *Trusen* (75–80) identifiziert das Verfahren genauer: Es habe sich 1. um einen Inquisitionsprozeß „per promoventem" gehandelt, in dem der Denunziant öffentlich auftreten und dem Richter Beweismittel vorlegen mußte; 2. sei es ein Ketzerprozeß gewesen, was gegenüber einem normalen Inquisitionsverfahren die Verteidigungsmöglichkeiten des Beschuldigten einschränkte. Die gegen Eckhart vorgebrachten Beweismittel bestanden vermutlich zunächst in Zeugenaussagen (die uns nicht überliefert sind), dann, als diese von den Richtern nicht als ausreichend anerkannt wurden, in Listen von „Artikeln". Wären diese Exzerpte nach der Stellungnahme des Beschuldigten von den Richtern als häretisch beurteilt worden, hätte man Eckhart noch „Hartnäckigkeit" im Festhalten an seinen Irrtümern nachweisen müssen, damit er als Häretiker hätte verurteilt werden können.

[10] *Meister Eckhart*, Traktat 1: Liber „Benedictus", in: Die deutschen Werke [DW], Bd. V: Traktate, hgg. von *J. Quint*, Stuttgart 1963, 1–136, Übers. 471–504; der mhdt. Text und die Übersetzung wurden neu hgg. von *N. Largier*: *Meister Eckhart*, Werke. Texte und Übersetzungen, Bd. 2 (Bibliothek des Mittelalters, Bd. 21). Frankfurt a.M. 1993, 232–333.

nach Eckharts zweitem Pariser Magisterium, also nach dem Sommer 1313, womöglich viele Jahre vor dem Kölner Prozeß.[11] Die 15 Artikel, die aus diesem zweiteiligen Werk stammen, verteidigt Eckhart alle – mit der im folgenden zu untersuchenden Ausnahme – in dem Sinne, der ihnen auch dort schon zukam. Die nächsten sechs Artikel sind einer Stellungnahme entnommen, die Eckhart schon zuvor einmal zu Artikeln aus demselben Werk zu Protokoll hatte geben müssen. Diese frühere Stellungnahme ist uns nicht überliefert; auf eine nunmehrige Verkehrung des ursprünglichen Sinnes der dort verhandelten Artikel deutet aber zumindest nichts hin. Auch in der Stellungnahme zum dritten Teil der Liste, das sind zwölf Artikel aus dem ersten Genesis-Kommentar Eckharts, kommt es höchstens zu Ergänzungen des Wortlauts, in dem Eckhart angibt, in welchem Sinne die jeweilige Aussage aufzufassen und dann auch wahr sei. Erst beim vierten und letzten Teil ändert sich dann Eckharts Einschätzung der Artikel. Er erkennt die Predigtnachschriften, denen sie (ohne Einzelnachweise) entnommen sein sollen, nicht als Texte an, für die man ihn verantwortlich machen könnte. Indem er trotzdem auch zu diesen Artikeln Stellung bezieht, nimmt er die Rolle eines neutralen Begutachters ein: Diesen oder jenen Satz verwirft er als eindeutig irrig, bei anderen räumt er ein, daß sie nach Irrtum klingen oder für manche klingen könnten, läßt ihnen aber eine wohlwollende Erklärung zuteil werden; wieder andere bezeichnet er ohne Einschränkung als wahr und kommentiert sie in diesem Sinne.

Man kann sich anläßlich mancher Beispiele aus dieser ersten Liste fragen, ob Eckhart einen Artikel lediglich erläutert oder doch auch ein wenig umdeutet und entschärft. Doch bleibt er stets bei der in Frage stehenden Sache – mit einer Ausnahme. Die Artikel der ersten Gruppe erkennt er, wie gesagt, als seine eigenen Äußerungen an. Beim Vergleich dieser Artikel mit dem Text des „Liber ‚Benedictus deus'" fällt nun an einer Stelle eine Diskrepanz in die Augen, angesichts derer sich dem Leser die Frage stellt, ob Eckhart hier überhaupt auf den früher von ihm selbst geschriebenen Satz eingeht. Als Artikel 6 wird in der Liste folgende Behauptung angeführt: „Mein Herz und meine Liebe gibt Güte einem Geschöpf – was eine Eigentümlichkeit Gottes ist." („Cor meum et amor meus dat bonitatem creaturae, quod est proprietas dei.")[12] Dieser Satz zeichnet sich nicht gerade durch stilistische Eleganz oder auch nur grammatikalische Stimmigkeit aus. Versuchen wir ihn zunächst in einem allgemein christlich-theologischen Kontext zu verstehen. Zwei Unklarheiten drängen sich auf: Worauf bezieht sich das Relativpronomen „quod", und heißt „proprietas" hier „Eigentümlichkeit, Eigenschaft" oder „Eigentum"?

Bezöge sich das Pronomen auf „creatura" (müßte es also richtig „quae" lauten), so wäre die Rede davon, daß ein Geschöpf Eigentum Gottes ist. Das wäre zunächst eine fromme, nicht weiter anstößige Bemerkung und kaum erheblich für die These des Hauptsatzes. Diese These aber ließe sich so verstehen: Der positive Wert (die Güte) eines Wesens ist darauf zurückzuführen, daß ich dieses Objekt liebe. Eckhart spräche im Sinne eines Aufklärers: Ein „Ich" fungiere durch ein bestimmtes Aktionszentrum („Herz", „Liebe") als Geber und teile die Güte einem Geschöpf als Empfänger zu. Das nun wäre im mittelalterlichen theologischen Rahmen eine anstößige These: Könnte die Liebe eines Menschen einem Geschöpf, das doch mit all seiner Wertigkeit in Gottes Hand ist, verleihen, gut zu sein? Ist es nicht exklusiverweise Gott, von dem alle Güte ausgeht? Will Eckhart den höchsten und allgemeinsten Wert, die „Güte", gar auf eine bloße Affektion der Menschen zurückführen? – Eckhart selbst hat an anderen Stellen das Gutsein auf Gott zurückgeführt: Für uns Menschen könne im Ernst nur das als gut

[11] Diese Datierung des „Liber ‚Benedictus deus'" findet sich bei *Ruh*, 117 u. 135. Ruh nimmt des weiteren an, daß das Werk nicht vor 1318 geschrieben worden sei: in diesem Jahr zog sich Agnes von Ungarn, der Eckhart ein Exemplar davon schickte, ins Kloster Königsfelden zurück. Aber wieso hätte sie sich erst dadurch als weltabgewandt und somit als geeignete Empfängerin des Trostbuches qualifiziert? Diese Begründung ist nicht überzeugender als die gegenteilige Annahme, im Kloster habe Agnes endlich keines Trostes mehr bedurft (*G. Théry*, Le Benedictus Deus de Maître Eckhart, in: Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J., Bd. 2: Moyen Âge, Époques moderne et contemporaine, Gembloux 1951, 905–935, hier 915).

[12] Processus Coloniensis I, n. 11, in: *Meister Eckhart*, LW V, 203.

gelten, was Gottes Willen entspreche, und das allein sei auch das völlig ausreichende Kriterium für Güte[13]. Bezieht er hier nun eine andere Position? Damit stünde er nicht bloß irgendwelchen sonstigen Theologen fern, sondern auch dem maßgeblichen Denker seines eigenen Ordens, Thomas von Aquin. Dieser bestimmt die menschliche Liebe nicht etwa durch einen Übertragungseffekt, also etwa das Güte-Geben, sondern durch die entsprechende Intention: Liebe sei das, wodurch wir wollen, daß einem Gegenstand das Gute, das er hat, bewahrt bleibe und solches, das er nicht hat, hinzugefügt werde. Ein entsprechender Wille sei ausschließlich in Gott die Ursache dafür, daß das Geliebte dann auch gut wird (d. h. zuallererst: daß es Sein erhält, nämlich von Gott geschaffen wird); in uns hingegen werde solch ein Wille umgekehrt von der Güte des Gegenstands, sei sie nun eine wahre oder nur eine vermeintliche, hervorgerufen.[14]

Bezöge sich das Pronomen „quod" auf „bonitatem" (müßte es also wiederum strenggenommen „quae" lauten und wäre darüber hinaus die Wortstellung zu „dat creaturae bonitatem" zu berichtigen), dann bliebe „proprietas" zweideutig. Es könnte gemeint sein, daß die Liebe eines Menschen einem Geschöpf etwas zuschreibt, was doch eine besondere Eigenschaft Gottes ist, oder etwas zuteilt, was doch Eigentum Gottes ist. In beiderlei Sinne wäre die Äußerung nicht bloß irgendwie „häretisch klingend", sondern schiene wohl direkt auf Anstößigkeit hin angelegt zu sein: „Ich" gebe als Liebender der Kreatur, was doch Gottes ist und nicht der Kreatur. Aber welchen Status hätte der so verstandene Satz: Behauptung? Aufforderung? Warnung?

Bezöge sich das Pronomen, diesmal grammatikalisch völlig korrekt, auf den Verbalausdruck „dare bonitatem creaturae", ergäbe sich ebenfalls eine pointierte Angleichung des Menschen („ich") an Gott: Es kommt Gott zu, einem Geschöpf Gutsein zu verleihen – und eben dies tut „meine" Liebe. Anstößig wäre dies als Ausdruck eines konkurrierenden Anspruchs: „Auch ich vermag das, was Gott tut"; für Theologen, die auf die kategorische Trennung von Gott und Geschöpf bedacht sind, könnte aber auch eine andere Deutung gefährlich scheinen, wenn es nämlich hieße, in „meiner" Liebe wäre nichts anderes zu sehen als Gott mit seiner Eigenschaft.

Aus diesen drei möglichen Konstruktionen des Satzes ergeben sich somit zwei mögliche Bedenklichkeiten, gegen die Eckhart ihn ggf. zu verteidigen hätte: daß hier ein „Ich" sich anmaße, gottgleich zu handeln, oder daß hier ein „Ich" Kreatürlichem einen Wert zuteile, der nur Gott zukommt. – Eckharts Verteidigung, zu den Akten genommen am 26. September, lautet so:

> „Das ist wahr. Das nach außen gerichtete Werk, das in sich nichts von moralischer Güte oder Verdienst hat, wenn es außerhalb der Liebe getan wird, empfängt, wenn es in der Liebe getan wird, Sein aus Nicht-Sein und wiegt die ganze Welt auf: Der Lohn ist Gott allein. Das entspricht dem Vers [1] Kor 13, [2]: ‚Wenn ich die Gabe der Prophetie hätte' usw., ‚hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.'" („Ad sextum. Cum dicitur: ‚Cor meum et amor meus' etc., verum est. Opus ad extra, quod in se nichil habet bonitatis moralis sive meriti extra caritatem factum, factum in caritate accipit esse a non esse et valet totum mundum: merces solus deus est – secundum illud Corinthiorum 13: ‚Si habuero prophetiam' etc., ‚karitatem autem non habuero, nichil sum.'")[15]

Die Verteidigung enthält eine Leseanweisung für den inkriminierten Satz. Eckhart erklärt seine Äußerung – ohne Vorbehalt dagegen, daß es wirklich seine ist – als wahr und unverdächtig: Sie stehe in vollem Einklang mit einem berühmten Bibelwort. Zunächst werden die einzelnen Teile des Hauptsatzes durch Wörter, die gleichbedeutend sein sollen, oder durch ausführlichere Umschreibungen erläutert. *Amor* soll offenbar für *caritas* stehen – diese Ersetzung nimmt Eckhart ohne weiteres vor und schlägt damit die erste Brücke zum Paulus-Zitat. So tritt er implizit einer Deutung entgegen, wonach durch den Ausdruck „meine Liebe" ein Mensch sich von Gott unterschiede, sich als selbstän-

---

[13] So auch gleich im anschließenden Artikel 7, *Théry*, Édition, 189; *Daniels*, 5: „Alles, was Gott will, und auf die Weise, in der Gott irgendetwas will, eben dadurch ist das gut" („... omne quod deus vult et modo quo deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud").

[14] Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae I, q. 20, art. 2.

[15] *Théry*, Édition, 189; *Daniels*, 5; die Interpunktion wurde verändert.

dig und von Gott unabhängig erklärte, was die Haltung und die Handlungsmotivation dieses Menschen angeht. „Güte" nimmt Eckhart im moralischen Sinn und, zunächst einmal, als Eigenschaft von „Werken". In diesem Sinne gründet Güte auf einer bestimmten Motivation des Menschen. Stellen wir uns vor, jemand gäbe einem Bedürftigen etwas zu essen. Dies für sich genommen, so ist Eckhart zu verstehen, wäre noch nicht als moralisch gut oder verdienstvoll zu achten; vielmehr müßte es auch „in der Liebe" getan werden. Entscheidend für die moralische Bewertung einer Handlung sind die Haltung und die Absicht, aus denen heraus sie erfolgt.[16] Eckhart führt moralische Güte auf die Liebe zu Gott und zu den Menschen zurück und macht sie davon abhängig.

Solche Güte also werde dem „nach außen gerichteten Werk" zuteil: Jemand tut etwas, was man sehen oder erfahren kann. Durch die Liebe „geschaffen", d.h. mit „Sein aus Nicht-Sein" begabt, werde die Tat, das äußere Werk eines Menschen, wenn er „in der Liebe" handle; die Güte, die dem Werk durch die Liebe zuteil wird, mache dessen ganzes „Sein" aus. Dieses „Sein" bedeutet die Wirklichkeit und Geltung in Gott, nicht die bloße Faktizität, die ja auch irgendeiner nicht aus Liebe getanen Tat eines Menschen zukäme. Auf eine derart aus Nichts geschaffene Handlung bezieht Eckhart nun einerseits das „Geschöpf" aus dem Artikel, andererseits das „Ich", das sich im Paulus-Zitat gegenüber dem „Nichts-Sein" behaupten muß; so schlägt er eine zweite Brücke zwischen beiden Sätzen. Sie besteht in einem Argument *a fortiori*: Nach Paulus hängt Sein oder Nicht-Sein des Handelnden ganz davon ab, ob er die Liebe hat oder nicht. Was für den Handelnden gilt, müßte, so ist Eckhart wohl zu verstehen, erst recht für dasjenige gelten, was durch den Handelnden entsteht: für das äußere Werk. – Warum aber zieht Eckhart hier überhaupt seine Lehre über den Status der „äußeren Werke" heran? Warum bleibt er nicht von vornherein bei den „Geschöpfen", die allenfalls solche Werke ausführen? Vielleicht vermutet er, es sei die Problematik der „Werkgerechtigkeit", die den Hintergrund der Infragestellung dieses Artikels ausmacht. Daß es dem Geschöpf durch die Liebe zuteil werde, gut zu sein, könnte als Gegenthese zu derjenigen verstanden worden sein, was einen Menschen „gut" macht, seien – ausschließlich oder doch auch – die äußeren Werke. Und vielleicht ist es Eckhart lieb, diese Gelegenheit nutzen zu können, um klarzumachen, daß er die äußeren Werke nicht als schlechterdings nichtig betrachte: ihre Gründung in der Liebe vorausgesetzt, sei sogar nichts Geringeres als Gott ihr Lohn. – Das Paulus-Zitat bietet Eckhart jedenfalls die Möglichkeit, vermittelt über den Begriff der *creatio ex nihilo* die Verwendung des Begriffs *creatura* in Artikel 6 zu stützen. So erklärt es sich, warum er aus der Dreiergruppe von Überbietungen, mit der Paulus seinen Hymnus auf die Liebe einleitet, hier gerade die zweite wählt, um den Artikel als bibelkonform zu verteidigen.[17] Nach dieser Auslegung wäre die „Kreatur", der „meine Liebe" das Gutsein verleiht, „ich" selbst, und in zweiter Linie „meine" äußeren Werke; daß das Geliebte durch die Liebe seine Güte erhalte, davon wäre nicht die Rede.

Mit dem letzten Satz, der zum Paulus-Zitat überleitet: „Der Lohn ist Gott allein", kann sich Eckhart nur auf den letzten Teil des inkriminierten Satzes: „[...] was eine Eigenschaft Gottes ist", beziehen. Ein solcher Bezug ergibt sich allerdings nur, wenn *proprietas* im Sinne von Eigentümlichkeit, nicht von Eigentum, aufgefaßt wird; und in diesem Sinne hatte Eckhart auch im ersten, allgemeinen Teil seiner Stellungnahme diesen

[16] Dieser Standpunkt muß nicht der einer „Gesinnungsethik" im Sinne Max Webers sein. Die recht verstandene Liebe könnte ja gebieten, daß der Handelnde mögliche Folgen seines Handelns vorweg abwäge und selbst auch Verantwortung dafür trage. „Der Handelnde", das wäre Gott durch mich und ich in Gott. Vgl. aber zu Problemen, die mit Eckharts Ethik verbunden sind, *R. Schönberger*, Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart, in: *R. Löw* (Hg.), Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann, Weinheim 1987, 251–272.

[17] Die anderen beiden Überbietungen variieren bekanntlich in der Endformel: „... wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke" (1 Kor 13,1); „... nützte es mir nichts" (13,3). In der lateinischen Fassung lauten die Verse: „(1) Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. (2) Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. (3) Et si distribuero in cibos omnes facultates meas et si tradidero corpus meum, ut glorier, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest".

Begriff verwendet: Güte ist eine Eigentümlichkeit des guten (im Unterschied zum schlechten) Menschen, so wie die Weiße die Eigenschaft eines weißen Dinges ist (im Unterschied zu andersfarbigen Dingen)[18]. Ob die „Güte" oder genauer das „Güte-Geben" die besagte Eigentümlichkeit sein soll, ist kaum zu entscheiden. Nach der auch von Eckhart häufig herangezogenen Sentenz: „Das Gute verströmt sich selbst (bonum est diffusivum sui)"[19], wären beide Auslegungen sachlich nicht different. Jedenfalls nimmt an dieser Eigenschaft Gottes, gut zu sein oder Güte zu geben, auch der handelnde Mensch teil, wenn er aus Liebe handelt. In einer solchen Handlung ist der Handelnde gut und Güte gebend – insofern ist Gott in ihm, denn die Güte eines Menschen, so hatte Eckhart früher ausgeführt, ist zu der Güte Gottes analog, und das heißt auch: vollständig aus ihr hergeleitet.[20] Deshalb wohl kann Eckhart den Artikel dahingehend erläutern, daß Gott selbst und Gott allein – alles andere, selbst die ganze Welt, wäre zu wenig, weil schon aufgewogen – der Lohn eines guten Menschen, d.h. eines in der Liebe Handelnden, wäre[21].

3. Der ursprüngliche Kontext des Artikels

Die obenstehende Rekonstruktion ist ein Versuch, das Argument zu verstehen, mit dem Eckhart den Artikel 6 der Irrtumsliste als bibelkonform zu erweisen trachtet. Die Denunzianten sehen Anlaß zu der Vermutung, kirchliche Autorität müsse sich gegen diesen Satz wenden, und Eckhart übersetzt dessen Wortlaut so, daß er ganz einem Paulus-Zitat zu entsprechen scheint. Wer die ethischen Thesen, auf die sich diese Übersetzung stützt, aus theologischen Gründen nicht akzeptierte, müßte demnach auch zeigen, daß man Paulus so besser nicht auslegen sollte. Mittels der „Rück-Übersetzung" in eine apostolische Quelle will Eckhart seinen Satz als für sich genommen – in einem *ad hoc* rekonstruierten Kontext – theologisch akzeptabel erweisen. Was er dabei überhaupt nicht berücksichtigt, ist der Kontext, in dem er selbst diesen Satz vormals niedergeschrieben hatte. Es handelt sich dabei um den ersten von drei Teilen, in die das „Buch der göttlichen Tröstung" gegliedert ist. Eckhart selbst gibt dort an, daß dieser Teil wiederum drei „Wahrheiten" enthalte, aus denen die Menschen die Möglichkeit und sogar die Aufforderung entnehmen könnten, sich in jeglichem Leid zu trösten und – durch Gott – trösten zu lassen. Das von Eckhart als drittes angeführte Trost-Prinzip lautet folgendermaßen:

> „Daz dritte wort, daz man wizzen mac und sol, ist, daz in natiurlîcher wârheit ein einiger brunne und âder aller güete, wesender wârheit und trôstes ist got alleine, und allez, daz got niht enist, daz hât von im selber natiurlîche bitterkeit und untrôst und leit und enleget nihtes niht zuo der güete, diu von gote und got ist, sunder si minnert und bedecket und verbirget süezicheit, wunne und trôst, den got gibet.
> Nû spriche ich vürbaz, daz allez leit kumet von liebe des, daz mir schade hât benomen. Ist mir danne schade ûzerlîcher dinge leit, daz ist ein wâr zeichen, daz ich minne ûzerlîchiu dinc und minne in der wârheit leit und untrôst. Waz wunders ist danne, daz ich leidic wirde, sô ich leit und untrôst minne und suoche? Mîn herze und mîn minne gibet die güete der crêatûre, daz gotes eigenschaft ist. Ich kêre mich gegen der crêatûre, dannen untrôst von natûre kumet, und kêre mich von gote, von dem aller trôst ûzvliuzet. Waz wunders ist daz danne, daz ich leidic wirde und trûric bin? Wærlîche, vürwâr unmügelich ist gote und aller der werlt, daz der mensche gewâren trôst vinde, der trôst suochet an den crêatûren. Der aber got minnete aleine in der crêatûre und die crêatûre in gote aleine, der vünde gewâren, rehten und glîchen trôst in allen enden."[22]

[18] Vgl. *Théry*, Édition, 186; *Daniels*, 3, Z. 5–10.

[19] Siehe *K. Kremer*, „Bonum est diffusivum sui". Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: *W. Haase* (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principat, Bd. 36, 2, Berlin, New York 1987, 994–1032.

[20] S. o., Fn. 18.

[21] Eckhart spielt an dieser Stelle auf Gen 15, 1 (nach der Vulgata) an, eines von mehreren Bibelzitaten, auf die er die These stützt, ein Mensch könne Gott selbst als Lohn erhalten. Vgl. seine Stellungnahme zu Artikel 35 der zweiten Kölner Liste: *Théry*, Édition, 239f.; *Daniels*, 52.

[22] *Meister Eckhart*, DW V, 14f.; Werke II, 242.

(„Das dritte Wort, das man wissen mag und soll, ist dies, daß gemäß natürlicher Wahrheit ein einziger Brunnen und eine einzige Ader allen Gutseins, aller wesenhafter Wahrheit und allen Trostes ist – Gott allein. Und alles, was nicht Gott ist, das hat von sich selbst her natürliche Bitterkeit und Untrost und Leid und fügt der Gutheit, die von Gott stammt und Gott ist, nichts hinzu, sondern mindert und bedeckt und verbirgt dadurch die Süßigkeit, die Wonne und den Trost, den Gott gibt.
Nun sage ich weiter, daß alles Leid aus der Liebe zu dem kommt, was mir durch einen Schaden genommen worden ist. Fügt mir also ein Schaden an äußeren Dingen Leid zu, so ist dies ein wahres Zeichen dafür, daß ich äußere Dinge liebe – und in Wahrheit Leid und Untrost liebe. Was Wunder also, daß ich in Leid gerate, wenn ich Leid und Untrost liebe und suche? Mein Herz und meine Liebe gibt der Kreatur, daß sie gut ist – das ist eine Eigentümlichkeit Gottes. Ich wende mich der Kreatur zu, von der naturgemäß Untrost kommt, und wende mich von Gott ab, von dem aller Trost ausfließt. Was Wunder also, daß ich in Leid gerate und traurig bin? Wahrlich, in der Tat ist es bei Gott und der ganzen Welt unmöglich, daß derjenige Mensch wahren Trost finde, der bei den Geschöpfen Trost sucht. Wer aber in dem Geschöpf Gott allein liebte und das Geschöpf in Gott allein, der fände wahren, rechten und gleichen Trost an allen Enden.")

Tröstlich in allem Leid ist demnach zunächst, daß Gott Quell der Güte und des Trostes ist. Der Tröstung entgegen steht aber, daß die Geschöpfe, für sich selbst als von Gott unterschieden genommen, diese Güte und diesen Trost, die von Gott kommen, verstellen. Eckhart will nun zeigen, wie man aus solcher Untröstlichkeit, die in Wahrheit nur eine Behinderung des von Gott ausgehenden Trostes sei, herausfindet. Er fordert seine Leser auf, ihr Leid geradezu als Indiz für ihre Verfehlung und als Ansporn für deren Korrektur anzusehen. Gott als die Quelle allen Trostes verweigert sich niemandem. So liegt es denn an mir, mich dieser Quelle des Trostes zuzuwenden. Als ein Geschöpf unter Geschöpfen ist mir das möglich, indem ich diese Geschöpfe nicht in ihrer Unterschiedenheit von Gott, sondern als solche ansehe, in denen Gott ist und die in Gott sind. Indem Eckhart seine Leser auf diese Möglichkeit hinweist, leitet er sie an, in ihrem Leid denjenigen Trost zu finden, der genau auf das bezogen ist, woran oder um dessentwillen sie leiden: Besitztümer, Verwandte und Freunde, Kränkungen und Schmerzen am eigenen Leib oder an der eigenen Seele.[23]

Der Satz, der dem Artikel 6 der ersten Kölner Liste entspricht, ist auch als Bestandteil dieses Trostgrundes nicht eindeutig zu verstehen. „Mein Herz und meine Liebe gibt der Kreatur, daß sie gut ist – das ist eine Eigentümlichkeit Gottes" – oder müßte es „Eigentum Gottes" lauten? Das mittelhochdeutsche Wort „eigenschaft" heißt, metonymisch von der Bedeutung „Eigentumsrecht" her verstanden, vorwiegend „Eigentum"[24], und so übersetzt es hier Josef Quint: „Mein Herz und meine Liebe eignet der Kreatur das Gutsein zu, das Gottes Eigentum ist"[25]. Den Relativsatz auf die „Kreatur" zu beziehen ergäbe in diesem Zusammenhang wiederum eine unmotivierte These; wenn wir ihn lieber, wie Quint es tut, auf das „Gutsein" beziehen, gewinnen wir einen wichtigen Passus des Arguments, und zwar unabhängig davon, ob man „eigenschaft" als „Eigentum" oder als „Eigentümlichkeit" verstehen will: In jedem Fall benennt Eckhart ein Unrecht, das die Menschen ausüben, indem sie Geschöpfen „geben", was nicht diesen, sondern Gott zukommt. Zu verstehen wäre diese Handlung des „Gebens" so, daß der Mensch ein Geschöpf als den Gegenstand seiner Liebe einsetzt; Formalobjekt der Liebe ist das Gute[26], und in der liebenden Hinwendung auf einen Gegenstand wird der Mensch nicht

[23] Vgl. *ders.*, DW V, 8; Werke II, 232.

[24] Das gilt freilich nicht ohne weiteres im theologischen Kontext, wo „eigenschaft" oft dem lateinischen Ausdruck „proprietas" im Sinne von „Eigentümlichkeit" entspricht. Siehe *J. A. Hernández*, Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler (PStQ, Bd. 105). Berlin 1984, 59–84.

[25] *Meister Eckhart*, DW V, 474; Werke II, 243.

[26] Vgl. *Thomas von Aquin* I, q. 20, art. 1: Liebe läßt sich formal dadurch bestimmen, daß unter den Gegenständen, auf die sich der Wille und andere Strebevermögen richten können, der ihre das Gute ist (und nicht das Schlechte). Die Liebe ist die „erste Bewegung" der Strebevermögen.

unbedingt von solchem angezogen, was von sich aus gut ist, sondern ihm wird wohl zuweilen das, was er liebt, zum Guten – nämlich wenn es sich nicht um Gott, sondern um ein Geschöpf handelt, das ja von sich selbst her gar nicht gut zu sein vermöchte.[27] Mit dieser These stünde Eckhart nicht derart im Kontrast zu Thomas von Aquin, wie nach der oben skizzierten Interpretation des Kölner Artikels. Eckhart würde gleichsam auf eine Frage antworten, zu der Thomas mit seiner Bestimmung der Liebe Anlaß gäbe: Woher könnte denn die nur vermeintliche Güte kommen, durch die ein Gegenstand bisweilen unsere Liebe erweckt? Sie kommt, so wäre Eckhart zu verstehen, aus einer fehlgehenden Form unserer Liebe selbst: Wir lieben dieses oder jenes anstelle von Gott, dem Prinzip der Güte, sollten aber alles insofern lieben, als es in Gott ist und Gott in ihm. Die Liebe eines Menschen als etwas, was ihn von Gott unterscheidet – das ist eine ganz andere Erscheinung der Liebe als die, von der Paulus spricht und die Eckhart im Kölner Prozeß zur Erläuterung des Artikels 6 der ersten Liste herangezogen hatte: Wer in dieser Liebe steht und handelt, ist darin mit Gott vereint. Das kontextgebundene Verständnis des Satzes aus dem mittelhochdeutschen Trostbuch und Eckharts Deutung der lateinischen Version dieses Satzes aus der Artikelliste stehen in direktem Gegensatz zueinander.

4. Mögliche Gründe für die kontextuelle Neubestimmung des Artikels durch Eckhart

Was geschieht hier? Überträgt sich die Willkür, mit der die Denunzianten Äußerungen Eckharts in die Ecke der Häresie stellen, ungewollt auf den Autor, der seine Äußerungen verteidigt? Oder macht er sich solche Willkür, die den ursprünglichen Kontext von Äußerungen gerne ausblendet, bewußt zu eigen, um seinerseits mit dem gleichen Mittel den Streit zu gewinnen? Oder rechnet er darauf, unter denen, die am Prozeß beteiligt sind, gebe es diesen oder jenen, der auf die verdächtigten Texte genau achtgäbe, und will einem solchen Beobachter die Absurdität des Verfahrens auch einmal selbst demonstrieren, statt es nur an sich geschehen lassen zu müssen? Daß Eckhart den besagten Artikel 6 in einem Sinne erläutert, der dem Sinn dieses Satzes in seinem ursprünglichen Kontext ganz zuwiderläuft, ist eine singuläre Erscheinung, die Ausnahme von der Regel: In der Stellungnahme zur zweiten Kölner Liste oder in denjenigen Äußerungen Eckharts, die in einem Theologen-Gutachten aus dem Prozeß zu Avignon zitiert werden,[28] gibt es Derartiges nicht noch einmal. Gerade deshalb ist nach einer Erklärung zu suchen, anhand derer wir auch die Regel besser verstehen könnten. Im folgenden seien drei Erklärungsmöglichkeiten getestet.

a) Eckhart könnte darauf verzichtet haben, den ursprünglichen Kontext der Artikel eigens zu überprüfen. Vielleicht setzte er sich mit den Artikeln in ihrer isolierten Gestalt, so, wie sie auf der ihm vorgelegten Liste standen, auseinander und nahm als selbstverständlich an, daß sie in seinen Augen jetzt einen Sinn ergäben, der mit dem ursprünglich intendierten übereinstimmte und sich auch durch Argumente als rechtgläubig und theologisch vertretbar erweisen ließe. Der neue Sinn, den Artikel 6 für ihn demnach unwillkürlich angenommen hätte, könnte durch Vermutungen darüber bestimmt worden sein, was in den Augen der Denunzianten anstößig war: daß den äußeren Werken keine

[27] In einer radikalen Fortführung dieses Gedankens faßt Eckhart anderswo sogar die Güte Gottes als eine Eigenschaft auf, die nur aus dessen Beziehung zu seinem Geschöpf resultiert; es gelte, noch hinter diese „Hülle“ oder diesen „Schleier“ Gottes zu gelangen, und damit heraus aus der geschöpflichen Differenz zu Gott. Vgl. die dt. Predigt Nr. 9, „Quasi stella matutina“, in: *Meister Eckhart*, DW I, hgg. v. *J. Quint*, Stuttgart 1958, 138–158, hier 152, sowie die Stellungnahme zu Artikel 51 der zweiten Kölner Liste: *Théry*, Édition, 258; *Daniels*, 60. Daß Güte dem höchsten Prinzip des Seins insofern abzusprechen wäre, als diesem Prinzip kein Bezug auf etwas eignen kann, ist ein Gedanke Plotins (Enneade VI 9, 6); vgl. *W. Beierwaltes*, Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in: *J. J. Cleary* (Hg.), Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, Aldershot [u.a.] 1999, 191–226, hier 193.

[28] Siehe *Pelster* (Fn. 1).

eigenständige Bedeutung für das Gutsein des Menschen zukommen solle (s. o., S. 566)[29]. Artikel 6 besteht nur aus einem kurzen Satz – es wäre kein Wunder, wenn Eckhart gerade ihn in einem Sinne aufgefaßt und verteidigt hätte, der anstößig wirken konnte und dabei Eckharts Denken im ganzen entsprach, nur eben nicht dem ursprünglichen Kontext im besonderen. Inwieweit damit auch tatsächlich den Gründen der Inkriminierung des Artikels entsprochen war, läßt sich wohl kaum noch klären.

b) Eckhart könnte den Artikel bewußt in einem neuen Sinne verteidigt haben, weil ihm die Verteidigung des alten Sinnes aussichtslos erschien. Hierzu wären wiederum zwei Gründe denkbar. Vielleicht glaubte Eckhart, daß der Satz, so wie er ursprünglich gemeint war, vor seinen Richtern nicht als akzeptabel würde durchgehen können. Doch die obigen Überlegungen sprechen gegen eine solche Annahme. Wenn der Satz etwas Anstößiges hatte, dann entweder in dem Sinne, daß hier einem Menschen – dem „Ich" – etwas zugetraut werde, was nur Gott zukommt, oder in dem, daß ein Mensch einem Geschöpf etwas zueigne, was nur Gott gebührt. So, wie der Satz im Trostbuch steht, liegt seine Pointe nicht darin, daß der Liebende sich eine göttliche Eigenschaft anmaßte, sondern in der Bestimmung des Geliebten als gut. Und dabei kann der Satz nicht besagen, daß ein Mensch diese göttliche Eigenschaft der Güte mit Recht einem anderen zuteile. Kenntlich gemacht wird vielmehr eine zum Scheitern verurteilte Fehlhaltung, durch die der Mensch mehr oder weniger unbewußt die göttliche Eigenschaft auf ein Geschöpf überträgt, indem er es liebt, und das soll durch den Trostgrund korrigiert werden. Eckhart hätte zu seiner Verteidigung nur zu sagen brauchen, daß er mit dem Satz, der isoliert zu Recht als anstößig empfunden werde, in seinem unmittelbaren Kontext das besagte Verhalten des Menschen nicht anerkennen oder gar empfehlen wollte, sondern es eindeutig als falsch kennzeichnete. Die Ausblendung des Kontextes wäre hier evidentermaßen böswillig geschehen. – Zweitens wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Satz in seinem alten Sinne nicht mehr Eckharts Denken zur Zeit des Prozesses entsprach; statt den Satz aber wahrheitsgemäß als hinfällig oder falsch zu deklarieren und damit das ganze Buch zu gefährden, hätte er ihm lieber einen neuen Sinn gegeben, um auch ihn wie die anderen Artikel verteidigen zu können. Doch entspricht der Satz im ursprünglichen Sinne auf seine Weise der verbreiteten aristotelischen Lehre, daß das Gute ein Formal-

[29] Der Artikel war später zwar nicht unter denen, die aus dem Kölner Verfahren in dasjenige zu Avignon übernommen wurden. Doch die Thesen, die Eckhart in Köln zur Verteidigung dieses Artikels herangezogen hatte, gehörten zu seinen Grundüberzeugungen und wurden weiter verhandelt, zum Teil auch noch in der letzten Instanz. In einem Text, der zu den Akten des Kölner Prozesses genommen wurde und den *Trusen* (83 f.) zeitlich nach den Stellungnahmen zu den Artikellisten einordnet, beschuldigt Eckhart seine Denunzianten – und womöglich auch seine Richter – des puren Unverständnisses in acht Punkten. Der letzte davon lautet: „Weil sie darüber Anklage erheben, daß der gottförmige Mensch die Werke Gottes ausführe, gegen die Lehre Christi und des Evangeliums, Joh 14, [12] …; und weil sie andererseits auch bestreiten, daß durch die gottförmige Liebe das, was außerhalb der Liebe nichts ist, Sein erhält, wenn es in der Liebe gemacht wird, gegen das, was der Apostel in 1 Kor 13 sagt." (*Théry*, Édition, 207; *Daniels*, 66. Der Text ist offenbar korrupt: Statt „deiformem caritate" müßte es „deiformi caritate" oder „per deiformem caritatem" heißen.) In der päpstlichen Verurteilungsbulle lauten die Artikel 17 und 18 (*Laurent*, 440): „Die äußere Handlung ist nicht eigentlich gut und göttlich, und Gott führt sie nicht eigentlich aus oder bringt sie hervor. – Laßt uns Frucht bringen nicht an äußeren Handlungen, die uns nicht gut machen, sondern an inneren Handlungen, die der Vater, indem er in uns bleibt, macht und ausführt." („Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum Deus proprie neque parit. – Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos pater in nobis manens facit et operatur.") Die vom Papst eingesetzte Theologenkommission hatte dazu folgendes Votum abgegeben (*Pelster*, 1115, Z. 5–10): „… Und mag auch die äußere Handlung nicht ohne die Liebe verdienstvoll sein, und mag auch die innere Handlung vorrangig Gegenstand unserer Absicht sein, so ist es dennoch schlecht gesagt, daß wir an sich nicht die äußere Handlung zum Gegenstand unserer Absicht machen dürften. Denn Gott nimmt die äußere Handlung entgegen und belohnt sie, wie am Beispiel von Cornelius deutlich ist (Apg [10,4]). Vielmehr reicht die innere Handlung da, wo die äußere nötig ist, nicht aus. Deshalb wird nicht jeder, der sagt: ‚Herr, Herr!', ins Himmelreich kommen usw. [Mt 7, 21]."

objekt eines jeden Strebens sei – eine Lehre, gegen die Eckhart sich meines Wissens nie gewandt hat. Daß des weiteren letztlich nichts außer Gott gut sei, diese These stellt Eckhart seinen Erläuterungen zu der ersten Kölner Liste eigens noch einmal voran. Man müßte demnach genauere Überlegungen anführen, aufgrund derer Eckhart sich von dem betreffenden Satz in seinem alten Sinne distanziert haben könnte – etwa Überlegungen darüber, wie sich der Umstand, daß ich etwas als Gutes erkenne, und derjenige, daß ich etwas als Gutes anstrebe, bei der Herausbildung der „Güte" eines Gegenstandes zueinander verhalten.

c) Schließlich könnte Eckhart es sich vielleicht hier einmal erlaubt haben, seinen Mutwillen mit den Denunzianten und den Richtern zu treiben. In der Verteidigung vieler anderer Artikel gibt er zu verstehen, daß er die Bedeutung, die er den inkriminierten Passagen teils schon für sich genommen, teils doch zumindest durch ihren Kontext in Buch oder Predigt, zugewiesen hatte, für klar und durchweg unanstößig hält; Böswilligkeit und Unbildung seiner Denunzianten seien es, aufgrund derer die Artikel überhaupt nur verdächtig scheinen könnten. Das Sätzchen, aus dem der Artikel 6 besteht, mußte ihm als ein besonders krasses Beispiel für die Dummdreistigkeit der Denunzianten erscheinen. Die Denunzianten sind freilich nicht die Richter, aber können diese beiden Instanzen nicht für denjenigen, der sich zu verteidigen hat, leicht ineinander übergehen? „Ihr also", so mag Eckharts Haltung zu rekonstruieren sein, „die ihr mich zur Stellungnahme zu Artikeln nötigt, ihr wollt einen einzelnen Satz erklärt haben, der nur deshalb erklärungsbedürftig ist, weil ihr ihn von seinem Kontext befreit habt? Nun, so zeige ich euch, daß der Satz auch freischwebend in einem durchaus bibelkonformen Sinn aufzufassen ist – und ich kümmere mich dabei gar nicht darum, wie der Satz in seinem ursprünglichen Kontext gemeint war, denn darum kümmert ihr euch ja auch nicht oder seid zu dumm, es zu verstehen."

Es ließe sich noch manche Überlegung zu der einen oder anderen dieser Möglichkeiten anstellen, und vielleicht wäre auch noch eine vierte oder fünfte Erklärung zu entwikkeln (etwa aus dem zu Beginn dieses Abschnitts umrissenen Spektrum). Auch wenn die zweite Möglichkeit (b) aus den genannten Gründen weniger plausibel ist als die anderen, sehe ich mich jedenfalls nicht in der Lage, für eine bestimmte Erklärung zu plädieren und die übrigen auszuschließen. Der Handstreich, mit dem Eckhart Artikel 6 verteidigt, ist vielleicht gerade durch die Mehrzahl der möglichen Erklärungen am besten charakterisiert. Aber all diese Möglichkeiten stimmen doch zu einem allgemeineren Befund. Wenn Eckhart einen Artikel als seine eigene Äußerung anerkennt und verteidigt, beruft er sich nur selten auf dessen ursprünglichen Kontext; es kommt ihm darauf an, den Artikel hier und jetzt einsichtig zu machen und zu zeigen, daß dies nicht allzu schwierig und nicht nur in einem ganz besonderen Kontext möglich ist. In diesem Sinne könnte man ja auch wohlwollend den Zweck des gerichtlichen Verfahrens bestimmen, wonach der Denunzierte zu den Beweismitteln Stellung nehmen soll. Die erste Kölner Liste bietet nun den singulären Fall, daß ein bestimmter Satz als Bestandteil einer Reihe irrtumsverdächtiger Artikel nicht (oder nicht nur) im Zuge der Denunziation, sondern im Zuge der dagegen gerichteten Verteidigung einen ganz anderen, wenn auch ebenfalls unleugbar auf Eckharts Denken zurückgehenden Sinn bekommen kann, als er in demjenigen Text besaß, aus dem er exzerpiert worden war. Usancen der mittelalterlichen Inquisitionsverfahren auf der einen, Eckharts Kunst der Argumentation und Exegese auf der anderen Seite ergeben eine Situation der Selbstauslegung, in der Eckhart die Intention, mit der er ein bestimmtes Textstück einmal niedergeschrieben hatte, aus dem theologischen und philosophischen Grund, auf dem er steht, rekonstruiert – und sie dabei im Einzelfall bis zur Unkenntlichkeit verändert.[30]

[30] Für die argumentative Ausarbeitung dieses Aufsatzes verdanke ich vieles Rainer Marten und den Teilnehmern seines philosophischen Kolloquiums: Georg Gaiser, Guido Löhrer, Frank Pauly, Kristof Rouvel und Hartmut Westermann; dem letzteren danke ich auch für manche Verbesserungen bei der Endredaktion.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Pseudo-Philon, *Prédications synagogales.* Traduction, notes et commentaire par *Folker Siegert* et *Jacques de Roulet* avec la collaboration de *Jean-Jacques Aubert* et *Nicolas Cochand* (Sources Chrétiennes; 435). Paris: Les Éditions du Cerf 1999. 219 S.

Mit dem unüblichen knallroten Einband wollen die Herausgeber vielleicht darauf aufmerksam machen, daß Bd. 435 eine für die Sources Chrétiennes unübliche Quellenedition enthält. Wie dem auch sei, der Inhalt des Bandes paßt insofern ausgezeichnet in die renommierte, sonst christlichen Quellen vorbehaltene Sammlung, als die hier veröffentlichten, höchstwahrscheinlich mitstenographierten „Synagogenpredigten" zur unmittelbaren Vorgeschichte der christlichen Predigt gehören. Die beiden Haupttexte, ein Panegyricus über Jonas (55–89) und ein ebensolcher über Samson (107–134), dokumentieren, daß die christlichen Panegyriken bzw. Enkomien, deren frühestes bekanntes Beispiel die Osterpredigt des Meliton von Sardes (160/170) darstellt, Vorläufer nicht nur in der, wie man bisher meinte, heidnischen Antike, sondern auch im hellenistischen Judentum hatten. Abgefaßt sind beide Predigten im asianischen Stil. Im Unterschied zur Homilie legen sie keinen fortlaufenden Bibeltext aus, sondern entfalten unter Einsatz aller Mittel des *genos epideiktikon* eine biblische Geschichte. Zu ihrer Eigenart gehört der fast völlige Verzicht auf die Allegorese. Im übrigen liegt der besondere Wert der Veröffentlichung darin, daß wir es hier mit den einzigen erhaltenen Beispielen dieser Gattung von Synagogenpredigten, wie sie z. B. in Apg 13,14–42 bezeugt ist, zu tun haben. Da noch ein dritter, leider nur als Fragment überlieferter kürzerer Text (91–92) dem Band beigegeben ist, der ebenfalls mit „Über Jonas" überschrieben ist, im Unterschied zu den beiden längeren Predigten jedoch nicht im Stil eines Enkomions, sondern einer Homilie, also einer von Satz zu Satz fortschreitenden Auslegung abgefaßt ist, dokumentiert die vorliegende Quellenedition beide Vorlagen der christlichen Predigt, den Panegyricus und die Homilie. – Das Enkomion über Jonas ist zwar unter dem Namen Philos überliefert, stammt aber sicher nicht von ihm, sondern sehr wahrscheinlich von einem leider nicht näher zu identifizierenden jüdischen Rhetor aus der Zeit des genannten Philosophen und wahrscheinlich auch aus seiner Stadt, also Alexandrien. Stil und Wortwahl deuten im übrigen darauf hin, daß auch der Panegyricus über Samson vom selben Verfasser stammt wie derjenige über Jonas. Das Fragment über Jonas scheint dagegen von einem anderen Autor verfaßt zu sein. – Die genannten Synagogenpredigten sind nicht im griechischen Original, sondern in armenischer Übersetzung etwa aus der Mitte des 6. Jhdts. überliefert. Sie wurden zum ersten Mal von dem Mechitaristenpater J. B. Aucher (= Awgereanc) 1826 herausgegeben, flankiert durch eine leider mangelhafte lateinische Übersetzung. Hans Lewy legte 1936 eine kritische, verbesserte Edition des Jonasenkomions vor, Folker Siegert 1980 eine deutsche Übersetzung der beiden Enkomien und 1992 einen Kommentar zu allen drei hier veröffentlichten Predigten (Bd. 20 und 61 der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament"). Der vorliegende Band enthält auf den S. 137–217 eine Zusammenfassung und gelegentlich eine Korrektur dieses Kommentars und auf den S. 17–47 (Introduction) eine Kurzfassung von dessen Einleitung (1–54). Die französische Übersetzung stammt aus der Feder von J. de Roulet; sie ist, wie das Vorwort versichert, von F. Siegert auf der Basis des armenischen Originals gegengelesen. H.-J. Sieben SJ

Martin, Gerhard Marcel, *Das Thomas-Evangelium.* Ein spiritueller Kommentar, Stuttgart: Radius-Verlag 1998. 319 S.

Schon das ausführliche Inhaltsverzeichnis (5–8) bereitet den Leser auf die Eigenart dieses Buches vor. Für 105 von den insgesamt 114 Logien (L) des Thomas-Evangeliums (ThEv) hat der Verfasser je eigene Überschriften formuliert, die unterschiedlichsten mo-

dernen Wissens-, Sprach- und Kommunikationsebenen zugehören, z.B. „Subjektstufe/Objektstufe" (L 9), „Flamme empor?" (L 10), „Ein Schwert durch die Seele" (L 16), „Vom Reich ohne Vogelscheuchen" (L 20), „Regression und Bilderwechsel" (L 22), „Sich vollaufen lassen" (L 28), „Countdown" (L 30), „Das Nazareth-Syndrom" (L 31), „Jesu Sanssouci" (L 36), „Survival of the fittest?" (L 41), „Absage an Zirkusnummern" (L 47), „Bettgeschichten?" (L 61), „Deprogrammieren" (L 62), „Tempel-kritisch, Selbstbewußt" (L 71), „... kömmt nimmer wieder" (L 79), „Spirituelle Transaktion" (L 88), „Bilanz" (L 100).

Die Hinführung (9–15) macht darauf aufmerksam, daß der Verfasser seinen 1988 veröffentlichten „Lektüreweg durch die Logien 1–42" aufgreift und zu einem nunmehr das ganze ThEv in den Blick nehmenden „spirituellen Kommentar" erweitern möchte. Die zehnjährige Schreibpause werde durch einen Asterix (sic!) zwischen L 42 und L 43 gekennzeichnet (eine Fahndung des Lesers nach dem Obelix bleibt jedoch vergeblich). Der Verfasser möchte die „im Grunde unübersehbare, aber faktisch immer wieder übersehene Schwingungsbreite des Textes" durch einen „multifokalen, mehrperspektivischen Ansatz" erschließen. In seinem Zugang „sollen sich politische und esoterische, ethische und religiöse, erkenntnistheoretische und soziologische Aspekte gegenseitig [...] ergänzen." Er thematisiere „reflexiv und assoziativ religiöse Erfahrung *und* religiöse Lebensgestaltung, (die Kritik des) religiösen Ritualismus, Frömmigkeit der Geschöpflichkeit und radikale Weltfremdheit" und unterscheide sich so von „engeren historisierenden, rein esoterischen oder existenzialistisch-individualistischen Zugängen" (10). Diese Programmanzeige macht ausreichend deutlich, in welchem Sinne und Ausmaß das Beiwort „spirituell" im Untertitel des Buches die Bezeichnung „Kommentar" bestimmt – was der Leser erwarten darf und was nicht.

Die unterschiedlich langen Ausführungen zu den einzelnen Logien (16–308) schließen sich jeweils an den ThEv-Text, der in Kursivschrift nach der Übersetzung von Ernst Haenchen geboten wird, als „spirituelle Lektüre und existenziale Interpretation" des Verfassers an. Während bei der altkirchlichen Allegorese das Neue Testament, das kirchliche Bekenntnis und die Tradition die Richtigkeit der allegorischen Schriftauslegung sicherten und ihr als Bezugsrahmen dienten, wählt der Verfasser für seine Umgangsweise mit dem Text, die vielen Logien des ThEv Koan-Qualität zubilligt, einen anderen Plausibilitätsrahmen. Als Bezugsgröße orientiert er sich immer wieder an einem schon in der „Hinführung" programmatisch eingeführten Begriff von „Religion", deren „jüdisch-christliche abendländische Grundform" er glaubt so umschreiben zu können: „umfassendste, nicht weniger als alles (und darum noch das Nichts) integrierende spirituelle Wirklichkeitserhellung, [...] Gesamtentwurf erkenntnistheoretischer Grundvoraussetzungen, ästhetischer und ethischer Einsichten und persönlicher, gesellschaftlicher, historischer, kosmischer und a-kosmischer Perspektiven" (14f.).

Beispielhaft seien Vorgehen und Absicht des Verfassers an seinen Ausführungen zu L 28 (121f.) veranschaulicht: Er fragt nicht, mit welchen terminologischen Voraussetzungen und in welcher geistesgeschichtlichen Situation dieses Logion formuliert wurde und nach seiner Textpragmatik, sondern läßt sich unmittelbar davon zu eigenen Fragestellungen anregen: „Gibt es typische Daten in der Karriere eines Alkoholkranken? Familienkonstellationen? Sozialmilieu? Orale Ansprüche und Fehlanpassungen? Gibt es charakteristische Merkmale in der Entwicklung von Herzensblindheit?" Wenn er dann aber ohne weiteres fortfährt: „Jesus (re-)konstruiert eine Krankengeschichte, die so in keinem Lehrbuch steht, auch wenn sie tiefenpsychologischer Einsicht vielleicht gar nicht fern ist", wird erkennbar, was er mit einem „spirituellen Kommentar" meint: Der antike Text wird assoziativ zum Anlaß eigener Meditationen und Paränesen des Verfassers, er dient als Ausgangspunkt zur Entfaltung seiner eigenen Anliegen. Dabei wird nicht einmal ein Nebensätzchen verwendet auf die Überlegung, was dieser „Jesus" des L 28 mit Jesus von Nazareth und christlichem Glauben zu tun hat. Wer eine solche Weise des Zugangs zum ThEv schätzt, erhält bei der Lektüre des Buches vielfältige Anregungen.

Das Werk beschließen Anmerkungen (309–317), die auch die bibliographischen Angaben zu den vom Verfasser konsultierten Veröffentlichungen enthalten, und ein Bibelstellenregister (318–320). H. Engel S. J.

Gruber, M. Margareta, *Herrlichkeit in Schwachheit.* Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefes 2 Kor 2,14–6,13 (Forschung zur Bibel; 89), Würzburg: Echter 1998. 493 S.

Das Buch ist die von Norbert Baumert begleitete Doktorarbeit der Vf., die 1997 von der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main angenommen wurde. Das recht umfangreiche Werk ist in mehrere Teile gegliedert: Eine kurze Einführung (15–22) benennt neben dem Thema und der Fragestellung den methodischen Zugang und, in einer Art Vorblick, die These der Vf., die sie begründen möchte. Wichtig ist hier, daß sie ihre Arbeit als eine Art „Weiterführung" (17) der These von N. Baumert zu 2 Kor 4,12–5,10 (Täglich Sterben und Auferstehen, StANT 34, München 1973) versteht, um dort aufgezeigte exegetische und theologische Linien auszuziehen. Das ermöglicht es ihr, sich bei ihrer recht umfangreichen Textgrundlage für den Abschnitt 2 Kor 4,7–5,10 auf dessen Ergebnisse stützen. An die Einführung schließen sich drei Hauptteile an: Teil A untersucht die sprachliche Gestalt von 2 Kor 2,14–7,4 unter der Rücksicht von Gliederung und Kohärenz, Textsemantik und -pragmatik, aber auch der Literarkritik, mit der die Vf. die Frage, ob der Abschnitt 2 Kor 6,14–7,4 an seinem jetzigen Ort ursprünglich stand, in einer ausgewogenen und gründlichen Untersuchung negativ beantwortet (71–80). Am Anfang dieses ersten Hauptteiles steht bereits, das Ergebnis der ganzen Arbeit vorwegnehmend, der griechische Text von 2 Kor 2,14–6,13, gegliedert und mit einer Arbeitsübersetzung versehen. Teil B begründet sodann die Übersetzung der Vf. für den Abschnitt 2 Kor 2,14–4,6, in dem die beiden Metaphern vom Triumphzug und vom Duft (V 14) untersucht, der Wortbedeutung von wichtigen Worten (θριαμβεύειν, καταργεῖν, τέλος, πρόσωπον) nachgegangen und mit synchronem Blickwinkel der Umgang des Paulus mit der Schrift im Rahmen der Typologie in 2 Kor 3 erarbeitet wird. Dieser zweite Hauptteil ist der Mittelpunkt der ganzen Arbeit. Teil C versucht sodann das in Teil B gewonnene Ergebnis in den Kontext von 2 Kor 2,14–6,13 einzuordnen. Das geschieht durch eine mehr überblickhafte Auslegung der Abschnitte 4,7–5,10 und 5,11–6,13 und dann durch eine ausführliche textsemantische und -pragmatische Untersuchung des Gesamttextes. Ein letzter Teil D bietet eine Zusammenfassung mit einer Übersetzung, die gegenüber der Arbeitsübersetzung vom Anfang flüssiger ist. Den Schluß bildet ein langes Zitat des geistlichen Textes von „des heiligen Starez Serafim von Sarow Lehre über die Erlangung des Heiligen Geistes". Er führt die Grundeinsicht der Vf., die gleichzeitig ein Anstoß zum Beginn der Arbeit war, vor Augen, „daß der Spiegel, in dem der Gottesglanz aufleuchtet, in 2 Kor 3,18 nicht das Gesicht Jesu Christi selbst meint, sondern daß diese Unmittelbarkeit der Gottesausstrahlung auch dann erfahren wird, wenn die Christen einander ins Gesicht schauen" (15). Daran schließen sich zahlreiche Schemata an, die die textsemantischen und -pragmatischen Beziehungen verdeutlichen, sowie neben dem Literaturverzeichnis ein Stellen-, Sach- und griech. Wortregister.

Ich halte die Arbeit für gelungen, denn es ist eine Kunst, einen so langen Text derart knapp, klar und ausgewogen zu behandeln und dennoch viele neue Vorschläge zu machen. Auch sprachlich ist sie gut zu lesen. Bedauerlich finde ich zwei Unübersichtlichkeiten: Die eine ist, daß die Literatur in den Anmerkungen neben dem Verfassernamen nicht mit einem Kurztitel, sondern mit dem Erscheinungsjahr versehen ist; das macht, gerade bei mehreren Werken eines Autors, das Erkennen des jeweils Gemeinten schwierig und den häufigen Blick ins Literaturverzeichnis notwendig und führt mit den nachfolgenden Seitenzahlen manchmal zu langen Zahlenreihen, die schwer zu durchschauen sind. Die zweite ist, daß Querverweise nicht mit Seitenzahlen, sondern mit Hinweisen auf Hauptteil, Kapitel und Abschnittsnummer angegeben werden, was das Auffinden erschwert. Aber diese kleineren, formalen Schwächen mindern nicht den Gewinn dieser Arbeit, der darin besteht, daß die Vf. einen einheitlichen inhaltlichen Bogen von 2 Kor 2,14 bis 6,13 ziehen kann: Paulus ringt mit der Gemeinde, die an seiner Schwachheit und seinen apostolischen Leiden Anstoß nahm, und ermuntert sie zur Versöhnung, indem er ihr aufzeigt, daß in seiner Schwachheit und in seinen Leiden Gottes Herrlichkeit aufscheint. Das geschieht vor allem durch die Einsicht, daß Tod und Auferstehung/Leben hier nicht vorrangig eschatologisch zu verstehen sind, sondern als soteriologische

Wirklichkeit das Leben des Paulus und aller Glaubenden prägen (119–123). Die Aussagen von 2 Kor 4,17 und 5,1–10 fallen so nicht mehr aus dem Rahmen. Auch die Beschreibung der Spannung zwischen der Gemeinde und Paulus und der Reaktion des Paulus, wie sie in dem besprochenen Text ausgedrückt ist, gibt bedenkenswerte Einsichten und bringt den Menschen Paulus etwas mehr ins Bewußtsein (vgl. z.B. 338f.). Weitere sehr anregende Gedanken enthalten auch die Überlegungen zur Typologie Mose-Paulus (Kap. 9) u.a. mit Hinweisen zum Umgang des Paulus mit der Schrift („Echo-Höhle", 154) und mit einer wichtigen Einsicht zum schwierigen Thema „Alter Bund – Neuer Bund": „Die Grundstufe des Vergleichs, das ‚Alte', wird [...] zwar überboten, aber nicht abgetan. Es ist gut!" (187). Da außerdem für alle bis heute umstrittenen Stellen des Textes (z.B. der Triumphzug in 2,14, die Typologie in Kap. 3, das Glanz-Bild in 3,18, das Gesicht Christi in 4,6 usw.) in ausgewogener, die Literatur umfassend berücksichtigender Diskussion neue Lösungsvorschläge erarbeitet werden, hat die Vf. mit ihrer Arbeit einen wichtigen Beitrag zur exegetischen Forschung des 2 Kor geleistet.

Bei einer derart erfinderischen Fülle verwundert es allerdings auch nicht, wenn sich gelegentlich Widerstand regt. Das war bei mir, neben vielem anderen, dem ich folgen konnte, bei zwei Punkten der Fall: Bei 2 Kor 3,16 scheint mir das Ineinander von typologischer und pragmatischer Ebene mit seiner „Doppelfunktion mancher Aussagen" (249) im Unterschied zur Vf. doch eine zu vermeidende „Vieldeutigkeit des Textes" (249) zu sein, bei der eine Entscheidung für eine der beiden Ebenen angebracht gewesen wäre. Und bei 2 Kor 3,18 zögere ich zumindest ob des Vorschlags, daß wir, einer im Gesicht des anderen, den Glanz Gottes sehen (vgl. 276f., 285), weil diese *Communio-Doxa* (282) zwar mit vielen Kontextargumenten (266–268) nahegebracht wird, jedoch nur wenig Anhalt im Wortlaut von 3,18 zu haben scheint. Aber dies müßte ausführlich diskutiert werden. Deshalb wünsche ich diesem Buch, daß es die umfassende Auseinandersetzung bekommt, die es verdient. Dadurch dürfte die Paulusforschung und die Erarbeitung der Apologie des 2 Kor wesentlich bereichert werden. S. Schneider

2. Historische Theologie

Clément d' Alexandrie, *Les Stromates.* Stromate VI. Introduction, texte critique, traduction et notes par *Patrick Descourtieux* (Sources Chrétiennes; 446). Paris: Les Éditions du Cerf 1999. 422 S.

Daß die griechische Philosophie nicht weniger von Gott stammt als der Bund mit Israel, gehört zu Klemens von Alexandriens theologischen Grundpositionen. Wer dieser kühnen Einschätzung nicht zustimmt und lieber an der damals auch verbreiteten Meinung festhält, die Philosophie stamme vom Teufel, dem gibt der Verfasser der *Stromateis* zu bedenken, daß dieser bekanntlich (nach 2 Kor 11,14) die Gestalt eines Lichtengels annehmen und so durchaus Wahres von sich geben kann. Jedenfalls darf man nicht „wegen dessen, der spricht, törichterweise auch das von ihm Gesprochene von vornherein verurteilen [...], man muß vielmehr untersuchen, ob sich das Gesprochene mit der Wahrheit verträgt" (66,5). Dies nur eines von unzähligen Beispielen für ein absolut unkonventionelles Denken, wie es das gesamte Werk des Alexandriners und natürlich auch dieses 6. Buch der *Stromateis* kennzeichnet. – Nach älterer Auffassung stellen die *Stromateis* nach dem *Protreptikos,* einem Werk der Ermahnung, und dem *Paidagogos,* einem Werk der Erziehung, so etwas wie eine Dogmatik des christlichen Glaubens dar. Dagegen spricht jedoch nicht nur der Titel *Stromateis,* „Teppiche", durch den ein der Gattung der *Miscellanea,* der Buntschriftstellerei zugehöriges Werk angekündigt wird, sondern vor allem auch seine tatsächliche Anlage: die *Stromateis* bestehen aus einer bunten Mischung von Themen verschiedenster Art in nur schwer erkennbarer Ordnung und Reihenfolge. Sind die „Teppiche" auch kein systematisches Werk nach Art der Dogmatik des Origenes *(De principiis),* so gibt es indes sowohl für das Gesamt der 7 Bücher als auch innerhalb eines jeden von ihnen eine gewisse Gedankenfolge und einen gewissen Aufbau. So geht es in den Büchern 6 und 7 z.B. hauptsächlich um das Porträt des christ-

lichen Gnostikers. – Das besondere Verdienst des hier vorzustellenden Bandes besteht nun gerade darin, eine einigermaßen plausible Gliederung der im 6. Buch ausgebreiteten Gedankenmasse vorzuschlagen. Der Herausgeber unterscheidet einen 1. Hauptteil (4,1–39,1), den er „Der Diebstahl der Griechen" überschreibt, in dem es in einem 1. Abschnitt um Plagiate innerhalb der griechischen Literatur selber, in einem 2. um „Entlehnungen" der Griechen aus der Bibel, in einem 3. um ebensolche „Entlehnungen" aus der Literatur anderer Völker (Ägypter und Inder) geht. Den 2. Hauptteil (39,1–59,4) überschreibt der Herausgeber mit „Universalität des Heils und wahre Philosophie". Er ist untergliedert in die beiden genannten Begriffe. Über dem 3. Hauptteil (60,1–168,4) steht „Die Statue bzw. das Portrait des Gnostikers". Descourtieux sieht ihn nach dem von Diogenes Laertius im 7. Buch seiner Philosophenviten verwendeten Schema gegliedert. – Diese Grobgliederung ist zusammen mit einer sehr detaillierten Feingliederung nach Art der Sources Chrétiennes in die Übersetzung eingefügt und macht die z.B. in der deutschen Übersetzung von Otto Stählin amorphe Masse des Textes angenehm lesbar. Zum Verständnis der oft nicht leichten Gedankenkost tragen erheblich auch die z.T. recht ausführlichen Anmerkungen bei. Die Übersetzung selber erscheint uns sehr klar und übersichtlich. Wer den angesprochenen Themen weiter nachgehen will, findet im übrigen reiche Literaturverweise. Die Einleitung ist nach allem, was schon über die *Stromateis* in den vorausgegangenen Bdn. geschrieben wurde, wohltuend knapp. Der griechische Text folgt weitestgehend der Ausgabe von Otto Stählin im Berliner Corpus der Kirchenväter, an einigen wenigen Stellen jedoch – gegen die bisherigen Ausgaben – der Handschrift *Laurentianus Plut.* 5,3 aus dem 11. Jhdt. (vgl. die Liste dieser Abweichungen S. 44–45). Leider scheint eine letzte ordnende Hand gefehlt zu haben. So sind vier Überschriften der Einleitung (37,39–40,43) nicht mit den entsprechenden römischen Zahlen versehen und im falschen Schrifttyp, und auch im Inhaltsverzeichnis (421) fehlen die römischen Zahlen. Auch die auf S. 20 angekündigte Entsprechung von Plan und Zwischentitel ist nicht vollständig durchgeführt (vgl. die Differenz zwischen „Status bzw. portrait du gnostique" S. 24 u. 183, und „Commandement sur l'adultère" und „Sixième commandement" S. 27 u. 353). – Bedauerlich ist, daß die noch ausstehenden Bücher III und IV der *Stromateis* sich noch nicht unter den „sous presse" bzw. „prochaines publications" angekündigten Bänden befinden! H.-J. Sieben SJ

Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par *Michel Poirier* (Sources Chrétiennes; 440). Paris: Les Éditions du Cerf 1999. 203 S.

Die Schlußkapitel von Cyprians kleiner Schrift *De opere et eleemosynis* erinnern entfernt an die berühmte Zwei-Bannerbetrachtung in den Exerzitien des Ignatius von Loyola; denn in beiden Texten stehen sich Christus und Satan mit ihrem jeweiligen Anhang gegenüber. Gemeinsam ist beiden Texten auch, daß die Anführer beider „Banner" eine Rede halten. Aber damit enden auch schon die Gemeinsamkeiten, und es unterscheiden sich nicht nur die beiden Reden in ihrem Inhalt, sondern auch der Gesamtkontext ist sehr verschieden. Cyprian läßt sein Plädoyer für die Wohltätigkeit auf rhetorisch höchst wirksame Weise mit der berühmten Weltgerichtsrede Christi enden (Mt 24,31–46) und hat dabei die rhetorisch glänzende Idee, in diese Gerichtsszene Satan mit einer Rede – es ist die älteste uns bekannte christliche Satansrede! – einzuführen. In dieser, ihrerseits wohl vom Anfang des Buches Hiob inspirierten Rede fordert Satan Christus voller Hohn heraus, doch die Großzügigkeit und Freigebigkeit seines, des Satans Anhang, mit der fehlenden Bereitschaft der Christen zur Wohltätigkeit zu vergleichen. Daß Cyprian sein Rhetorikerhandwerk beherrscht, zeigen auch die diesem Höhepunkt vorausgehenden Kapitel, die sich durch einen klaren Fortschritt der Gedankenführung auszeichnen: Christliche Wohltätigkeit, so hebt der Traktat an, gründet im Wissen um Gottes Barmherzigkeit, die nicht nur in der Taufe die Sünden tilgt, sondern auch nach der Taufe noch einmal die Chance der Vergebung gewährt, nämlich mittels der Wohltätigkeit (1–3). Daß Almosen solche sündentilgende Wirkung haben, ist eindeutige Lehre der Hl. Schrift, heißt es weiter (4–8). Die folgenden Kapitel begegnen, wiederum mittels Schriftargumenten, dem Einwand, daß man durch Almosengeben sich selbst (9–15) bzw.

seine Kinder (16–20) in Not bringt. Es folgt als Abschluß die angedeutete Gerichtsszene und der Schlußappell des Traktats (21–26). – Hat Cyprian diesen Traktat geschrieben, um den *lapsi*, d.h. den in der Verfolgung vom Glauben Abgefallenen, einen konkreten Weg der Vergebung, eben durch Almosengeben, zu eröffnen? Wäre diese Problematik zur Zeit der Abfassung virulent gewesen, so der Herausgeber, dann hätte sie Cyprian ausdrücklich ansprechen müssen. Das ist aber nicht der Fall. Mit dieser Auskunft fällt die *lapsi*-Problematik freilich auch als Ansatz für die Datierung aus. Da der Text kein spezifisches Motiv für die Abfassung der Schrift erkennen läßt, vermutet Poirier, daß es die leeren Kassen der Karthagischen Kirche sind, die Cyprian wohl zum Schreiben veranlaßt haben. – Der lateinische Text ist mit Ausnahme von zwei oder drei Stellen derjenige, den 1976 M. Simonetti im Bd. IIIA des *Corpus Christianorum* herausgebracht hat. Für die Erstellung des Apparates wurden außer den von dem Italiener benutzten Handschriften auch noch eine zusätzliche durchgesehen. Der Apparat ist in dem Sinn erschöpfend, daß er alle vom dargebotenen Text abweichenden Lesarten der kontrollierten Handschriften notiert. – In der Einleitung behandelt P. u.a. die Datierung und näheren Umstände der Schrift, die genauere Bedeutung des Titels, Inhalt und Aufbau, die Schlüsselbegriffe, den Schriftrekurs, die Rhetorik, die zugrundeliegende Theologie, die Organisation der Caritas in Karthago und Fragen der näheren Textgestaltung. Was die vorliegende Ausgabe besonders wertvoll macht, sind die zahlreichen, z.T. umfangreichen, immer sehr sorgfältigen und einfühlsamen Anmerkungen. Sie bieten alle nur denkbare Hilfe zum Verständnis des Textes, seien sie nun textkritischer, philologischer, literarkritischer oder theologischer Natur. Natürlich schöpft P. hier aus einer umfassenden Kenntnis der vorliegenden Literatur. Zu diesen die Textseiten begleitenden Anmerkungen kommen schließlich noch 17 z.T. längere „Notes complémentaires" hinzu (162–194). Die Übersetzung ist, dies sei ausdrücklich vermerkt, sehr angenehm zu lesen. Mit dieser Übertragung ins Französische liegt Cyprians sympathischer kleiner Text über christliche Wohltätigkeit nun in allen größeren europäischen Sprachen vor.

H.-J. Sieben S. J.

Synek, Eva M., Οἶκος. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht; 22). Wien: Plöchl 1999. XVI/334 S.

Kirchenordnungen (in der alten Kirche) bezeichnen eine Gattung von Texten, die Fragen der kirchlichen Verfassung, des Kultes und der Disziplin behandeln. Zu diesen Kirchenordnungen gehören die Apostolischen Konstitutionen (= Ap. K.). Sie stellen (im wesentlichen) eine Sammlung und Bearbeitung vornizänischer kirchenrechtlicher und liturgischer Texte dar. Vorliegende Studie über die Ap. K. ist die leicht überarbeitete Fassung einer im WS 98/99 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Eichstätt angenommenen Habilitationsschrift. Das Buch enthält Prolegomena und sechs Kapitel. In den Prolegomena (1–23) bemerkt Synek (= S.) ganz zu Recht, daß in der abendländischen Kirche die frühe Epoche der Rechtsgeschichte und deren Quellen noch immer vernachlässigt werden. Nicht zuletzt aus ökumenischen Gründen wird man aber diese frühe Epoche der Rechtsgeschichte adäquat berücksichtigen müssen, denn sie ist eine Zeit, in der die verschiedenen (heutigen) Kirchen eine gemeinsame Basis haben. Im ersten Kap. (Einleitungsfragen, 24–79) gibt S. einen inhaltlichen Abriß der Ap. K. Bei dieser Kirchenordnung handelt es sich um eine Kompilation in acht Büchern. Im ersten Buch (Katholische Lehre über die Laien) folgen auf das Proömium Vorschriften für verheiratete Männer und Frauen. Das zweite Buch (Über Bischöfe, Presbyter und Diakone) beinhaltet jene Materie, die der heutige CIC „kirchliches Verfassungsrecht" nennt. Das dritte Buch (Über Witwen) enthält vor allem frauenspezifische Verbote (Taufspendung, Lehrtätigkeit, Verbot der Ordination). Im vierten Buch (Über Waisen) werden Probleme der kirchlichen Caritas (Verantwortung des Bischofs, Empfänger von Spenden, Fragen der Zulässigkeit der Annahme von Spenden zweifelhafter Herkunft) behandelt. Das fünfte Buch (Über Märtyrer) setzt sich u.a. mit der Verfolgungssituation auseinander. Das sechste Buch (Über Schismen) behandelt verschiedene (vom Redaktor als häretisch eingestufte) Lehren und Bräuche. Das siebte Buch (Über Lebenswandel, Danksagung und die christliche Initiation) sammelt diverse Einzelvorschriften (vor

allem bezüglich Katechumenat, Taufe und Ordination). Das achte Buch (Über Charismen, Cheirotonien und kirchliche Kanones) enthält einen Traktat über die Ordination und gibt Disziplinarvorschriften für Kleriker. – Im zweiten Kap. der vorliegenden Studie (Methodologisch-terminologische Vorfragen, 80–122) beschreibt S. den Akzent, den sie in ihrer Arbeit setzen möchte. Sie will eine sog. „Geschlechtergeschichte" der Kanonistik schreiben. Das Anliegen von Gender Studies wurde zunächst vor allem bei angelsächsischen Ethnologinnen, Historikerinnen und Anthropologinnen formuliert; langsam wird es aber auch im deutschen Sprachraum wahrgenommen. – Im dritten Kap. (Das Verhältnis von Mann und Frau, 123–218) geht es vor allem um Scheidung und Wiederheirat. Dabei setzen sich die Ap. K. nicht zuletzt mit den Unzuchtsklauseln bei Mt auseinander. Alles in allem wird man sagen können, daß die Haltung der Ap. K. hinsichtlich Ehescheidung und Wiederheirat noch offen und „unentschlossen" ist. – Das vierte Kap. (Das Eltern-Kind-Verhältnis, 219–255) versucht, den Sinn der Sexualität näher zu bestimmen. Wie es für den Redaktor der Ap. K. selbstverständlich ist, daß erwachsene Christen verheiratet sind, so ist für ihn auch die Ausrichtung der Ehe auf Kinder eine ausgemachte Sache. Seine Sicht der Ehe als „Zeugungsgemeinschaft" teilt er nicht nur mit älteren christlichen Autoren (wie Athenagoras, Tertullian, Klemens v. Alexandrien). Er bewegt sich damit auch ganz auf dem Boden gemeinantiker Vorstellungen, die wohl in einem engen Zusammenhang mit dem antiken Sozialsystem gewachsen sind. Denn in allen vormodernen Gesellschaften spielten Kinder eine entscheidende Rolle bei der Altersversorgung. – In Kap. 5 (Das Verhältnis zwischen Herren und Herrinnen und ihren Sklaven und Sklavinnen, 256–274) überrascht es nicht, wenn das entsprechende Verhältnis als paternalistisch charakterisiert werden muß. Man hält sich im wesentlichen an die Tradition der Haustafelethik (vgl. Eph 6,5–9; Kol 3,22–4,1; Tit 2,9f.; 1 Petr 2,18ff.). Dies bedeutet, daß der Herr seinen Sklaven gut behandeln soll, und daß (umgekehrt) der Sklave seinen Herrn lieben soll wie einen Vater. – Im sechsten Kap. des vorliegenden Buches (Zusammenfassung und rezeptionsgeschichtlicher Ausblick, 275–296) zieht S. ein Fazit: „Insgesamt ist festzuhalten, daß der Redaktor in seiner Kirchenordnung nach bestem Wissen und Gewissen versuchte, den Willen Gottes für die Kirche seiner Zeit, wie er ihn in der gegenseitigen Interpretation von Tora und Evangelium begriff, auf sein konkretes gesellschaftliches Umfeld hin auszulegen. Er tat dies ganz allgemein als Kind seiner Zeit. Vor allem schlägt aber durch, daß er offenbar ein von traditionellen Wertvorstellungen überzeugter Angehöriger jener Gesellschaftsschicht war, in der – trotz aller Einschränkungen – auch das ‚zweite Geschlecht' in vielerlei Hinsicht zu den ‚Gewinnern' der zeitgenössischen Gesellschaftsordnung zählte" (285). – Ein Literaturverzeichnis (297–334) schließt dieses nützliche Buch ab. Zu loben ist dessen Materialreichtum, und daß die Autorin einen ganzen Berg von Literatur bewältigt hat. Negativ muß vermerkt werden, daß es in dem Buch von Druckfehlern nur so wimmelt. Hier hätte man sich mehr Sorgfalt gewünscht. R. Sebott S. J.

Marc le moine, *Traités*, I. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par *Georges-Matthieu de Durand*, o.p. (†). Sources Chrétiennes; 445). Paris: Les Éditions du Cerf 1999. 418 S.

Für Flacius Illyricus, den führenden Kopf der Magdeburger Zenturiatoren, war die von Marcus Eremita vertretene Lehre über die Rechtfertigung so eindeutig der katholischen Lehre entgegengesetzt und der der Reformatoren konform, daß er ihn 1556 eigens in seinen *Catalogus testium veritatis* aufnahm. Bellarmin versetzte darauf den Mönch aus der Väterzeit in das für die Anhänger der katholischen Lehre weniger kompromittierende 10. Jhdt. und bescheinigte ihm, daß seine Werke von Irrtümern nur so wimmeln. Katholische Herausgeber der Schriften des Marcus Eremita sparten entsprechend nicht mit der Randglosse *caute lege*. Der heutige Leser tut sich eher schwer, solche Urteile aus der Zeit der Glaubenskämpfe nachzuvollziehen und in Marcus einen Luther ‚avant la lettre' zu sehen. Gewiß, der Eremit unterstreicht deutlicher, als das die Theologie seiner Zeit tut, die Rolle der Gnade, bleibt aber doch aufgrund seiner Tendenz, zwischen Glauben und Werken auszugleichen, weit hinter der Paulusrezeption eines Augustinus zurück. Die heutige Forschung sieht in ihm vor allem einen Theologen, der gegen

ein gewisses pneumatisches Mönchtum die Heilsnotwendigkeit der Taufe betont, obwohl er selbst von gewissen messallianischen Tendenzen nicht ganz frei ist. – Daß Markus ein gern gelesener geistlicher Schriftsteller war, zeigt die relativ hohe Zahl der auf uns gekommenen Handschriften. Von den 50 bekannten werden im kritischen Apparat der vorliegenden Neuedition die Varianten von 18 berücksichtigt. Wie bei manchen anderen vielgelesenen geistlichen Schriftstellern wissen wir auch im vorliegenden Fall über den Autor selbst sehr wenig. Die Forschung ist unsicher sowohl hinsichtlich der genauen Zeit, in der er gelebt, als auch des Ortes, an dem er gewirkt und geschrieben hat. Der Herausgeber tendiert für eine Lokalisierung eher in Kleinasien als in Antiochien. Aus einer gewissen Berührung mit Cyrills Christologie ergebe sich für die Datierung etwa das Jahrzehnt nach dem Ephesinum. Auch der Umfang des Werkes unterliegt Schwankungen. De Durand betrachtet als authentisch folgende acht Werke: *De lege spiritali, De his qui putant se ex operibus justificari, De paenitentia, De baptismo, Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, Disputatio cum causidico, De Melchisedech* und *De incarnatione.* Für unecht hält er *Ad Nicolaum praecepta salutaria* und *De jejunio.* Er druckt die beiden letztgenannten Texte jedoch zusammen mit den von ihm als echt angesehenen ab, da sie nicht nur in zahlreichen griechischen Handschriften mit den letzteren zusammen bezeugt sind, sondern auch von Photius in seiner Bibliothek beschrieben werden. Von den oben genannten insgesamt 10 Werken sind die ersten fünf im vorliegenden 1. Band enthalten, die restlichen fünf sind für den zweiten vorgesehen. Bei der näheren Anordnung der Werke hat sich der Herausgeber von zwei Grundsätzen leiten lassen, einerseits von der Bedeutung, die die betreffenden Werke in der Überlieferung haben, andererseits von ihrer inhaltlichen Verwandtschaft. Dementsprechend sind als zusammengehörig zusammengestellt und stehen am Anfang *Leg.* und *Justif.*, es folgt getrennt für sich *paen.*, und es sind dann wieder zusammengestellt *bapt.* und *consult.* Den Texten selber geht jeweils eine gründliche Analyse voraus, die in der beim Herausgeber bekannten Art durch äußerste Vorsicht und Zurückhaltung in der Affirmation gekennzeichnet ist. Im übrigen ist die nähere Beschreibung der handschriftlichen Tradition nicht der Einleitung beigefügt, in der die üblichen Einleitungsfragen (Fragen zur Person des Autors und des Textes) behandelt werden, sie erscheint vielmehr gleichzeitig mit der Publikation des vorliegenden Bandes in der „Revue d'Histoire des Textes". Insofern PG 65 noch nicht das erst 1891 zum ersten Mal veröffentlichte *De incarnatione* enthält, bietet die hier mit dem 1. Band vorliegende Neuedition zum ersten Mal das Gesamtwerk des Marcus Eremita. – Der Reiz der Texte des 1. Bandes besteht nicht zuletzt in der Verschiedenheit der *genera literaria,* in denen sie abgefaßt sind. Während *Leg.* und *Justif.* Zenturien sind und meist nur über wenige Kephalaia hinweg strikt beim gleichen Thema bleiben, stellt *paen.* eine Art Traktat dar, der die biblische Lehre über die Notwendigkeit dauernder Buße entfaltet. Wieder anderen *genera literaria* sind *bapt.* und *consult.* verpflichtet. Im ersten Werk werden 17 Fragen gestellt und beantwortet, es handelt sich also um das in der damaligen Zeit beliebte Genus der *quaestiones et responsiones.* Bei *consult.* haben wir es mit einer Art Ansprache des Intellekts an seine eigene Seele zu tun. Der Herausgeber hat dem im Griechischen mit ‚symboulia' überschriebenen Werkchen den Titel „Dialogue de l'intellect avec sa propre âme" gegeben, vielleicht nicht ganz treffend, denn die beiden Dialogpartner haben keine deutlich greifbare literarische Konsistenz. – Der vor allem durch seine Besprechungen patristischer Neuerscheinungen in den RSPhTh bekannte, 1997 verstorbene Herausgeber konnte nach Auskunft der Note préliminaire das hier vorliegende Werk noch praktisch selbst zum Abschluß bringen. Er hat sich damit ein schönes Epitaph gesetzt, das die Erinnerung an ihn sicher lange wachhalten wird. H.-J. Sieben S. J.

Dassmann, Ernst, *Kirchengeschichte II/2.* Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike (Studienbücher Theologie; II/2). Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1999. 272 S.

Dies ist der zweite Halbband für die Kirchengeschichte von etwa 300 bis 600. Der erste Halbband (in dieser Zs. Bd. 72, Jg. 1997, 585–587 besprochen) hatte sich mit der „Außenseite" der Kirche befaßt, mit ihrer Mission, den Beziehungen zu den Nichtchri-

sten wie zur Staatsgewalt, schließlich der Entwicklung ihrer Strukturen. Hier kommt die „Innenseite" zur Sprache: die Entwicklung von Theologie und Dogma einerseits, das innerkirchliche Leben (in den vier Aspekten: Liturgie, Mönchtum, Volksfrömmigkeit, Kirche und Gesellschaft) anderseits. Eine auch vom Autor eingestandene Beschränkung (250) ist gleich zu nennen: Die Darstellung behandelt nur das griechische und lateinische Christentum, nicht (außer beim Mönchtum, wo es unvermeidlich ist) das koptische, äthiopische, syrische, armenische oder georgische.

Der erste Teil „Glaube und Dogma" (14–123) ist ganz auf die ökumenischen Konzilien und damit die Entwicklung des trinitarisch-christologischen Dogmas konzentriert. Die kirchenpolitische Seite dieser Auseinandersetzungen ist dabei bereits im ersten Halbband behandelt worden. Gleiches gilt für die westlichen theologischen Kontroversen mit Donatismus, Pelagianismus und Priscillianismus, die bereits dort im Kontext der Auseinandersetzung mit der Staatsgewalt vorkommen. Die Problematik dieser Auseinanderreißung ist vom Rezensenten bereits bei dieser Gelegenheit angesprochen worden. Immerhin ermöglicht sie eine geschlossenere Sicht der theologischen Entwicklung und Problematik; für ein historisches Gesamtbild muß jedoch dem Leser empfohlen werden, diese Seiten mit den entsprechenden Passagen des ersten Halbbandes gegenzulesen. Sehr wertvoll ist, daß sowohl für die Trinitätslehre wie für die Christologie auch die dogmatische Vorgeschichte in den ersten drei Jahrhunderten berührt wird. Ansonsten werden eindeutige Schwerpunkte gesetzt, die nur zu begrüßen sind. Sie liegen auf Arius und Nizäa einerseits (29–43), der christologischen Kontroverse von Ephesos bis Chalkedon anderseits (71–101). Nur auf vier Seiten (43–47) wird die Entwicklung nach dem Konzil von Nizäa bis zu seiner Durchsetzung behandelt, wobei freilich das Wichtigste zur Sprache kommt; ausführlicher ist die Leistung der Kappadozier als theologische Überwindung der Krise sowie Konstantinopel I dargestellt (47–62). Auch die nachchalkedonischen Auseinandersetzungen und Konzilien sind relativ kurz dargestellt; freilich kommen auch noch Bilderstreit und Nikaia II zur Sprache, die eigentlich zeitlich aus dem Rahmen herausfallen. Was man allenfalls vermißt, ist eine Mitbehandlung der Ausbildung der Autorität ökumenischer Synoden im Verlaufe dieser Kontroversen. – Es folgt die Darstellung des innerkirchlichen Lebens. Dazu gehört zunächst Liturgie und religiöses Leben (124–154) einschließlich Taufe, Buße, übrige Sakramente, Gebetsformen und Fastenpraxis. Ein verhältnismäßig breiter Raum von 42 Seiten (154–198) ist dann der Entwicklung des Mönchtums gewidmet. Es folgt die Volksfrömmigkeit (198–225), konzentriert auf Märtyrer- und Heiligenverehrung, Reliquien und Wallfahrten. Unter der Rubrik „Kirche und Gesellschaft" (225–251) finden drei Aspekte christlicher Praxis Platz: Caritas (226–233), Ehe und Familie (233–240) sowie Bildung und Kultur (240–251).

Der begrenzte Raum ermöglicht natürlich oft nicht eine eingehendere Behandlung, die man um der Sache willen manchmal wünschen möchte. Innerhalb dieses notwendigen Rahmens ist die Darstellung jedoch gelungen. Zu begrüßen ist, daß der Autor trotz der gebotenen Kürze weder auf signifikante Quellenzitate noch auf Fragen der Bewertung verzichtet. Die Auseinandersetzung mit grundsätzlichen Fragen (so 41–43 zum Dogma von Nizäa, 60–62 zum Trinitätsdogma von Konstantinopel I, 82f. zu Nestorius, 100f. zur Formel von Chalkedon, 162f. zum „Dämonenkampf" der ägyptischen Mönche, 175f. speziell zum syrischen Mönchtum) ist behutsam und theologisch reflektiert. Hier weicht der Autor relevanten Fragen und „Anstößen", die modernes Empfinden nimmt, nicht aus, wahrt aber auch eine wohltuende Zurückhaltung, so, wenn er schreibt, daß das östliche, speziell syrische Mönchtum Formen des Weltverzichts ausgebildet habe, die sich einfach „rationaler Plausibilität entziehen" (175f.). Auch Defizite werden offen genannt. Dazu gehören außer der generellen Tendenz zur Abwertung der Ehe das Fehlen eines Eingehens auf ärmere Schichten und ihre konkreten Möglichkeiten beim christlichen Ehe- und Familienethos (238, 240) sowie das in dieser Epoche fehlende Bemühen um Ausbildung eines christlichen Schulsystems (245). Beachtlich ist das Fazit auf S. 251: „Wenn heute über den schwindenden Einfluß des Christentums auf die moderne Welt geklagt wird, sollte man daran erinnern, daß die Kirche nicht durch die Anpassung an ihre Umwelt, sondern mehr durch die Abstinenz gegenüber den sie umgebenden Verhaltensweisen gewachsen ist. Der Auszug – oder die Vertreibung – der

Kirche aus der europäischen Kultur muß darum nicht nur ein Unglück sein [...]. Wenn sich die Kirche nicht als eine das kulturelle Gesicht der Welt verändernde Organisation versteht, sondern als das in Anfechtung pilgernde und die Versöhnung mit Gott bezeugende Gottesvolk, hat sie für die Legitimität dieser Auffassung die ersten Jahrhunderte ihrer Geschichte auf ihrer Seite."

Eine Einzelheit sei korrigiert: Die zeitliche Verknüpfung von Sündenbekenntnis und sakramentaler Lossprechung (also vor der Erfüllung der Bußleistung) geschieht noch nicht in der irischen Buße (so 146), sondern erst in der Karolingerzeit. Jedenfalls ist das Buch wertvoll als Grundinformation für die Kirchengeschichte dieser Epoche und verwertet ziemlich allseitig die neuesten Forschungsergebnisse. Kl. Schatz S. J.

Livro Preto. Cartulário da sé de Coimbra. Edição Crítica. Texto Integral. Director e Coordenador Editorial *Manuel Augusto Rodrigues,* Director Científico *Cónego Avelino de Jesus da Costa.* Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra 1999. CCL/ 1429 S. u. 64 S. Abb. u. Karten.

Die beiden portugiesischen Historiker Manuel Augusto Rodrigues und Cónego Avelino de Jesus da Costa legen mit vorliegendem rund 1750 Seiten umfassenden Band eine wichtige Quellenedition nicht nur zur portugiesischen Kirchen-, sondern auch Nationalgeschichte vor. Seinen Namen „livro preto" (= schwarzes Buch) hat das aus dem 13. Jhdt. stammende Urkundenbuch oder Kirchenarchiv (Cartularium) des Bischofssitzes von Coimbra von seinem schwarzen, heute leicht angegrauten Einband. Die derzeit im Nationalarchiv von Torro do Tombo aufbewahrte Quellensammlung enthält 663 Dokumente aus den Jahren zwischen 773 und 1217, also der für die portugiesische Kirche und Nation wichtigen Zeit der Neuorganisation nach der Befreiung von der Maurenherrschaft. Nachdem nicht wenige Urkunden des *Livro Preto* in der Vergangenheit schon veröffentlicht worden sind, liegt hier nun die erste kritische Edition des gesamten Cartulariums vor. Das Einzugsgebiet der Sammlung entspricht dem gewaltigen damaligen Umfang der Erzdiözese Coimbra. Das Urkundenbuch dokumentiert u. a. den wachsenden Einfluß von jenseits der Pyrenäen, sowohl in Gestalt der Gregorianischen Reform als auch durch die Ankunft französischer Ritter, die die spanischen christlichen Monarchen in ihrer *reconquista* unterstützten. Außer zahlreichen Besitzerwechselbeurkundungen und Testamenten enthält das Cartularium auch Konzilsakten, so die der Synode von Coyanza (1055), die die Spanier das Konzil von Valencia nennen, das Konzil von Burgos (1117) und Valladolid (1143) und zahlreiche Papsturkunden. Die Sammlung beleuchtet und dokumentiert neben der National-, Militär- und Kirchengeschichte die Entwicklung der portugiesischen Sprache, des Rechts, der religiösen Volksbräuche und Mentalitäten. – Die Dokumente sind in der Reihenfolge angeordnet, in der sie das Cartularium bietet. Den einzelnen Dokumenten vorangestellt ist eine knappe Inhaltsangabe mit genauer Datierung, gefolgt von der Angabe der handschriftlichen Quelle(n) und der eventuell vorhandenen Drucke und einschlägigen Literatur. – Der kontextuellen Situierung der Dokumente dient eine umfangreiche Einführung in die verschiedenen Geschichtsabschnitte, die Frühzeit, die Zeit der Eroberung durch die Araber, die Reconquista, die nähere Geschichte der Erzdiözese und ihrer Bischöfe. Besonderes Interesse darf hier der Abschnitt über den *Livro preto* speziell als Quelle für toponomastische, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Forschungen beanspruchen, zeigt er doch an einigen ausgewählten Beispielen, welche Fülle an Informationen das Cartularium für den interessierten Forscher auf den verschiedensten Gebieten bereithält. – Mehrere Register erleichtern die Benutzung der Quellensammlung. Zunächst sind die Dokumente mit Hinweis auf ihre Datierung zusammengestellt in der Reihenfolge, in der sie im Cartularium aufgeführt sind. Dann folgt ein Verzeichnis der Dokumente in der chronologischen Reihenfolge mit Hinweis auf die Position im Cartularium. Es schließen sich an ein Verzeichnis der Bibelzitate, der Initia der Papsturkunden, der Zitationen der *Lex visigothorum,* ein Namen- und Sachregister, Zeittafeln zur politischen und Kulturgeschichte, liturgische Kalender und schließlich eine außerordentlich reichhaltige Bibliographie, bei der leider die deutschen Titel nicht immer korrekt wiedergegeben sind. Die Register hätten benutzerfreundlicher gestaltet werden können, u. a. durch Kolumnenti-

tel. Auch das Siglenverzeichnis läßt zu wünschen übrig. Den Abschluß des reichhaltig ausgestatteten Bandes bilden sehr schöne farbige Reproduktionen von Handschriften und liturgischen Geräten, schließlich eine Reihe von einschlägigen Landkarten.

H. J. Sieben S. J.

Galand de Reigny, *Petit livre de proverbes.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par *Jean Châtillon* †, *Maurice Dumontier* †, *Alexis Grélois* (Sources Chrétiennes; 436). Paris: Les Éditions du Cerf 1998. 229 S.

In gewisser Weise galt für den Zisterziensermönch Galand aus dem Kloster Reigny in der Diözese Auxerre, der mit Bernhard von Clairvaux in Verbindung stand und ihm seine Werke widmete, das Goethesche „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Er verfaßte jedenfalls ein kleines Buch, den *libellus proverbiorum,* in dem er 168 Dinge dieser sichtbaren Welt in knappen kurzen Sätzen umreißt, um sie dann anschließend jeweils als Gleichnis für Dinge der unsichtbaren Welt des Glaubens und der Seele auszulegen. Ein Beispiel: „Sehr gesund ist es, vor dem Essen Hunger zu verspüren und vor dem Trinken Durst, und bevor es hell wird aufzustehen. In der himmlischen Herrlichkeit werden alle Auserwählten von wahrer und ewiger Speise und Trank gesättigt werden. Zuvor jedoch müssen sie lange nach einer solchen Speise hungern und danach verlangen. Sonst besteht, wenn hier nicht danach verlangt wird, die Gefahr, daß sie sie dort nicht erlangen. Bevor es hell wird aufzustehen, heißt sein Herz vor dem Tod nach oben gerichtet zu haben. Sonst besteht die Gefahr, daß jemand, wenn er bis zu seinem Tod bei seinen Lastern bleibt, statt Licht Finsternis vorfindet." Wenn Galand dabei den Gegenstand seiner geistlichen Auslegung als *proverbia,* Sprichwörter, bezeichnet, so steht ihm wahrscheinlich das entsprechende biblische Buch vor Augen, das bekanntlich auch aus einer Sammlung kunstvoll geformter Sprüche besteht. Bei den irdischen Dingen, die dem Zisterziensermönch Gleichnis für Geistliches sind, ist der Bogen sehr weit gespannt, von den Sternen am Himmel über die verschiedenen Erscheinungen der Natur bis zu den Häusern der Menschen, ihren verschiedenen Berufen, Tätigkeiten und Lebensweisen. Gerade auch die verschiedenen Bestandteile des Mönchslebens, z. B. das Stundengebet, sind für Galand Gleichnis für Überirdisches. Auch antike Reminiszenzen und Biblisches ist für ihn Ausgangspunkt seiner Allegoresen. Deren Themen sind Tugenden und Laster, Buße, Bekenntnis und Bekehrung, die verschiedenen Wunden, an denen die Kirche seiner Zeit leidet, z. B. die Ausbreitung der Häresien. – Der vorliegende Band der Sources Chrétiennes reproduziert den lateinischen Text in der Gestalt, in der ihn der bekannte französische Mediävist Jean Châtillon 1953 in der „Revue du Moyen Age Latin" 9 (5–152) zusammen mit dem kritischen Apparat zum ersten Mal veröffentlicht hat. Von den zehn vorhandenen Handschriften hatte Châtillon damals zwei, nämlich eine Handschrift aus Troyes und eine solche aus Reims, zur Grundlage seiner Edition gemacht; die Varianten einer wichtigen Brüsseler Handschrift wurden von ihm im Apparat notiert. Die zusammen mit der Erstedition publizierte französische Übersetzung aus der Feder des Zisterziensers Maurice Dumontier wurde nach Auskunft des Vorwortes für die hier erfolgte Wiederveröffentlichung überarbeitet und, wo nötig, verbessert. Neu im Vergleich zur Publikation aus dem Jahre 1953 ist die Einleitung, ausgenommen eine Reihe von Abschnitten, die aus der Châtillonschen Einführung in den Text wörtlich übernommen wurden.

H.-J. Sieben S. J.

Arnold, Johannes: *„Perfecta Communicatio":* die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. Bd. 42). Münster: Aschendorff 1995. XIII/375 S.

„Wilhelms theologisches Werk ist [...] unter den verschiedensten Gesichtspunkten neu erschlossen worden. Bearbeitet wurden seine Christologie, seine Sakramentenlehre und seine Ausführungen zu moraltheologischen Fragen. Seine Gottes- und Trinitätslehre wartet dagegen noch auf eine zusammenfassende Darstellung." Diese Sätze, formuliert von Franz Courth (HDG II/1b, 87), machen auf ein Forschungsdesiderat aufmerksam, das seinerzeit in der Tat nur allzu berechtigt war, inzwischen aber als

„weitgehend erfüllt" betrachtet werden darf. Denn genau darin liegt der Wert vorliegender Studie, die von Gisbert Greshake betreut und von der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1993 als Dissertation angenommen wurde: die Trinitätstheologie des in den dreißiger Jahren des 13. Jhdts. verstorbenen Wilhelm von Auxerre so umsichtig wie umfassend artikuliert, analysiert und reflektiert zu haben. Dabei stützt sich der Vf. zu Recht vor allem auf das nach 1215 verfaßte, in über 120 Handschriften erhaltene und aus vier Büchern bestehende Hauptwerk des Pariser Magisters und Archidiakons von Beauvais: auf die theologiegeschichtlich zwischen Früh- und Hochscholastik einzuordnende *Summa aurea.* Wenngleich in ihrem äußeren Aufbau an den Sentenzen des Petrus Lombardus orientiert, wartet diese Summe inhaltlich nicht nur mit deutlichen Akzentverschiebungen und Perspektivenwechseln auf, sondern wagt es auch, zahlreiche veränderte Fragestellungen zu bieten und überraschend neue Lösungswege zu gehen.

Doch wie geht der Autor vorliegender Studie methodisch vor? Schlägt er sogleich das erste Buch der zwischen 1980 und 1987 von J. Ribaillier mustergültig edierten *Summa aurea* auf (Spicil. Bonavent. 16–20)? Beginnt Arnold also unmittelbar mit der Interpretation jenes Buches, das mit *De trinitate* überschrieben ist? Durchaus nicht. Er läßt die Leserin, den Leser, noch ein wenig warten, genauer gesagt: er bereitet sie bzw. ihn erst einmal auf die Lektüre des genannten Werkes vor; und zwar mittels einer zweigeteilten Erläuterung. Der erste Part betrifft den „biographisch-literarischen Hintergrund" (1–38), der zweite einige „methodische Voraussetzungen" (39–74). Im ersten werden nicht nur die Person (1–7) und das literarische Werk (7–24), sondern auch die „Quellen der Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre" problemorientiert vorgestellt (24–38). Wir erfahren sodann, warum der Magister das Material so anordnet, wie er es anordnet. Dem Vf. gelingt es durch saubere, minutiöse Textarbeit, die tieflotenden Begründungszusammenhänge der von Wilhelm in der *Summa aurea* angewandten Methode herauszuarbeiten und schließlich überzeugend nachzuweisen, „daß Wilhelms Methoden-Begründung gerade hinsichtlich der Trinitätslehre von Bedeutung ist" (38). Prinzipiell geht Wilhelm von den Glaubensartikeln aus. Er gewinnt dadurch den nötigen Freiraum, um einerseits auf die Übernatürlichkeit der Theologie bestehen, andererseits Theologie als Wissenschaft im Sinne der Aristotelischen *Analytica posteriora* betreiben zu können. Formuliert im konkreten Blick auf die Trinitätslehre: Wilhelm geht von der Dreifaltigkeit Gottes axiomatisch aus. Sie kann nicht an der Welt abgelesen, geschweige denn rein rational erschlossen, wohl aber in ihrer beeindruckenden Kohärenz mittels *probationes* und *rationes* aufgezeigt und, verstanden im wörtlichen Sinne, *nach*gewiesen werden (73 f.).

Um die Trinitätslehre Wilhelms konkret darzustellen und ihre Einzelaussagen auf ihre „Vereinbarkeit hin" zu überprüfen (76), geht der Vf. in drei Kapiteln vor. In einem ersten handelt er von der „Perfecta communicatio" (75–119), in einem zweiten von den „göttlichen Namen" (120–191), um schließlich in einem dritten die „Notionen" zu reflektieren (192–266). Dabei orientiert sich der Vf. insgesamt an der von Wilhelm gewählten Traktatenfolge selbst, genauer gesagt, an den ersten acht Traktaten von *De trinitate:* „Da die Traktate neun bis vierzehn sich nicht mehr direkt auf die immanente oder heilsökonomische Trinität beziehen, bleiben sie aus der folgenden Untersuchung weitestgehend ausgeklammert" (75). Mit Recht aber werden die der Reflexion über die Trinität selbst vorgeschalteten „Gottesbeweise" in der vorliegenden Untersuchung mitbedacht, da sie gleichsam das Gelenkstück bilden zwischen den methodischen Voraussetzungen und der Trinitätstheologie selbst: Daß es Gott gibt, leuchtet, so Wilhelm im ersten Trakt des ersten Buches der *Summa,* jedermann ein, und zwar nicht nur dem heidnischen Philosophen, der offenen Auges durch die Welt geht, sondern „jedem Idioten" (78). Schlicht dem Wahnsinn verfallen (Ps 13) sei der, der das Sein Gottes leugne. Wer sollte denn sonst der erste Ursprung und der Quell aller Dinge sein (erster und zweiter Beweis), wer „das Beste" und „das höchste Gut" (dritter Beweis) und diejenige Wirklichkeit, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (vierter Beweis, Anselm von Canterbury)? Erst nach diesen Vorüberlegungen wendet sich Arnold mit Wilhelm (zweiter Traktat) der Frage nach „Gottes Einfachheit, Einzigkeit und Ewigkeit" (81 f.) zu, um schließlich im dritten Traktat die Dreiheit der göttlichen Personen und ihre Vereinbarkeit mit der Einheit Gottes darzustellen und zu reflektieren (83–119). Arnold

weist überzeugend nach, daß die auf den ersten Blick scheinbar nebeneinandergestellten Trinitäts-Erweise tatsächlich in der „Idee der höchsten Mitteilung bzw. Teilhabe (communicatio)" übereinkommen: „Im Zentrum der ersten *probatio Trinitatis* stehen die beiden Emanationen, die sich notwendig aus der höchsten Güte des Vaters als der ersten Quelle ergeben: die Zeugung als *emanatio perfectissima*, die Hauchung als *emanatio liberalissima*. Im zweiten, stark von Richard beeinflußten Ansatz zeigt Wilhelm, daß die in Gott herrschende höchste Liebes-Gemeinschaft drei göttliche Personen voraussetzt. Hier sieht er die vollendete *communicatio* nicht im Strömen-Lassen des göttlichen Wesens vom Vater zum Sohn und zum Heiligen Geist, sondern im Austausch, im Wechselspiel der göttlichen Personen, die einander sowohl in höchster Weise lieben als auch für die Liebe des Dritten freigeben" (118). Den Personbegriff des Boethius reflektierend stellt Wilhelm fest, daß *persona* eben nicht, wie noch Simon von Tournai behauptete, primär das Wesen *(essentia)*, sondern Distiktion bzw. Relation *(relatio)* bezeichne. Damit bereitete er jenem Personverständnis den Weg, das wenig später als *relatio subsistens* besonders bei den Dominikaner-Theologen Schule machen sollte (171). Überdies: Arnold arbeitet klar heraus, daß Wilhelm bei seiner Untersuchung der göttlichen Namen nicht nur dank seiner grammatikalisch-sprachanalytischen Methode streng zwischen *naturales* und *theolocicae (rationes)* zu unterscheiden, sondern die festgestellte Differenz bei gleichzeitiger „Strukturparallelität" auch kriteriologisch anzuwenden weiß. Der Vf. hat Recht: Ohne den Terminus „Analogie" expressis verbis zu nennen, bringt Wilhelm doch das damit Gemeinte deutlich genug zur Geltung (149). Dabei scheut Wilhelm sich auch nicht, die *perfecta communicatio* im Blick auf konkrete zwischenmenschliche, ja politische Verhältnisse zu veranschaulichen, namentlich im Blick auf das französische Königtum (vgl. dazu Arnolds bemerkenswerte Abhandlung „Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott", in: ThPh 69 [1994] 342–372) wie auch auf das zeitgenössische Verwandtschaftsverständnis (vgl. dazu ders.: „Summa germanitas", in: ThPh 70 [1995] 92–100). Arnold greift diese Hinweise auf, mehr noch: Er versteht es, jener schon vor Jahren aufgestellten Forderung nachzukommen, wonach es heute keineswegs mehr genügt, Dogmengeschichte lediglich als Ideen- und Begriffsgeschichte, sondern zunehmend auch in sozial-, kultur-, ja mentalitätsgeschichtlicher Perspektive zu betreiben. Dabei geht es nicht darum, das Dogma zu relativieren, sondern allererst seinen „Sitz im Leben" zu artikulieren, also letztlich darum, es in seiner Relevanz für heute wahrnehmen zu können.

M. Gerwing

Dietrich, Thomas, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621): systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 69). Paderborn: Bonifatius 1999. 542 S.

Es dürfte schwerfallen, einen nachtridentinischen Theologen zu nennen, der einen mit Robert Bellarmin (= B.) vergleichbaren Einfluß auf die römisch-katholische Ekklesiologie ausgeübt hat. Von daher ist es verständlich, daß seit der durch das Zweite Vatikanische Konzil heraufgeführten Neubestimmung der katholischen Ekklesiologie immer wieder sein Name fällt, wenn es darum geht, die konziliare von der vorkonziliaren Ekklesiologie abzuheben. Aber es blieb bisher bei diesen eher sporadischen Hinweisen entweder auf einzelne Aspekte seiner Ekklesiologie oder auf eine als mehr oder weniger bekannt vorausgesetzte Lehre von der Kirche. Woran sich niemand bisher gewagt hat, war, das seinen Kontroversen zugrundeliegende systematische Konzept seiner Ekklesiologie als Ganzes zu erheben und zur Darstellung zu bringen. Verständlicherweise, denn die Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung liegen auf der Hand. Einerseits haben wir es bei den Kontroversen ja nicht mit einem Kirchentraktat zu tun, in dem die Systematik gewissermaßen offen zutage liegt und einfach nachzuvollziehen wäre, sondern mit einem Werk, das solche Systematik zwar impliziert, aber unmittelbar ein völlig anderes Ziel verfolgt, nämlich die Widerlegung gegnerischer theologischer Positionen. Und es gehört durchaus zum Handwerk des versierten Kontroverstheologen, bestimmte Aspekte eher im Halbdunkel zu lassen, um dem Gegner keine unnötigen Angriffsflächen zu bieten, als sie offen darzulegen. Eine weitere, vielleicht noch gewichtigere Schwierigkeit, sich an eine Arbeit wie die jetzt hier vorliegende zu machen, besteht

darin, daß es einer echten inneren Distanz zu dem von B. vertretenen Kirchenkonzept bedarf. Sie war vor dem Konzil kaum innerhalb der katholischen Kirche möglich. Es bedurfte also der vom letzten Konzil geleisteten Neubestimmung, um von ihr her, gleichsam von außen, B.s Ekklesiologie ins Visier zu nehmen. M.a.W.: Es ist ein Interpret nötig, der selbst in einer vom Zweiten Vatikanum geprägten Ekklesiologie zu Hause ist. Der Autor der vorliegenden Studie bringt beide angedeuteten Voraussetzungen mit, die analytische Kraft, den systematischen Theologen B. aus dem Kontroverstheologen herauszuschälen, und die theologische Position, das Kirchenbild B.s grundsätzlich kritisch vom Zweiten Vatikanum her ins Auge zu fassen. – Dietrich (= D.) bezeichnet das von ihm angewandte Verfahren als Strukturanalyse. Sie besteht darin, die der äußeren Ordnung der Gedanken, dem Aufbau der Kontroversen des Tomus I (De verbo dei scripto et non scripto, De Christo capite totius ecclesiae, De summo pontifice capite militantis ecclesiae, de ecclesia tum in conciliis congregata tum sparsa tote orbe terrarum, de membris ecclesiae) zugrundeliegende ekklesiologische Systematik zu erheben und an der Einzelausführung zu bewähren. – D. gliedert seine Untersuchung in folgende Einzelschritte: Vier Abschnitten, die der eigentlichen Analyse des Kirchengedankens in den oben genannten Kontroversen gewidmet sind, gehen zwei eher einleitende voraus, von denen einer sich mit dem Leben und Gesamtwerk B.s befaßt. Der andere Abschnitt hat unter der Überschrift „Die Struktur der Kontroversen" Fragen wie die Geschichte des Werkes, ihre thematische Konzeption, die formale Gliederung der Themenfelder, B.s Kenntnis der Reformatoren und die von ihm vorgenommene Gewichtung der *loci theologici* (Wahrheit als Prinzip der Theologie, Schrift und Tradition im Horizont der Kirche, die Väter als Zeugen der Wahrheit, die Geschichte als Ort der Bestätigung und die Stimme der Zeitgenossen) zum Gegenstand. Die nähere Analyse der oben genannten fünf Kontroversen auf ihren Kirchengedanken hin ist auf folgende vier Abschnitte verteilt: 1. Die Grundlagen der Ekklesiologie im Schrifttraktat. 2. Die Kirche in christologischer Perspektive. 3. Das Leitungsamt in der Kirche; 4. Gliedschaftsdefinition und Kirchenbegriff. Die genannte Gliederung macht sehr gut deutlich, wie B.s Denken über die Kirche in seiner inneren Logik voranschreitet: Im Gegenüber zum Schriftprinzip der Reformatoren findet er den Zugang zum Handeln der Kirche in ihrer Funktion als *iudex controversiarum*, als Auslegerin des Wortes Gottes. Begründet wird dieses, was die konkreten Ämter angeht, zunächst noch unbestimmt bleibende *magisterium* im folgenden Abschnitt, der die Kirche in christologischer Perspektive ins Auge faßt. Als Vertreterin Christi setzt die Kirche seinen Dienst an der Wahrheit fort. D. h., B.s Ekklesiologie hat ihr theologisches Fundament in dem, was der Verf. das ‚inkarnatorische Prinzip' nennt. Im folgenden Schritt über das Leitungsamt in der Kirche kommen die konkreten Ämter zur Darstellung – Papst und Konzil – durch die die Kirche ihr *magisterium* tatsächlich ausübt. Die Abschnitte binden auf sehr überzeugende Weise zusammen, was systematisch zusammengehört, vor allem im dritten Abschnitt über Papst und Konzil. Nach der Klärung einer Reihe von Vorfragen kommt hier zunächst der Papst zur Sprache, und zwar unter dem treffenden Stichwort „Die petrinische Struktur der Kirche". Einzelaspekte wie die Kirche im Königtum Christi, das Petrusamt, Christus und sein erster Apostel, die historische Argumentation im Papsttraktat, der Papst als Haupt der streitenden Kirche, Repräsentation im Denken B.s (ein im Vergleich zu älteren Autoren völlig gewandelter Repräsentationsbegriff!), die Kirche als *societas perfecta*. Logisch sehr überzeugend schließen sich an diese systematische Vorgabe einer grundsätzlich petrinisch konzipierten Kirche unter der Überschrift *Ad bonam gubernationem Ecclesiae* eine Reihe von Konsequenzen an, vor allem eine in dieses Kirchenbild eingepaßte Konzeption des Konzils („Das Konzil als Teil der petrinischen Kirchenstruktur"), ein ganz auf den Papst zentriertes Verständnis der Unfehlbarkeit, eine glasklare Lösung der Superioritätsproblematik im Sinne der päpstlichen „Kompetenz des letzten Wortes", eine die Kollegialität praktisch nicht kennende Konzeption des Bischofsamtes, eine entsprechende Verhältnisbestimmung zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*. – Der Schlußparagraph des Abschnitts über das Leitungsamt in der Kirche verdient besonderes Interesse, werden wir hier doch mit einem späten B. konfrontiert, dem im Zusammenhang des damaligen Gnadenstreites offensichtlich gewisse Schwächen seiner Konzeption der päpstlichen Monarchie bewußt werden. Seine

Clemens VIII. persönlich überreichte Kritik hält sich zwar im Rahmen der vorgegebenen Struktur, insistiert aber auf der Pflicht des weniger theologisch gebildeten Papstes, sich beraten zu lassen: „Ihre heiligen Vorgänger richteten ihre Hauptsorge nicht darauf, durch Geistesschärfe und Studium in die Abgründe der Dogmen einzudringen, sondern sie suchten die der Kirche gemeinsame Ansicht, vor allem der Bischöfe und der Gelehrten; daher haben die Päpste [...] sich für gewöhnlich der Konzilien bedient, um die Wahrheit des Glaubens festzustellen. Mehr noch, ich behaupte, daß viele Päpste viele Irrtümer mit Hilfe von Konzilien und Universitäten erfolgreich verurteilt haben, ohne sich selbst durch Studien zu ermüden, andere hingegen sich selbst und die Kirche durch vieles Studieren in Unannehmlichkeiten brachten [...]" (464). – Auch im vierten Abschnitt (Gliedschaftsdefinition und Kirchenbegriff) bewährt sich die vom Verf. gewählte Methode der Strukturanalyse noch einmal in aller Deutlichkeit. Er kann hier zeigen, daß die Gliedschaftsdefinition, dieser heute am häufigsten zitierte Text der Kontroversen (IV, 3, 2), nicht den Sinn hat, den ihm die Interpreten meist geben, ihr Sinn erschließt sich erst aus dem Gesamtkontext der Kontroversen. – Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, die Ergebnisse der Strukturanalyse insgesamt vorzustellen. Genannt seien im folgenden nur einige wenige, willkürlich ausgewählte Aspekte, mit denen B. wichtige Weichenstellungen für die nachtridentinische Ekklesiologie vorgenommen hat. Es ist sicher kein Zufall, daß es sich dabei oft um Fragen handelt, die heute, in einer Zeit der Ablösung vom tridentinischen Kirchenbild, wieder im Mittelpunkt des Interesses stehen und kontrovers behandelt werden. Solche Aspekte sind z. B. der Verzicht auf ein eigenständiges theologisches Lehramt der Theologen im Gegenüber zum *magisterium* vornehmlich des Papstes, die scharfe Gegenüberstellung einer lehrenden und hörenden Kirche, das Verständnis der Ortsbischöfe als einer Art Filialleiter des Papstes usw. – Aufs Ganze gesehen stellt die Studie nicht nur eine Pflichtlektüre für alle dar, die sich für die Ekklesiologie Bellarmins interessieren, sondern auch für solche, die überhaupt die nachtridentinische römisch-katholische Ekklesiologie von ihren Wurzeln her zu verstehen suchen. Die Stärke der Arbeit liegt in der systematischen Kraft, mit der die *elementa dispersa* des Bellarminischen Kirchendenkens zunächst eruiert, dann zusammengefügt und in ein in sich stimmiges System gebracht werden. Eine gewisse Schwäche sehen wir im historischen Urteil des Autors. Sie zeigt sich nicht zuletzt in so manchen kritischen Ausstellungen an B., die weder das *genus literarium* einer Kontroversschrift noch überhaupt den spezifischen historischen Kontext der Kontroversen gebührend berücksichtigen. Der immer wieder erhobene Vorwurf der Geschichtsblindheit B.s und der von ihm praktizierten Unterordnung der Geschichte unter die Systematik, das Bedauern über den Ausfall einer kritischen Funktion der Theologie gegenüber der herrschenden kirchlichen Praxis und ähnliche dem Kontroversenautor übergestülpte moderne Klischees sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Zumal der Vorwurf der Geschichtsblindheit gewönne an Glaubwürdigkeit, wenn er durch zeitgenössische positive Gegenbeispiele, sei es aus dem Lager der Gegner, sei es von seiten katholischer Autoren, flankiert wäre. Doch D. ist andererseits sichtlich bemüht, seine Kritik an B. auch immer wieder zu relativieren, und so fällt denn sein Schlußurteil über den Jesuiten gar nicht so negativ aus: „Vom Standpunkt des Systematikers aus betrachtet, ist B. eine Schwellengestalt, in deren Werk sich Altes nochmals ausprägt und Neues zugleich ankündigt. Letztlich bleibt seine Arbeit Ankündigung, weil das scholastische Erbe zu mächtig ist, und die Auseinandersetzung mit den Reformatoren eine echte Entfaltung seiner Theologie verhindert. Das von Bellarmin vorgelegte Kirchenmodell ist in seiner Zeit ein echter Neuanfang. Seine Vorstellungen waren brauchbar, wirksam und lange Zeit bestimmend, auch wenn die in ihnen vorgetragenen Einseitigkeiten nur einem neuen Denkhorizont auflösbar sind. Insofern Bellarmins Arbeit über Jahrhunderte hinweg die Ekklesiologie maßgeblich bestimmt hat, ist sie zu einer Voraussetzung des Neuaufbruchs unserer Tage geworden. Ihre Vielfalt wie ihr Reichtum lassen letztlich nicht zu, daß dieser Beitrag auf die Rolle einer Negativfolie begrenzt wird" (519/20). – Natürlich konnte die Arbeit nicht allen Desiderata gerecht werden. So bleibt z. B. der unmittelbare Hintergrund von B.s ekklesiologischem Denken unausgeleuchtet. D. hat zwar ständig die großen Autoren im Auge, aus denen B. schöpft, Namen wie Thomas und Cano sind ihm sehr vertraut, unberücksichtigt bleibt aber die ganze Generation von Jesuitentheologen, die vor dem Er-

scheinen der Kontroversen ekklesiologische Traktate verfaßt oder sich zu einzelnen Aspekten der Lehre über die Kirche geäußert haben, und von denen B. auf die eine oder andere Weise beeinflußt wird. Gemeint sind hier Theologen wie Alfonso Salmeron, Juan de Maldonado, Francisco Suarez, Luis de Molina, Gregorio de Valencia usw. (Vgl. hierzu die demnächst in Spanien herauskommende Arbeit von Diego Molina, La primera Eclesiología de la Compañia de Jesús (1540–1586). Los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino.) – Die Arbeit blieb vom Druckfehlerteufel leider nicht verschont (vgl. u. a. S. 18, 12. Z.v.u: wrid – S. 10, 7. Z.v.u.: Textbosen – S. 164, 2. Z.v.o.: er er -), außerdem scheint an einigen Stellen der Computer versagt zu haben (vgl. S. 18, 10. Z.v.o. – S. 18, 6. Z.v.u.). H.-J. Sieben S. J.

Merkl, Franz Josef, *Ein Jesuit aus Bayerisch-Schwaben bei den Chiquitos in Bolivien.* Die Aufzeichnungen des Julian Knogler SJ (1717–1772) aus Gansheim, Donau-Ries. Augsburg: Wißner 1999, 221 S.

Mehr als eine Biographie von P. Knogler ist dieses handliche und leicht lesbare Bändchen eine Monographie über die Chiquitos-Reduktionen im Tiefland des heutigen Bolivien, und zwar vor allem aufgrund der bereits 1970 durch Riester im „Archivum Historicum Societatis Jesu" veröffentlichten Aufzeichnungen Knoglers selbst, aber auch unter reichlicher Hinzuziehung der anderen Quellen für die Chiquitos (Martin Schmid, Fernandez) sowie ergänzender Vergleichstexte der in anderen Indianerreduktionen wirkenden Jesuiten Sepp, Paucke, Dobrizhoffer, Eder und Dominikus Mayer. Der erste Teil bietet zwar einen Lebensabriß Knoglers, der zusammen mit dem bekannten Mokobier-Missionar Florian Paucke nach Südamerika reiste und ebenfalls 1767 von der Austreibung betroffen wurde („Pfalz-Neuburg, Paraguay, Peru und zurück – Wege eines Weitgereisten", 15–42). Dann geht es jedoch um den speziellen Charakter der Chiquitos-Missionen. Das folgende Kapitel stellt den politischen und ethnologischen Handlungsrahmen der Missionare dar (43–64). Es folgen 28 Abbildungen, Skizzen und Karten (65–90). Der eigentliche Hauptteil behandelt dann die Missionsmethoden („Die Kunstgriffe der Jesuiten – Wege und Methoden der Mission", 91–143). Es folgt eine Darstellung des Schicksals von Chiquitos nach der Vertreibung der Jesuiten (144–152), ein Resümee (153–156) und schließlich ein Anhang unveröffentlichter Dokumente (157–176), vor allem 15 Briefe Knoglers an Schwester und Schwager, freilich nicht mehr aus den Missionen, sondern 1770–72, also nach der Vertreibung, von Augsburg und Altötting aus.

Missionsmethoden, politische, soziale und wirtschaftliche Strukturen, Kultur und Gewohnheiten glichen in entscheidenden Grundzügen denen der früheren und weiter entwickelten Guarani-Reduktionen in Paraguay; dies gilt auch für die Rolle der Jesuiten als „Schamanen" und „Überhäuptlinge". Und doch gab es vor allem zwei Spezifika, durch die sich die Chiquitos-Reduktionen von denen der Guarani unterschieden. Das eine war die vor allem von Knogler und Schmid beschriebene Methode der „Geistlichen Jagden", in denen in einer Kombination von Anlockung und sanftem Zwang noch „wild" lebende Gruppen von Indianer-Expeditionen unter Führung der Jesuiten „eingefangen" und in die Reduktion integriert wurden. Gerade diese Methode hat immer wieder zu der Behauptung Anlaß gegeben, daß die Methode der Jesuiten nicht so friedlich und gewaltfrei war, wie behauptet werde. Der Verfasser zeigt anhand sorgfältiger Analyse der Quellen, daß Gewalt nur sehr sparsam und begrenzt (als Zwang zum „Anhören") eingesetzt wurde, dagegen primär andere Machtfaktoren wie überlegene Kultur, Geschenke etc. entscheidend waren (99–104). Das andere unterscheidende Moment war der poly-ethnische Charakter: „Chiquitos" war ein Sammelbegriff für eine Vielzahl von Ethnien mit völlig unterschiedlichen Sprachen, was die Sprachenpolitik der Jesuiten vor Probleme stellte, die es so bei den Guarani nicht gab (136–138).

Insgesamt zeigt der Verfasser, daß es sich bei der Methode der Jesuiten um ein überzeugendes, pädagogisch durchdachtes, planmäßiges und aussichtsreiches Konzept unter geschickter Benutzung einheimischer Rollen und Elemente handelte. Und im Gegensatz zu der angefochtenen Stellung der Jesuiten in Europa stand die Chiquitos-Mission 1767 unmittelbar vor dem Durchbruch zu dem entscheidenden Erfolg (140–143, 154). Das jesuitische System konnte zwar „keine christliche Alternative zum Kolonialsystem" (Pe-

ter Claus Hartmann) sein, „denn eine Alternative wäre außerhalb des zur Verfügung stehenden Handlungsrahmens gelegen. Außer Zweifel steht jedoch, daß es die weit indianerfreundlichere Alternative innerhalb des kolonialen Gefüges war" (156). Hier meine ich, daß man wohl den Begriff „Kolonialismus" oder „Kolonialsystem" differenzieren müßte. Die Jesuiten und ihre Reduktionen standen sicher innerhalb des Kolonialsystems der höheren Ebene, d. h. des Königtums, des Patronats und der Indiengesetze, bzw. sie waren in dieses System fest integriert. Sie standen jedoch nicht nur außerhalb, sondern in betontem Gegensatz zum „Kolonialismus vor Ort", der Kreolen und Encomenderos. Es waren freilich, wie auch der Verfasser zeigt, die letzteren Kräfte, die – auf Kosten der Indianer – ab 1810 die Unabhängigkeit erkämpften. Die Jesuitenvertreibung war daher auch der Anfang vom Ende des früh-neuzeitlichen Systems, d. h. der Herrschaft der spanischen Krone (153 f.).

Wohltuend wirkt auch die reiche Benutzung von Zitaten, in erster Linie Knoglers. In der damaligen Sprache und Schreibweise belassen, vermitteln sie Zeitkolorit und versetzen in Mentalität und Fühlen der Missionare, die mit einer fremden Welt konfrontiert waren, die sie dennoch zunächst zu verstehen suchten. Kl. Schatz S. J.

Behringer, Wolfgang, *Hexen.* Glaube, Verfolgung, Vermarktung (Beck'sche Reihe; 2082 C.-H.-Beck-Wissen). München: C. H. Beck 1998. 114 S.

Wenn man lange nach einer handlichen, knappen und doch informativen und wissenschaftlich fundierten Gesamtdarstellung des Themas der Hexenverfolgung gesucht hatte, die die mittlerweile sehr zahlreichen Einzelforschungen zusammenfaßt: hier ist sie, aus der Feder des derzeit besten Experten. Ein besonderer Vorzug ist dabei, daß das abendländische Hexenthema nicht isoliert, sondern ethnologisch in den größeren Kontext des in vielen Kulturen verbreiteten Hexenglaubens eingeordnet wird. Gerade der Vergleich mit afrikanischen Stammeskulturen mit ihren noch heute (von der Weltöffentlichkeit unbemerkt) vorkommenden Hexenverbrennungen und z. T. sogar regelrechten Hexenprozessen ist hier erhellend (12–19, 71–73). „Eindeutig stimmt in vielen Ländern der Welt heute das Empfinden der Bevölkerung nicht (oder noch nicht) überein mit den aus Europa übernommenen Rechtsnormen" (91). Er beleuchtet auch in interessanter Weise den alteuropäischen Hexenglauben, den bis um 1400 und weithin auch darüber hinaus kirchliche und weltliche Obrigkeiten vergebens zu unterdrücken suchten.

Das Zeitalter der legalen Hexenverfolgungen im weitesten Sinne sind die 3 ½ Jahrhunderte von 1430 bis 1780, im eigentlichen Sinne jedoch die Zeit von 1480 bis 1700. Der Beginn eigentlicher Hexenverfolgungen ist um 1430 im Herzogtum Savoyen und in dominikanischen Reformkreisen im Basler Konzil anzusetzen (37–40). Die drei verheerendsten Höhepunkte sind dann, jeweils sich steigernd, die Jahre nach 1480, die Zeit von 1560 bis 1590 und das Jahrfünft 1626–31. Verlauf wie auch Widerstände und Bekämpfung werden präzise und gedrängt, soweit erforscht, auch mit exakten Zahlen dargestellt. Interessant ist die Beleuchtung der Hintergründe. Diese sind sicher multikausal. Aber drei Faktorenkomplexe, auf die der Autor schon in früheren Forschungen, vor allem in seinem Werk „Hexenverfolgung in Bayern" (1987), hingewiesen hat, erfahren besondere Beleuchtung. Dies sind ein wirtschaftlich-klimatischer, ein politischer und ein mental-religiöser. Die großen Verfolgungen 1560–1590 und 1626–1631, die parallel und ohne zentrale Steuerung in vielen Ländern einsetzten, haben – was z. T. auch die zeitgenössischen Quellen ausdrücklich bezeugen – als unmittelbaren Hintergrund Agrarkrisen, die durch Klimaverschlechterungen („Kleine Eiszeiten") verursacht sind (47 f., 54 f.). Mit diesem Faktor vermag der Autor auch den Beginn der Verfolgung (in Savoyen, d. h. in den von Klimaverschlechterungen am frühesten betroffenen Alpentälern: 48) wie ihr mitteleuropäisches Zentrum (68 f.) zu erklären. – Eine günstige Voraussetzung für Hexenverfolgungen sind schließlich (was auch Deutschland als Zentrum erklärt) kleine Territorien mit defizitärer Staatlichkeit, während in Großstaaten (Frankreich, Bayern, Habsburg) Hexenverbrennungen zwar auch nicht ausblieben, sich jedoch relativ früh eine moderate Linie einpendelte (58–61). – Vergessen werden darf aber auch nicht der mental-religiöse Faktor: die „Verdüsterung des Weltbildes" durch eine fanatische Religiosität mit Neigung zu radikalen Gewaltlösungen und Fixierung auf „Ausrot-

tung des Bösen", und zwar konfessionsübergreifend (56, 58, 69f.). Ist auch Hexenverfolgung als „Mittel der Gegenreformation" nicht haltbar, so gehört sie doch auch in den Gesamtkontext der „Konfessionalisierung" und der durch sie erzeugten angstbesetzten Mentalität. Es muß auffallen (dies sei noch vom Rezensenten ergänzend hervorgehoben), daß die Hexenprozesse sich in jedem Fall in den konfessionellen „Kampfzonen" häuften (vor allem Deutschland, dann auch Frankreich und Polen), dann dort auf beiden Seiten geschehen, während sie in den konfessionell ruhigen Zonen Südeuropas einerseits, Skandinaviens anderseits, entweder gar nicht oder nur selten und sporadisch vorkommen. – Der Versuch einer Statistik, nach Ländern aufgeschlüsselt, ergibt bei allem Vorbehalt (so herrschen große Unsicherheiten insbesondere für die Zahl der Opfer in Polen-Litauen) eine Gesamtzahl von um oder etwas über 50 000 Todesopfern „legaler" Hexenprozesse (65f.), von denen wohl 75–80 % Frauen waren. Nicht dabei gerechnet sind die kaum zu quantifizierenden Opfer von Lynchjustiz, die es in allen Zeiten vorher und z. T. auch gleichzeitig gab (70). In jedem Fall ist es eine fünfstellige (und nicht sechsstellige, geschweige in die Millionen gehende) Zahl.

Einige kleinere Korrekturen: Das 4. Laterankonzil von 1215 hat nicht den Einsatz der Folter im Inquisitionsverfahren sanktioniert (36); dies tat erst die Bulle Innocenz IV. „Ad exstirpanda" von 1252. – Der in Pisa gewählte Alexander V. wird auf S. 38 versehentlich zu Alexander VI. – Daß Anmerkungen auch für Zitate fehlen, ist wohl von der Eigenart der Reihe vorgegeben. Lästig ist es jedoch, wenn man auch Autorennamen, die im Text als Beleg vorkommen, im Literaturverzeichnis, welches nur die Hauptwerke zum Hexenthema enthält, vergeblich sucht. – Moderne Länderbezeichnungen für die Statistik der Hexenverfolgungen auf S. 65f., was der Autor selbst als „etwas anachronistisches Verfahren" eingesteht, sollten unterlassen und statt dessen etwa alles unter „Heiliges Römisches Reich" gezählt werden, was wenigstens nach dem Westfälischen Frieden noch dazu gehörte. Kl. Schatz S. J.

Turtas, Raimondo, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila.* Rom: Città Nuova 1999. 978 S.

Die Kirchengeschichte der Insel, welche Federico Visconti 1263 als „Terra di orrore e di solitudine" bezeichnete (298), und zu welcher eine Sendung zu empfangen als gleichbedeutend mit Verbannung galt (343), hatte immer eigenen Charakter, eigene Phasen und eigenen Verlauf, vom italienischen Festland sehr verschieden, über weite Phasen mehr von Nordafrika oder der Pyrenäenhalbinsel als von Italien bestimmt. Ihre Isolation und Insellage disponierte sie mehr als irgendeine andere Region Europas zur Sonderentwicklung; und doch kamen ihre kirchlichen Impulse praktisch immer nur von außerhalb, und zwar hintereinander von Nordafrika, Byzanz, Pisa, Aragon, Spanien, Savoyen-Piemont, schließlich dem nationalen Italien. Diese interessante Geschichte zeichnet von ihren Anfängen bis zur schweren Geburt des 2. Sardischen Plenarkonzils Anfang 2000 der sardische Jesuit Raimondo Turtas auf 743 Textseiten aufgrund intensiver Quellenkenntnis und gestützt auf viele eigene Vorarbeiten nach. Bis ins 11. Jhdt. haben wir nur fragmentarische Notizen. Die ersten sicheren Zeugnisse christlicher Präsenz auf der Insel sind die im „Martyrium Hieronymianum" bezeugten Märtyrer Gavinus, Luxorius und Simplicius aus der Diokletianischen Verfolgung. Wegen der Handelswege kommen in erster Linie Rom oder Afrika als Herkunftsland in Frage, wahrscheinlich letzteres (49f., 58), zumal die Bischofslisten auf Konzilien des 4. Jhdts. eine besondere Verbindung mit dem afrikanischen Episkopat bezeugen (53). Mit dem markanten und militanten anti-arianischen Kämpfer Lucifer v. Calaris tritt Sardinien zuerst auf weltkirchlicher Bühne auf; aber über die Insel selbst tragen die Quellen zu seinem Leben und Wirken so gut wie nichts bei. Obwohl es – auch nach archäologischen Zeugnissen – Phasen enger Beziehungen zwischen der sardischen Kirche und Rom gab, zumal zur Zeit der sardischen Päpste Hilarus (461–468) und Symmachus (498–514), festigten sich in der Folge vor allem die Beziehungen zur nordafrikanischen Kirche. Dazu trug vor allem die Vandalenherrschaft bei. Diese blieb in Sardinien tolerant und führte zu keiner Spur von Katholikenverfolgung; aber die mindestens 100 exilierten afrikanischen Bischöfe, die sich in den beiden ersten Jahrzehnten des 6. Jhdts. (bis 523) auf der

Insel aufhielten, übten sicher prägenden Einfluß aus. Schriftliche Quellen bezeugen dies nur für Fulgentius v. Ruspe, der das Mönchtum nach Sardinien brachte (übrigens in zwei verschiedenen Formen: eine Mönchsgemeinde in Cagliari mitten in der Stadt, noch offener nach außen und egalitär im Innern, die man wohl – Meinung des Rezensenten – den von Hieronymus, Cassian und Benedikt negativ gezeichneten „Sarabaiten" zuordnen könnte: 88f.; und eine mehr vom klassisch-monastischen Typ). Aber archäologische Hinweise bezeugen auch sonst den nachhaltigen afrikanischen Einfluß (94–98); und auch in der byzantinischen Zeit im Dreikapitelstreit geht der Widerstand der sardischen Kirche mit der der afrikanischen parallel.

Die nächste wichtige Quelle, ja eigentlich die bedeutendste und reichhaltigste vor dem hohen Mittelalter, ist das „Epistolarium" Gregors des Großen, von dem 39 Briefe von Sardinien handeln (dazu sicher noch viele nicht erhaltene). Es bezeugt einmal die um 600 trotz dreier Jhdte. christlicher Präsenz nur erst sehr rudimentäre Christianisierung: nicht nur sind die Bergstämme im Innern noch so gut wie unberührt, auch unter den romanisierten *rustici* auf den Landgütern gibt es noch viele Heiden. Interessant und zumindest plausibel ist die Hypothese des Autors, daß für die Empfehlung in dem berühmten Gregor-Brief an den Angelsachsen-Missionar Mellitus, heidnische Festgelage zu christianisieren, wohl Sardinien das Vorbild gab, zumal noch eine Quelle des 16. Jhdts. für Sardinien ähnliche Festgelage bezeugt (131–137). – Für die folgenden Jhdte. haben wir wieder nur sehr sporadische Informationen. Die wichtigsten schriftlichen Quellen bilden päpstliche Interventionen. Von der Mitte des 7. Jhdts. an sind auch griechische kirchliche Einflüsse prägend, obgleich Sardinien nie aufhörte, eindeutig zum römischen Patriarchat zu gehören. – Den eigentlichen Einschnitt und den Beginn des „Mittelalters" bildet für Sardinien das 11. Jhdt., womit der zweite Teil des Werkes beginnt. Äußerer Rahmen dieses Wandels ist der Zerfall der byzantinischen Herrschaft und damit das Ende der politischen und auch der kirchlichen Einheit (bis dahin eine Kirchenprovinz unter Cagliari, jetzt seit Papst Alexander II. drei Kirchenprovinzen mit 18 Bistümern, damit auch Einsetzen der ständigen Rivalität zwischen den beiden Zentren Cagliari und Sassari, die eine Konstante der profanen und kirchlichen Geschichte der Insel bis ins 20. Jhdt. bilden wird). Entscheidend ist dann der Zugriff des Reformpapsttums. Die von ihm bekämpften kirchlichen „Mißstände" bieten gegenüber den üblichen der vor-gregorianischen Zeit noch die Besonderheit, daß Priester als Unfreie („servi") vorkommen (203f.) – wohl auch dadurch zu erklären, daß hier die karolingische Reform, die diese Zustände i. allg. mit Erfolg bekämpft hatte, fehlte! Im übrigen stand die gregorianische Reform für Sardinien im Zeichen der speziellen Bindung an Pisa, dessen Erzbischöfe bis auf Gregor IX. als päpstliche Legaten für Sardinien fungierten. Einen wesentlichen Reformimpuls bedeutet ein Jahrzehnt nach dem Lateranense IV das sardische Konzil von Santa Giusta 1226, eines der wenigen Partikularkonzile, die die Beschlüsse dieses Konzils umsetzten, gleichzeitig für die folgenden sieben Jhdte. das einzige sardische Konzil. – Das Spätmittelalter (14./15. Jhdt.) ist für Sardinien die aragonesische Zeit. Es ist gekennzeichnet durch nur sehr langsame und teilweise Durchsetzung kirchlicher Normen. Der jährliche Sakramentenempfang im Sinne des Lateranense IV wurde allmählich durchgesetzt (aber wohl auch nur teilweise; vgl. die Zeugnisse noch aus der Mitte des 16. Jhdts.: 386), nicht jedoch das kirchliche Eheaufgebot (294f.): Hier war die soziale Struktur stärker, die Ehe blieb eine Sache der Familien. Priester als „servi" begegnen nicht mehr in den Quellen; aber ansonsten unterschied sich der Klerus so gut wie nicht von den Laien; und noch die ersten Jesuiten berichteten 1559, daß nicht nur das Konkubinat der Priester allgemein verbreitet, sondern auch allgemein im gesellschaftlichen Bewußtsein als legitime Ehe anerkannt wurde (390f.).

Die frühe Neuzeit gliedert sich für Sardinien in die spanische (16. bis Anfang des 18. Jhdts.) und die savoyische Zeit (ab 1720). Die äußeren Lebensbedingungen sind nach wie vor gekennzeichnet durch Isolierung, vor allem durch Malaria (Reisen auf der Insel in den Sommermonaten ist lebensgefährlich) und Piraten (die Schiffsreisen zu einem Risiko machten), die kirchlichen Verhältnisse allen Berichten zufolge durch „religiöse Ignoranz" und „Aberglauben". Und doch stehen am Anfang und am Ende dieser Periode zwei bemerkenswerte und durchaus breitenwirksame Reformschübe. Der erste ist der der nach-tridentinischen Zeit. Reformbewußte Bischöfe und Regularen (vor allem

Jesuiten und Kapuziner) erzielten, nicht zuletzt durch Volksmissionen, in den 60 Jahren bis um 1620 eine Verbesserung, die auch auf dem Kontinent nur in wenigen Regionen ihr Gegenstück findet. Die (wie in vielen anderen europäischen Regionen) jetzt erst geschehene tiefere Verchristlichung (gerade auch im sozialen Verhalten) und Umwandlung der Volksreligiosität wird vor allem in den zahlreichen Bruderschaften (und Marianischen Kongregationen der Jesuiten) deutlich (416–420). Und gab es bis dahin so gut wie keine höhere Bildung auf der Insel, so daß auch der Klerus so gut wie nie richtig Latein konnte und auch Synoden, um verstanden zu werden, das (dem Latein freilich noch relativ nahe) Sardisch verwandten, so wurde nun auch hier, nicht zuletzt durch die Jesuitenkollegien, Wandel geschaffen. Es blieben freilich Defizienzen und Kehrseiten. Das Problem der Nicht-Residenz großer Teile des Pfarrklerus (und seiner Ersetzung durch miserabel bezahlte und noch miserabler ausgebildete „Stellvertreter") dauerte bis ins 18. Jhdt. an. Und die Kehrseite des höheren Bildungsniveaus war die stärkere Abschließung von der Volkskultur. Schon daß die von Herkunft meist iberischen Bischöfe mit nur einer bekannten Ausnahme nie Sardisch lernten (414f.), begrenzte ihre pastorale Wirksamkeit. Das Sardische wurde als „Vulgärsprache" marginalisiert; statt dessen war, noch in savoyischer Zeit, das Spanische auf dem Vormarsch. – Ein zweiter Reformschub erfolgte in der späten savoyischen Zeit in den drei Jahrzehnten von 1759 bis 1789. Er steht im Rahmen einer gemäßigten „kirchlichen Aufklärung", jedoch unter den savoyischen Königen mit der Besonderheit, daß sie ihre Reformmaßnahmen mit Hilfe Roms und daher auch effektiver und reibungsloser durchsetzten. Dazu gehörte die Reduzierung der Immunitäten und der übermäßigen Zahl der Religiosen, vor allem aber auch die jetzt erst real durchgesetzte Residenzpflicht des Klerus. So erbrachte gerade diese Zeit eine generelle Verbesserung der Situation (519–521).

Ist die erste Hälfte des 19. Jhdts. im Zeichen der piemontesischen Herrschaft vor allem durch die enge Allianz von Thron und Altar geprägt, so führte der seit 1850 allmählich einsetzende Bruch eine neue Epoche herbei. Der Klerus war nun weniger zahlreich, aber frömmer und (im tridentinischen Sinne) qualitativ besser, dabei mehr sozial niedriger Herkunft (595–602); dem kirchlichen Leben gaben hier wie auch andernorts neue Orden, vor allem die zahlreichen neuen Frauengemeinschaften, das Gepräge, aber auch eine große Zahl von Laienvereinen, von denen einer, der Kreis „San Saturnino" in Cagliari, eine anscheinend widersprüchliche, aber historisch nicht untypische Entwicklung nahm: Gegründet 1871 zur Verteidigung der weltlichen Herrschaft des Papstes, ganz auf der Linie des „Syllabus" und des „Non expedit", entwickelte er sich in Richtung der Christlichen Demokratie von Murri, weshalb er 1908 kirchlich aufgelöst wurde (643f.). Die 1850 einsetzenden sardischen Bischofsversammlungen (dann 1876, 1890, von 1906 an jährlich) setzten der Isolierung der Bistümer und Kirchenprovinzen und vor allem der ständigen Rivalität Cagliari-Sassari ein Ende. Aber unter Pius X. begann auch die Überfremdung des Episkopats durch „Italianisierung". Wurden bis 1903 außer dem Erzbischof von Cagliari nur sardische Bischöfe ernannt, so von da an fast nur Norditaliener, so daß 1924 bei dem 1. Sardischen Plenarkonzil nur zwei von 11 Bischöfen von der Insel stammten. – Dieses Plenarkonzil, in Oristano gehalten, 698 Jahre nach dem Konzil von Santa Giusta, steht einerseits im Zeichen des durch das beginnende Arrangement mit dem Faschismus bedingten Rückzugs der Kirche aus dem sozialen Bereich (669), bis dahin, daß sogar Predigten über „Rerum Novarum" praktisch verboten wurden (möglicherweise wurde der entsprechende Passus sogar durch die Kurie selbst eingefügt: 669f., Anm. 30). Das andere Charakteristikum ist die rigide und ablehnende Haltung gegenüber der Volkskultur, die – auch, aber nicht nur – durch die Herkunft der Bischöfe bedingte Abwertung des Sardischen (wenn ein Priester Sardisch predigt, dann ist besonders aufzupassen, daß er nicht unflätige Ausdrücke benutzt!) und damit zusammenhängend das rigoristische Vorgehen gegen Volksbräuche (671f.). – Im übrigen läuft die Entwicklung durchaus nicht parallel zu der gesamtitalienischen. Die 40 Jahre von 1930 bis 1970 erbringen eine Zunahme des Diözesanklerus auf das Anderthalbfache, des Ordensklerus fast auf das Vierfache, während die Zahl der Ordensfrauen gar noch in der Zeit von 1951 bis 1969 auf mehr als das Doppelte wächst. Das von den Jesuiten der Turiner Provinz geleitete Zentralseminar von Cuglieri, in dem seit 1928 der Priesternachwuchs ganz Sardiniens ausgebildet wird (seit 1971 in Cagliari), wissenschaftlich gewiß

ein bescheidenes Provinzseminar, bedeutet für die regionalen Verhältnisse und auch im Vergleich mit anderen Regionen zweifellos eine Hebung des Niveaus; anderseits steht es nur wenig in Beziehung zur sardischen Kultur und sozialen Realität.

Die schwierige Geburt des 2. Sardischen Plenarkonzils, das seit 1986 vorbereitet wurde, wobei sich Zeiten schleppender Vorbereitung mit Jahren des Schweigens ablösten, bis endlich Johannes Paul II. sein Zustandekommen spätestens Anfang 2000 forcierte, offenbaren die nach wie vor gegebene Tendenz zu einem „Archipel von Diözesen" (741). Aber es gibt gerade in den letzten Jahren Hoffnungszeichen religiös-kirchlicher Vitalität, untypisch im italienischen Vergleich: die schwer erklärliche und doch erstaunliche Zunahme der Priesterberufe in den letzten vier Jahren (742) und die verstärkte soziale Präsenz der Kirche, nicht zuletzt in der Drogenhilfe. – Es folgen im Anhang die Listen und Daten aller bekannten Bischöfe der sardischen Diözesen (819–879) sowie – für ein historisches Gesamtwerk dieser Art unverzichtbar – eine Reihe von Karten. – Es ist ein beispielhaftes Werk, das auch in deutschen kirchenhistorischen Seminarbibliotheken nicht fehlen sollte. Zu seinen Vorzügen gehört nicht zuletzt, daß immer wieder der Zusammenhang mit der allgemeinen kirchenhistorischen Entwicklung hergestellt wird, die sich in dieser „Sondergeschichte" einer isolierten Insel spiegelt, z.T. auch in anderen Phasen und Rhythmen modifiziert oder untypisch abläuft. Kl. Schatz S. J.

Cabantous, Alain, *Geschichte der Blasphemie* [Histoire du blasphème en Occident, dt.]. Aus dem Französischen von *Bernd Wilczek*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1999. VII/312 S.

Eine „Geschichte der Blasphemie im Rahmen der Gesamtgeschichte der monotheistischen Religionen – von Moses bis Rushdie –" würde zu allgemein und oberflächlich. So beschränkt Cabantous (= C.) sich auf das christliche Abendland (8), und hier nochmals, im Anschluß an schon geleistete Forschung, auf die Zeit vom 16. (Heinrich III., Philipp III.) bis ins 19. Jhdt. (La Salette). Eher konsonant als klar sind die Kapitel überschrieben: 1. Zeit der Kirche – eine immerwährende Sünde (eine besonders schwere Sünde, doch nicht leicht zu bestimmen, da sie von der ausdrücklichen Gotteslästerung bis zum Kraftausdruck reicht und auch das Bekenntnis der jeweils anderen Konfession blasphemisch genannt wird). 2. Die Zeit der Fürsten – Politische Obrigkeit und Blasphemie (Der König kämpft als Schutzherr der Kirche und in Sorge vor dem Strafgericht Gottes gegen Lästerer; zugleich ziehen königliche Gerichte Aufgaben an sich, die früher bei der Kirche lagen. Ähnlich dann Städte und Fürsten). 3. Die Zeit des Menschen – die blasphemischen Gesellschaften (einerseits an Regelwerken und Vorschriften, andererseits aus Gerichtsunterlagen erhebt C. bestimmte besonders zur Lästerung geneigte Gruppen: Soldaten, Seeleute, junge Adlige, Wirtshausgäste, Spieler ...). 4. Die Zeit der Geistlichen – die Wandlung des Gegenstands (in der 2. Hälfte des 17. Jhdts. wächst die Nachsicht und bestätigt „die tolerante Überlegenheit eines versöhnlichen Deismus gegenüber der Offenbarungsreligion" (149); Gotteslästerer ist nun eher der – an Gottes Statt – die Blasphemie Verfolgende (150); entsprechende Diskussionen gibt es unter den Theologen – nur lose mit der Thematik verknüpft ist die ausführliche Behandlung zweier Heilsuniversalisten). 5. Zeit der Übergänge – Blasphemie auf dem Prüfstand (im Gefolge der Revolution gibt es auf der einen Seite Blasphemien abgefallener Priester, etwa antieucharistisch, weiterhin fromme Berichte über himmlische Gerichte an solchen und [eine neue Gruppe] an Freidenkern überhaupt, auf der anderen Seite – infolge der Sakralisierung des Politischen – neue Blasphemie-Tatbestände. Schließlich kommt es zu Erscheinungen Mariens, die sich besonders über das Fluchen und Lästern beklagt und vor Strafe durch ihren Sohn warnt). 6. Die Zeit der Blasphemie – die Bedeutungen eines Wortes (eine Art Resümee: Blasphemie als Spiegel der Religion: in Bestreitung Gottes wie im Streit mit Ihm, teils Ausdruck von Antiklerikalismus; andererseits als Spiegel der Gesellschaft: Bestandteil einer Sprache männlicher Gewalt und mangelnder Bildung). Zum Schluß ist, so sehr Blasphemie schwindet, weil es keines „Widerstandes gegen eine aufgezwungene religiöse Kultur" mehr bedarf (222; 295: „gegen die schwere soziale und kulturelle Last des Katholizismus"), von der Wiederkehr des Phänomens die Rede, im Blick auf den neuen katholischen Katechismus, die Verurteilung Rushdies oder Proteste

gegen Scorseses „Letzte Versuchung". – Im Anhang wird, vor den Anmerkungen, dem Literatur- und Personenverzeichnis, eine Auswahl von Dokumenten geboten, aus Klageschriften, Gerichts-Protokollen, Satzungen und religiösen Traktaten.

Das Buch macht nicht bloß unbekanntes Material zugänglich, sondern gibt auch Stoff zu nachdenklicher Selbstreflexion. Gleichwohl findet der Rezensent es, offen gesagt, enttäuschend. Materialsammlung aus diversen Quellen ist eines, die Ordnung – auch unter Streichung von Wiederholungen –, die Hierarchisierung und Durchklärung des Stoffes wäre ein anderes. Dazu kommen Schwächen der Übersetzung („scheinbar" ist nicht „anscheinend", „verbat" nicht „verbot", „verdingt" nicht „gedungen", „zustanden" nicht „zugestanden"; dafür sind „Prinzen" „Fürsten", der Pont-Neuf männlich, „keiner" nicht steigerungsfähig ...). Erst der Blick ins Original ließe entscheiden, inwieweit hier Un- und Mißverständnis nicht allein dem Übersetzer anzulasten wären. So begegnet 28 die „Verurteilung der fünf Lehrsätze des Augustinus durch den Niederländer Cornelius Jansen". 29: Samstage als Abstinenztage? 30: Ein italienischer Müller „ist nicht der Meinung, Gott sei allen Dingen zugehörig, sondern er betrachtet ihn als Bestandteil des Chaos." 22f.: Den „dauerhaften Antisemitismus der Europäer" und Luthers „antisemitischen Kampf" sollte man richtiger Antijudaismus nennen. Und was heißt es, daß die Blasphemie „auch eine Relativierung der Transzendenz" beinhalte (35)? Daß schließlich abgefallene Priester „eine Religion anklagten, ‚die den Menschen erniedrigt, weil sie uns zwingt, anstatt eines Bastards den Sohn Mariens zu verehren'" (175)?

J. Splett

Dahlheimer, Manfred, *Carl Schmitt und der Deutsche Katholizismus 1888–1936* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Hgg. v. *U. v. Hehl*. Reihe B: Forschungen; Bd. 83). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 1998. 627 S.

Dahlheimer (D.) untersucht in dieser Dissertation, die 1996 unter der Leitung Alexander Hollerbachs abgeschlossen wurde, einen Lebensabschnitt Carl Schmitts (S.) (1888–1985), der „schillerndsten Persönlichkeit der jüngeren deutschen Staatsrechtslehre" (18). Der soziale Raum der Untersuchung ist jenes Beziehungsnetz von Freunden, Gegnern und Schülern, das auf Ss. Schriften reagiert, sie begeistert bejaht oder schneidend zurückweist. Die Zeit der Bearbeitung durch D. reicht vom Beginn der wissenschaftlichen Aktivität Ss. im Jahre 1914 bis 1936. Weshalb 1936? In diesem Jahr endete Ss. parteipolitische Karriere im NS-Staat (16). Diesen Raum- und Zeitrahmen füllt D. sehr sorgsam, sehr präzise und reich dokumentiert aus. Er analysiert die Werke von S. und seiner Gegner, die Beziehungen zu „Freund und Feind", soweit sie sich dokumentieren ließen, und registriert Ss. sonstiges Agieren und Reagieren, auch Schweigen.

Nachdem die Einleitung den Forschungsstand (17–19) wiedergibt, klärt D. den Begriff des „Deutschen Katholizismus" und grenzt ihn unter anderem gegen den Begriff des „römischen Katholizismus" ab. Von dieser Begriffsklärung hängt die gesamte Einordnung Ss. ab, und dies mindestens auf drei Ebenen: Erstens in welchem Verhältnis er zu bestimmten Persönlichkeiten des Deutschen Katholizismus stand; zweitens, welchen seiner Strömungen er sich eventuell anschloß oder verweigerte, und drittens, wie dieser Deutsche Katholizismus selbst sich zur Botschaft Christi und seiner Kirche verhielt und wie sich beiden gegenüber S. selbst einordnete oder aus heutiger Sicht einordnen läßt. D. gelingt es, angesichts der kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten, welche immer eine umfangreiche und in sich vielschichtige Strömung bietet, diese Verortungen im Laufe seiner Arbeit vorzunehmen und S. zunehmend präziser zu lokalisieren, ohne allerdings vermeiden zu können, daß S. ihm wieder entgleitet und weiterhin unfaßlich bleibt. – Im II. Kapitel skizziert D. die „Katholische Staats- und Rechtsphilosophie" (22–42), die seit der Restaurationszeit in schwierigen Distanzbestimmungen zu der Gedankenwelt der Französischen Revolution stand, zwischen Papsttreue und Öffnung zur Moderne oft Unvereinbarkeiten sah und sich Zerreißproben aussetzte. So hakte sich katholisches Staatsdenken bei der Begründung der Staatsgewalt und -autorität zwischen Designations- und Translationstheorie (27) fest und stellte die Werte „organisch" und „autoritär" (40) gegen das Mathematische, Künstliche, Individualistische und Formale. Mit E. Marmys Textsammlung und P. Tischleders Kommentierungen ist dieses Kapitel erarbeitet.

Die ersten Ausgaben des von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Staatslexikons werden kurz vorgestellt (s.a. 77). Das Donoso-Cortés-Buch von Hernandez Arías konnte D. noch nicht einbeziehen. Dieses Kapitel – aber nur dieses! – bleibt etwas hinter dem vielversprechenden Titel zurück. Ein erstes Fazit läßt sich ziehen: S. schloß sich keinem Lager innerhalb des Deutschen Katholizismus an, nahm auch nicht von außerhalb gegen ihn Stellung. Obwohl eingeladen und obwohl sich ihm ein Wirkungskreis und eine Karriere eröffnet haben würden, fand S. sich weder im Lager von Schilling, Mausbach oder Tischleder oder einem Karl Muth oder Walter Dirks ein (40). S. war nur er selbst, die starke geistige Selbständigkeit und Fruchtbarkeit des Fragens bildete noch den berechenbarsten Zug seines Lebens; er blieb rätselhaft, wandelte sich und paßte sich an – doch eben nicht einer oder einer unter den mehreren katholischen Strömungen, eher erschuf er selbst eine Richtung. Die folgenden Kapitel erhärten diese Thesen (etwa 66f. und Schlußkapitel). – Das III. Kapitel rekonstruiert „Carl Schmitts Positionen und Begriffe im Kontext des Deutschen Katholizismus" (43–410). Zu Recht gilt angesichts von Ds. thematischem Schwerpunkt die längste und eindringlichste Besprechung dem Werk „Römischer Katholizismus und politische Form" von 1923. D. versteht es meisterhaft, die Position von S. erst einmal zu umreißen und in den Reaktionen der Freunde und Feinde Ss. Sicht des Katholizismus immer konturenreicher werden zu lassen. So bleiben Wiederholungen erspart, und es wird eine lebendige und dichte Einführung in Werke, Werksgeschichte und Wirkungsgeschichte erreicht. Griffige Verortungen von S. lassen sich vornehmen, die allerdings meist nur für einen bestimmten Zeitraum und lediglich in bestimmten Beziehungen gültig sind: S. lag nie das katholische „Sowohl-Als-auch", er bevorzugte das „Entweder-Oder"; die Unterscheidung von Freund und Feind war ihm Lebens- und Denkelixier (287). Er verwarf die positivistische Machttheorie (45), bezog aber Distanz zum Naturrechtsdenken (529), es galt ihm als statisch und unflexibel; zwischen Recht und Ethik war, so S., ein Strich zu ziehen, Recht hatte sich dem sittlichen kontrollierenden Zugriff zu entziehen (50ff.); vielmehr sollte ein konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken helfen, den juristischen Positivismus zu überwinden (519). Er bevorzugte die „Klassik" und eiferte gegen die ihm als verschwommen und entscheidungsschwach geltende „Romantik" und ihre Vertreter, etwa gegen Adam Müller. Die Rechtskirche zog er der Liebeskirche vor (82); und wenn er Politische Theologie betrieb, so als politische Theorie. Da er vom Primat des Politischen her dachte, konnte er keinerlei Herrschaft des Ökonomischen dulden. Entscheidung war nötig, hingegen unzulässig, weil unproduktiv, die Ableitung aus Axiomen; er bekannte sich zum Dezisionismus und zu Th. Hobbes. In der Diktatur und nicht im Parlamentarismus fand S. das Heil, im totalen Staat und nicht im Leerlauf pluralistischer Gesellschaft (337). D. Anachronismus vorzuwerfen, wenn er Ss. Sicht des Individuums mit der des II. Vatikanischen Konzils vergleicht (54), mißversteht Ds. Bemühen um einen verständlichen Zugang zu S., übersieht aber auch den Kontext, in dem D. einen solchen Vergleich vornimmt. Es geht ihm gerade darum zu zeigen, daß die S.sche Sicht bereits zu seiner Zeit mit der Katholischen Sozial- und Rechtslehre unvereinbar war.

Die Reizworte, mit denen oft Ss. eigenwillige Analyse sprachlich provozierte, und welche Freunde und Gegner aufnahmen und ihrerseits zu Waffen für oder gegen ihn umschmiedeten, befreit D. behutsam aus den verbalen Übertünchungen und macht sie neu verständlich. D. ist dabei sehr genau zu lesen, ob er nämlich S. selbst etwas zuschreibt oder etwas als eine mögliche Folge seiner Lektüre bei seinen Lesern und Gegnern darstellt oder ob er jene Gegner oder Freunde und Schüler zu Worte kommen läßt. Daß S. der Integralismus fremd war (254), ist dann vereinbar mit dem Satz, eben in anderem Zusammenhang von D. geschrieben, S. habe jedem Integralismus Tür und Tor geöffnet (215). Diskussionswürdig wird u.a. auch sein, ob D. Ss. Schrift „Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität" (²1934) zutreffend auslegt, wenn es überhaupt eine Auslegung gibt: Bewegt sich S. auf der Linie der Gelasianischen Formel von der Zuordnung der Auctoritas des Bischofs und der Potestas des Kaisers (210)? Oder ist K.-M. Kodalle zuzustimmen, daß es S. völlig gleichgültig war, was sich zum Absoluten aufwerfe, und ihm nur wichtig war, den Prozeß der Verabsolutierung einzuleiten (212)? Oder darf man mit Wolfgang H. Spindler (Neue Ordnung 54 [2000] Heft 2, 156) der Ansicht sein, S. habe nicht theologische Denkstrukturen säkularisieren,

sondern säkularisierte Strukturen re-theologisieren wollen? In meine S.-Kenntnis fügt sich eher Ds. und Kodalles Sichtweise ein. Im IV. Kapitel geht D. „Carl Schmitts Weg im Deutschen Katholizismus" (411–479) nach. Näheres erfährt man zur kirchlichen Heirat Ss. mit der Serbin Pawla Dorotic, der verweigerten kirchenrechtlichen Annullierung dieser Ehe und der standesamtlichen Heirat mit – wiederum einer Serbin – Duschka Todorovic; der Ausschluß von den Sakramenten schuf einen Umstand, der – D. ist diskret – für Ss. Haltung zum katholischen Glauben nicht ohne Einfluß gewesen sein dürfte (454 f.). Licht werfen auch die Ausführungen Ds. zu S. als nationalsozialistischem Parteigänger (ab 456). Die NS-Vorwürfe gegen S., er sei ein Verteidiger des Katholizismus und habe immer noch Kontakte zu jüdischen Bürgern, bildeten den Kern der Hetzkampagne gegen S. (474). – Das V. Kapitel „Persönliche Beziehungen und inhaltliche Bezüge" (480–569) läßt eine Reihe von Personen Revue passieren, welche wiederum und noch einmal diese oszillierende Persönlichkeit, die S. war, erkennen lassen: Unter solchen Persönlichkeiten findet sich Erik Peterson (1890–1960) evangelischer Theologe, ein Kritiker der Dialektischen Theologie, der Weihnachten 1930 in Rom zur katholischen Kirche übertrat. Empfänglich für Ss. juridisch-autoritären Ordnungskatholizismus, griff Peterson Denkfiguren wie Entscheidung und Legitimität (484) auf; nachdem S. sich 1933 jedoch zum Nationalsozialismus bekannt hatte, kam es zur Trennung beider; die Monotheismus-Studie Petersons ist gegen Ss. politische Theologie gerichtet (485). Ss. Kontakte mit dem katholischen Dogmatiker und Priester Karl Eschweiler (1886–1936), dem Kanonisten und Priester Hans Barion (1899–1973), dem Kirchenhistoriker und Priester Wilhelm Neuß (1880–1965) sowie dem Theologen, Philosophen und eben auch Priester Romano Guardini (1885–1968) u. a. kommen zur Sprache. D. stellt die fundamentalen Unterschiede zwischen S. und Guardini heraus, er zeichnet aber auch neben den unterschiedlichen Akzentsetzungen ihre geistige Nähe auf und hebt hervor, wie Guardini in zentralen Fragen der Kirche, Politik und Macht dachte und sprach, noch bevor S. sich in seinen Publikationen zu denselben Themen äußerte. Manche Ähnlichkeiten im Werk Ss. lassen fragen, ob sich S. von Guardinis Publikationen und in Gesprächen hat inspirieren lassen, ebenso wie von den Überlegungen Herman Hefeles (1885–1936) (64 u. 296), um einen anderen Katholiken zu nennen. S. und Romano Guardini, ein sicherlich noch nicht voll ausgeschöpftes Kapitel! Der Priester und Kirchenhistoriker Joseph Lortz (1887–1975), NSDAP-Mitglied bis 1944, ging nach 1940 zunehmend auf Distanz zu den Nationalsozialisten und S., lehnte aber weiterhin den „zersetzenden Liberalismus" ab und trat für eine „Politische Theologie" (509) ein. Mit sicherem Blick beurteilt D. Beziehungen zwischen S. und Franz Blei, Karl Muth, Hugo Ball und P. Erich Przywara S. J. und anderen. D. zeigt ihr vielschichtiges, kritisches Verhältnis zu S. auf. Wer über die Rolle Kardinal Michael Faulhabers im Nazireich Informationen sucht, findet sie (328 u. 494 f.), sie gereichen Faulhaber zur Ehre. Auch die Schüler kommen nicht zu kurz, an erster Stelle Günther Krauss (1911–1989) – mit seinem starken antisemitischen Engagement und in der Bundesrepublik für die Wiedereinführung der Todestrafe eintretend; dann auch der Theologe Werner Becker (1904–1981), einer der treuesten Schüler Ss. und doch in der Frage Europas oder der Pluralismustheorie anderer Ansicht als S., dem jede Lehre, welche auf die Individuen und auf die für S. immer diffusen und unberechenbaren gesellschaftlichen Gruppen setzte, ein Horror war; nebenbei bemerkt: S. zählte keineswegs „geistige Sklaven" zu seinem Bekanntenkreis. Dies bezeugt auch Ernst Friesenhahn, der gleichfalls seine geistige und moralische Unabhängigkeit gegenüber S. zu bewahren wußte. Unter den Publizisten sind Walter Gurian (1902–1954) zu nennen, der den starken, ja den totalen Staat befürwortete und es doch vorzog, vom autoritären Staat zu sprechen (533); er führte eine Generalabrechnung mit S. nach dessen Rechtfertigung der Septembermorde 1934 durch. Der Freundschaft mit Theodor Haecker (1879–1945) verdankte S. die Bekanntschaft mit den Werken und dem Denken Kierkegaards; Ds. Hinweis ist zutreffend, daß S. zahlreiche Begriffe Kierkegaards, wie „Entscheidung", „Entweder/Oder", „Ernst", „Einzelner" oder „Ausnahme", verarbeitete und in seinen Werken benutzte. Haecker war bereits vor 1933 ein entschiedener Gegner des Nationalsozialismus (540). Die Gegner Ss. finden sich bei D. gewürdigt, beispielsweise Franziskus Stratmann, Dietrich von Hildebrand, Ernst Michel. – Wie steht es nun um die Wahrheit jener Tage-

bucheintragung im „Glossarium" aus dem Jahre 1948: „Das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung (gegen die Neutralisierer, die ästhetischen Schlaraffen, gegen Fruchtabtreiber, Leichenverbrenner und Pazifisten) ist das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und politischen Existenz" (15)? Ist es das? Was heißt „katholisch" für S.? Erstens: S. ist nicht zu fassen. Keine Strömung, kein Parteiprogramm und keine Idee lassen sich angeben, der er sich verschrieb; auch nicht dem Nationalsozialismus. So bleibt: nur er selbst; bei allen Wandlungen, opportun scheinenden Seitenwechseln, bei geplantem Schweigen und Verschweigen, ist er derselbe. Gut, er berief sich auf Hegel, kaum jemand würde jedoch S. als Hegelianer bezeichnen, dafür sind Kierkegaardsche Elemente zu stark; dem wiederum entnahm er nur bestimmte Ideen und Methoden (484, 505), nie alles. Ein Neukantianer (44) – bei seinem konkreten Ordnungsdenken und der Befürwortung des starken Staates? Ein Positivist – angesichts seines Denkens über Repräsentation? D. zeigt zweitens bis in die Verästelungen hinein und immer dokumentiert, daß S. jedenfalls kein Anhänger und Verteidiger der römisch-katholischen Staatslehre oder Soziallehre war, D. weist aber auch auf, daß dieser Katholizismus selbst ein so vielschichtiges, ausgefasertes Gebilde zwischen politisch Links und Rechts darstellte, daß eine Zuordnung immer nur zu einem kleinen Ausschnitt dieses katholischen Kaleidoskops gelingen könnte, was allerdings sogar im Fall S. mißlingen muß. So bleibt drittens als Ergebnis, daß S. nur unter Verbiegung der Begriffe ein katholischer Denker und Denker einer „katholischen Verschärfung" genannt werden kann. Wie darf man S. nach der Lektüre von Ds. Buch sehen? Nicht großartiger, nein gewiß nicht, eher kleiner, weil seine Originalität doch in dem Maße zurückgestutzt werden muß, als sich Abhängigkeiten von Vordenkern zeigen oder mindestens stark vermuten lassen. Daß „ein politischer Theoretiker auch die Auswirkungen seiner Theorie auf die praktische Politik im Auge zu haben" (331) hat, ist sittlich richtig. Doch wird man mit dem Konstruieren von Ursache-Wirkungen-Zusammenhängen im einzelnen vorsichtig sein müssen. Daß Ss. Unterscheidung von Freund und Feind und sein „Begriff des Politischen" „der große intellektuelle Schlag gegen das ‚Versailler System'", „die ideologische Vorbereitung der nationalen Erhebung" und „die geistige Einübung für das Gemetzel des Zweiten Weltkrieges" (329) gewesen seien, bedürfte genaueren Nachweises, auch wenn von der Ersterscheinung 1927 an drei weitere Ausgaben bis 1933 folgten.

D. ist es in bewundernswerter Weise gelungen, in einem sinnvoll gewählten Aufbau S. mit den Strömungen und Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus des Kaiserreiches und der Weimarer Zeit so in Beziehung zu setzen, daß sowohl den Personen und Strömungen als auch der Chimäre S. Gerechtigkeit widerfährt. Nicht zuletzt aber trägt D. dazu bei, daß eine bislang zu wenig gewürdigte, aber vielfach nachwirkende Zeit bewußt gemacht wird, die Zeit, in der sich die deutschen Katholiken mit dem Demokratiegedanken, dem Liberalismus, der Krieg-und-Frieden-Problematik und dem römischen Zentralismus auseinandersetzen mußten. N. Brieskorn S. J.

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Hgg. v. *Helmut Moll* im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (2. durchgesehene Aufl. 2000). Paderborn [u. a.]: Schöningh 1999. 2 Bde., LXIV/1308 S.

Die Publikation von Helmut Moll, gewichtig schon im buchstäblichen Sinne, tritt unter einem hohen Anspruch an. Sie will einen Impuls Papst Johannes Pauls II. von 1994 in die Tat umsetzen, die Märtyrer des 20. Jhdts. dem Vergessen zu entreißen. Dazu bemüht sie sich, vollständig all die katholischen Christen aus Deutschland (ohne Österreich, aber einschließlich der Sudetenlande) zu erfassen und über ihr Leben sowie die Hintergründe und Umstände ihres Todes zu berichten, die im (freilich erst am 31.12.2000 zu Ende gehenden!) 20. Jhdt. um ihres Glaubens willen den Tod erlitten haben.

Ein solches Unterfangen muß mit einer doppelten Schwierigkeit fertigwerden. Die eine ist die historische Eruierung der einzelnen Biographien, bei der großen Zahl keine leichte Aufgabe, zumal bei sehr vielen weniger bekannten Namen auch schwer zugängliche lokale Informationsquellen und noch lebende Zeugen konsultiert werden mußten. Die andere ist die Feststellung und konkrete Anwendung der Kriterien, wann ein christ-

liches „Martyrium um des Glaubens willen" vorliegt. Hier beruft sich der Editor auf die klassischen Kriterien, wie diese insbesondere von Prosper Lambertini alias Benedikt XIV. formuliert und unter Paul VI. etwas modifiziert sind (XXXII): gewaltsamer Tod (evtl. auch später, etwa als Folge von Mißhandlungen oder gesundheitlichen Schäden in KZ oder Gefängnis, wie in den klassischen Fällen von Bernhard Lichtenberg und Karl Leisner), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses („odium fidei") bei den Verfolgern, schließlich die bewußte Annahme des Todes für Christus und für die Bezeugung des Glaubens. Auf die Anwendbarkeit dieser Kriterien und die hieraus resultierenden Probleme wird der Rezensent noch eingehen. – Die Gesamtzahl der so ermittelten deutschen Blutzeugen des 20. Jhdts. beträgt (hier und im folgenden nach eigener Nachzählung) nicht weniger als 736. Diese verteilen sich auf vier Kategorien, die jeweils gesondert behandelt werden. Den größten Anteil mit etwa der Hälfte bilden die Opfer des Nationalsozialismus (1–904). Es sind 169 Diözesanpriester, 60 Ordensmänner, sechs Ordensfrauen oder weibliche Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens, 119 Laien (darunter 14 Frauen), zusammen 354. – Es folgen die Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus (907–990), von denen der prominenteste der Jesuit und estnische Erzbischof Profittlich ist, dessen Schicksal erst nach der Wende aufgeklärt wurde (910–14). Sonst sind es fast durchweg rußlanddeutsche (fast ausschließlich aus den 30er Jahren) und donauschwäbische (meist im Zusammenhang der Kriegshandlungen am Ende des 2. Weltkrieges) Geistliche, insgesamt 109. Gerade hier ließ freilich die Lückenhaftigkeit der Quellenüberlieferung nur dürre Biographien zu. Keinen Fall liefert die 40-jährige DDR-Geschichte. – Die dritte Kategorie bilden die „Reinheitsmartyrien" (993–1081). Den größten Teil davon bilden Ordensfrauen und andere Frauen, die am Ende des 2. Weltkrieges durch sowjetische Soldaten den Tod erlitten sowie vor allem Geistliche, die die Frauen zu schützen suchten. Die Gesamtzahl beläuft sich auf 81. – Schließlich erstreckt sich die vierte Kategorie, die der Martyrien aus den Missionsländern, durch das ganze 20. Jhdt. (1083–1240). Es sind insgesamt 192, die sich zeitlich und räumlich vor allem auf folgende Gruppen verteilen: Steyler Missionare und Missionsschwestern in Neuguinea bei der japanischen Invasion im 2. Weltkrieg (102 Opfer); christliche Schulbrüder in Manila, die 1945 durch die Japaner niedergemetzelt wurden (12); Benediktiner und Benediktinerinnen von St. Ottilien und Tutzing in Nordkorea (Abtei Tukwon) 1949–1952 (30); Missionsdominikanerinnen, Jesuiten und Marianhiller in Rhodesien-Simbabwe in der Zeit des Bürgerkrieges (13 von insgesamt 36 katholischen Missionaren).

Die Einzelbiographien sind von mehr als 135 Fachleuten, oft erstrangigen Spezialisten, erstellt. Sie sind, soweit es der Rezensent überblicken kann, aus den besten Quellen geschöpft, bieten ein Foto und auf meist zwei bis vier Doppelseiten einen Gesamtabriß des Lebens sowie eine Darstellung der näheren Umstände des Todes, bzw. der zu ihm führenden Konflikte, nicht zuletzt eine Werk-, Quellen- und Literaturübersicht. Sie verschweigen i. allg. auch nicht „sperrige" Informationen und weniger „erbauliche" Seiten (so z. B. S. 198 Schmider zum Freiburger Pfarrer Fränznick). Wenigstens läßt sich dies für die (historisch sicher am besten erforschte) NS-Zeit sagen. Für die bekannteren Namen wie Klausener, Lichtenberg, Delp, Metzger, Leisner, die Lübecker Kapläne, Letterhaus, Groß oder Edith Stein bringen sie zwar in den wenigsten Fällen neue Informationen, wohl aber für viele andere Priester und Laien, die ihr Glaubenszeugnis mit dem Leben bezahlten und kaum über den lokalen Rahmen hinaus und häufig nicht einmal dort bekannt sind. In sehr vielen Fällen geschieht dies unter Hinzuziehung unveröffentlichter schriftlicher oder mündlicher Quellen. Dies ist auch deshalb ein immenser Gewinn, weil es vergleichbare Zusammenstellungen bisher nur für den Klerus gab, angefangen von Kempner und Weiler bis zu der letzten großen Monographie von Ulrich von Hehl und anderen „Priester unter Hitlers Terror" (letzte Aufl. 1998). Beide werden ihren Rang behalten. Einerseits ist Hehl viel umfassender und berichtet über alle Priester in Deutschland, von denen irgendwie festgestellt werden kann, daß sie auch nur kurz, etwa durch einzelne Gestapo-Vorladungen, mit dem NS-Regime in Konflikt gerieten. Aber dies geschieht immer nur in ganz knappen Aufzählungen der entsprechenden Zwangsmaßnahmen, unter Verweis auf weitere Literatur. Hier geht es nur um den wesentlich kleineren Personenkreis, der effektiv den Konflikt mit seinem Leben bezahlte. Aber es geschieht eine ausführlichere Darstellung und Würdigung der Person und der

Umstände des Todes. Und vor allem ist Hehl rein „klerikal" orientiert (muß es auch, angesichts des Umfangs). Eine Gesamtübersicht über die Laien, die als gläubige Katholiken zu Opfern des Dritten Reiches wurden, fehlte bisher auch nur ansatz- und versuchsweise. Schon deshalb muß man dem Herausgeber dankbar sein, daß er dies – bei allen bleibenden Problemen und Fragen, die im folgenden noch angesprochen werden – wenigstens unternimmt.

Statistische Rückschlüsse erlauben diese Einzeldarstellungen sicher viel weniger als der viel umfassender angelegte Überblick Hehls. Dennoch bieten sie auch einen Einblick in die Palette möglichen Verhaltens speziell von gläubigen Katholiken, das in der NS-Zeit tödliche Folgen haben konnte. Konkrete Anlässe, die in der Häufigkeit obenan stehen, sind: Zulassung von Polen zum Gottesdienst, Verbreitung der Galen-Predigten, offene Gespräche über die militärische Lage bzw. Zweifel am Endsieg in seelsorglichen Gesprächen. Einsatz für verfolgte Juden oder gar Fluchthilfe als (Haupt-)Ursache des Martyriums begegnet relativ seltener, ist aber doch in wenigstens sieben Fällen auszumachen, so außer dem bekannten Fall des Dompropstes Lichtenberg (104–110) bei Bäckermeister Andreas Girkens aus Hostel bei Mechernich (41–45), Stadtpfarrer Ruf in Freiburg (216–219), Wilhelm Frede in Kleve (466–468), Johannes Graf von Francken-Sierstorpff (629–632), P. Heribert Kluger (739f.) und dem Pallottinerpater Max Josef Größer (826–828). Wohl aber gibt es außer Edith Stein noch eine Reihe katholischer Frauen jüdischer Herkunft, die in den Vernichtungslagern das Schicksal ihres Volkes teilten. Von hingerichteten katholischen Kriegsdienstverweigerern sind die Namen von Franz Jägerstätter (als Österreicher hier nicht behandelt) und des Pallottinerpaters Franz Reinisch (836–840), dessen Konflikte mit seinen Ordensobern darüber auch nicht verschwiegen werden, einigermaßen bekannt, die eine Teilnahme an Hitlers Krieg als „ungerechten Krieg" ablehnten. Aber es gibt noch einige mehr, die auch hier aufgenommen sind, insbesondere die beiden prinzipiellen Pazifisten und Mitglieder der (von Metzger gegründeten) Christkönigsgesellschaft Michael Lerpscher (65–68) und Josef Ruf (72–75). Insgesamt ist die Zusammenstellung von etwa 700 Biographien, von denen die meisten zugleich gut und treffend die entscheidenden Punkte herausarbeiten, leicht lesbar sind und auch Problemen und kritischen Punkten nicht ausweichen, eine hervorragende Leistung, für die man sowohl dem Herausgeber wie den Einzelverfassern dankbar sein muß.

Erhebliche Fragen, sowohl historischer wie theologischer Art, stellen sich jedoch in bezug auf Einordnung, Kategorisierung und Kriterien der Aufnahme seitens des Herausgebers. Der Rezensent möchte sich hier auf die NS-Zeit beschränken, da die Probleme für die anderen Kategorien ganz anderer Natur sind. Gleich hier sei betont: Der auch schon geäußerte Vorwurf, das Buch sei eine einseitig glorifizierende Erfolgsgeschichte, die von katholischem und kirchlichem Versagen ablenke, ist fehl am Platz, weil es hier nicht um eine Geschichte vom Verhältnis katholischer Kirche und NS geht. Dennoch muß festgestellt werden, daß der Herausgeber sehr großzügig in seinen Kriterien verfahren ist. Denn zunächst einmal befinden sich unter den 354 „Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus" 45 Namen, die in Wirklichkeit nicht NS-Opfer sind. Es handelt sich hier samt und sonders um Priester, die beim sowjetischen Einmarsch die Flucht ablehnten, als Gute Hirten bei ihrer Herde bleiben wollten und dies mit ihrem Leben bezahlten oder auch aus Glaubenshaß verschleppt oder in der Gefangenschaft erschossen wurden. Dazu gehören fast alle Opfer aus dem Bistum Ermland außer dreien; es gehören dazu der Aachener Divisionspfarrer Gustav Raab (22–24), aus der Erzdiözese Breslau Kaplan Frenzel (609f.), Erzpriester Gruzy (610–614), Erzpriester Rösler (620f.), Pfarrer Sabisch (621f.), Erzpriester Sauer (623f.), Pfarrer Scholl (624f.), Kurat Sikora (626f.), schließlich von Ordenspriestern P. Kortendieck und Drozniak (769–774), P. Heribert Schulz SJ (795–797), die Redemptoristen P. Bernhard Klodwig und P. Josef Kolfenbach (845–848), die Steyler P. Johannes Frank, P. Gottfried Fuchs und P. Georg Heide (864–872). So schmilzt die Zahl von 354 schon einmal auf 309. Wäre es nicht besser gewesen, diese mit der Großzahl der „Reinheitsmartyrien" in die Kategorie der „Opfer des sowjetischen Einmarsches" zusammenzufassen, zumal „Reinheitsmartyrien" schon als transhistorische Kategorie von den drei anderen historischen absticht und die sieben verbleibenden (junge Mädchen, das jüngste 11 Jahre alt, die von 1905 bis 1969 von jugendlichen Sexualtätern ermordet wurden) erhebliche Probleme bieten, die Quellen meist nicht über

allen Zweifel erhaben sind und schon die hagiographisch-glorifizierende Form der Darstellung sich von der sonst meist vorwiegenden kritisch-nüchternen abhebt?

Daß bei der Gliederung nach Diözesen innerhalb des heutigen Deutschland die heutige Diözesaneinteilung zugrundegelegt wird, offensichtlich um auch neuen Bistümern wie Hamburg, Essen und Erfurt Identifikationsfiguren zu geben, ist noch verzeihlich; zum störenden historischen Anachronismus wird es jedoch vollends, wenn von Märtyrern aus den „Jurisdiktionsbereichen der Visitatoren" (nicht Bistümer) Breslau, Danzig, Ermland, Schneidemühl, Glatz und Sudetenland gesprochen wird. – Erheblichere Probleme stellen sich jedoch bei der Anwendung der theologischen Kategorie des „Martyriums" (= M.). Der traditionelle kirchliche Begriff ist, wenn nicht gar von der spezifischen juristischen Eigenart römischer Christenprozesse, so zumindest doch von den klassischen „Religionsverfolgungen" prä-moderner Staaten her bestimmt. Daß sich hier für die Anwendung auf ein Regime wie das des NS Probleme ergeben, wird von Moll zwar gesehen und angedeutet (XXXII f.), aber leider nicht genügend ausgeführt. Sicher ist wahr, daß es dabei darauf ankommt, einmal von seiten des Opfers den jeweiligen biographischen Hintergrund in den Blick zu nehmen, wie auch von seiten der Partei und des Staates die wirklichen Motive (ebd.). Jedoch bedürfte es hier einer ausführlicheren Reflexion, um den traditionellen kirchlichen M.sbegriff unbeschadet seiner bleibenden Geltung sinnvoll auf diese Periode anzuwenden. Dies vermißt man hier. Moll erwähnt hier durchaus, daß manche empfohlenen Kandidaten diese Prüfung nicht bestanden haben (XXXIII). Und doch würde man, ohne Namen zu erfahren, gerne wissen, welche negativen Kriterien z. B. angewandt sind. – Ein Hauptproblem, das jedoch nirgendwo richtig thematisiert wird, ist (zunächst einfach auf der objektiven Ebene des Handelns) das Verhältnis von „Religiösem" und „Politischem". Inwiefern ist „politischer Widerstand", sofern er von gläubigen Katholiken oder Christen und aus christlicher Überzeugung geschieht, schon genügend, um von christlichem M. zu sprechen? Auf der einen Seite würde eine scharfe und eindeutige Scheidung von „Religiösem" und „politischen Widerstand" nicht nur dem traditionellen M.sbegriff widersprechen (zu dem nicht nur der Tod wegen des „Glaubens", sondern auch um einer „christlichen Tugend" gehört); sie wäre auch historisch bei einem totalitären System wie dem NS unsachgemäß und würde auch Männer wie Delp, Letterhaus oder Groß unter den Raster fallen lassen. Aber genügt es, wenn kirchentreue Katholiken deshalb erschossen wurden, weil sie 1945 die weiße Flagge hißten und ihre Stadt den Amerikanern übergeben wollten, wie hier in einer Reihe von Fällen? Genügt es, wenn z. B. bei Alfred Kranzfelder (61–64) im Zusammenhang der Mitwisserschaft beim 20. Juli „frommer Sinn", belegt durch Mitgliedschaft in der MC Kempten 1919–1927 (62), das M. belegt? Wo ist hier die Grenze? Wenn jeder ein Märtyrer ist, der als gläubiger Christ in der Konsequenz pflichtgemäßen Handelns den Tod erleidet, warum dann nicht am Ende auch ein gläubiger Soldat in einem „gerechten" (oder von ihm subjektiv für gerecht gehaltenen) Krieg (oder ein Polizist, der im Kampf gegen Verbrecher umkommt)? Müßte nicht zumindest für gewaltsamen Widerstand und „Tyrannenmord" dasselbe gelten wie für einen Verteidigungskrieg: daß er zwar sittlich erlaubt und geboten sein kann, aber als gewaltsames Handeln nicht dem spezifischen Zeichencharakter des M.s entspricht? Hier jedenfalls hat man den Eindruck, daß in sehr unbekümmerter und großzügiger Weise, möglicherweise aus apologetischen Gründen, um gegenüber anderen weltanschaulichen Gruppen möglichst viele „Märtyrer" (in welchem Sinne genau?) aufweisen zu können, jegliche Form des Widerstandes, wenn sie von kirchentreuen Katholiken geschah und zum Tode führte, als Voraussetzung des M.s anerkannt wird. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Anwendung dieser Kategorien z. B. auf Lateinamerika zu Konsequenzen führt, die jedenfalls derzeit von Rom abgelehnt werden. Man kann nicht auf der einen Seite gegenüber dem NS-Regime, das ohnehin vorbei ist, einer sehr sorglosen Anwendung des M.s-Begriffs das Wort reden, anderseits bei solchen, die um ihres Einsatzes für die Armen willen den gewaltsamen Tod erleiden, wie bei Erzbischof Romero oder den Jesuiten der UCA in San Salvador, ablehnen, von M. zu sprechen.

Auch abgesehen davon bieten einige Fälle Anlaß zu Fragen. Zumindest wäre vorsichtige Zurückhaltung und ein „Non liquet" angebrachter gewesen. Entweder ist der Zusammenhang des Todes mit religiösen und Glaubensmotiven nicht klar (so bei Matthias

Kaiser 79–82, Michael Lottner 550–552), oder die bewußte Annahme des Todes ist unbelegt (Erwin Lörsch 587–590), oder der Zusammenhang des oft erst nach Jahren erfolgten Todes mit Gefängnis, Vernehmungen oder Gestapo-Haft ist keineswegs klar (Pfarrer Gaisert 198–202, Dekan Meckler 209–212, der geistliche Gymnasialprofessor Zinßer 357–359), oder auch die näheren Umstände sind überhaupt zu wenig bekannt (Josef Schaffrath 47–49, Pfarrer Alois Brugger 188–191, Adolf Anton Falkowski 372–374, Konviktpräses Finke 480–482, Erzdechant Ott 709). Hier hat man den Eindruck, daß, schon um keine Gemeinde oder Gruppe zu verprellen, allzuleicht der Vox populi nachgegeben wurde, so, wenn es zu dem Freiburger Dekan Meckler, dessen Herzanfall auch nach dem Urteil des Freiburger Ordinariats von 1964 nicht auf Gefängnishaft oder Vernehmungen zurückzuführen ist, heißt: „Für die Gläubigen seiner Gemeinde war er ein Märtyrer" (212). So wird natürlich jeglicher historischen Mythenbildung Tür und Tor geöffnet. Und wenn nicht nur Reinisch und Jägerstätter, sondern auch prinzipielle Pazifisten als Märtyrer anerkannt werden, dann gibt es dafür zwar Präzedenzfälle in der alten Kirche; es fragt sich aber doch, ob sich der Herausgeber der Tragweite einer solchen Aufnahme bewußt ist, zumal wenn er andererseits Priester, die im Strafbataillon gefallen sind, wie Leonhard Berger (91–94), P. Seibold OSB (736–738) und P. Heribert Abel (857–860), in seine Liste aufnimmt – was wiederum umgekehrt im Blick auf die kirchliche Tradition höchst fragwürdig ist.

Der Rezensent erhebt nicht den Anspruch, all diese Probleme lösen zu können; und vieles wird sich angesichts der Quellenlage schon historisch nicht mit Sicherheit klären lassen. Es wäre jedoch angebracht gewesen, auf diese offenen Fragen hinzuweisen und nicht den Eindruck zu erwecken, als ermöglichten die Kriterien Lambertinis schon von sich aus eindeutige Antworten und als müßten sie nicht erst in eine neue historische Situation übersetzt werden. Immerhin bewahrt diese Publikation ihre unersetzliche Bedeutung. Es ist schon wichtig, daß man so viele kaum bekannte Namen hier verifizieren kann. Man wird in jedem Fall auf sie zurückgreifen, wenn man Grundinformationen über deutsche katholische Priester, Ordensleute und vor allem auch Laien sucht, die einmal unter dem NS-Regime, dann auch in anderen Situationen Opfer ihrer christlichen Überzeugung wurden. Aus den wohl fast durchweg zuverlässigen Informationen der Einzelbiographien findet man das Material, aus dem man in Einzelfällen auch andere Schlüsse ziehen mag. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Hoff, Johannes, *Spiritualität und Sprachverlust.* Theologie nach Foucault und Derrida. Paderborn [u. a.]: Schöningh 1999. 344 S.

Während die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Jacques Derrida vor allem in den USA, aber zuletzt auch in Deutschland bereits eingesetzt hat, betritt Hoff (= H.) mit der Einbeziehung Michel Foucaults in den theologischen Diskurs insofern Neuland, als es sich bei der Tübinger theologischen Dissertation um die erste deutschsprachige systematisch-theologische Monographie zu Foucault und Theologie handelt. Aber auch insgesamt ist es ein Verdienst des Verf., eine neue Runde theologischer Rezeption zeitgenössischen Denkens eingeleitet zu haben.

Die geläufige Formel „Theologie nach …" kann verstanden werden als „nach" – „post" im zeitlichen und begrifflichen Sinn, aber auch als „gemäß" – „secundum". Gleich auf den ersten Seiten ist zu bemerken, daß H. eine Theologie *gemäß* Derrida und Foucault intendiert; er versucht, ausgehend vom Denken Derridas und Foucaults, die katholische Fundamentaltheologie auf dem Boden zeitgenössischen Denkens zu verankern, auch wenn dabei „allerdings mit gravierenden Verfremdungseffekten zu rechnen" sei (18). Ein sehr gewichtiger Effekt wird gleich zu Beginn genannt: das „in der Schwebe Halten" von Unterscheidungen und Grenzen. Das erklärtermaßen dekonstruktivistische Vorgehen (19) bringt etwa die Grenzen zwischen theologischer Propädeutik und „eigentlicher" Theologie sowie diverse Disziplingrenzen (Theologie – Philosophie, Re-

ligiöses Wissen – profanes Wissen, Heiliges – Banales, vgl. 15) à la Derrida ‚ins Gleiten'. Aber auch die klassisch moderne Grenze zwischen „Sinn" und „Unsinn" (Wittgenstein) oder die grundlegende metaphysische Unterscheidung zwischen „wahr" und „unwahr" (Parmenides) werden unterlaufen. Folglich könne der „Geltungsanspruch des theologischen Diskurses" nur in dem Maße aufgewiesen werden, wie er „mit einer Erschütterung seiner Fundamente einhergeht (19). Die Gründe dieser „Brechungseffekte" werden nach H. nicht durch die Reflexion auf die gegenwärtige Situation des Denkens gewissermaßen „von außen" an die Theologie herangetragen, sondern sie seien „in ihrem Kern als Ausdruck einer radikalisierenden Reflexion auf genuin theologische Basisannahmen des Christentums zu begreifen" (19). Insofern die beiden französischen Meisterdenker Foucault und Derrida den fundamentaltheologischen Grundlegungen nicht ganz genügen, werden auch andere Zelebritäten aus deren Umfeld z. T. recht ausführlich (257–326) in die Betrachtungen einbezogen, so daß der Untertitel zu ergänzen wäre: Theologie gemäß Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Michel de Certeau, Slavoij Žižek (vgl. 23).

Der Aufbau der Arbeit orientiert sich an den klassischen Traktaten der Fundamentaltheologie: Demonstratio religiosa, Demonstratio christiana, Demonstratio catholica. Wobei zu bemerken ist, daß die tatsächliche Gliederung den Blick auf diese Traktate nur zögernd freigibt und daß gelegentlich der Eindruck aufkommt, es handle sich bestenfalls um eine entfernte Analogie in der Begrifflichkeit. – Die Einleitung mit den Abschnitten „Problemstellung", „Vorgehensweise", „Aufbau und theologische Konzeption" ist angesichts der enormen Fülle von behandelten Themen und Autoren durchaus hilfreich, doch gerade der vierte Abschnitt „Zur ‚Verortung' im theologischen Diskurs der Gegenwart" (28 f.) ist doch recht kurz. Die Theologie Karl Rahners bildet den Hauptreferenzpunkt (vgl. 289 ff.), wobei zwei Rahners Theologie vertiefende Interpretationslinien hervorgehoben werden, nämlich die transzendentalphilosophische (Verweyen, Pröpper) und die phänomenologische an Lévinas orientierte (Wohlmuth, Freyer, Dirscherl). Doch bleibt H. die Auseinandersetzung mit diesen ‚fundamentaltheologischen Fluchtlinien' schuldig.

Im ersten Hauptteil (I.) mit dem Titel „Zur historischen und systematischen Situierung der Vernunftkritik Derridas" wird mit Derridaschen Argumenten sehr kenntnisreich und tiefgründig dem sog. Widerspruchsprinzip in heute virulenten Gestalten als zu vermeidendem „performativen Widerspruch", wie er sowohl als Prinzip des Denkens von Jürgen Habermas als auch von Karl-Otto Apel zu gelten hat, der Garaus gemacht (31–64). Dies ist wiederum die Voraussetzung für den nächsten Schritt: die Dekonstruktion vor allem der Subjektivität als transzendentalem Einheitspunkt (64–82). Entscheidend ist hierbei, daß nach H. alle metaphysisch neuzeitlichen und nachmetaphysisch modernen Versuche einer Versöhnung von Differenzen, von Aufhebung der Vielheit in einer Einheit als gescheitert angesehen werden müssen. Doch auch das Verharren in den Differenzen als ein Charakteristikum von „Postmoderne" wird mit Blick auf Lyotard als Einseitigkeit abgewiesen, statt dessen in Umgehung des Satzes vom Widerspruch, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (80) und des Verbots des Infiniten Regresses mit Derrida das Verharren in der Unentscheidbarkeit promulgiert, so daß die Derridasche Fassung von „Différance" als einzig mögliches nichtprinzipielles Prinzip des Denkens erscheint und somit der „Widerstreit zwischen Singulärem und Allgemeinem" (65) sowohl aufgelöst als auch nicht aufgelöst wird, da keine allgemeine Auflösung oder Nichtauflösung von Widersprüchen denkbar erscheint. Damit wird Raum geschaffen für eine Fundamentaltheologie, welche sowohl für die allgemeine Denkbarkeit Gottes als ganz Anderem (tout autre) Grund legt, als auch jede Grundlegung verunmöglicht und den Einzelnen jenseits jeder Selbstidentität auf sich selbst und seine pluralen, alltäglichen Erfahrungen mit jedem Anderen in ihrer Banalität verweist (tout autre est tout autre) und gerade darin die Göttlichkeit erblickt (vgl. 15).

Der zweite und eigentliche Hauptteil der Untersuchung (II.) zeichnet die „Grundlinien theologischer Propädeutik im Anschluß an Foucault und Derrida" nach und bereitet so die eigentliche „theologische Fortschreibung" (83) von Foucault und Derrida (III.) im Blick auf die spätmoderne Gotteskrise vor. Dabei unternimmt der Verf. eine dreiteilige Operation, die ich im Blick auf seine Foucault-Rezeption (II.1) kurz exemplarisch verdeutliche:

Zunächst wird Foucault in eine große Nähe zum Christentum gerückt, wenn bereits in den früheren Werken die mystischen Züge seines Denkens (91) v. a. in „Das Denken des Außen" hervorgehoben oder wenn im späteren Werk die „zutage tretenden ‚spirituellen' Züge seines Diskurses" zwar nicht dem Gehalt, wohl aber der „Form einer Spiritualität im klassisch-christlichen Sinne des Wortes" (99) nach festgestellt werden. Erstaunlicherweise bestehe die Parallele zwischen dem Foucaultschen „Exerzitium" und christlicher Spiritualität darin, daß Foucault „in nicht neutraler Weise die Ordnung geltender Diskurse und Machtdispositive beschreibt, sondern im Akt des Schreibens den Glauben an ihre Selbstverständlichkeit zertrümmert, um von der Spur eines unvordenklichen ‚Außen' Zeugnis zu geben" (236). Aber auch das Christentum wird in die Nähe Foucaults gerückt, wenn H. konstatiert, daß „augustinische Theologie Ansätze zu einer spirituellen Praxis, die mit einer Ethik der Selbstsorge im Foucaultschen Sinn korrespondieren", enthält.

Sodann wird Foucaults explizite und konzise Kritik bzw. Abwertung des Christentums bzw. der christlichen „Subjektivierungsweisen" (siehe z. B. ‚Sexualität und Wahrheit II', 36 ff., ‚Von der Freundschaft' 135 f.), dadurch abgeschwächt, daß Foucaults Negation auf „eine bestimmte Tendenz der spirituellen Tradition des Christentums" eingeschränkt wird, auch wenn sich diese Einschränkung ebensowenig wie Foucaults vorgebliche Offenheit gegenüber dem Christentum und dessen „Ästhetik des Selbst", durchaus nicht in den genannten Stellen aus ‚Technologien des Selbst' und ‚Sexualität und Wahrheit II' finden lassen (110). Bemerkenswert bleibt übrigens, daß der Verf. zwar mehrfach das Denken des späten Foucault ins Spiel bringt (auch 235 ff.), daß aber im Fortgang der Untersuchung dieses Motiv nicht durchgeführt wird, so bleibt es bei der Rezeption des ‚mittleren, machtkritischen Foucault'.

Schließlich werden Foucaults Machtkritik (v. a. II.4.) und sein genealogischer Ansatzpunkt aufgenommen. Mit dem Ziel, herrschende Machtstrukturen in ihrer Genealogie aufzudecken und aufzubrechen, unterscheidet Foucault in der Geschichte des Denkens diverse Schichten. Diese werden durch Relativierung von ihrer Verbindlichkeit entbunden. So kann auch H. die neuzeitliche Rationalität und deren „Ausschlußmechanismen", aber auch die moderne Anthropologie und deren Humanwissenschaften, die beide weder dem Christentum noch dem gegenwärtigen (dekonstruktivistischen) Denken problemlos entsprechen, einer obsoleten Schicht zuordnen und begraben. Fraglich bleibt freilich, warum gerade das Christliche *sub specie aeternitatis* und die Dekonstruktion *sub specie praesentium temporum* nicht dem Orkus der Historie anheimfallen. Dennoch bleibt der Versuch zu würdigen, vor allem der nachmetaphysisch modernen Antichristlichkeit zu entkommen. Wobei allerdings zu fragen wäre: Entkommen – wohin?

Eingebettet in Foucaults Kritik der Humanwissenschaftlichen Vernunft (II.1.) und der auf Foucaultschen Theoremen basierenden „machtkritischen Analyse der modernen Gotteskrise" (II.4.), welche die eigentliche und ‚positive' theologische Propädeutik ex negativo flankieren, finden sich die Demonstratio religiosa (II.2.) als machtkritische Analyse des Begriffs der Religion und die Demonstratio christiana (II.3.) als semiotische Analyse der Basisvollzüge des Christentums. – Die Grundlegung des Gottesglaubens basiert auf Derridas Vortrag über „Glaube und Wissen" (Foi et Savoir). Derrida stellt eine Wiederkehr der Religionen als eine zweifache Bewegung, das Wiedererwachen religiöser oder parareligiöser Diskurse über das Heil *(salut)* und die destruktive Wiederkehr von Ritualen des Bösen dar (111). Das Böse bestehe in der „Abstraktion" oder „Entkörperlichung (désincarnation). Diese, verstanden als „Bedeutungsverlust von Eigenkörperlichkeit", führe aber zur „Wiederkehr des Verdrängten". Bezogen auf unsere geschichtliche Gegenwart bedeute dies einen „Exzeß abstrakter Plastikwelten", will sagen, die von der entgrenzten multimedialen Informations- und Unterhaltungskultur begleitete und getragene „Globalisierung", welche eine „Internationalisierung der abendländischen Konzeption von ‚Religion'" provoziere und „den politischen Krisen und Konflikten der Spätmoderne die Qualität von ‚Religionskriegen'" verleihe (114). Die „moderne Kultur der Telekommunikation" betrachtet H. als einen „fetischhaften Abkömmling der römischen Sakramentenökonomie". Insofern nun aber Religion ein universales und gegenwärtiges Phänomen ist, bedarf es keines rationalen Aufweises von Religiosität im besonderen, da das „Rechenschaft Geben" (vgl. 1 Petr 3,15), freilich

weniger im Sinne eines *rationem reddere* als einer dekonstruktivistischen ‚Verantwortung', bereits im Zusammenhang mit Globalisierung von jedem Menschen „unabhängig von der persönlichen Religiosität", gefordert ist. So wird der Religionsbegriff ebenso pluralisiert und bewußt zum Nichtreligiösen hin aufgebrochen, wie auch der Gottesbegriff (tout autre est tout autre) und der Begriff der Verantwortung: „‚Die Religion': das ist *die Antwort.* Sie ist das, was man sich und anderen gibt, wenn man nach dem Sinn seiner Religion gefragt wird. Aus diesem Grund kann sie auch verantwortet werden" (118).

Die unter dem Titel „Zur semiotischen Analyse der Basisvollzüge des Christentums" folgende Demonstratio christiana besteht in bemerkenswerter Weise im wesentlichen in der Identifizierung zentraler Derridascher bzw. Lévinasscher Begriffe wie „Wiederholung", „Opfer", „Gewalt", „Stellvertretung" (164) mit dem katholischen Eucharistieverständnis. Dieser Wende hin zur Sakramentalität, welche gerade in ihrer Zeichenhaftigkeit und Nonverbalität verstanden wird, bedarf es, da die Religion als eine „Institution, die Antworten gibt", sich heute bis zur „Ununterscheidbarkeit" an die Antworten einer „technoscience" angeglichen habe und einer spezifischen Form des „mal d'abstraction" erlegen sei, welche im Blick auf den Pontifikat Johannes Pauls II. durch die drei Motive „culture digitale, jet et TV" repräsentiert werde. Deren äußerst interessante Interpretation durch Derrida/Hoff trifft in der Tat einen Kern heutiger *Evanuierung* der christlichen Botschaft (133). Es sei hier nur auf die „Überwucherung kommunikativer Alltagspraktiken durch die Rhetorik austauschbarer Bilderwelten (TV)" (133) verwiesen. Dieser „Abstraktion", „Entkörperlichung" und damit dem fortschreitenden „Sprachverlust" durch Logorrhoe soll nach H. durch die Konkretion, Körperlichkeit und Singularität der Sakramente entgegnet werden: Spiritualität gegen Sprachverlust.

Bevor nun Hoff im letzten Abschnitt zur eigentlichen Grundlegung (?) katholischer Theologie übergeht, wird noch einmal mit Bezugnahme auf den mittleren Foucault die „Frage nach dem religionsphilosophischen Ort von Theologie und Kirche zu erarbeiten" versucht, und zwar unter einem „problemindikatorischen Erkenntnisinteresse" (II, 4; 193). Die entscheidende Frage sei, ob sich die Theologie im „Kräftespiel spätmoderner Diskurse" der Humanwissenschaften halten kann, wobei ein „Krisenphänomen" untersucht werden muß, das alle „großen Weltreligionen bedroht: „das humanwissenschaftliche ‚Expertenwesen' (Certeau)", welches zur bereits genannten „rückhaltlosen ‚Entkörperlichung' (Derrida) oder ‚Verweltanschaulichung' (Lorenzer)" führe. Entsprechend endet das Kapitel mit von Foucaults ‚Geburt der Klinik' geleiteten Ausführungen über „Die Krise der Religion als Folge der Medizinisierung des Körpers" (224). Inwiefern der Verweis auf die Verbindung von Körperlichkeit und Transzendenz bei Foucault und Derrida (224) hilft, ein christliches Verständnis von Transzendenz zu begründen, muß angefragt werden, zumal sowohl bei Foucault als auch bei Derrida die „Einklammerung" der Wahrheits- oder Sinnfrage bezüglich Transzendenz wie angedeutet definitiv nicht ein vorläufiges methodisches Moment ist, sondern gerade ein innerstes und unaufhebbares Konstitutivum deren Denkens. Zwar kann hier in der Tat ein „Möglichkeitsraum" aufgetan werden, erneut „religiöse Fragen" zu stellen, doch ist dies angesichts des zeitgenössischen Pluralismus der Sinnangebote weder besonders überraschend noch auch für das Christentum ergiebig, eben weil hier Sinn und Wahrheit dieses Fragens offen bleiben müssen und eine verbindliche Antwort im Sinne des geoffenbarten Logos schlicht ausgeschlossen ist. Teilweise scheint sich H. dieser Problematik bewußt zu sein, nicht zuletzt, wenn er mit Verweis auf Foucaults Neubestimmung der „Rolle des Intellektuellen" die „De-plaziertheit eines jeden Versuchs" betont, „unter den Bedingungen der Spätmoderne theologische ‚Expertendiskurse' über das ‚wahre' Geheimnis des christlichen Heilsmysteriums zu führen" (273 f.).

Diese, mit dem Verf. zu reden, ‚Denunzierung' theologischen Bemühens führt dazu, daß, wenn schließlich im Anschluß an Lacan, Certeau, Žižek die Institution und Autorität der Kirche re-dekonstruiert werden sollen, die Kirche samt der ihr zugebilligten Autorität als eine willkürliche ‚Setzung der Gewalt' (vgl. Derrida, Gesetzeskraft. Der mystische Grund von Autorität) erscheint. Der „Widerstreit zwischen der ‚Forderung nach Ordnung' [...] und der Empfänglichkeit für Phänomene von Alterität, die das Denken mit einer unkontrollierbaren Gewalt in Erstaunen versetzen", bleibt unauflösbar. „Und dieser Widerstreit kommt sowohl auf der Ebene der Autoritäten, als auch auf

der Ebene der Glaubenssätze zum Zug" (322). – Man könnte kritisch anmerken, daß da, wo der Verf. sich intensiv auf seine Gewährsleute einläßt und ihnen gerecht wird, sich die Frage der Vereinbarkeit mit christlichen Positionen stellt, und daß da, wo der Autor sich betont katholisch gibt, Foucault, Derrida u. Co. Gewalt angetan wird – mit dem Text gegen den Text. Man könnte auch dem Verf. sein eigenes häufig verwendetes Totschlagargument vorhalten, er verstricke sich in einen *double bind.* Doch wen würde der Verweis auf Widersprüche stören? Doch nur den theologischen Experten? So bleibt zu guter Letzt, sich mit der Verfahrenheit des „Verfahrens" (15) abzufinden und beispielsweise in der Abseitigkeit einer „Autobahnkirche" (15) seine Spiritualität in der ‚Mikrophysik des Alltags' auszuleben. Und wer wollte dem Irrgänger verbieten, ein sakramentales Kerzchen anzuzünden, da, wo jeder andere ganz anders ist. K. Ruhstorfer

Esterbauer, Reinhold, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott.* Stuttgart: Kohlhammer 1996. 296 S.

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften ist historisch sehr belastet. Es sei nur an den Fall Galilei und an die Auseinandersetzungen mit der Evolutionstheorie Darwins erinnert. In neuerer Zeit hat die Überzeugung Konsens gewonnen, daß das naturwissenschaftliche Sprachspiel (um Wittgensteins Terminologie zu verwenden) nicht gegen das philosophische bzw. theologische auszuspielen ist. Doch wie verständigen sich Naturwissenschaftler mit Philosophen und Theologen, wenn jeder wissenschaftstheoretisch korrekt bei seiner Methode und seiner Terminologie bleibt? Führt das nicht zur Sprachlosigkeit untereinander? Besonders in neuerer Zeit gibt es zahlreiche Versuche sowohl von den Naturwissenschaften her als auch von der Theologie, beide Vertreter miteinander ins Gespräch zu bringen. Die vorliegende Arbeit, die eine überarbeitete Fassung einer Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz von 1995 ist, prüft die vorhandenen Versuche, einen Brückenschlag zwischen den beiden Disziplinen zu bilden.

Nach der Problemstellung (13–24) wird in Kap. 2 (25–98) Grundsätzliches „zum Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaften aus theologischer Sicht" gesagt. Zunächst wird das Differenzmodell vorgestellt, jeder bleibt in seinem Sprachspiel. Eine Verständigung ist praktisch nur möglich, wenn jeder die Disziplin des anderen auch studiert hat. Sonst werden von seiten der Naturwissenschaften theologische und philosophische Fragestellungen als wenig bedeutsam angesehen. Dasselbe gilt umgekehrt von der Theologie hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Ergebnisse. Ja, es wurde von seiten der Theologen nicht selten der Versuch unternommen, in den jeweils noch bestehenden Lücken naturwissenschaftlicher Erforschung ihre schöpfungstheologischen Überlegungen anzustellen (etwa beim Übergang vom Unbelebten zum Leben und bei der Entstehung des menschlichen Geistes). Im Unterschied zur vorhergehenden Gruppe „versuchen Theologen, denen eine Kontaktaufnahme mit Naturwissenschaften wichtig erscheint, eine Integration beider Bereiche herbeizuführen" (32). So meint etwa R. B. Brun, daß „eine zeitgemäße, christliche Schöpfungslehre" nicht umhin komme, „Evolution als echten, geschichtlichen Entwicklungsprozeß in die Aussagen der Offenbarung zu integrieren" (32). Hier ist besonders S. N. Bosshard zu nennen. Nach ihm haben das Schöpfungs- und Heilstun in dem einen Geheimnis Gottes ihren Ursprung [...] zwischen Naturoffenbarung und Wortoffenbarung könne kein eigentlicher Widerspruch bestehen" (32). Es müsse eine Einheitswissenschaft von Naturwissenschaft und Theologie geben. Die Aufgabe der Vermittlung habe die Philosophie, die naturwissenschaftliche Sachverhalte hinterfragen kann und theologische Extrapolationen der Naturwissenschaften zu verhindern vermag. J. Moltmann sucht das Verbindende in dem Terminus „creatio continua" als dem geschichtlichen Schaffen Gottes. „Im Gegensatz zum Differenz- beziehungsweise Identitätsmodell fordern Vertreter eines Mediationsmodells weder eine strikte Trennung noch fordern sie eine Einheitswissenschaft, sondern gestehen den Naturwissenschaften und der Theologie eine je eigene wissenschaftstheoretisch benennbare Methodik zu und vermitteln zwischen beiden theoretisch" (44f.). A. Ganoczy versucht das mit dem Analogiemodell. Naturwissenschaftliche Aussagen und Schöpfungstheologie lassen sich nach ihm in ein „synthetisches Naturverständnis" (45)

integrieren. Dabei geht Ganoczy vom Komplementaritätsmodell aus. Die Wirklichkeit sei so komplex, daß sie nur von mehreren Ansätzen her adäquat erfaßt werden kann. Ein weiterer Ansatz wäre das Repräsentationsmodell, das von der Darstellung Gottes durch Welt und Natur ausgeht. Ein weiteres Mediationsmodell hat G. Greshake vorgelegt, das Symbolmodell. Seine Vermittlung ist diejenige von „Gottes- und Welterfahrung" (60). Die Vertreter von Fundierungsmodellen gehen über die Konzeption der verschiedenen Mediationsmodelle hinaus. Sie betonen zwar die methodische Differenz beider Wissenschaftsarten, suchen aber nach gemeinsamen Grundlegungen, z. B. in der Sinnkategorie, so etwa G. Liedke, W. Eckesberger, T. Koch u. a. In der Prozeßtheologie wird eine Vermittlung mittels Whitheadscher Philosophie versucht. Schließlich wird die Integration mittels Mystik versucht. Als bekanntester Vertreter ist Teilhard de Chardin zu nennen. Ein weiterer Ansatz ist in der theologischen Fundierung der Naturgesetzte (77) zu finden. Man geht dabei von einer theologischen Weltsicht im Unterschied zu einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt aus. Als herausragende Vertreter sind u. a. K. Rahner und W. Pannenberg zu nennen (79ff.). In Kap. 3 geht es um den „Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaften aus naturwissenschaftlicher Sicht" (99–204). Hier findet sich für den Rezensenten der wertvollste Teil des Buches, da hier die von den verschiedensten Naturwissenschaftlern vorgelegten Verhältnisbestimmungen von Theologie und Naturwissenschaften objektiv dargestellt und einer längst fälligen, kritischen und wissenschaftstheoretischen Analyse unterzogen werden. So wird die „physikalistische Annahme Gottes im Paradigma der Selbstorganisation" (124) bei I. Prigogine und E. Jantsch als ungenügend zurückgewiesen, ebenso die Vorstellung von Jantsch, daß Gott eine evolutive Größe sei. Von den genannten Autoren werden Universaltheorien auf physikalisch-chemischer Grundlage vorgetragen und immer wieder Kategorienfehler gemacht. Exemplarisch sei der Buchtitel „Dialog mit der Natur" von Prigogine/Stengers genannt. Damit soll die Relation von Mensch und Natur beschrieben werden. Die Natur kann aber nicht als echter Dialogpartner angesehen werden. Noch weiter als Prigogine und Stengers geht F. J. Tipler in seiner „Physik der Unsterblichkeit", indem er im expliziten Reduktionismus eine physikalistische Annahme Gottes macht. Als Kuriosum sei ein Satz aus diesem Buch Tiplers zitiert: „Ich schlage also in der Tat vor, daß wir die universelle Wellenfunktion, die der Omegapunkt-Randbedingung unterliegt, mit dem Heiligen Geist gleichsetzen" (153). Auch C. F. von Weizsäcker geht es darum, die Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft zu überwinden. Er versucht, „Subjektivität und Objektivität in einer die gesamte Erkenntnis umfassenden Quantentheorie zu vereinen" und das „auf der Basis einer Weltformel", wie es besonders in den Büchern „Einheit der Natur" und „Garten des Menschlichen" entwickelt ist. Allerdings kann ihm der Vorwurf einer reduktiven und physikalistischen Theorie nicht erspart bleiben. Ähnliches ist auch zu seinen Gottesvorstellungen zu sagen, auch wenn er Gott die Transzendenz belassen will. Ein anderer Ansatz ist bei F. Capra zu finden, der Gott darstellen will in einer Einheitstheorie von moderner Physik und östlicher Mystik, wie es besonders in seinem Klassiker „Wendezeit" (1983) entwickelt wird. Die verschwommene Begrifflichkeit des New Age ist sicher ungeeignet, um das Verhältnis von Naturwissenschaften zur Theologie zu klären. Schon H.-D. Mutschler hat aufgezeigt, daß „Capras Vorverständnis der Einheit aller Gegensätze eine außerphysikalisch leitende Idee" Capras ist (185). Schließlich wird Gott von naturwissenschaftlicher Seite im Chaos gesucht (vgl. P. Davies, Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Kosmos, 1988). „Die Chaostheorie und die sich an sie anschließende Selbstorganisation erklären den Schöpfungsbegriff für überflüssig, da sie den Grund des Werdens in das Chaos selbst verlegen" (193). Trotz seines reduktionistischen Ansatzes möchte Davies nicht als bloßer Reduktionist verstanden werden. Aber dieser intellektuelle Spagat gelingt nicht, wie man besonders an seinem Buch „Gott und die moderne Physik" (1989) sehen kann.

Im ganzen dritten Kapitel, das von Weltbildentwürfen namhafter Physiker handelt, wird zwar ein göttliches Wesen akzeptiert; diese Weltbildentwürfe erscheinen aber methodisch verkürzt und unter einem theologischen Blickwinkel defizient. Schon A. Einstein hatte die Theologen aufgefordert, endlich von ihrem Konzept eines persönlichen Gottes Abstand zu nehmen. Größtenteils empfinden diese Naturwissenschaftler sich als Erben der Philosophen und Theologen. – In Kap. 4 wird noch einmal grundsätzlich

nach der Vorstellung der verschiedenen Entwürfe von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite gefragt, wie denn „naturwissenschaftliches Denken im Verhältnis zum philosophischen und theologischem Denken" (205) steht. Dabei müssen sowohl der Unterschied der Methoden und die Differenz der Wirklichkeitsbegriffe der einzelnen Wissenschaften berücksichtigt werden, zum anderen muß aber ernst genommen werden, daß alle genannten Wissenschaften sich (zumindest auch) auf die Welt beziehen. Die von Theologen und Naturwissenschaftlern geforderte Einheitswissenschaft ist aus den schon genannten Gründen nicht akzeptabel. Das quantifizierende Vorgehen der Naturwissenschaften kann nicht ohne Kategorienfehler auf Philosophie oder Theologie übertragen werden. Als Vermittlungsinstanz bietet sich die natürliche Theologie an, also eine philosophische Disziplin, die die Letztbegründung von naturwissenschaftlicher Beobachtung in der Frage nach dem Sein und dem *ultimum cur* alles Weltseins ist. W. Bickel sucht die Klammer nicht in Gott wie S. M. Daecke, sondern im Naturwissenschaftler, der zugleich auch Glaubender ist. Als Überstieg der naturwissenschaftlichen Betrachtung hat die Naturphilosophie eine hervorragende Bedeutung, worauf H.-D. Mutschler in dieser Zeitschrift 68 (1993) 25–31 schon hingewiesen hat. Der Rezensent hat dieselben Fragen in zahlreichen Artikeln und in seiner Naturphilosophie ausführlich und oft behandelt. Dem Verf. erscheint darüber hinaus die „Lebenswelt als Verbindung von Naturwissenschaft und Theologie" (246) von großer Wichtigkeit in dieser Verhältnisbestimmung zu sein. So haben die berühmten drei Kränkungen (der Wechsel vom geo- zum heliozentrischen Weltbild, die Evolutionstheorie und die Entdeckung des Unbewußten) nach dem Verf. nicht als rein einzelwissenschaftliche Theorien theologische Wichtigkeit erlangt, sondern eben als „Kränkungen". D.h., „Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung sind philosophisch oder theologisch dann relevant, wenn sie den bloß einzelwissenschaftlichen Kontext verlassen und vor dem lebensweltlichen Sinnhorizont Bedeutsamkeit erlangen" (247f.).

Das letzte Kap. widmet der Verf. dann dem „naturwissenschaftliche[n], philosophische[n] und theologische[n] Zeit[begriff]. Die Mehrdeutigkeit dieses Begriffs wird deutlich gemacht und am Beispiel der Differenz der Zeitbegriffe am Altern exemplifiziert. Dabei wird mindestens fünfmal auf die Naturphilosophie des Rezensenten in den Anmerkungen und im Text verwiesen, ohne daß der vollständige Titel im Literaturverzeichnis zu finden ist. Es wird bemängelt, daß der Rezensent keine Definition des menschlichen Alters habe. Wenn man genau liest, habe ich es naturwissenschaftlich als normalerweise letzte Lebensphase bezeichnet und philosophisch eine Sinndefinition gegeben. Gut ist vom Verf. ausgeführt, „daß Zeit im theologischen Sinn nicht als Dahinfließen oder als bloßes ‚gleichmäßiges Weiterfließen' [...] verstanden werden kann. Sie ist vielmehr personale Zeit, aber nie bloß eine quantitative Größe" (273). Aus all dem zieht der Verf. den Schluß: „Der Zeitbegriff kann also nicht dazu dienen, eine Einheitswissenschaft unter Einschluß von Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie zu etablieren" (280). Einige Korrekturen sind allerdings anzubringen. Das Anthropische Prinzip (105) ist nicht richtig verstanden. Es wird so zitiert, wie Hawking es verstanden hat. Nach G. Vollmer aber muß man zwischen dem schwachen und starken Anthropischen Prinzip unterscheiden. Das letzte besagt, die Weltentwicklung ist so gewesen, damit der Mensch herauskommt. Dieses aber setzt eine Intention voraus, die nur bei der Annahme eines Schöpfers gilt. Darüber aber kann ein Naturwissenschaftler nichts sagen. Das schwache Anthropische Prinzip besagt nur, die Entwicklung der Welt war derart, so daß der Mensch herauskommen konnte. Nur das ist als naturwissenschaftliche Aussage möglich. Auf Seite 198 u.ö. wird das Wort „ident" für identisch verwendet. Ident gibt es laut Duden nicht. – Das Buch ist für alle, die im Grenzbereich zwischen Naturwissenschaften und Theologie arbeiten, eine Pflichtlektüre. R. Koltermann S. J.

Radical Orthodoxy, edited by *John Milbank, Catherine Pickstock* and *Graham Ward*. London: Routledge 1999. 285 pages.

Radical Orthodoxy, as well as the title of the above mentioned book, is a new theological movement which has its roots in the work of John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, all formerly of Cambridge University, England. Now only Cather-

ine Pickstock remains at Cambridge, whilst John Milbank has moved to Virginia University, USA, and Graham Ward to Manchester University, England. The three founders of this movement are the editors of the book, „Radical Orthodoxy", which acts as a programmatic manifesto for a theological critique of modern and postmodern thought. The movement itself is against the hegemony of what they call secular reason, that is to say, a marginalisation of theology to the private sphere leaving the secular sciences to construct and describe the world *etsi deus non daretur*, and for the positive contribution of theology to the reestablishing of a theological reading of reality as an alternative to modern liberalism and postmodern nihilism. Radical Orthodoxy defends the position that this theological reading is now made possible by the disintegration of the modern secular paradigm of reason in postmodernity.

In the introduction to the book, written by the editors themselves, they explain that their intention is to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework. That is to say, they consider the world cannot be ‚suspended', and by suspended they mean materially and intellectually grounded and transcended, without the basic theological insight that the world is the creation of God. They thus seek to re-unite the reflection on being and knowledge, that since Kant has been sublimated into modern epistemology, and thus propose a Christian ontology based on a post-critical platonic-augustinian conception of the participation of the Creation in the Being of God. In this sense one can understand, ‚Radical Orthodoxy', as a return to the roots of credal Christianity as the framework for grounding and transcending the material.

The following twelve essays of the book, written by twelve people in broad sympathy with the movement, thus seek to develop a theological reading of the domains of knowledge, pracitcal morality, art and contemplation from a radically orthodox perspective. The essays thus consider topics such as knowledge and revelation, language and nihilism, the body, desire and the erotic, music, aesthetics and perception. In all, these twelve essays provide a very broad, perhaps too broad in one book, panorama of just what a radically orthodox reading of reality can look like. – The introductory chapter will be of particular interest to people who have never come across the ‚Radical Orthodoxy' style of doing theology before. Although it is far too soon to judge whether there is something of major importance in this movement, I think that this collection of essays is a good place to start to introduce oneself to the ideas of a new theological movement which is not yet known in the German speaking world. A. Carroll S. J.

Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Hgg. v. *Christoph Auffarth, Jutta Bernard* unter Mitarbeit von *Agnes Imhof* und *Silvia Kurre*. Band 1: Abendmahl – Guru; Band 2: Haar – Osho. Stuttgart: Metzler 1999. XVIII/532 S.; 640 S.

In der Einleitung geben die Hg. Rechenschaft von ihren Leitgedanken: Wissenschaftliche Vermittlung von Religion im Ausgang von der Gegenwart (V), ohne Unterscheidung zwischen „hochkulturellen bzw. ‚hochreligiösen' und trivialen, alltagsreligiösen oder populären Zeugnissen" (X), problemorientiert. Der Strukturierung der alphabetischen Artikel dient einmal die Konzeption von 39 Themenfeldern (1. Körper, 18. Herrschaft, Politik und Staat; 25. Kult und Ritual, 30. Gott/Götter/das Heilige, 36. Einzelreligionen [in Auswahl] ...) in sechs Bereichen: Der Mensch; der Einzelne und die Gruppe; Umwelt, Gesellschaft, Kultur und ihre Teilbereiche; Elemente religiöser Systeme; Religionsgeschichte; Religionsgeographie), sodann die von unterschiedlichen Artikeltypen: Überblicks- bzw. Orientierungs- und Einzelartikel; diese ihrerseits systematisch (Opfer), geschichtlich (Friedhof), informativ (Sphinx), zu Schwerpunkten (Frauenbewegung), Personen (Gandhi, Hildegard von Bingen), Regionen (Nordamerika) und Epochen (Renaissance). Dazu kommt reiches, z. T. farbiges Bildmaterial: Photographien, Karikaturen, Comics, bevorzugt aus der Gegenwart, kontextuell statt „musealisiert", von einem „eigenen argumentativen Wert" (IX). Dabei geht es, in reflektiertem Eurozentrismus, nicht um „idealtypische Entwürfe" und die großen religiösen Zelebrationen, sondern um die Darstellung „widersprüchlicher, ‚unübersichtlicher'

Lebenswirklichkeiten" (VI). So beginnt beispielsweise der Artikel „Engel" mit ihrer Konjunktur, eigens im Film (halbseitig ein Standfoto von Bruno Ganz über den Dächern von Berlin), um dann zur hebräischen Bibel, zur frühchristlichen Literatur und Bildkunst zu kommen. Religionsgeschichtlich wird die biblisch bestimmte islamische Angelologie angesprochen, die Umdeutung in spätantik-gnostischen Texten, ehe der Leser deutlich auf Grenzen möglichen Religionsvergleichs hingewiesen wird, weil anderwärts Wesen weder Boten eines transzendenten einen Gottes sind „noch auch in das Denkmuster einer strikt dualistischen Ethik einzupassen" (275).

Die Rückseite des Schutzumschlags beider Bände verweist auf Lessings Ringparabel; in ihrem Sinn „verfährt" nach der Verlagsankündigung das Lexikon „vergleichend, deskriptiv und nicht wertend". Also (ab)wertend gegenüber Wertenden? Man steht vor dem doch eigentlich bekannten Problem wissenschaftlicher Wertfreiheit (die derart [wie auch im Eingangszitat] kaum in der Konzeption eines „Lexikons Musik" oder „Literatur" propagiert würde [außer es hieße eigens: „Lexikon Soziologie ..." oder „Psychologie der ..."]) sowie näherhin vor dem nicht weniger bekannten und historisch erklärlichen der Christentums-Distanziertheit von Religionswissenschaft(lern). – Besonders auffällig wird das leider gerade in Beiträgen des Hauptherausgebers. Man lese etwa seine Artikel zu Demut, Dualismus, Frömmigkeit, Ketzern, Mittelalter. Hier zum Beleg für den Leser ungekürzt der Artikel Demut: „Mit der Geste des ‚Sich-kleiner-Machens', also den Kopf zu beugen, die Augen niederschlagen, verstummen oder gar die Füße küssen, bestätigt ein Mensch seinem Gegenüber, daß dieser größer ist oder erlaubt ihm, ihn auf Dauer zu beherrschen. In vielen Religionen gilt die Verehrung für Gott als ‚Dienst'; Rudolf Otto hat in *Das Heilige* (1917) das Kreaturgefühl als Kennzeichen der Religion überhaupt behauptet; dann wäre der Hund das Muster für ‚das betende Tier' (A. Hardy 1979). Doch das Verhältnis ist nicht so direkt, denn die Verehrung für Gott muß nicht eine Unterwürfigkeit unter die Menschen bedeuten, die sich als seine Vertreter verstehen. In der europäischen Religionsgeschichte hat sich im Gehorsam des Mönchs unter dem Abt und dem Liebesdienst der Bettelmönche ein Ideal herausgebildet, das ‚den aufrechten Gang' in Konkurrenz zur religiös geforderten Demut sieht. [Keine Lit.] → Dienen, Herrschaft, Proskynese" – Auch sonst darf sich der Religionsphilosoph wundern. Der Artikel Gebet/Fluch etwa sieht das Gebet „zumeist als Bitte", doch auch als Dank, Buße, Sühne, Wehklage; von Anbetung – diesem Adel des Menschen – ist nicht die Rede. Oder (453): „Liebe ist eines der reichhaltigsten und differenziertesten Gefühle. Die Gottesliebe, Nächstenliebe, geschlechtliche Liebe, Naturliebe, Mutterliebe haben nur wenig Gemeinsames." Sollte man sie allgemein „als ein kulturell verfeinertes Bindungsgefühl definieren", wie dann ihr Gebotensein in „vielen Religionen wie dem Christentum, Manichäismus, Sufismus oder Hinduismus" verstehen? („Ein Beispiel für die Gefühlslenkung und -formierung durch religiöse Gruppen stellt die christliche Haßerzeugung bei der Verfolgung der sogenannten Heiden und Ketzer [...] dar.") Von den Jesuiten heißt es (natürlich?): „Der Orden ist nach dem Vorbild einer Armee streng hierarchisch organisiert mit einem General an der Spitze" (2, 127). Wozu ein Artikel Marxismus (der ihn weder als Ersatzreligion noch als Religionskritik behandelt)? 2, 423, trifft man auf (Randtext) „Das Menschenbild der Religionswissenschaft" a) im Gefolge Humes erscheint „mehr bei den europäischen als bei den amerikanischen Religionswissenschaftlern" der religiöse Mensch „als kindlich (homo infans)" (bzgl. deren wäre es also doch nicht bloß üble Nachrede, wenn man sie verdächtigt, als einzige Forscher ihren Gegenstand nicht zu mögen?), b) nach Schleiermacher, „Spielart des platonischen Weltbilds" (425), ist der Mensch von Wesen homo religiosus; c) die Synthese vermittelt Cassirer: animal symbolicum. Zur (katholischen) Messe liest man: „Ihr Ziel besteht in der Kommunion, die für das Erlangen des Heils Pflicht ist" (2, 440). Und schließlich im Artikel „Mutter" (zum im 19. Jhdt. entstehenden Idealbild der Mutter, mit Eheverboten „für sozial niedrig stehende Frauen"): „[...] so daß die ledige Mutter und die ‚Kindsmörderin' zur ‚Emanzipation', zu einer Ablehnung der Mutter- und Familienideologie herausforderte, wie auf der anderen Seite die Kirchen die Würde von Familie und Mutterschaft beweihräucherten. In der katholischen Kirche wurde das Thema von Marias ‚unbefleckter Empfängnis' zum Dogma erhoben [...]". Von der erstaunlich wertfreien Sprache ab-

gesehen, scheint hier wieder einmal die „unbefleckte" mit der jungfräulichen Empfängnis verwechselt zu sein (denn was sollte das „Thema" sonst hier?).

Nun muß man von derlei nicht auf das Niveau des Werks im ganzen schließen; denn Unkenntnis in christlichen Dingen, gar in catholicis, ist ja heute auch unter Gebildeten nicht mehr ehrenrührig. Erschwert wird ein Urteil durch das „genus litterarium" des Opus. Es ist nicht wissenschaftlich, sondern will in „öffentlichkeitsorientierter Aufbereitung" Ergebnisse vermitteln; im Ausgang „von der religiösen Erfahrungswirklichkeit der Benutzer", womit aber weniger deren Praxis gemeint ist als TV-Dokumentationen und Tourismus oder die „Begegnung mit Wirtschaftsmigranten" (V); es will „zeitgenössisch, also zeitbewußt" sein – ohne daß es sich „irgendeines ‚Zeitgeists' bemüßigt fühlte". Was folgen daraus für Ansprüche an die Artikel und deren Literaturangaben? Philosophisch vermisse ich eine Reflexion auf den Status von Religionswissenschaft und Religionswissenschaftlern, für die der religiöse Mensch sich als Objekt neutraler Beobachtung darstellt – aus welcher Perspektive? (Eines wäre die bewußte Epoché bzgl. der Wahrheitsfrage, im Dienst der Erforschung des Erforschlichen, wie es der Einzelwissenschaft ansteht; ein anderes das Programm, nicht „den Willen zu einer natürlichen Erklärung von Religion zu schwächen" [426].) Aber vielleicht lesen wir dazu noch etwas im dritten Band? (Band 4 soll Register und Materialien bringen.) J. Splett

De Lubac, Henri, Paradoxes (Œuvres complètes; vol. 31). Paris: Les Éditions du Cerf 1999. 397 S.

De Lubacs geistliche, theologische und literarische Meisterschaft zeigt sich in konzentriertester Weise in seinen Aphorismen. Er gab ihnen den Titel „Paradoxes", und zwar aus einem zweifachen Grund. Einerseits stehen sie alle unter Faszination der zwei großen theologischen Paradoxien: des Paradoxes der Fleischwerdung des göttlichen Wortes und des Paradoxes der Gnade, daß dem Menschen das, was er wesenhaft ersehnt, aber nicht mit eigenen Kräften erreichen kann, geschenkt wird. Andererseits handelt es sich bei diesen Reflexionen um paradoxe Aussagen insofern, als sie dem Gesetz gehorchen, das de Lubac einmal so ausdrückt: „Es gibt eine Zeit, eine bestimmte These zu vertreten, und eine andere, die gegenteilige stark zu machen. Darüber hinaus müßte man manchmal beide zugleich vertreten" (35). – Im vorliegenden Band sind die verschiedenen Sammlungen der „Paradoxes" vereinigt: die „Paradoxes" von 1946, die „Nouveaux Paradoxes" von 1955 bzw. 1959 sowie die von G. Chantraine posthum herausgegebenen „Autres paradoxes" (1994). Hinzugekommen sind einige schwer auffindbare Beiträge aus den Jahren 1942–1946 sowie eine Stellungnahme von de Lubac zu einer Konzilsrede von Bischof Lefebvre (1964). – Mit diesem Band beginnt die Ausgabe der Gesammelten Werke de Lubacs. Deren Plan ist von ihm selbst 1978 festgelegt worden, als der Verlag Jaca Book eine De-Lubac-Gesamtausgabe in italienischer Übersetzung veranstaltete. Für die französische Ausgabe zeichnet verantwortlich die *Association Internationale Cardinal Henri de Lubac* in Paris. Herausgeber sind die beiden Nachlaßverwalter, die Jesuitenpatres Georges Chantraine und Michel Sales. Dem Nachdruck der großen Werke sind jeweils kleinere, teils noch unveröffentlichte, teils heute sehr schwer findbare Artikel beigegeben. Die 50 Bände der Edition erscheinen in zwölf Sektionen: I: Der Mensch vor Gott; II. Der christliche Glaube; III. Die Kirche; IV: Das Übernatürliche; V: Schrift und Eucharistie; VI. Der Buddhismus; VII. Teilhard de Chardin; VIII. Monographien; IX. Varia (in diese Sektion gehört auch der hier vorgestellte Band); X. Von de Lubac edierte Briefwechsel; XI. Unveröffentlichtes; XII. Bibliographie. – De Lubac ist einer der großen Glaubenden und Theologen des zu Ende gegangenen Jahrhunderts. In einer Zeit, in der viele Christen nach einer neuen Verwurzelung in der Glaubenstradition der Kirche suchen, kann seine Hilfe nicht entbehrt werden. Eine Gesamtausgabe ist heute ein großes verlegerisches Risiko. Die Herausgeber und der Verlag sind zu ihrem Mut zu beglückwünschen und verdienen Dank. G. Haeffner S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke*, 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von *N. Schwerdtfeger* und *A. Raffelt*. Zürich: Benziger; Freiburg i. Br.: Herder 1999. XXXIX/592 S.

Daß K. Rahner eine ungewöhnlich große systematische Begabung hatte, muß nicht eigens erwähnt werden. Auf der anderen Seite besteht Rahners Werk aus unglaublich vielen Einzelarbeiten. Es finden sich kaum systematisch zusammenfassende Bücher. Daß mit dem „Grundkurs" doch noch eine zusammenfassende Darstellung erschien, erklärt sich zunächst aus äußeren Umständen. Am 25. 3. 1964 wurde Rahner (als Nachfolger von R. Guardini) auf den Lehrstuhl für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München berufen. Die konkrete akademische Arbeit in der Philosophischen Fakultät der Universität München begann Rahner im SS 64 mit der zweistündigen Vorlesung „Einführung in den Begriff des Christentums". In dieser Vorlesung wurde der Grundkurs erstmalig erarbeitet, der nun hier kurz angezeigt wird. – Das Buch enthält neben dem Editionsbericht (XI–XXXIX) den Teil A: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1–445); den Teil B: Aufsätze (447–526); den Teil C: Interviews (527–544), und den Anhang mit den editorischen Anmerkungen (547–579), den Nachweisen zum Textmaterial (580–583), den Abkürzungen (584–585) und den Registern (586–592). Natürlich ist es ganz unmöglich, in dieser kleinen Besprechung auf die Fülle des vorgelegten Materials einzugehen. Der Rezensent muß sich beschränken und bescheiden. Es soll deshalb hier nur auf den zweiten, den vierten und den sechsten Gang des Grundkurses eingegangen werden. Im zweiten Gang (Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis, 48–90) wird die Gottesfrage gestellt. Die Lösung der Aufgabe geschieht durch die Skizzierung einer theologischen Anthropologie: Der Mensch ist das auf Transzendenz hin angelegte Wesen, ist immer schon im Vollzug seiner Erkenntnis und seines Willensstrebens, seines liebenden Tuns von dem Geheimnis Gottes gehalten. Mit den Worten Rahners: Die Erkenntnis Gottes ist „eine transzendentale, weil die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis, die die Grunderfahrung Gottes ausmacht, ein dauerndes Existential des Menschen als eines geistigen Subjektes ist" (55). Das Woraufhin der Transzendenz wird von Rahner als das „heilige Geheimnis" bestimmt. „Denn wie wollte man das Namenlose, Verfügende, uns in unsere Endlichkeit Verweisende und trotzdem in unserer Transzendenz immer durch die liebende Freiheit Bejahte nennen, wenn nicht ‚heilig'? Und was könnte man ‚heilig' nennen, wenn nicht dieses, oder wem käme der Name ‚heilig' ursprünglicher zu als eben diesem unendlichen Woraufhin der Liebe, die vor diesem Unumgreifbaren, Unsagbaren notwendigerweise Anbetung wird?" (68). Man erkennt unschwer, daß Rahner im Grundkurs die Gottesfrage in der gleichen Weise löst, wie schon in seinem Buch „Geist in Welt". Der (liebende) Vorgriff auf das absolute Sein gehört zum Wesen und zur Struktur des Menschen. Aber hier beginnen nun die Schwierigkeiten. Daß z. B. Kant und Heidegger den Vorgriff anders interpretieren (nämlich als Projektion, als extrapolierenden Entwurf, als Vorgriff auf das Nichts), ist bekannt. Aber auch (scholastische) Autoren, die im übrigen Rahner sehr gewogen sind, lehnen dessen Interpretation des Vorgriffs ab. Zwei sollen hier zu Wort kommen: J. de Vries und H. Ogiermann. In „Scholastik" 15 (1940) 408 schreibt de Vries (in seiner Rezension der ersten Auflage von „Geist in Welt"): „Mag nun der Seinsbegriff ursprünglich das Apriori des Verstandes sein oder aber durch formale Abstraktion aus der Erfahrung des eigenen Seins gewonnen werden, jedenfalls fragt sich: Welches ist sein Inhalt? Nach R(ahner) wäre es von Anfang an das Sein in seiner Ungegrenztheit, in dem irgendwie das absolute Sein erfaßt ist. Und weil nun, wie richtig gesehen wird [...], jedes Urteil letztlich auf Sein geht, wird geschlossen, in jedem Urteil werde das absolute Sein mitbejaht. Dieser Punkt erregt am meisten Befremden." Ähnlich skeptisch äußert sich Ogiermann (Scholastik 33 [1958] 448 f.) in seiner Rezension der zweiten Auflage von „Geist in Welt": „Dunkel bleibt schließlich immer noch der Aufweis eines Vorgriffs auf das ‚esse infinitum', auf Gott. Wenn man schon von einem Vorgriff reden will, bezieht er sich dann nicht etwa auf ‚Welt' als das Gesamt aller möglichen (endlichen) Gegenstände? Auch so ginge er nicht auf nichts, obschon nicht auf etwas, was je selbst Gegenstand werden könnte, und jeder mögliche Gegenstand würde sich im Hinblick auf ‚Welt' in seiner (relativen) Begrenzung enthüllen

(zu dieser Enthüllung, auf die in der Theorie soviel ankommt, bräuchte es also nicht eines Vorgriffs auf Unendliches). ‚Welt' bliebe dann zwar auch endlich, aber nicht mehr im gleichen Sinne, wie Gegenstände ‚in' ihr begrenzt wären." – Kommen wir nun zum vierten (Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes, 116–136) und sechsten (Jesus Christus, 172–305) Gang des vorliegenden Buches. Beide enthalten die Rahnersche Christologie. Auch wenn es eine (unzulässige?) Verkürzung sein sollte, möchte ich versuchen, diese Christologie in vier Thesen zusammenzufassen: 1. These: Kraft seiner Geistnatur transzendiert der Mensch alles Endliche auf den unendlichen Gott hin. 2. These: Gottes Angebot, sich selber mitzuteilen zu ewiger Gemeinschaft mit ihm, erhebt alle Menschen zu einer (in Freiheit anzunehmenden) neuen Wesensbestimmung. 3. These: Die vollkommenste Annahme der Selbstmitteilung Gottes wurde geschichtliches Ereignis in dem Menschen Jesu, dessen ganzes Menschsein Gott selbst in die innigste, personale Vereinigung mit sich aufgenommen hat. 4. These: Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes anzunehmen ist für jeden Menschen (auch für den, der nicht um Jesus weiß) dadurch möglich, daß er Anteil nimmt an der unbedingten Menschenliebe Jesu. – Rahner nennt seine Christologie transzendental und erklärt, was er damit meint (200 f.): „In einer Epoche der Geistesgeschichte, in der eine transzendentale Anthropologie als solche über eine rein empirisch feststellende und aposteriorisch beschreibende Anthropologie hinaus gegeben ist und nicht mehr beiseite getan werden kann, ist dann auch eine transzendentale Christologie, die nach den apriorischen Möglichkeiten im Menschen für das Ankommenkönnen der Christusbotschaft fragt, als explizite notwendig. Ihr Fehlen in der traditionellen Theologie ruft die Gefahr herauf, die Aussagen der traditionellen Theologie einfachhin als (im schlechten Sinn) mythologische Überhöhungen geschichtlicher Ereignisse zu werten bzw. kein Kriterium zu besitzen, mittels dessen man in der traditionellen Christologie zwischen echter Glaubenswirklichkeit einerseits und deren Deutung anderseits zu unterscheiden vermag, die uns heute das glaubensmäßig Gemeinte nicht mehr zu vermitteln vermag." Ich breche hier die Darstellung ab. Eine Würdigung des Grundkurses soll mit den Worten von J. Kard. Ratzinger geschehen, der beim Erscheinen des Rahnerschen Werkes folgendermaßen schrieb (Theologische Revue 74 [1978] 178–186; hier: 186): „Ein großes Buch fordert immer zu Auseinandersetzung heraus. R.s Grundkurs ist ein großes Buch. Es ist, wie schon gesagt, von der gleichen Leidenschaft des Erkennens getragen, mit der Anselm von Canterbury das Christentum rationibus necessariis zu deduzieren versuchte. Auch wer nicht imstande ist, den ‚Begriff des Christentums', den R. erarbeitet hat, ungeteilt zu übernehmen, wird doch eine Evidenz des Christlichen darin finden, von der er positiv oder negativ nicht loskommt. Man muß dankbar sein, daß R. als Frucht all seiner Bemühungen zuletzt diese imponierende Synthese geschaffen hat, die eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn einmal ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist." Zum Schluß sei noch vermerkt, daß die Bearbeitung des vorliegenden Bandes (durch Weihbischof N. Schwerdtfeger und A. Raffelt) mustergültig ist.

R. Sebott S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke, 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter.* Bearbeitet von *A. R. Batlogg, E. Farrugia, K.-H. Neufeld.* Register von *J. Schösser.* Zürich: Benziger; Freiburg i. Br.: Herder 1999. LXXXII / 476 S.

Am 29. Juni 1936 kam K. Rahner (= R.) nach Innsbruck mit der Destination, als Professor der Theologie eingesetzt zu werden. Die eigentlichen Voraussetzungen dafür (das Doktorat und die Habilitation) fehlten ihm indes noch. Unter Rückgriff auf frühere Vorarbeiten machte er sich unverzüglich und zielstrebig daran, diese nötigen Voraussetzungen nachzuholen. Bis zum Ende des Jahres schaffte er das Doktorat. Der Text dieser Dissertation (E latere Christi) liegt in dem Buch, das hier angezeigt werden soll, zum ersten Mal im Druck vor. Der gesamte vorliegende Band 3 der Sämtlichen Werke von R. hat folgenden Inhalt: Auf den Editionsbericht (XIII-LXXXII) folgt der Teil A: E latere Christi (1936), 1–84; dann der Teil B: Aufsätze, 87–122; schließlich der Teil C: Aszese und Mystik in der Väterzeit, 123–390. Es kommen dann noch der Teil D: Rezensionen, 391–420, und der Anhang mit dem Abkürzungsverzeichnis (423–427), den editorischen

Anmerkungen (428–448), den Nachweisen zum Textmaterial (449–451), und den (von J. Schösser sorgfältig erstellten) Registern (455–476). Ich werde nun so vorangehen, daß ich zunächst einen kurzen Abriß von R.s (theologischer) Doktorarbeit gebe und dann (mit Hilfe des Editionsberichtes) die Schaffensperiode von R. zwischen 1936 bis 1939, die im vorliegenden Band dokumentiert wird, beleuchte.

Die Doktorarbeit von R. ist eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34: „Einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus." R.s Arbeit möchte der Geschichte der Vorstellung vom Ursprung der Kirche (als zweiter Eva) aus der Seitenwunde Christi (des zweiten Adam) nachgehen. Diese Vorstellung vom Ursprung der Kirche findet sich nicht nur bei Johannes, sondern auch bei Paulus. Was im Römerbrief (5,14) als Typusverhältnis zwischen Adam und Christus mehr erschlossen werden muß, ist im 15. Kap. des ersten Korintherbriefes deutlich ausgesprochen (1 Kor 15,44–49). So sind bei Paulus und Johannes zusammen schon alle Elemente vorhanden, aus denen sich die Vorstellung vom Ursprung der Kirche (als der zweiten Eva) aus der Seitenwunde Jesu (des zweiten Adam) aufbaut. Ähnliches gilt für die patristische Literatur. Die Anschauung, daß die Erschaffung der Eva ein Typus des Entstehens der Kirche ist, hat unter den Vätern eine so weite Verbreitung, daß man sie wohl mit Recht als „communis sententia sanctorum Patrum" betrachten darf (vgl. 70f.). Für das Mittelalter rekurriert R. u.a. auf das Konzil von Vienne (1312), für die neuere und neueste Zeit auf die Liturgie und das (römische) Brevier. Dann wird das Fazit gezogen: „Wenn die Vorstellung vom Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus Christi Seitenwunde eine allgemeine Lehre der Väter, der Theologen und damit in etwa auch der Kirche selber ist, dann haben wir damit einen wirklichen Typus nachgewiesen, der nicht ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen wird und doch ein Typus in theologischem Sinn ist, sodaß nach Gottes Absicht die Bildung Evas tatsächlich die Bildung der Kirche aus Christus vorherverkündete. Die Geschichte dieser Vorstellung ist damit ein Beitrag zur Typenlehre. Sie zeigt an einem einzelnen Beispiel, daß die in der Schrift angeführten Typen nicht die einzigen sind. Es hat sich wohl auch in dieser Arbeit ergeben, daß die Typenlehre für die Feststellung der geoffenbarten Wahrheiten doch nicht so belanglos ist, wie es oft hingestellt wird, denn vieles und kostbares patristisches Gedankengut wurde oft in dieser symbolischen Formulierung weitergegeben" (81). – Soweit die Doktorarbeit von R. Nun zu den Umständen, unter denen diese Dissertation und dann die Fassung von „Aszese und Mystik in der Väterzeit" (1939) entstanden sind. Im Mai 1936 hatte R. in Freiburg i.Br. seine (als philosophische Doktorarbeit konzipierte) Studie über Thomas von Aquin abgeschlossen. Daß aus dem philosophischen Doktorat nichts werden sollte, wurde erst 14 Monate später klar, als R. in Innsbruck in Theologie promoviert war und die Lehrbefugnis als Dozent für Dogmatik und Dogmengeschichte erworben hatte. Die Chronologie des Doktorates (vgl. XXII) sei hier en détail angegeben, weil die Schnelligkeit (mit der das Doktorat erworben wurde) doch eher ungewöhnlich war. Am 26. Juni 1936 nahm R. zum letzten Mal am Seminar bei Honecker teil, dem er seine (philosophische) Doktorarbeit zur Vorbegutachtung daließ. Am 29. Juni 1936 kam R. nach Innsbruck. Am 15. Juli 1936 reichte R. seine (theologische) Dissertation ein. Am 15. Oktober 1936 unterzieht sich R. dem ersten Rigorosum (Kirchengeschichte und Kirchenrecht), am 16. November 1936 dem zweiten Rigorosum (Moral- und Pastoraltheologie), am 14. Dezember 1936 dem dritten Rigorosum (Dogmatik). Am 19. Dezember 1936 wird R. zum Dr. theol. promoviert. Nach dieser Chronologie hätte R. nur zwei Wochen Zeit für seine Dissertation gehabt. Selbst für einen Mann wie R. wäre das aber eine zu kurze Zeit gewesen. Die Vermutung liegt also nahe, daß R. auf Vorarbeiten (oder gar ein fertiges Manuskript) zurückgriff, die schon in Valkenburg (während des theologischen Studiums) entstanden waren. Es kommt noch das Folgende hinzu: Damaligen Erfordernissen (an der Universität Innsbruck) entsprechend war das Thema (der Dissertation) eng begrenzt. Wenige Arbeiten hatten über 100 Seiten, R.s Werk brachte es auf 136. Anders als heute spielten damals die Rigorosen eine besondere Rolle, da es sich dabei um Prüfungen über sämtliche Kernfächer handelte. Die Doktorarbeit war lediglich einer von vier gleich wichtigen Teilen des Promotionsverfahrens. Begutachtet wurde „E latere Christi" durch P. Gaechter, dessen Votum sich F. Mitzka (durch bloßes Signieren) anschloß. Das Gutachten hatte nur einen einzigen,

nämlich den folgenden Satz: „Die vorliegende Arbeit ist nicht nur, nach den zur Zeit an der hiesigen Theologischen Fakultät geltenden Normen geeignet für eine Doktordissertation, sondern geht weit über den Durchschnitt solcher Arbeiten hinaus und ist durchaus druckreif" (XX). R. hat seine Doktorarbeit nicht publiziert. Zu einer Publikation kam es aber mit „Aszese und Mystik in der Väterzeit". Daß R. sich schon während seines theologischen Studiums (1929–1933 in Valkenburg) intensiv mit der Patrologie beschäftigte, bezeugt Pater H. Bacht in dem (von P. Imhof und H. Biallowons herausgegebenen) Buch: „Karl Rahner. Bilder eines Lebens", wenn er schreibt (S. 23): „Wohl unter dem Eindruck des Vorbildes, das sein Bruder Hugo gab, der damals seine ersten Lorbeeren als Fachmann der Patrologie erwarb, wandte Karl Rahner sich in seiner Freizeit patristischen Studien, näherhin Origenes und den griechischen Vätern, zu. Die erste im Druck erschienene Arbeit [Rahners] – sie wurde auf französisch und erst später auf deutsch veröffentlicht – handelte über die Lehre von den ‚fünf geistlichen Sinnen' bei Origenes. Mit zäher Ausdauer arbeitete Karl Rahner sich durch die Folianten der griechischen und lateinischen Patrologie von Abbé Migne." Das WS 37/38 war R.s erstes akademisches Jahr als Privatdozent. Neben seinen Vorlesungen (über die Gnade Christi) wollte R. ein Schul- oder Studienbuch über die Aszese in der Patristik herausgeben bzw. übersetzen. Aus dem französischen Sprachraum boten sich ihm zwei Bücher an; das eine von P. Pourrat (Spiritualité chrétienne), das andere von M. Viller (La spiritualité des premiers siècles chrétiens). R. entschied sich für Viller, der seit 1928 die Herausgabe des „Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique" leitete. Die deutsche Fassung ist Ergebnis eines mühsamen Prozesses. In der Bearbeitung R.s hat sie mehr als den doppelten Umfang des Villerschen Buches und wurde praktisch zu einem neuen Werk. Neufeld schreibt dazu (XIV): „Herausstellen wird sich [...], daß Rahner mit der Veröffentlichung von ‚Aszese und Mystik in der Väterzeit' ein Schul- oder Studienbuch vorlegen wollte, das als verläßliche Grundlage für ein relativ neues Fach in der theologischen Ausbildung die Reihe damals üblicher Handbücher ergänzen sollte. Genau in diesem Charakter liegt das Neue, das die deutsche Fassung im Vergleich mit dem französischen Grundtext auszeichnet. Es ging also um alles andere als um eine Übersetzung. R. war kein Übersetzer, auch im Fall Marcel Villers nicht. Er wollte zeigen, daß er ein Lehrmittel zur Verfügung stellen konnte, das dem Stand wissenschaftlicher Forschung für den Unterricht und das Selbststudium in einem Fach entsprach, wo solch ein Instrument noch fehlte." – Die Edition des vorliegenden Bandes (durch A. R. Batlogg, E. Farrugia und K.-H. Neufeld) ist mustergültig. Von den 32 anvisierten Bänden der „Sämtlichen Werke" liegen nun sechs vor, und es zeigt sich deutlich, wie notwendig, sinnvoll und wichtig das ganze Unternehmen der Gesamtedition der Werke R.s ist. Gerade die Bände der ersten Rubrik (Grundlegung: Bde. 1 bis 8) zeigen einen R., der (bei denen, die nicht unbedingt Kenner von R. sind) z. T. schon vergessen war.

R. Sebott S. J.

4. Praktische Theologie

Rituale. Zugänge zu einem Phänomen Hg. *Florian Uhl, Artur R. Boelderl* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; Band 1). Düsseldorf-Bonn: Parerga 1999. 263 S., Ill.

Ihrem interkonfessionellen und interdisziplinären Programm folgend, legt die Österreichische Gesellschaft für Religionsphilosophie (= ÖGRPh) mit diesem Sammelband eine mehrperspektivische Annäherung an ein religionsphilosophisch traditionell eher vernachlässigtes Thema vor. Die 12 Aufsätze (neun davon gehen auf die Zweijahrestagung der ÖGRPh zum selben Thema zurück, drei wurden zur thematischen Abrundung nachträglich für den Band erstellt) verteilen sich auf fünf Blöcke: (1) Handlungstheoretische und sozialphilosophische Grundfragen zur Abgrenzung von Ritualen von anderen Verhaltensweisen, (2) exemplarische Untersuchungen zu religiösen Ritualen im engeren Sinne, (3) Überlegungen zu Ritualen bzw. Ritualisierungen in der Gegenwarts-

kunst (wozu mit Hermann Nitsch ein ebenso prominenter wie umstrittener Exponent als Beiträger gewonnen werden konnte), (4) rituelle Aspekte an Jugendkultur und Mediengebrauch, (5) Überlegungen, wo eine stärkere religionsphilosophische Berücksichtigung des Themas ansetzen könnte.

Ad (1): Die an den Beginn gestellten drei Ansätze, aus sprachphilosophischer und handlungstheoretischer Sicht (*H. Kraml, C. Sedmak*) sowie aus der Sicht einer phänomenologisch orientierten, an Alfred Schütz anschließenden Soziologie (*Th. Luckmann*) zu einer trennscharfen Abgrenzung von Ritualen zu gelangen, hinterlassen insgesamt ein aporetisches Bild; meine nachstehenden Bemerkungen verstehen sich jedoch nicht als Kritik an den drei hochklassigen Aufsätzen, sondern eher als Problemanzeige, die den von den Herausgebern konstatierten religionsphilosophischen Nachholbedarf nur unterstreicht: *Luckmanns* Bestimmung des Rituals als symbolische Handlung, als kommunikative Handlungsform des Symbols, mittels der der Mensch die Distanz zu „großen" Transzendenzen überwindet (die „kleinen" sind, vereinfacht gesagt, die Informationsgrenzen und -lücken des Alltags, die „mittleren" die Unsicherheiten bei der Interpretation fremden Verhaltens), ist zugleich tendenziell zu weit (weil sie die Überdehnungs- und damit Trivialisierungsgefahr von Luckmanns Transzendenzbegriff erbt) und zu eng (weil es Verhaltensweisen wie etwa Rektoreninaugurationen, feierliche Wachablösen etc. gibt, die man vermutlich gern als Rituale einstufen wollte, die allerdings kaum diesen „großen" Transzendenzbezug erkennen lassen). Gerade in diesem Punkt könnte *Kramls* Vorschlag, Rituale zu definieren als Sequenzen aufeinander abgestimmten Verhaltens zwischen mehreren Personen, das in typischen Situationen erkennbar wiederholt wird und die Herstellung und Sicherung der Bedeutung von Interaktionszusammenhängen zum Gegenstand hat (40), weiter führen. Allerdings dürfte er aus anderen Gründen einerseits zu weit und andererseits zu eng sein: Zu weit, da etwa Kontaktaufnahme und Landeeinweisung durch Winkzeichen bei einer Hubschrauberlandung ein Ritual im Sinne der Definition wären. Zu eng, da Rituale ohne erkennbaren Sozialbezug entweder ganz aus der Definition von Ritualen herausfallen würden (etwa das heimliche Vergraben von Knotenschnüren bei Vollmond zur Warzenbekämpfung), oder durch eine fragwürdige Ad-hoc-Klausel als defizienter Modus eines „an sich" sozialbezogenen Rituals erklärt werden müßten (etwa Privatmessen als defizienter Modus der Gemeindeeucharistie). *Sedmaks* Fassung von Ritualen als „pragmatische Metaphern", also als Handlungen, die nach den Maßstäben ihrer Primärkontexte, „taken at their cash value", zwar unsinnig sind, deren Bedeutung aber gerade darin liegt, daß in mehreren Kontexten/Welten/Symbolsystemen gleichzeitig gehandelt wird (48, 51), könnte einen Mittelweg aufzeigen, der sowohl den Aspekt der Transzendenzintention als auch den sozialen Aspekt der Handlungsbedeutung integriert. Im Detail zeigen sich jedoch auch hier Probleme: Es gilt für eine große Zahl von Handlungsformen, daß ihre Bedeutung gerade darin liegt, daß in mehreren Welten gleichzeitig gehandelt wird: Der Ankauf offensichtlich teurer, aber ansonsten ihre Funktion erfüllender Autos (oder anderer Markenartikel) zum Zweck des Angebens, des Akzeptiertwerdens in einer Gruppe o.a., wäre ein Beispiel. Dennoch zögert man, diese Handlung als Ritual einzuordnen. Weiters: Es scheint Rituale zu geben, die zumindest in manchen ihrer Aspekte auch „taken at their cash value" sinnvoll sind (etwa Eröffnungsrituale) – womit sich die Frage erhebt, auf welche Handlungsmodalitäten sich ihr Ritualcharakter stützt, bzw. welche weiteren Präzisierungen das Sinnlosigkeitskriterium noch zuläßt. – Ad (2): *G. Baudler* plädiert für eine Entkopplung christlicher Riten, insbesondere der Eucharistie, von opferartigen Zügen in Handlung und Text; nur so können sie ihre sinnstiftende, befreiende und den Alltag heiligende Kraft entfalten. *H. G. Hödl* untersucht die Einordnung des Rituals in verschiedenen ethnologischen Schulrichtungen und macht auf die Problematik rationalistischer, funktionalistischer und symbolistischer Engführungen in der Interpretation von Ritualen aufmerksam; die exemplarische Verdeutlichung anhand der Erforschung afrikanischer Yoruba-Rituale gerät etwas dicht, wie überhaupt der Beitrag durch seinen ausladenden Anmerkungsapparat einiges an leserischem Stehvermögen verlangt. – Ad (3): *H. Nitsch* liefert eine Art theoretisches Konzept seines „orgien mysterien theaters". Diese mehrtägige, teils orgiastisch-exzessive, aber dramaturgisch durchkomponierte Ritualisierung, soll (teilweise in Aufnahme Nietzscheanischer Motive) archaische, zivilisa-

torisch verdrängte Tiefenschichten des Daseins ans Licht heben und auch den Alltag der Teilnehmer und Teilnehmerinnen in Richtung eines bewußter erlebten „Jetzt" überformen. *G. Rombold* vergleicht Nitschs Aktionismus mit demjenigen von Joseph Beuys, insbesondere unter der Rücksicht ihrer jeweiligen religiösen und anthropologischen Implikationen. Als zentralen Gegensatz arbeitet er denjenigen zwischen den appellativ-zukunftsorientierten Momenten bei Beuys (in Richtung einer Erneuerung des Einzelnen und der Gesellschaft, die bei ihm durch anthroposophische Ideen einer Fortentwicklung des Bewußtseins mitgeprägt war) und dem ahistorisch-archaischen Menschenbild Nitschs heraus. *H. Muck* schlägt die „Handlungsfähigkeit" des einzelnen Feiernden als Kriterium für kommunikative, anthropologisch tragfähige Riten vor. Sie liegt vor, wenn ein gewisser Spielraum zur Handlungsmodifikation bzw. zur Einbringung persönlicher Betroffenheiten geboten wird, im Gegensatz zu theatralischer Durchorganisation, die die Feiernden zu Statisten degradiert. – Ad (4): *I. Köglers* Bericht über verschiedene Phänomene aus den Jugendkulturen der letzten Jahrzehnte ruft erneut die Frage nach einer sinnvollen Abgrenzung des Ritualbegriffs in Erinnerung: Vieles von dem, was hier geschildert wird (etwa jugendliche Gruppensoziolekte, bewußte Stil- und Markenwahl bei der Kleidung, die ironisierende Verfremdung von Firmenlogos etc.), sollte besser nicht unter „Rituale" subsumiert werden. Nicht jedes Handlungsschema und nicht jede Handlung unter Beteiligung von Symbolen ist ein Ritual. *I. Mörth* stellt Überlegungen zu Technik und Massenmedien als magische Rituale an. An Schütz und Luckmann anschließend, werden „Transzendenzen" auch hier als Unsicherheitsfelder bestimmt, womit Technik und insbesondere Mediengebrauch (durch die Vermittlung eines Gefühls von Dabeisein und Bescheidwissen, durch die Selektion und Komplexitätsreduktion in der medial vermittelten Welt etc.) Momente der Sinnstiftung bekommen. Ob deshalb aber auch schon von Ritualen oder gar magischen Ritualen gesprochen werden sollte, sei dahingestellt. – Ad (5): *J. Figl* skizziert die antiken Hintergründe des problematischen Verhältnisses zwischen allgemein-menschlicher Vernunft und den konkreten, rituell-kultisch verfaßten Volksreligionen. Besondere Aufmerksamkeit verdient schließlich die umfangreiche Studie des Mitherausgebers *F. Uhl*. Er zeichnet zunächst nach, wie sich die Ausblendung des Rituals in prominenten religionsphilosophischen Entwürfen der Gegenwart zeigt (in der Konzentration auf den Rationalitätsausweis religiöser Überzeugungen spiegelt sich nach Uhl eine neuzeitliche, ent-ritualisierte Auffassung vom Wesen des Christentums), gibt einen (durch geradezu enzyklopädische Literaturkenntnis) breit fundierten Durchblick durch terminologische, forschungsgeschichtliche und wissenschaftstheoretische Probleme in der Erfassung von Ritualen und plädiert abschließend für eine „integrative" Religionsphilosophie, die sich die kritische Offenhaltung verschiedener, teils komplementärer Fragerichtungen in bezug auf das komplexe Phänomen Religion zum Anliegen macht. Damit wird ein Mittelweg angesteuert zwischen der reduktionistischen Konzentration auf den Rationalitätsausweis einerseits und einer falsch verstandenen Interdisziplinarität als bloß additive Anhäufung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse andererseits. – Die Defizitdiagnose, von der die Tagung und der Sammelband ausgegangen waren (nämlich die erwähnte religionsphilosophische Ausblendung des Rituals), müßte also um eine Facette erweitert werden, sofern man die hier versammelten Beiträge als repräsentativen Querschnitt nehmen kann: Mindestens ebenso sehr, wie Rituale in der Religionsphilosophie mehr Berücksichtigung erfahren sollten, könnten einzelwissenschaftliche Zugänge zu Ritualen und möglicherweise ritualähnlichen Phänomenen von den Explikations- und Definitionsleistungen der Philosophie profitieren (auch wenn die hier gebotenen Versuche [siehe oben] in manchen Punkten vielleicht noch angreifbar sein mögen).

Der auch äußerlich gefällige und sorgfältig edierte Band ist jedenfalls eine unverzichtbare Grundlage für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Ritualen, sei es im Sinne einer integrativen Religionsphilosophie oder im Wege einer der vertretenen Einzeldisziplinen. Von den wenigen Druckfehlern sind einzig sinnstörend: „Tilgung" statt korrekt „Ergänzung" (56 Zeile 4); „Lanczkowksi" statt korrekt „Lanczkowski" (83 FN 10 und 84 FN 13); „Lacher" statt korrekt „Larcher" (256 FN 181). W. Löffler

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren? Hg. *Peter Krämer, Sabine Demel, Libero Gerosa, Ludger Müller.* Paderborn: Bonifatius 1999. 239 S.

Unter dem Titel „Universales und partikulares Recht in der Kirche – konkurrierende oder integrierende Faktoren" fand vom 30. März bis zum 2. April 1998 eine kirchenrechtliche Tagung in Trier statt. Die Vorträge dieser Tagung werden im vorliegenden Sammelband dokumentiert. Mit der Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirche ist ein Thema angesprochen, das schon in der Geschichte der Kirche immer wieder in den Blick gekommen ist. Aufgrund neuerer Entwicklungen hat die Frage nach der Beziehung von universalem und partikularem Kirchenrecht auch heute eine besondere Aktualität gewonnen. Ich werde nun auf vier Zentralvorträge des vorliegenden Bandes eingehen. Der (im Jahr 1998 viel zu früh verstorbene) Würzburger Kanonist *R. Weigand* versucht, die Geschichte von Gesamtkirche und Teilkirche zu beleuchten (Die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche, 21–38); er tut dies in den folgenden sieben Schritten: 1. Schon im Neuen Testament zeigt sich eine Einheit in entsprechender Verschiedenheit. Gemäß Apg 15 und Gal 2 erlangen die Christen das Heil nicht durch die Beschneidung und die Beobachtung des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben an Jesus Christus. In der Heidenmission des Paulus wurde allein dies betont. In den judenchristlichen Gebieten dagegen kamen auch noch die sog. Jakobusklauseln zum Tragen, um ein friedliches Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen zu fördern. 2. Im Brief des Klemens von Rom an die Gemeinde von Korinth wird bereits am Ende des ersten Jhdts. die gemeindeübergreifende Sorge auch für den Frieden in anderen Gemeinden greifbar und zugleich die rechtliche Konkretheit kirchlicher Ämter. 3. Eine gewisse organisatorische Untergliederung von benachbarten lokalen Kirchen entwickelte sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten – am deutlichsten in Ägypten, wo alle Kirchen von Alexandria abhängig blieben, ebenso in Italien mit der Unterordnung unter die römische Kirche. 4. Papsttum als Appellationsinstanz und Orientierungsstelle. Wirklichen Einfluß auf die Entfaltung der Primatsrechte des Papstes, speziell als Appellationsinstanz und Zuständigkeit für *Causae maiores* haben vor allem die pseudo-isidorischen Dekretalen seit der Mitte des elften Jhdts. ausgeübt, als in Verbindung mit anderen Gründen die Zeit dafür reif war. 5. Daß durch die Gesetzgebung der Konzilien und der Päpste eine Vereinheitlichung der Kirche erreicht wurde, liegt auf der Hand und muß hier nicht näher erläutert werden. 6. Bei der Bischofsbestellung läßt sich (im Laufe der Jahrhunderte) ein Wandel von relativer Eigenständigkeit der Einzelkirche zu großer (römischer) Zentralisation feststellen. 7. Ähnlich war es bei den Dispensen unterschiedlicher Art. Doch hat hier in jüngster Zeit eine Umkehrung der Entwicklung stattgefunden. Mit dem Zweiten Vatikanum und der Aufwertung des Bischofsamtes reifte die Erkenntnis, daß es zum ordentlichen Auftrag eines Bischofs und daher auch zu seinen Amtsvollmachten gehört, im Einzelfall von allgemeinen Kirchengesetzen zu dispensieren (vgl. c. 87). *P. Krämer* (Universales und partikulares Recht. Zur Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem, 47–69), der als der „Spiritus rector" der Tagung in Trier gelten darf, schlägt zunächst eine Mehrstufigkeit im geltenden Recht vor, nennt dann einige Konfliktfälle und zieht schließlich den folgenden Schluß, der wohl als Fazit der ganzen Tagung gelten darf: „Zur Katholizität der Kirche gehört [...] beides, der universale und der partikulare Charakter. Um diesen Doppelaspekt deutlicher in Erscheinung treten zu lassen und die Lehre des Konzils in rechtlicher Hinsicht weiterzuentwickeln, sollte der Ausbau einer Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem vorangetrieben werden. Während die einzelnen Codices eine tiefere Anpassung an Geist und Eigenart der jeweiligen Kultur (Inkulturation) ermöglichen, wäre es Aufgabe einer Lex Ecclesiae fundamentalis, den universalen Charakter der Kirche deutlich zu machen. Hierdurch könnte in ein helleres Licht gerückt werden, daß das universale und das partikulare Recht der Kirche nicht konkurrierende, sondern integrierende Faktoren bilden, deren wechselseitiger Bezug Wesen und Auftrag der Kirche bestimmt" (69). *H. J. F. Reinhardt* (Kodikarischer Ehebegriff und Ehetraditionen, 141–152) bedenkt die Inkulturation des Christentums beim Eherecht. Er legt die folgende These vor: Zwar stellt der kodikarische Ehebegriff (vgl. die cc. 1055 und 1057)

eine anzustrebende Zielvorstellung dar, aber es sollte (in der katholischen Kirche) auch die Möglichkeit der Duldung und Akzeptanz anderer Ehetraditionen geben, die der Annahme und dem Praktizieren des christlichen Glaubens als nicht entgegenstehend angesehen werden müssen. Reinhardt fragt z. B., ob es klug und notwendig sei, in den afrikanischen Missionen von Anfang an auf einer kirchlichen Eheschließungsform zu insistieren. Er kann dabei darauf hinweisen, daß die Eheschließungsform erst durch das Tametsi-Dekret von 1563 und in einigen Ländern erst durch das Ne-Temere-Dekret von 1908 allgemein verbindlich vorgeschrieben wurde. *M. Werneke* (Das kirchliche Vermögensrecht – ein klassisches Beispiel für die partikularrechtliche Ausgestaltung universalkirchlicher Normen, 165–179) zählt 14 Punkte auf, die (auf dem vorliegenden Gebiet) zum Universalrecht gehören; alles andere sollte das Partikularrecht regeln. Diese 14 Punkte seien hier aufgelistet: 1. Die Vermögensfähigkeit der Kirche und ihr Recht auf Vermögen. 2. Die Notwendigkeit für und das Recht der Kirche auf ein eigenständiges Vermögensrecht. 3. Die Definition dessen, was als kirchliches Vermögen zu gelten hat und dessen Zweckbindung. 4. Die Vielheit kirchlicher Vermögensträger (Institutentheorie). 5. Einheitliche Vermögensmassen für die grundlegenden verfassungsrechtlichen kirchlichen Gemeinschaftsformen. 6. Die allgemeinen Zuständigkeiten für die Vermögensverwaltung. 7. Der treuhänderische Charakter aller kirchlichen Vermögensverwaltung. 8. Die allgemeinen Prinzipien und Grundsätze der Vermögensverwaltung. 9. Die klassischen Schutzelemente der kirchlichen Vermögensverwaltung wie Aufsichtsfunktionen, Rechenschaftspflichtigkeit, Alienationsbeschränkungen und die Unterscheidung von Akten ordentlicher und außerordentlicher Verwaltung mit den entsprechenden Rechtsfolgen. 10. Staatlich-zivilrechtliche Absicherung des Vermögensrechts durch entsprechende Verweisungen. 11. Die Grundlagen des Abgabewesens und seiner Formen. 12. Die Unterhaltssicherung für alle Dienstträger. 13. Die Festschreibung von Beteiligungsgremien für die Vermögensverwaltung und die Mitwirkung sachverständiger Laien. 14. Der gegenseitige Austausch der Güter in horizontaler und vertikaler Richtung. „Damit sind für den Bereich des Vermögensrechts die [...] notwendigen Regelungsinhalte grob umrissen, deren eine gesamtkirchliche Gesetzgebung zur Wahrung der Communio-Struktur im Dienst an der Einheit bedarf. Alles weitere obliegt dem kirchlichen Lebensvollzug vor Ort" (177). – Ein Verzeichnis der Mitarbeiter (229f.), ein Verfasserregister (231–234) und ein Quellenregister (235–239) schließen dieses sehr schöne Buch ab. Ich habe es mit größtem Interesse gelesen. R. Sebott S. J.

Müller, Ludger, *Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht.* Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts (Münchener Theologische Studien; III: Kanonistische Abteilung 52). St. Ottilien: EOS Verlag 1999. XXV/342 S., graph. Darst.

Gute neuere katholische Bücher über die Grundlegung des Kirchenrechts kann man an den Fingern einer Hand abzählen; die vorliegende Arbeit von L. Müller (= M.) gehört zu diesen ganz wenigen guten Büchern im Bereich der (katholischen) Fundamentalkanonistik. Genauerhin geht es in der vorliegenden Untersuchung um den Rechtsbegriff, insbesondere um die begriffliche Abgrenzung von Recht und Moral, wie sie in der neueren deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft vorgenommen wurde. – Die Arbeit hat vier Kap. Im ersten (Philosophische und historische Vorgaben, 17–46) wird vor allem Kant erwähnt. Dieser hat den Rechtsbegriff durch vier Merkmale bestimmt: 1. Recht gehört zum Bereich der Sitten. 2. Rechtsgesetze können nur rein äußere Handlungen betreffen. 3. Diese Gesetze können auch rein äußerlich erfüllt werden; das innere Motiv bzw. die innere Haltung spielt dabei keine Rolle. 4. Die Erfüllung rechtlicher Gesetze kann daher auch durch einen äußeren Zwang herbeigeführt werden. Nach Kant und nach der Französischen Revolution stand die Kirchenrechtswissenschaft in der Mitte des 19. Jhdts. in einer Phase des Neuanfangs nicht nur in organisatorischer, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Durch die Aufklärung war der unmittelbare Zusammenhang mit der scholastischen Philosophie unterbrochen worden, und auch die bewußte Wiederaufnahme scholastischer Tradition konnte nicht davon absehen, daß durch die aufklärerische Philosophie manches, was bislang als selbstverständlich angese-

hen werden konnte, nunmehr als begründungsbedürftig erschien. – Im zweiten Kap. des vorliegenden Buches (Katholische Kanonisten, 47–197) behandelt M. die katholischen Kirchenrechtslehrer in der Mitte des 19. Jhdts. (47–68), in der Zeit zwischen dem „Syllabus" und dem CIC/1917 (69–123), jene, die nach dem Erscheinen des CIC/1917 geschrieben haben (124–188) und schließlich Joseph Klein (189–195). Dieses zweite Kap. ist (vom Stoff her gesehen) das Zentrum des vorliegenden Buches. Die Konsequenzen aus diesem Kap. werden dann allerdings erst im vierten (und letzten) Kap. gezogen. Die Entwicklung der katholischen Kirchenrechtswissenschaft im Zeitraum von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jhdts. ist zunächst vor allem dadurch gekennzeichnet, daß es wieder zu einer wirklich wissenschaftlichen Befassung mit dem kanonischen Recht kam. Es war das Verdienst von Wissenschaftlern wie Ferdinand Walter und George Phillips, bei der Bestimmung der Methode wissenschaftlicher Befassung mit dem Kirchenrecht jede Einseitigkeit umgangen und durch die Lehre von der ebenso historischen wie praktischen und philosophischen Methode auch Platz geschaffen zu haben für eine Befassung mit der Frage nach dem Zusammenhang von Recht, Kirche und Kirchenrecht. – Im dritten Kap. des Buches (Evangelische Kirchenrechtswissenschaft, 199–286) behandelt M. die evangelische Kirchenrechtslehre bis zum Beginn des 20. Jhdts. (199–241), Rudolph Sohm (242–265) und die evangelische Kirchenrechtslehre nach dem Ende des Wilhelminischen Kaiserreichs (266–286). Für die evangelische Kirchenrechtslehre des 19. Jhdts. ist eine auffällige Geringschätzung der innerkirchlichen Funktion rechtlicher Ordnung charakteristisch. Dem Recht kann danach ausschließlich eine untergeordnete Funktion hinsichtlich der äußeren Organisation der Kirche zukommen. Mit dieser Auffassung stimmt in gewisser Weise auch überein, daß nach manchen evangelischen Kirchenrechtlern dieser Zeit das Recht überhaupt, und damit auch das Kirchenrecht, ausschließlich als staatliches Recht verstanden werden kann. Mit dem Ende des Wilhelminischen Kaiserreichs stellte sich die Frage nach dem Ort rechtlicher Ordnung in der evangelischen Kirche wieder neu; erst recht in der bedrängenden Situation des Nationalsozialismus. Dies führte zu einem Umschwung in der Kirchenrechtswissenschaft der evangelischen Kirche. Dieser Umschwung (Dombois, Heckel, Wolf) wird dann von M. nicht mehr behandelt, weil seine Untersuchung nur bis zur Mitte des 20. Jhdts. geht (vgl. 8, 13). – Im vierten Kap. des Buches (Der Ertrag der kirchenrechtlichen Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts, 287–336) zieht M. Konsequenzen aus seiner Arbeit. Ich möchte diese Ergebnisse in sechs Punkten zusammenfassen: 1. Die in einer Gemeinschaft herrschende Ordnung regelt die Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen sowohl als einzelne als auch in ihrer Gesamtheit. Das meint schon das folgende alte, klassische Axiom: *ius est ad alios* (Recht ist Beziehungsverhältnis zu anderen, ist Ordnung interpersonaler Beziehungen). 2. Die zwischenmenschlichen Beziehungen finden rechtliche Regelung jedoch nur hinsichtlich solcher Handlungen, die eine äußerlich feststellbare Wirkung haben. Andererseits müssen nicht alle Handlungen dieser Art rechtlich normiert werden, sondern nur solche, die für den Bestand der menschlichen Gemeinschaft, für die Erreichung des Ziels der Gemeinschaft oder für die Freiheit des Einzelnen von Bedeutung sind. 3. Nur die äußere Erfüllung der Rechtsnorm, nicht aber auch die entsprechende Gesinnung kann rechtlich gefordert werden. Was jemand denkt, ist nicht von Belang; entscheidend ist nur, daß die Norm erfüllt wird. 4. Die Rechtsordnung als ganze ist charakterisiert durch Judiziabilität. Es muß also in einem geordneten Verfahren festgestellt werden können, welches Verhalten rechtmäßig ist. 5. Die Rechtsordnung steht unter dem Anspruch der Gerechtigkeit. 6. Hinsichtlich der kirchlichen Rechtsordnung ist daran festzuhalten, daß es trotz aller Verbindung zwischen moralischer und rechtlicher Ordnung in der Kirche auch einen klaren Unterschied zwischen Normen dieser beiden Ordnungen gibt. Eine Verwischung dieses Unterschieds könnte verheerende Folgen für das Leben in der kirchlichen *Communio* haben. – Ein Personenregister (337–342) schließt dieses sehr gute Buch ab. Ich habe es mit großem Interesse gelesen. – Zum Schluß möchte ich noch eine Bemerkung machen zu dem Begriff „Fundamentalkanonistik", den ich in die kanonistische Diskussion eingeführt habe und den M. zustimmend zur Kenntnis nimmt (45). Der Begriff Fundamentalkanonistik umfaßt sowohl die Grundlegung des Kirchenrechts als auch die Theologie des Kirchenrechts (also die Reflexion auf die Eigenart des Kirchenrechts). „Die Kanoni-

stik kann sich nicht damit begnügen, das Kirchenrecht theologisch zu begründen, um es dann wie jedes beliebige Recht zu behandeln. Die theologische Begründung muß vielmehr so erfolgen, daß sie in eine Theologie des Kirchenrechts mündet. Nur so kann die Eigenart des Kirchenrechts erfaßt werden" (W. Aymans, in: ^{3}LThK, Bd. 6 [1997] Sp. 43). Die Grundlegung des Kirchenrechts (insofern sie sich von der Theologie des Kirchenrechts unterscheidet) sollte vornehmlich dreifach durchgeführt werden: von einer anthropologisch-institutionellen, von einer biblischen und von einer kirchlich-sakramentalen Seite her. Für die anthropologisch-institutionelle Grundlegung sind die Einsichten fruchtbar zu machen, die uns das *Ius Publicum Ecclesiasticum* überliefert hat, vor allem der Grundsatz: „Ubi societas, ibi ius". Daß es auch eine biblische und eine sakramentale Grundlegung des Kirchenrechts geben muß, hat uns K. Mörsdorf erneut eingeschärft, indem er Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung herausarbeitete. Innerhalb der anthropologisch-institutionellen Grundlegung des Kirchenrechts hat nun der Begriff der Gerechtigkeit, der für die Freiheitsordnung (und eine solche ist das Kirchenrecht) von fundamentaler Bedeutung ist (weil der Begriff der Gerechtigkeit überhaupt erst ein Kriterium für die Einteilung des insgesamt zur Verfügung stehenden Freiheitsraumes liefert; wenngleich die Gerechtigkeit nicht das einzige Kriterium sein kann), seinen Platz. An dieser Stelle (also bei der Reflexion auf den Begriff der Gerechtigkeit) muß dann auch die Unterscheidung von Moral und Recht thematisiert werden; und diese Unterscheidung hat M. im vorliegenden Buch (vor allem nach seiner geschichtlichen Seite hin) ganz mustergültig herausgearbeitet. R. Sebott S. J.

Hallermann, Heribert, *Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche.* Paderborn: Schöningh 1999. 592 S.

Schon mit seiner Dissertation „Präsenz der Kirche an der Hochschule. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Verfassung und zum pastoralen Auftrag der katholischen Hochschulgemeinden in Geschichte und Gegenwart", die mit dem erstmals verliehenen „Premio di Laurea Mons. Eugenio Corecco" ausgezeichnet wurde, hat sich H. Hallermann (= H.) einen Namen gemacht. Daß H. eine wirkliche Bereicherung für die Kanonistik bedeutet, beweist auch wieder die vorliegende Arbeit, die im SS 98 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz als Habilitationsschrift angenommen wurde. – Das Buch hat vier Kap. Im ersten (Die vereinsrechtlichen Bestimmungen des Codex von 1917, 29–143) erläutert H. die entsprechenden *canones* des CIC/1917. Die verschiedenen Formen von Vereinigungen innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung, die ihre rechtliche Existenz auf das kirchliche und nicht auf das staatliche Recht gründen, werden im can. 700 CIC/1917 erschöpfend aufgezählt. Can. 700 lautet: „Triplex distinguitur in Ecclesia associationum species: tertii Ordines saeculares, confraternitates, piae uniones". Die sogenannten „Dritten Orden" zeichnen sich dadurch aus, daß diese Gemeinschaften bzw. deren Mitglieder im säkularen Bereich unter der Leitung eines Ordens und gemäß der diesem Orden eigenen Spiritualität leben und auf diese Weise nach christlicher Vervollkommnung streben. Sie sind jedoch Vereinigungen und keine Orden. Als *pia unio* bezeichnet der Gesetzgeber eine Vereinigung von Gläubigen, die zum Zweck der Ausübung irgendeines Werkes der Frömmigkeit oder der Nächstenliebe errichtet ist. Wesentlich sind für eine *pia unio* die folgenden Elemente: Sie ist eine Vereinigung von Gläubigen, also eine Personengesamtheit, sie übt irgendein Werk der Frömmigkeit oder Nächstenliebe aus und sie bedarf der Errichtung. Mit der Bezeichnung *confraternitas* benennt der Gesetzgeber solche *sodalitia*, also körperschaftlich organisierte *piae uniones*, die zu dem Zweck errichtet sind, den öffentlichen Gottesdienst zu fördern. Eine *confraternitas* hat also von Gesetzes wegen eine körperschaftliche Verfassung. Ebenso ist ihr von Rechts wegen die Förderung des öffentlichen Gottesdienstes aufgegeben. – Das zweite Kap. des vorliegenden Buches (Die Entwicklung des kirchlichen Vereinsrechts nach dem Erscheinen des Codex von 1917, 145–182) geht im wesentlichen auf die sogenannten „katholischen Vereine" und die „Katholische Aktion" ein. Seit der Mitte des 19. Jhdts. waren namentlich in Deutschland Vereinigungen von Katholiken entstanden (sogenannte „katholische Vereine"), deren Ziel es war, im öffentlichen Leben katholische Interessen (wie etwa die katholische

Erziehung der Kinder oder die Sicherung des schulischen Religionsunterrichts) wirksam zu vertreten. Obwohl diese Vereinigungen zum Teil bereits seit mehr als sechs Jahrzehnten bestanden, wurde ihre Existenz vom Codex von 1917 nicht ausdrücklich zur Kenntnis genommen. Die nachkodikarische Entwicklung des kirchlichen Vereinsrechts wurde nicht nur durch die weitere Verbreitung der katholischen Vereine maßgeblich beeinflußt, sondern auch durch das Entstehen und die Förderung der sog. „Katholischen Aktion". Die Entstehung der „Katholischen Aktion" ist eng verbunden mit den besonderen, geschichtlich bedingten Handlungsmöglichkeiten der katholischen Kirche in vielen europäischen Ländern in der Zeit während und nach der Beendigung des sog. Kulturkampfes. Während die kirchlichen Vereinigungen ganz von der kirchlichen Autorität abhängen und ihre rechtliche Existenz ausschließlich dem autoritativen Handeln der Kirche verdanken, entstehen die katholischen Vereine aus eigener und freier Initiative der Gläubigen. Sie sind rechtlich unabhängig von der kirchlichen Autorität und gründen ihre rechtliche Existenz auf das staatliche Vereinsrecht. Auch wenn die katholischen Vereine von der kirchlichen Autorität belobigt oder empfohlen (und sogar mit Ablässen ausgestattet) werden, bleiben sie doch rechtlich unabhängig von der Kirche. Sie unterstehen nicht der Jurisdiktion der Ordinarien. Die „Katholische Aktion" wird vom Papst als Hilfsinstrument der kirchlichen Hierarchie konzipiert sowie als Teilhabe und Mitwirkung von Laien und Priestern an dem der Hierarchie übertragenen Apostolat. Durch ein *mandatum* werden die Mitglieder der „Katholischen Aktion" beauftragt, im Namen und unter der Leitung der kirchlichen Hierarchie stellvertretend überall dort tätig zu werden, wo die Hierarchie aus verschiedenen Gründen selbst nicht handeln kann. – Im dritten Kap. seines Buches (Die Erneuerung des kirchlichen Vereinsrechts nach den Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils, 183–319) beschreibt nun H. den Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das Vereinsrecht. Bis zu diesem Konzil dürfte wohl auf keinem Gebiet des Kirchenrechts eine solche Unklarheit geherrscht haben wie auf dem Gebiet des kirchlichen Vereinsrechts. Deshalb wurde im Zusammenhang mit dem Konzil (und der damit intendierten Reform des CIC/1917) gefordert, die gesamte Materie des kirchlichen Vereinsrechts völlig neu zu ordnen. Die bald einsetzende Kodifikation geschah nach Maßgabe der einschlägigen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, die allerdings nicht in jedem Fall stringent angewendet wurden. Bei der Redaktion der allgemeinen vereinsrechtlichen Normen sowie der Normen für die öffentlichen Vereinigungen in der Kirche konnte neben den entsprechenden Vorgaben des Konzils auf die Bestimmungen des Codex von 1917 zurückgegriffen werden. Bei der Redaktion der Normen für die privaten Vereinigungen von Gläubigen hingegen mußte eine völlig neue Rechtsmaterie erarbeitet und in kanonisches Recht umgesetzt werden. – Innerhalb des vierten Kap.s (Das Vereinsrecht im Codex von 1983, 321–482) erwähne ich zunächst den can. 215. Er steht im Grundrechtskatalog für die Christgläubigen und lautet: „Den Christgläubigen 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." Sodann sollen die kanonischen Vereine (388–457), welche die cann. 298–329 behandeln, kurz vorgestellt werden. Die kanonischen Vereine sind grundlegend nach „privaten Vereinen" einerseits und „öffentlichen Vereinen" andererseits zu unterscheiden. Während den öffentlichen oder kirchenamtlichen Vereinen von Rechts wegen die öffentliche Rechtspersönlichkeit zukommt, sind die privaten Vereine nach solchen zu unterscheiden, die über die private Rechtspersönlichkeit verfügen, und solchen, die ohne diese Rechtspersönlichkeit bleiben. H. beschließt seine Untersuchung mit den folgenden Worten: „Mit dieser rechtlichen Umsetzung der Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils ist allerdings nur ein erster, wenngleich auch wichtiger und grundlegender Schritt für die Erneuerung des kirchlichen Vereinslebens und damit für die Verlebendigung des apostolischen Handelns der Kirche getan" (482).

Ein Quellenregister (562–566), ein Literaturregister (567–582) und ein Sachregister (583–592) schließen dieses hervorragende Buch ab. Zum Schluß noch eine kleine Anregung: Die Bestimmungen für das Vereinsrecht (in der Kirche) bleiben notgedrungen sehr formal. Vielleicht beschenkt uns H. in der Zukunft einmal mit einem Büchlein (vergleichbar der statistischen Übersicht, die K. Siepen seinerzeit seinem „Vermögensrecht

der klösterlichen Verbände" beigefügt hat), in dem alle kirchlichen Vereinigungen in Deutschland (mit ihrem jeweiligen Status) aufgeführt werden. Man könnte sich dann noch leichter im „Irrgarten" der kirchlichen Vereine zurechtfinden. R. Sebott S. J.

Lüdecke, Norbert, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 28). Würzburg: Echter 1997. 573 S.

Die vorliegende Untersuchung wurde im WS 95/96 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen. Sie hat zwei Teile. Im ersten (Die grundlegenden Bestimmungen der päpstlichen Gesetzbücher zum Lehrrecht, 93–414) werden die entsprechenden Normen des Liber III des CIC/1983 und die damit korrespondierenden Normen des Titulus XV des CCEO dargestellt. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Neuere lehrrechtlich relevante Verlautbarungen in päpstlicher Autorität, 415–533) geht dann Norbert Lüdecke (zu unterscheiden von dem anderen Kanonisten: Klaus Lüdicke) auf die neue *Professio Fidei* und den Treueid, auf die Instruktion *Donum Veritatis*, auf die Instruktion *Il Concilio*, auf das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* und auf die Enzyklika *Evangelium Vitae* ein. Die gesamte (sicher wegweisende) Arbeit von Lüdecke läßt sich in 13 Punkten zusammenfassen (vgl. 534–541): 1. Mit dem CIC/1983 (und entsprechend mit dem CCEO) hat der Gesetzgeber eine rechtliche Transformation der lehrrechtlichen Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgenommen. In den zentralen Bereichen des Verständnisses der Offenbarung und des kirchlichen Lehramts werden die Lehren des Zweiten Vatikanums rezipiert. 2. In den lehrrechtlichen Bestimmungen wird die Offenbarung vorwiegend als göttliches Depositum für die Nachfolger der Apostel (mit dem Papst als ihrem Haupt) verstanden. Diese sind daher Träger und Subjekt des kirchlichen Lehramts. Sie sind die einzigen authentischen Interpreten der göttlichen Heilsbotschaft. 3. Die päpstlichen Gesetzbücher (also der CIC/1983 und der CCEO) rezipieren die vom Zweiten Vatikanum bekräftigte Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vatikanum. Beide Codices stellen vor allem auf die Unfehlbarkeit *in docendo* (nicht aber auf die Unfehlbar *in credendo*) ab. Der *sensus fidelium* wurde in den lehrrechtlichen Grundnormen nicht rezipiert. 4. Als Gegenstand des Lehramts wird in gleicher Weise der Bereich des Glaubens wie der Bereich der Sitten verstanden. Dies geht klar aus can. 747 hervor, der hier in seiner vollen Länge zitiert werden soll: „§ 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 verkünden. § 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." 5. Als möglicher Inhalt der Unfehlbarkeit wird (mit der vom I. Vatikanum definierten Glaubenslehre) die Formel *fides vel mores* übernommen. Das Verhältnis beider Inhaltsbereiche zueinander wird nicht konsekutiv verstanden, sondern additiv. Das kirchliche Lehramt ging bereits zuvor davon aus, und der päpstliche Gesetzgeber folgt ihm darin, daß es geoffenbarte moralische Normen gibt. 6. Durch die Sprachregelung des Gesetzgebers, daß die Formulierungen *definitivo actu, definitive* und *definita* in can. 749 synonym sind, wurde das Erfordernis der Offenkundigkeit einer definitiven Lehre nach can. 749 § 3 („nisi id manifesto constiterit") in gleicher Weise auf alle Formen der Ausübung der Unfehlbarkeit im Lehramt bezogen. Dieses Erfordernis der Offenkundigkeit einer unfehlbaren Lehre gilt für die außerordentlichen Formen einer päpstlichen Entscheidung *ex-cathedra* und der unfehlbaren Äußerung eines Ökumenischen Konzils ebenso wie für definitive Lehren des ordentlichen und universalen Lehramts. 7. Eine gewisse Neuerung bringt can. 752. Ausdrücklich werden definitive (also irreformable) Lehren von nicht definitiven Lehren dadurch unterschieden, daß letzteren gegenüber keine Glaubenszustimmung, sondern nur ein spezifischer religiöser Gehorsam zu leisten ist. Die Antwortpflicht der Gläubigen auf nicht

definitive Lehren ist verschärft worden. Sie wurde a) von einer sittlichen zu einer rechtlichen Pflicht; sie bezieht sich b) nicht mehr nur auf verurteilende Lehrentscheidungen, sondern auch auf die positive Vorlage jeder Lehre aus dem Bereich von Glaube und Sitten. 8. Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts stellen die universalkirchliche Lehrautorität in den Vordergrund. Die Lehrautorität der Bischöfe steht unter dem Vorbehalt der Erfüllung ihrer eigenen rechtlichen Verpflichtung zur Glaubenszustimmung gegenüber Lehren des Papstes. 9. Die lehrrechtliche Konzeption des CCEO unterscheidet sich nicht wesentlich von der des CIC. Der Versuch eines eigenständigen Ansatzes wurde (im Laufe der Reform) zugunsten einer grundlegenden Übereinstimmung mit dem CIC aufgegeben. 10. Das besondere Interesse des Gesetzgebers an der Sicherung der Zustimmung zu Lehren der universalkirchlichen Autorität zeigte sich auch nach Inkrafttreten des CIC. Der Zweck des can. 752, die öffentliche Diskussion authentischer, aber nicht definitiver Lehren zu unterbinden, wurde nicht erreicht. Diesem Problem suchte der Papst (bzw. die Kongregation für die Glaubenslehre) mit der neuen Form der *Professio Fidei* und der Einführung eines Treueids zu begegnen. Weder die neue Form der *Professio Fidei* noch der neu eingeführte Treueid sind für sich einfach eine Neuauflage des Antimodernisteneides. In ihrer Kombination stellen sie aber eine analoge Weise dar, präventiv auf öffentlichen Widerspruch zu nicht definitiven Lehren zu reagieren. 11. Nach dieser Ergänzung der lehrrechtlichen Verpflichtungen hat sich die Kongregation für die Glaubenslehre in zwei Instruktionen an die Bischöfe sowie an die von diesen abhängigen Verwaltungsorgane gewandt, um die geltenden lehrrechtlichen Normen einzuschärfen. Die Instruktion *Donum Veritatis* über die kirchliche Berufung der Theologen wendet sich an die Bischöfe als Wahrer der Integrität der Glaubenslehre. Sie bestätigt die dreifache Verpflichtung im Zusatz zum Symbolum bei der *Professio Fidei* und schärft sie ein. Die Instruktion *Il Concilio* über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Weitergabe der Glaubenslehre betont die Pflicht der kirchlichen Verantwortungsträger zu einer allgemeinen Überwachung der Veröffentlichungen in den Medien. 12. Am 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. in einer (formal neuen) Weise von seiner obersten lehramtlichen Kompetenz Gebrauch gemacht. Es war neu, daß der Papst mit dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* in einem authentischen deklarativen Akt die Definitivität (d. h. Irreformabilität) einer vom ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegiums vorgetragenen Lehre über die (Männern vorzubehaltende) Priesterweihe offenkundig gemacht hat. 13. Mit der Enzyklika *Evangelium Vitae* vom 25. März 1995 hat der Papst sich der gleichen Lehrtechnik bedient wie bei *Ordinatio Sacerdotalis*. Johannes Paul II. setzte diese Lehrtechnik aber in einem (nach Umfang und Inhalt) neuen Bereich ein. Er bezeugte hinsichtlich der absoluten moralischen Verwerflichkeit der vorsätzlichen Tötung unschuldigen Lebens allgemein (sowie der Abtreibung und der Euthanasie im besonderen) autoritativ das Vorliegen einer definitiven Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums. Soweit die Zusammenfassung des vorliegenden Buches. Am Ende seiner filigranen Untersuchung zieht Lüdecke ein Fazit: „Es wird erkennbar, wie der Gesetzgeber das eingangs umrissene Problem der Polarisierung in der Kirche und der Nichtrezeption zu lösen versucht: Er erhöht die formale Autorität nicht-definitiver Lehren, unterstreicht die lehramtliche Autorität, schützt sie und drängt auf die Urgierung der entsprechenden Normen durch die rechtsanwendenden Instanzen. Erstmals wird die universalkirchliche Lehrautorität in einem so weitreichenden Umfang ausgeübt" (540). – Ein Canonesregister (547–550), ein Personenregister (551–564) und ein Sachregister (565–573) schließen dieses hervorragende Buch ab. Ganz gewiß werden uns die in dieser Arbeit angesprochenen Probleme noch lange beschäftigen. R. Sebott S. J.

Selge, Karl-Heinz, *Ehe als Lebensbund.* Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie (Adnotationes in ius canonicum; 12). Frankfurt a. M.: Lang 1999. CXXXII/402 S.

In bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe (und das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen in der katholischen Kirche) wird zwar vieles veröffentlicht, aber nur weniges davon hat wirklich Qualität. Um so lieber habe ich das vorliegende hervorragende

Buch von K.-H. Selge (= S.) gelesen. Die Arbeit wurde im WS 98/99 an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie angenommen. Das Buch hat ein Abkürzungsverzeichnis (XX-XL), ein Quellenverzeichnis (XLI-LIX), ein Literaturverzeichnis (LX–CXXVII), ein Kanonesregister (387), ein Personenregister (388–402) und vier Kap. – Im ersten (Das Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung in der gemeinsamen theologisch-kirchlichen Tradition des Abendlandes, 13–76) geht es zunächst um die Unauflöslichkeit der Ehe im Neuen Testament. Der neutestamentliche Befund macht deutlich, daß Jesus bereits die Scheidung, nicht erst die Wiederheirat als dem Willen Gottes widersprechend bezeichnet. Auch die Ehe als Lebensbund ist in die Heilsansage Jesu mit hineingenommen; eine Heilsansage, welche die Ebene theoretischer Verkündigung überschreitet und im Leben und Wirken Jesu erfahrbare und befreiende Realität wurde. Den Menschen hat das im Reich Gottes erschienene Heil in Leben und Wirken Jesu bereits endgültig erreicht. Jesu Anliegen ist es, den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes wieder zur Geltung zu bringen. Der § 2 des ersten Kap.s des vorliegenden Buches handelt von der Lehre der Unauflöslichkeit von der alten Kirche bis zum Vorabend der Reformation. Die kirchliche Ehelehre ist (sieht man einmal von der Formpflicht, die erst das Tridentinum einführt, ab) bereits im 12. Jhdt. in ihren Grundzügen entwickelt. Nachdem die Päpste seit der zweiten Hälfte des neunten Jhdts. das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe immer wieder in Erinnerung gerufen hatten, war die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe mit Papst Innozenz III. (1198–1216) voll ausgeprägt. Maßgeblich für das Zustandekommen der Ehe ist der freie Konsens der Nupturienten, der durch nichts ersetzt werden kann. Durch den Konsens zweier getaufter Brautleute kommt die gültige, sakramentale Ehe zustande. Ist diese Ehe nicht vollzogen, kann sie durch päpstlichen Gnadenakt gelöst werden; handelt es sich um ein *matrimonium ratum et consummatum,* ist sie absolut unauflöslich. Vom Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe wurde bei der Auflösung von Naturehen *(privilegium paulinum)* sowie bei der Auflösung von Ehen zwischen einem Getauften und einem Ungetauften *(privilegium petrinum)* eine Ausnahme gemacht. – Das zweite Kap. des vorliegenden Buches (Das Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung auf Lebenszeit in der theologischen Tradition des Luthertums, 77–192) behandelt zunächst die entsprechende Lehre Luthers. Dessen theologische Konzeption von Ehe ist getragen vom Glauben an den sich dem Menschen liebend schenkenden Gott. Unverkennbar ist auch die Kritik Luthers an dem von der lateinischen Kirche offiziell ausgestalteten Eherecht. Luther sieht in den Bestimmungen des kanonischen Eherechts die Gefahr, daß diese Normen den gottgewollten Sinn der Ehe verdunkeln. Von hierher erschließt sich auch das vergleichsweise Andere an Luthers Eheauffassung. So hat Luther explizit die von der katholischen Kirche gelehrte Sakramentalität der Ehe bestritten, weil die Ehe nach Luthers Überzeugung nicht ausdrücklich von Christus als Sakrament eingesetzt worden sei. Bei all dem war für Luther aber auch die Ehe ein von Gott angeordneter und eingesetzter „göttlich seliger Stand" (374), weshalb er auch diejenigen Auffassungen tolerieren konnte, die der Ehe sakramentalen Charakter beimaßen. – Der § 2 des zweiten Kap. des vorliegenden Buches behandelt die geltenden Ordnungen der evangelischen Kirchen in Deutschland. Alle untersuchten Dokumente betonen mit aller Ausdrücklichkeit die Unverfügbarkeit (und in diesem Sinne: „Unauflöslichkeit") der Ehe. Mit Berufung auf Jesus verkünden die Kirchen lutherischer Konfession die Ehe als einen Lebensbund, der aus einer lebendigen Gottesbeziehung heraus den Willen Gottes ausdrückt. Daher sei die Ehe als gottgewollte Gemeinschaft des ganzen Lebens nicht mit juridischen, sondern nur mit existentiellen Kategorien, die sich auf den Plan Gottes verwiesen wissen, angemessen zu erfassen. – Das dritte Kap. des Buches (Zur neuzeitlichen Entwicklung der katholischen Verständnisses von Ehe und lebenslanger Bindung, 193–305) geht zunächst auf die (recht verwinkelt formulierte und deshalb endlos diskutierte) Definition von Trient ein (DH 1807; vgl. auch DH 1805). Sie sei in ihrer ganzen Länge zitiert: „Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie lehrte und lehrt, gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels [vgl. Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11 f; Lk 16,18; 1 Kor 7,11] könne das Band der Ehe wegen Ehebruchs eines der beiden Gatten nicht aufgelöst werden, und keiner von beiden, nicht einmal der Unschuldige, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat,

könne, solange der andere Gatte lebt, eine andere Ehe schließen, und derjenige, der eine Ehebrecherin entläßt und eine andere heiratet, und diejenige, die einen Ehebrecher entläßt und einen anderen heiratet, begingen Ehebruch: der sei mit dem Anathema belegt." – Der § 2 des dritten Kap.s behandelt die rechtliche Umsetzung der katholischen Lehre. Das Gesamt der eherechtlichen Bestimmungen des CIC/1983 macht deutlich, daß der von den Brautleuten angenommene und verinnerlichte Glaube an Christus der Dreh- und Angelpunkt für die theologische Erklärung der Unauflöslichkeit der Ehe ist. Dieser den Willen bestimmende und die Tat erfordernde Glaube erweist sich als der Sinnzusammenhang, in dem die von den Nupturienten zu leistende Erkenntnis der Ehe (als einer in Gottes persönlicher Heilszusage aufgehobenen und von ihr getragenen Liebe) steht. Diese in Gottes Heilswillen verankerte Liebe will Dauerhaftigkeit und weiß um die Realisierbarkeit dieses Zieles. – Im vierten Kap. des vorliegenden Buches (Konzeptionen zur Erhellung der Wirklichkeit unlösbarer ehelicher Bindung – doktrinelle Entwürfe zur Unauflöslichkeit der Ehe seitens katholischer und evangelisch-lutherischer Theologen der Gegenwart, 306–371) sei nur noch die Stellungnahme der evangelisch-lutherischen Theologen zum Themenkreis „Unauflöslichkeit der Ehe" resümiert. Zwar meinen diese Theologen, daß die Ehescheidung eine Mißachtung des (für den Menschen unverfügbaren) Schöpfungswillens sei. Zugleich halten diese Theologen aber auch an der folgenden anderen These fest: Eine pastorale Praxis, die gekennzeichnet wäre von einem totalen Ehescheidungsverbot ohne Wenn und Aber, würde (nach der Meinung dieser evangelisch-lutherischen Theologen) der Forderung Jesu ebenfalls nicht entsprechen, da es Jesus eben nicht um den Erlaß eines neuen, die eherechtlichen Bestimmungen der Tora vollkommen aufhebenden Gesetzes ging. – S. kann nun das Fazit seiner ganzen Untersuchung ziehen: „Es kann [...] im letzten kein Zweifel daran bestehen, daß die evangelisch-lutherische Glaubensaussage die Unauflöslichkeit der Ehe theologisch genauso ernst nimmt wie das Bekenntnis der katholischen Kirche. An dieser Stelle wird deutlich, daß der Unterschied zwischen lutherischer und katholischer Ehelehre in der evangelischen Ablehnung einer innerkirchlich-rechtlichen Absicherung des Unauflöslichkeitsprinzips liegt, nicht aber in dem Verständnis von der Ehe als Gemeinschaft des ganzen Lebens" (386). – Die Untersuchung, die uns S. vorgelegt hat, verlangt hohe Anerkennung und vollen Respekt, aber der Autor weiß natürlich auch, daß es noch vieler Bemühungen bedarf, um dem Phänomen scheiternder Ehen (mit nachfolgender Scheidung und ziviler Wiederheirat) aus der Perspektive des überlieferten lebendigen Glaubens gerecht zu werden. R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 33: Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft. Hg. *Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder* und *Burkhard Kämper*. Münster: Aschendorff 1999. 181 S.

Fundamentalismus (= F.) ist eine Erscheinung im Bereich weltanschaulicher Systeme, die beanspruchen, unter Rückbezug auf verbindliche Grundlagen die Wirklichkeit zu deuten. Obwohl weltanschauliche Fundamente gewöhnlich für unterschiedliche Interpretationsmodelle offen sind, identifiziert der F. eine bestimmte Deutung mit dem Fundament selbst. Natürlich gibt es verschiedene Formen des F. Darauf gehen die 33. Essener Gespräche ein. Im ersten Referat bzw. Beitrag (Wahrheit oder Frieden? Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates, 5–60) behandelt *O. Depenheuer* den F. im Staat. F. gilt als „Aufstand" gegen die Moderne, als Gegenströmung zum neuzeitlichen Prozeß der Rationalisierung, Relativierung und Individualisierung des Denkens, der Erschütterung überkommener Überzeugungen, tradierter Werte und bergender Gemeinschaften, allgemein der Öffnung von Lebensformen und Gesellschaftsstrukturen. F. rekurriert auf die Quelle von Wahrheitserkenntnis und sieht diese exklusiv in der Verbindlichkeit einer grundlegenden Schrift, sei es eine religiöse Offenbarungsschrift (wie die Bibel oder der Koran), eine säkulare Prophetie (wie das Kommunistische Manifest) oder eine Verfassungsurkunde. Der moderne Staat nun verdankt seine Entstehung gerade der Überwindung absoluter Wahrheitsansprüche durch Neutralisierung der Wahrheitsfrage im Zuge der Säkularisation. Dieser moderne Staat erklärt sich für nicht zuständig, in religiösen (und weltanschaulichen) Fragen Stellung zu bezie-

hen. Damit ist der moderne Staat geradezu der geborene Feind jedes F. Freilich kann auch dieser Staat nicht ohne Wahrheiten (also ohne ein sittliches Fundament) auskommen. Diese Wahrheiten sind indes mehr formeller Art. In der Wahrung des Friedens liegt die „Wahrheit" des säkularen Staates. Seine Wahrheit ist eine transzendentale, gerichtet auf die verfahrensmäßigen Bedingungen der Möglichkeit eines friedlichen und freien Zusammenlebens der Bürger. Sie besteht in der prinzipiellen Ergebnisoffenheit des politischen Prozesses um des Friedens willen. – Im zweiten Referat der Tagung (Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche, 63–105) behandelt Bischof *K. Lehmann* den F. in der Kirche. Auch wenn der Sache nach der F. schon in früheren Jahrhunderten und auch in anderen Religionen gegeben ist, so stammt doch der Begriff ursprünglich aus dem Umkreis des amerikanischen, evangelikalen Protestantismus. Dieser ist vor allem gekennzeichnet durch die Ablehnung moderner Theologie, wie etwa der historisch-kritischen Methode, und durch die Interpretation der Schrift als wortwörtlich und irrtumsfrei vom Geist inspiriert. Nur aufgrund der (ungenügend in den Blick genommenen) Schwächen von Aufklärung und Modernität konnte der F. so stark werden. Er ist in unseren Breitengraden im Grunde nur verständlich als „Gegenaufklärung". Die rastlose Auflösung vieler Traditionen und eingelebter Lebensformen durch die Moderne hat nicht nur neue Freiheit, sondern auch neue Knechtschaft geschaffen; so z. B. im Bereich der Sexualität. Aufklärung muß sich also den Folgen des Traditionsverlustes stellen und gegebenenfalls Korrekturen anbringen. Das Erstarken des F. muß zwar keine Niederlage der Aufklärung und der Moderne bedeuten, markiert aber doch ihre (oft noch gar nicht eingestandenen) Schwächen. Diese Schwächen können aber nicht durch den F. behoben werden. Aufklärung kann nur durch noch bessere, tiefere Aufklärung (nämlich vor allem über sich selbst) ins Lot kommen. Dazu gehört auch, daß eine wohlverstandene Aufklärung den Glauben nicht aus-, sondern einschließt. Glaube als grenzenloses Vertrauen auf Gott kann zwar keine Sicherheit gegen Schicksalsschläge des Lebens, aber letzten Halt im Leben und Sterben geben. Das Streben nach einer letzten Gewißheit und Geborgenheit gehört zum Glauben, nicht aber das Verlangen nach Sicherheit in innerweltlichen Angelegenheiten. In *mundanis* müssen Glaube und Aufklärung gar keine Konkurrenten sein. – Im dritten Beitrag der Tagung (Islamischer Fundamentalismus – eine Herausforderung für den Westen? 107–162) behandelt *F. Büttner* den islamischen F. Vermutlich wird dieser vor allem der Anlaß der Tagung gewesen sein. Religion und Politik waren auch im Islam faktisch getrennt, allerdings nie auf gleiche Weise wie im Christentum. Während im Christentum die Trennung dadurch vorgegeben war, daß die Institution Kirche existierte, ehe das Christentum vom römischen Kaiser anerkannt wurde, entwickelten sich politische und religiöse Institutionen im Islam durch die Ausdifferenzierung von Funktionen beim Übergang von der ursprünglichen Gemeinde in Medina in ein schnell expandierendes Imperium. Während im Christentum das Verhältnis von Kirche und Staat (etwa als das der zwei Reiche bzw. der zwei Schwerter) auch theoretisch begründet wurde, ist das Problem im Islam nicht in vergleichbarer Weise durchgearbeitet worden. Dazu kommt eine gewisse Abwehr der (westlichen) Moderne. Man entwickelte im Islam eine (der westlichen kulturellen Moderne entgegengehaltene) Ethik, die sich aus einem spezifischen Verständnis der Fundamente der eigenen religiösen Tradition speist und sich u. a. in dem auch als Selbstbezeichnung gebrauchten Begriff F. äußert. F. ist also im Islam nicht unbedingt ein Schimpfwort. Radikale Fundamentalisten wollen keineswegs „zurück ins finstere Mittelalter"; vielmehr ist ihr Modell eine (zwar in der Offenbarung des Koran vorgezeichnete und in der islamischen Urgemeinde vorgelebte, aber auch in ihr nicht vollendete, sondern erst noch zu verwirklichende) ewige Ordnung unter der Herrschaft Gottes. Wir haben es also nicht mit einem konservativen Traum zur Bewahrung oder Wiederherstellung einer verklärten Vergangenheit zu tun, sondern mit einem revolutionären Traum zur Erlösung der Zukunft. Ideologisch verengte Interpretationen der sozialen und politischen Realität und der unbedingte Wille, die falsche Ordnung zu zerschlagen, um der wahren zum Sieg zu verhelfen, können zu einer brisanten Mischung werden, die im Kampf gegen die „Mächte der Finsternis" auch Gewalt und Terror rechtfertigt. – Ein Sachwortregister (173–178), ein Personenregister (179–180) und ein Verzeichnis der Diskussionsredner (181) schließen dieses hochinteressante Buch ab. R. Sebott S. J.

Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Hg. *Gerhard Feige* und *Ulrich Kühn*. Leipzig: St. Benno und Evangelische Verlagsanstalt 1998. 184 S.

Im Jahre 1966 wurde in der DDR der „Ökumenisch-theologische Arbeitskreis" gegründet. Ihm gehörten jeweils sieben katholische und sieben evangelische theologische Hochschullehrer (bzw. in anderer Weise in der Theologenausbildung oder in der Ökumene Verantwortliche) an. Auf katholischer Seite waren es hauptsächlich Professoren des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, von evangelischer Seite Lehrer der verschiedenen theologischen Fakultäten, bis 1992 auch der evangelischen kirchlichen Hochschulen. Das Zustandekommen des Arbeitskreises war entscheidend mitveranlaßt durch den ökumenischen Aufbruch der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil, dem eine Intensivierung ökumenischer Theologie auch im evangelischen Raum entsprach. Diese Impulse sollten für die theologische Arbeit und den Weg der Kirchen in der DDR fruchtbar gemacht werden. Der Arbeitskreis arbeitete von Anfang an im Auftrag der beiderseitigen Kirchenleitungen. Zweimal jährlich (im Frühjahr und im Herbst) fanden und finden jeweils die Arbeitstagungen statt. – Die vorliegende Veröffentlichung stellt die Dokumentation der Arbeitsphase des Arbeitskreises von 1991 bis 1996 dar. Das Buch hat 4 Kap. Im ersten (Vorläufige Wahrnehmungen der veränderten Situation, 11–25) wird u. a. von *F. G. Friemel* (Evangelisch und katholisch – Gibt es neue Probleme nach der Wende? 14–20) der Ist-Stand beschrieben. Zu der neuen Situation (seit der Wende) gehört die Tatsache, daß die Kirche sich in der Öffentlichkeit zeigen kann und daß sie gebraucht wird. Es scheint aber so, daß die Erfahrungen der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit verschiedene Reaktionen und Deutungen zulassen. Das läßt sich an 4 Beispielen exemplifizieren: 1. Nach GG Art. 7 ist der Religionsunterricht in der Schule möglich. Merkwürdigerweise (oder doch nicht?) plädierten viele tonangebende Leute der evangelischen Kirche zuerst für Religionskunde und Ethik in der Schule, aber nicht für einen konfessionell verantworteten Religionsunterricht. Den Anstoß zu dem umstrittenen Fach „LER" in Brandenburg gab eine zur Ministerin avancierte frühere Religionslehrerin. 2. Die neuen Angebote zur Militärseelsorge aufgrund des Vertrages zwischen den Kirchen und der Bundesrepublik wurden sofort ausgeschlagen – fast ohne Diskussion. 3. Der neue Modus des Einzugs der Kirchensteuer war ein Thema, bei dem katholische und evangelische Kirche (im ganzen betrachtet) verschiedener Meinung waren. 4. Die Wahlen (auf kommunaler Ebene, zu den Landtagen und zum Bundestag) brachten viele Christen in die Parlamente und dann in die Regierungen der Länder. Es war überraschend, daß zuerst vier von fünf Ministerpräsidenten der neuen Länder katholisch waren. Das wurde (von den Christen) nicht nur begrüßt. – Im zweiten Kap. des vorliegenden Buches (Theologische Grundoptionen im Blick auf die Verantwortung der Kirchen in der Gesellschaft, 27–55) möchte ich auf den Beitrag von *M. Seils* (Zweireichelehre: Grundanliegen, Grundaussagen und Grundgedanken, 27–36) eingehen. Die „Zweireichelehre" gilt als die Fundamentallehre Luthers und des Luthertums zur politischen Ethik. Das ist insofern richtig, als kein anderer theologischer Aussagekomplex Luthers in ähnlich umfassender Weise in die Fundamentalbereiche der politischen Ethik hineinreicht. Luther hat das, was dann später seine „Zweireichelehre" genannt worden ist, zuerst einigermaßen zusammenhängend in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" aus dem Jahre 1523 entwikkelt. Im Problemansatz geht es nicht unmittelbar um Kirche und Staat oder dergleichen. Es geht vielmehr um das Christsein als solches und seine Bestimmungsgründe und Verwirklichungsweisen und deren Verhältnis zu den weltlichen Lebens- und Verantwortungsformen. Vielleicht kann man sagen, es gehe um „Christ und Welt". Die Zweireichelehre läßt sich in fünf Thesen zusammenfassen: 1. Luther trifft zunächst eine fundamentale Unterscheidung. Es handelt sich um die Unterscheidung von Gottesreich und Weltreich. Ohne Zweifel ist Luther dabei von Augustins Unterscheidung zwischen „civitas Dei" und „civitas terrena" angeregt worden. 2. Die nächste (und im Grunde nun wahrhaft erstaunliche) Aussage Luthers ist die, daß die Christen, falls sie wirklich Christen sind, dem Reich der Welt nicht angehören und also auch dessen Regiment nicht benötigen und dessen Recht und Gesetz nicht brauchen. 3. Wegen der Erbsünde ist das

weltliche Regiment damit befaßt, in einem Weltreich, in dem die Sünde des Menschen alles menschliche Zusammenleben zu zerstören droht, einigermaßen Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten. 4. Es bleibt freilich die Frage, ob es trotz der grundlegenden Aussage, daß die wahren Christen dem weltlichen Reich nicht angehören und dessen Regiment nicht benötigen, nicht doch eine legitime und eventuell sogar notwendige Beziehung der Christen auch zum Weltreich gibt. 5. Luther hat klar die Grenzen der weltlichen und der kirchlichen Machtausübung und Einflußnahme erkannt und formuliert. Summa summarum: „Als theologisches Denkmodell und als Orientierungshilfe für Christen ist die sog. ‚Zweireichelehre' hoch beachtenswert. Das Luthertum wird aber bedenken müssen, daß sie weiterreflektiert und weiterentwickelt werden muß, wenn sie geeignet sein soll, als tragfähige Grundlage einer ‚politischen Ethik' verwendet zu werden" (36). – Das dritte Kap. des vorliegenden Buches (Wirtschaftsethik im Umbruch der Gesellschaft, 57–103) behandelt den Zusammenhang von Christentum und Wirtschaft. *M. Honecker* (Fragestellungen und Aufgaben wirtschaftlicher und politischer Ethik, 87–101) führt (auf etwas zu abstrakte und formale Weise?) in diesen Bereich ein. Es werden zwei Überlegungen vorgestellt: 1. ein Hinweis auf grundsätzliche Distinktionen; 2. ein Hinweis auf das Verhältnis von Demokratie und Marktwirtschaft. Zu 1: Honecker unterscheidet (in der Nachfolge von A. Rich) eine Individualethik, eine Personalethik und eine Sozialethik. Die Unterschiede lassen sich am Beispiel „Eigentum" verdeutlichen. Individualethisch geht es um die eigene persönliche Einstellung zu Eigentum und Besitz. Personalethik hat mit der Verantwortung für anvertrautes Eigentum (z.B. Angehöriger) zu tun. Die Sozialethik erörtert Strukturfragen der Eigentumsordnung (z.B. die Kontrolle von Großeigentum). Zu 2. Nach Honecker ist sowohl die Demokratie (als Rahmenordnung) eine wichtige Voraussetzung für das Entstehen von Marktwirtschaft, wie (umgekehrt) Marktwirtschaft eine notwendige Voraussetzung für das Funktionieren von Demokratie ist. Dennoch gefährden Demokratie und Marktwirtschaft immer wieder einander. Denn die Einmischung wirtschaftlicher Macht in Politik kann demokratische Beteiligung und Entscheidung aller Bürger in ihrer Substanz aushöhlen. Demokratische Verfahren verlieren dann an Durchschaubarkeit und Wirksamkeit. Umgekehrt untergräbt die Demokratie ihrerseits die Marktwirtschaft, wenn sie durch wohlfahrtsstaatliche Politik dem Leistungsgedanken schadet. – Vom vierten Kap. des vorliegenden Buches (Kirchliches Selbstverständnis im Wandel, 105–180) sei der Aufsatz von *Th. Gertler* (Glauben in Zeiten der Gottlosigkeit. Wie sich die Deutung der Säkularisierung verändert, 161–179) vorgestellt. Gertler behandelt sein Thema in fünf Schritten: 1. Die schon aus dem vergangenen (19.) Jhdt. stammende Säkularisierungsthese, nach der mit der Ausbreitung einer wissenschaftlichen Welterklärung die religiöse Deutung der Welt immer mehr an Einfluß verliere, hat nachhaltige Erschütterungen erfahren. 2. Ein Problem des Säkularisierungstheorems besteht darin, daß der Begriff Säkularisierung mehr und mehr zum Kampfbegriff wurde, der bestimmte weltanschauliche Positionen anzeigte, statt sachlich die Entwicklung zu beschreiben. Säkularisierung wurde von der einen Seite als eine notwendige Befreiung aus der Vormundschaft von Kirche und Religion begrüßt, von der anderen als Abfall und Niedergang verurteilt. 3. Statt Säkularisierung redet man heute lieber von Segmentierung und gesellschaftlicher Differenzierung. Die Gesellschaft entwickelt sich nach dieser Sichtweise aus einer mehr integrierten und einheitlichen zu einer mehr differenzierten und pluralen Größe. 4. Weil das Leben in einzelne Bereiche auseinanderfällt, wird das Ganze von dem einzelnen Menschen nicht mehr wahrgenommen. Jeder spielt unterschiedliche Rollen, die unterschiedlichen (ja oft widersprüchlichen) Ethiken folgen. So wird eine Hauptfrage des menschlichen Lebens, nämlich die Sinnfrage (als Frage nach dem Ganzen und meinem Verhältnis zu diesem Ganzen) teilweise gar nicht mehr gestellt. 5. Gertler möchte die Rückgewinnung des Glaubens vor allem personal verstehen und begründen. Solange der Mensch noch nicht in der Retorte gezeugt wird, solange ist für jeden Menschen die erste Begegnung mit der Welt die Begegnung mit einer Person. Dieses Du-Verhältnis zum Ganzen der Welt verschwindet nicht. An den Punkten im Leben, wo es um das persönliche Schicksal geht (wo es ums Ganze in meinem Leben geht), da taucht dieses Du-Verhältnis zum Ganzen wieder auf und da fragt der Mensch nach dem persönlichen Gott. Deshalb gilt: Mehr als von den noch christlichen Resten und Rändern her, mehr auch als

vom Einsatz der Kirchen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, der den gottlosen Alltag wieder durch christliche Werte zu gestalten versucht, kann eine eigentlich religiöse Erneuerung aus diesem (eben skizzierten) personalen Bereich kommen. – Ein Anhang 1 (Mitglieder des Arbeitskreises, 182f.) und ein Anhang 2 (Veröffentlichungen, 184) schließen dieses sehr nützliche Buch ab. Ich habe es mit großem Interesse gelesen. R. Sebott S. J.

Der Staat der Vatikanstadt, der Heilige Stuhl und die Römische Kurie in den Schriften von Winfried Schulz. Città del Vaticano, Santa Sede e curia Romana negli scritti di Winfried Schulz. Franz X. Walter zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Adnotationes in ius canonicum; 13). Frankfurt a. M.: Lang 1999. 126 S.

Wenn die Herausgabe der Untersuchungen von W. Schulz (= Sch.) zum Staat der Vatikanstadt, zum Heiligen Stuhl und zur Römischen Kurie verbunden wird mit einer Ehrung des Berliner Offizials F. X. Walter anläßlich seines 70. Lebensjahres, so ist dies nicht zufällig. Es war seit vielen Jahren ein Anliegen von Sch., einen Förderverein zur Pflege der Beziehungen zwischen der deutschen und italienischen Rechtswissenschaft und zur engeren Verbindung zwischen deutschen und italienischen Kanonisten ins Leben zu rufen. Nach seinem Tod wurde dieser Plan aufgegriffen und im Jahr 1995 in Berlin die „Associatio Winfried Schulz" gegründet, deren zweiter Vorsitzender Prälat Walter von diesem Zeitpunkt an ist. Konkret geht es der Associatio im Erzbistum Berlin darum, einen Beitrag zur Förderung der Kirchenrechtswissenschaft zu leisten. – Das kleine Buch enthält vor allem Beiträge zum Vatikanstaat, dem mit 44 ha und ca. 1500 Bürgern kleinsten Staat der Welt. Dieser Staat entstand durch den Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Königreich Italien vom 11. Februar 1929. Zweck dieser Staatsgründung war die Lösung der seit dem 20. September 1870 bestehenden „Römischen Frage" und die Sicherung der Souveränität auf internationalem Gebiet, vor allem für die Sendung des Apostolischen Stuhles in der ganzen Welt. Damit fand die von Papst Pius XI. öfter geäußerte Auffassung, die geistliche Souveränität des Papstes als Haupt der katholischen Kirche sei ohne „civilis principatus Sanctae Sedis" nicht zu begreifen, Ausdruck im Völkerrecht. Im Vatikanstaat ist der jeweilige Papst übrigens „absoluter Monarch", eine Bezeichnung, die man ansonsten eher vermeiden würde; man spricht dann lieber vom Jurisdiktionsprimat des Papstes.

Das vorliegende Buch enthält neun Beiträge; vier davon werde ich kurz vorstellen. In dem Aufsatz „Die neuen vatikanischen Gerichtsordnungen" (57–68) weist Sch. darauf hin, daß der Vatikanstaat seit seiner Gründung über ein selbständiges Gerichtswesen verfügt, das von den Tribunalia ecclesiastica des Heiligen Stuhles unterschieden ist. Diese Selbständigkeit hat Papst Johannes Paul II. wieder betont, indem er am 21. November 1987 (durch das Motu Proprio „Quo civium iura") ein erstinstanzliches Gericht für den Teil der Erzdiözese Rom, der sich auf dem Gebiet des Vatikanstaates befindet, schuf. In dem Beitrag „Der Grenzverlauf des Vatikanstaates und die Frage nach dem Rechtsstatus des Campo Santo Teutonico" (69–82) stellt Sch. den südlich von St. Peter gelegenen Komplex vor. Der Campo Santo Teutonico ist heute Sitz dreier Institutionen, und zwar der Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes der Deutschen und Flamen (1), des in deren Gebäude bestehenden Priesterkollegs (2) und des ebenfalls dort bestehenden Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft (3). Bei Errichtung des souveränen Vatikanstaats 1929 blieb der Campo Santo Teutonico italienisches Staatsgebiet, erhielt aber den Status der Exterritorialität. In der Schlußphase des 2. Weltkriegs bot er daher zahlreichen politischen Flüchtlingen Asyl. In dem sehr filigranen Beitrag „Vatikanisches Urheberrecht als Rechtsschutz des geistigen Eigentums in der Kirche?" (83–93) weist Sch. zunächst auf die bekannte Tatsache hin, daß das geistige Eigentum des Vatikans enorm ist. Ein kleines Beispiel: Von dem am 27. Mai 1917 promulgierten Codex Iuris Canonici verkaufte der Vatikan bis zum Juli 1930 360.000 Exemplare, was einer Nettoeinnahme von 3 Mio. Lire entsprach. Die neue vatikanische Druckerei, die seinerzeit zu den modernsten und besten Italiens zählte, wurde aus dem Erlös des Codex gebaut und eingerichtet. Sch. äußert (im weiteren Verlauf seines Artikels) allerdings Bedenken, ob die rechtlichen Fragen der urheberrechtlichen Gegebenheiten in der Kirche

schon gelöst seien. „Feststeht jedenfalls, daß das vatikanische Urheberrecht als Gesetz des Vatikanstaates nicht für die Geltendmachung eines die Gesamtkirche verpflichtenden, urheberrechtlich begründeten Vermögensanspruches herangezogen werden darf" (93). – Der letzte Aufsatz, der hier gestreift werden soll, trägt den Titel: „Die Zuständigkeitsordnung des Motu Proprio ‚Pastor bonus' vom 28. Juni 1988. Anmerkungen zur Kurienreform von Johannes Paul II." (94–104). Dieses Motu Proprio ist eine „lex peculiaris" zu can. 360 CIC/1983 und war deshalb seit der Promulgation des CIC/1983 erwartet worden. Mit „Pastor bonus" gab der Papst dem Staatssekretariat, den neun Kongregationen, den drei Gerichtshöfen, den 11 Päpstlichen Räten, den zwei Päpstlichen Kommissionen und den drei Ämtern eine neue Struktur. – Ein Schriftenverzeichnis von Sch. zum Vatikanstaat, zum Heiligen Stuhl und zur Römischen Kurie (125f.) schließt dieses nützliche Buch ab. R. Sebott S. J.

Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Hg. *Günter Rißе.* Paderborn: Bonifatius 1998. 384 S.

In der vorliegenden Festschrift für B. Neumann, den emeritierten Professor für Religionsgeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar und langjährigen Schriftleiter der Reihe „Lebendiges Zeugnis" sind 29 Beiträge versammelt. Auf einige von ihnen werde ich hier eingehen. *St. Ernst* (Jenseits von Streß und Langeweile. Überlegungen zum rechten Umgang mit der Zeit, 26–48) beschreibt die bekannte Tatsache, daß der dauernde Konkurrenzdruck dazu führt, daß in immer weniger Zeit immer mehr und immer schneller bewältigt, produziert und bearbeitet werden muß. Die Folge ist eine ständige Überforderung der Menschen. Sie stehen unter chronischem Streß. Ernst plädiert deshalb für ein Umdenken im Umgang mit der Zeit. Zeit ist nicht zunächst die (mit Uhren) gemessene Zeit, sondern meine je eigene (mir von Gott geschenkte) Zeit. Es ist diejenige Zeit, in der sich die Identität eines Menschen herausbildet und die deshalb als ihm eigene Zeit unverlierbar zu ihm gehört. *P. Rheinbay* (Christus in allem. Aufbrüche übergegenständlicher Meditation mitten in der Welt, 136–146) stellt Christen vor, die auf verschiedene Art die Einweisung in das kontemplative Gebet (mit dem Akzent auf die sog. „übergegenständliche Meditation") zu ihrem Lebensanliegen machten und machen: Franz Jalics (* 1927), Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898–1990), Johannes Kopp (* 1927) und Vinzenz Pallotti (1795–1850). Eine (hoffentlich nicht zu negative) Zwischenbemerkung des Rezensenten: Ich habe zwischen 1970 und 1985 an mehreren Sesshins (Zen-Kursen) bei einigen „Meistern" (Enomiya-Lassalle, Löw, Massa, Nagaya, Seki Yuho, Witt) teilgenommen. Die Übungen waren i. allg. perfekt, aber was an theoretischen Instruktionen geboten wurde, war allzuoft (unverarbeiteter) Synkretismus. Aus diesem Grund habe ich mit der „übergegenständlichen Meditation" meine Schwierigkeiten. – *A. Weiser* (Freundschaftsbrief und Testament. Zur literarischen Gattung des Zweiten Briefes an Timotheus, 158–170) möchte 2 Tim von den beiden anderen Pastoralbriefen (1 Tim und Tit) abheben und unterscheiden. Die Untersuchung der Form- und Gattungsmerkmale führt zu dem Ergebnis, daß 2 Tim ein testamentarisches Mahnschreiben in Form eines Freundschaftsbriefs ist. Der Verfasser schließt mit 2 Tim die Sammlung von Paulusbriefen und das ‚Corpus Pastorale' ab. Er beabsichtigt damit, ihren Weisungen Geltung für die Gegenwart und Zukunft zu verschaffen und zwar in bestimmter Interpretation, nämlich in Treue zu Paulus und in Abgrenzung gegenüber den Auffassungen der Irrlehrer. *P. Knauer* (Wort-Gottes-Theologie und Christologie, 186–198) sieht eine Strukturparallele zwischen dem „Wort Gottes" (das nach Meinung des Autors alles andere als selbstverständlich ist) und den Grundaussagen der Christologie. Es handelt sich um ein und dasselbe Glaubensgeheimnis, wenn wir den Menschen Jesus als wahren Gott verstehen und das menschliche Wort der christlichen Botschaft als die Aussage göttlicher Wahrheit. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist kein größeres und kein geringeres Glaubensgeheimnis als der Wort-Gottes-Charakter der christlichen Botschaft. *St. Wisse* (Sind Mythen ungeschichtlich? Einige Beobachtungen zum Verhältnis Mythos und Geschichte, 206–216) behandelt ein Problem, das uns seit Bultmann immer wieder beschäftigt. Sein Fazit: Mythos und geschichtlicher Text sind gerade im religiösen Bereich keine einander ausschließenden

Überlieferungsvarianten. Vielmehr scheinen sie einander zu ergänzen oder gar ergänzend zu bedingen. Auch neutestamentliche Texte kommen nicht ohne Entlehnungen aus mythischen Vorstellungen aus, wenn sie zum Ausdruck bringen wollen, daß in Jesus von Nazareth Gott selbst den Menschen begegnet. Modernes oder postmodernes Bibelverständnis kann auf Mythen und Symbole nicht verzichten. Schwierigkeiten beim Verständnis von Geschichte werden nur größer, wenn man meint, zu ihren Gunsten Mythen abwerten oder ablehnen zu müssen. Auf die inneren Spannungen und Auseinandersetzungen in der (nachkonziliaren) Kirche geht (der leider viel zu früh verstorbene) *F. Courth* ein (Kirche unter der Last der Polarisierung, 255–267). Courth meint, die Auseinandersetzungen ließen sich tragen und ertragen, wenn alle Parteien sich auf die folgenden drei Kriterien einlassen könnten: 1. Die vitale Klammer, welche die Vielfalt theologischen Suchens und Fragens zusammenschließt, ist das gemeinsame Gebet. Es vermag die Grenzen der verschiedenen Ansätze und Denkwege zu übersteigen und in der Hinwendung zur Mitte und zum Ziel allen Glaubens (zu Gott, dem dreifaltigen) zu einen. 2. Bergender Rahmen der Glaubensauslegung ist die konkrete Lebens- und Lerngemeinschaft der Gläubigen. Nur in diese eingebunden nimmt der Interpret (also der Theologe) teil am Reichtum des in der Geschichte wie in der Gegenwart entfalteten Glaubensverständnisses. 3. Den Reichtum im lebendigen Raum des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe weit offenzuhalten ist Aufgabe des kirchlichen Amtes. *M. Probst* (Sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Leitung?, 235–346) nimmt Anstoß an der derzeitigen Praxis der Diözese Trier, den Männern und Frauen, die sich auf die Leitung sonntäglicher Wortgottesdienste vorbereitet haben und dann auch ausführen, keinen Auftrag zur Leitung dieser Wortgottesdienste zu erteilen. Diese Praxis ist eine Ausnahme in den deutschen Diözesen. Das Fazit von Probst: Es dürfte „ratsam sein, den Trierer Sonderweg theologisch noch einmal gründlich zu überdenken und der Praxis der anderen Diözesen so weit anzunähern, daß grundsätzliche Einheit in diesem wesentlichen Aspekt kirchlichen Lebens in Deutschland bzw. im deutschen Sprachgebiet gewahrt wird" (346). – Diese ganz wenigen Hinweise auf einige Artikel der vorliegenden Festschrift mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, daß es sich sehr lohnt, dieses schöne Buch zu lesen. R. Sebott S. J.

Dieter, Heribert: *Die Asienkrise*. Ursachen, Konsequenzen und die Rolle des Internationalen Währungsfonds. 2. unveränd. Aufl. Marburg: Metropolis-Verlag 1999. 195 S.

Nach einer Einleitung (Kap. 1) skizziert Dieter (= D.) die wirtschaftliche Entwicklung der letzten 30 Jahre in Indonesien, Thailand und Südkorea, den drei „case study"-Ländern des Buches (Kap. 2). Einen hinreichenden Grund für eine tiefe Krise entdeckt er in keiner makroökonomischen Entwicklung, nicht einmal in den Leistungsbilanzdefiziten der Vorkrisen-Jahre (24; vgl. 54). In Kap. 3 bietet der Autor zuerst einen verständlichen Überblick über die Diskussion, ob die Leistungsbilanz die Kapitalbilanz eines Landes bestimmt oder umgekehrt. An den Beispielen Australien, Neuseeland und Mexiko zeigt er dann auf, daß die Liberalisierung des Kapitalverkehrs jeweils zu einer starken Kreditaufnahme der heimischen Akteure im Ausland und damit zu einer hohen Auslandsverschuldung dieser kleinen Länder geführt hat. Diese sei (vor allem bei kurzfristiger Verschuldung) riskant, weil das Land jederzeit mit einem massiven Abzug der Mittel, der zu einer Währungskrise und einen allgemeinen Kursverfall auf den Vermögensmärkten führt, rechnen müsse. In Kap. 4 hebt D. unter den internen Krisenursachen besonders hervor, daß den Zentralbanken dieser Länder durch die Liberalisierung des Kapitalverkehrs die Möglichkeit genommen wurde, einer Überhitzung der Gesamtwirtschaft durch Zinssteigerungen entgegenzuwirken (60f.). Diese erhöhten nur den Anreiz für Inländer, Kredite im Ausland aufzunehmen, statt die Kreditkosten für die inländischen Unternehmen anzuheben. Bei den exogenen Faktoren der Krise rückt der Autor die japanische Niedrigzinspolitik seit dem Platzen der spekulativen Preisblase auf den dortigen Vermögensmärkten (Anfang der 90er Jahre) in den Vordergrund. Diese habe die japanischen Anleger veranlaßt, im Inland zu extrem günstigen Konditionen Kredite aufzunehmen und damit im Ausland Aktiva zu erwerben. Dieser Kapitalexport be-

dingte Leistungsbilanzüberschüsse (eine im Vergleich zu den 80er Jahren vertauschte Kausalität), deren Spiegelbild die Leistungsbilanzdefizite der Tigerstaaten gewesen seien. In einem langen Kap. 5 kritisiert der Autor die Rolle des IWF in der Asienkrise. Verheerend habe sich ausgewirkt, daß der Fonds anfangs die Austeritätspolitik, die für Länder mit hohen Budgetdefiziten und einer durch Inflation und Abwertung erodierenden Währung entwickelt worden sei, auch den in die Krise geratenen Tigerstaaten verordnet habe. Die Hochzinspolitik der Zentralbanken und die Budgetüberschüsse der Regierungen hätten prozyklisch gewirkt und die Krise verschärft. Diese Kritik ist nicht nur unter Ökonomen weit verbreitet, sondern wird auch vom IWF selbst indirekt, durch seinen späteren Kurswechsel gegenüber den Krisenländern, bestätigt. Darüber hinaus wirkt für D. jede IWF-Intervention krisenverschärfend, weil sie den Anlegern einen „fundamentalen, nicht partiellen Korrekturbedarf" (97) signalisiert. Der dadurch ausgelöste Stimmungsumschwung unter den Anlegern treffe Volkswirtschaften besonders hart, die zuvor wie die Tigerstaaten aufgrund ihrer wirtschaftlichen Erfolge und der Liberalisierung des Kapitalverkehrs zu besonders attraktiven Anlageländern geworden seien. – In Kap. 6 untersucht der Autor mögliche und realisierte nationale „Schritte zur Überwindung der Krise", und in Kap. 7 bietet er Vorschläge für die allenthalben geforderte neue Architektur des internationalen Finanzsystems. Der IWF sei zu regionalisieren, und bei den Hilfen bzw. Interventionen solle zwischen reinen Liquiditätshilfen ohne Auflagen und umfangreicheren Krediten mit einzelnen Auflagen oder sogar umfassenden Reformprogrammen unterschieden werden. Für eine Stabilisierung der Währungsrelationen stellt sich D. ein Zielzonen-System zwischen Dollar und Euro vor, an das ein noch zu bildender ostasiatischer Währungsverbund allmählich heranzuführen sei. Sinnvolle Kapitalverkehrsbeschränkungen seien die Begrenzung der Kreditaufnahme von Ausländern im Inland sowie die in Chile praktizierte Bardepotpflicht für im Ausland aufgenommene Mittel. In Kap. 8 wagt D. Prognosen über einige „Konsequenzen der Asienkrise für die Region und die Weltwirtschaft". Von den drei untersuchten Ländern sieht er Südkorea besonders schnell auf einem wirtschaftlichen Erholungspfad; am skeptischsten ist er hinsichtlich Indonesiens. Japans regionalen Führungsanspruch sieht er in Frage gestellt, weil sich die wirtschaftspolitischen Entscheidungsträger während der Asienkrise durch die drohende Depression zu einer Niedrigzins- und Niedrig-Yen-Politik mit erheblichen Leistungsbilanzüberschüssen gezwungen sahen. Einen möglichen Nachfolgekandidaten erkennt er in China. Für die Weltwirtschaft malt D. in einem pessimistischen Szenario die Gefahr einer „mittleren Weltwirtschaftskrise" (144) aus. Das sei dann möglich, wenn die USA sich künftig weigerten, mit riesigen Leistungsbilanzdefiziten weiterhin die Rolle des globalen „consumer of last resort" (Guttmann) zu spielen, zumal wenn zugleich immer mehr Länder eine Strategie der Exportsteigerung verfolgten.

Die im September 1998 abgeschlossene Studie ist das erste deutschsprachige Buch zur Asienkrise. Darin gelingt es dem Autor, die folgende Kernthese plausibel zu machen: Kleine Länder, die ihren Kapitalverkehr liberalisieren, ermöglichen den privaten inländischen Akteuren den Aufbau einer hohen Außenverschuldung. Diese ist vor allem deshalb gefährlich, weil sie die Währung und die Vermögensmärkte des Landes den Stimmungsschwankungen der internationalen Anleger aussetzt. Aufgrund dieser Anfälligkeit, und weil eine IWF-Intervention in jedem Fall als ein negatives Signal für den Zustand des betreffenden Landes gedeutet wird, läuft der IWF Gefahr, überall dort, wo er aktiv wird, die Krise zu verschärfen. Die Entfaltung dieser These und das vielfältige darüber hinaus präsentierte Material machen das Buch zu einer lohnenswerten Lektüre. Daß man beim Lesen immer wieder gerne etwas über die Entwicklungen seit Fertigstellung des Manuskripts und deren Einschätzung durch den Autor erfahren würde, ist ein Nachteil, den kein Buch zu einem aktuellen Thema vermeiden kann. Das Bestreben des Autors, die Ursachen und Konsequenzen der Asienkrise in möglichst vielen Facetten zu beleuchten, geht an ein paar Stellen auf Kosten der theoretischen Schärfe. Dem Buch stünde z. B. eine Auseinandersetzung mit den Thesen der „impossible trinity" (freier Kapitalverkehr, feste Wechselkurse und autonome Geldpolitik; vgl. 34) oder der „financial repression" (vgl. 129) gut an. Unklar bleibt auch, warum periphere Länder für Währungskrisen besonders anfällig sind; denn der Autor behandelt weder den Wunsch der

internationalen Anleger nach in Dollar oder anderen Anlagewährungen „gemessenen" Wertzuwächsen noch die Unfähigkeit der Zentralbank eines peripheren Landes, Bargeld in einer gewünschten Anlagewährung selbst zu emittieren. Die Überlegungen zur IWF-Reform (Kap. 7.1) bleiben blaß. Einige besonders umstrittene Politikvorschläge wie etwa die Zielzonen für Dollar, Euro und Yen (123 f.) müßten gegen wichtige Einwände verteidigt werden. Trotz dieser Einschränkungen stellt das Buch eine gute Einführung in die Asienkrise dar, die auch ohne themenspezifisches Fachwissen verständlich ist.

B. Emunds

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

D'Agostino, Simone, Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de „L'action" (1893) (Analecta Gregoriana; 279). Rom: Pontificia università gregoriana 1999. 502 S.

Albertus Magnus, [Opera omnia] Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni... Opera omnia: Super Dionysium de ecclesiastica hierarchica. Ad fidem codicum ... instruenda curavit Inst. Alberti Magni Coloniense Ludgero Honnefelder et Mechthildi Dreyer praesidibus (Opera omnia; Tomus XXXVI/II). Monasterii Westfalorum: Aschendorff 1999. XVI/198 S.

Altermatt, Urs, Katholizismus und Antisemitismus: Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld [u.a.]: Huber 1999. 414 S.

Arnold, Klaus, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommisssion für Zeitgeschichte: Reihe B, Forschungen; Bd. 86). Paderborn [u.a.]: Schöningh 1999. 522 S.

Benz, August, Die Moralphilosophie von Thomas Reid zwischen Tradition und Innovation (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft; Bd. 23). Bern: Paul Haupt 2000. IX/276 S.

Boomgaarden, Jürgen, Das Verständnis der Wirklichkeit. Dieter Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein". Gütersloh: Kaiser 1999. 620 S.

Brito, Emilio, Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling (Philosophie et Théologie). Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 226 S.

Broch, Thomas, Denker der Krise, Vermittler von Hoffnung: Pierre Teilhard de Chardin (Topos plus Taschenbücher; Bd. 324). Würzburg: Echter 2000. 155 S.

Cozzi, Alberto, La centralità di Cristo nella teologia di L. Billot (1846–1931). Milano: Glossa 1999. XXII/ 422 S.

Dickmann, Ulrich, Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 16). Tübingen, Basel: Francke 1999. 502 S.

Duquoc, Christian, Christianisme Mémoire pour l'avenir. Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 126 S.

Dvorak, Rainer, Gott ist Liebe: eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel (Bonner Dogmatische Studien; 31). Würzburg: Echter 1999. 394 S.

Faber, Roland, Prozeßtheologie: zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000. 627 S.

Friedensethik im Spätmittelalter: Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung/ Gerhard Beestermöller... (Hg.) (Beiträge zur Friedensethik; 30). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1999. 100 S.

Gillner, Matthias, Bartolomé de las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents: das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten (Theologie und Frieden; 12). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1997. 298 S.

Grossklaus, Dirk, Natürliche Religion und aufgeklärte Gesellschaft: Shaftesburys Verhältnis zu den Cambridge Platonists (Anglistische Forschungen; 277). Heidelberg: Winter 2000. II/283 S.

Hein, Rudolf Branko, „Gewissen" bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI), Erasmus von Rotterdam und Thomas More: ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance (Studien der Moraltheologie; 10). Münster: LIT 1999. 539 S.

Horstmann, Kai, Zwischen Natur- und Sittengesetz. Fundamentalethik nach Schleiermacher im Gespräch mit Konrad Lorenz und Karl-Otto Apel (Beiträge zur Theologie und Religionsphilosophie; 3). Aachen:Mainz 1999. 228 S.

Kehl, Medard, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung. 2. Aufl. Freiburg i.Br. [u.a.]: Herder 2000. 173 S.

Kierkegaard: filosofia e teologia del paradosso: atti del Convegno tenuto a Trento il 4–6 dicembre 1996, a cura di *Michele Nicoletti* e *Giorgio Penzo* (Religione e cultura). Brescia: Morcelliana 1999. 337 S.

Kischlat, Harald, Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150–1400: das Zeugnis der Bibliotheken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F. Bd. 54). Münster: Aschendorff 2000. IX/289 S.

Kossler, Matthias, Empirische Ethik und christliche Moral: zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augusti-

nus, der Scholastik und Luther (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers; Bd. 3). Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. 517 S.

Labahn, Michael, Offenbarung in Zeichen und Wort: Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/117). Tübingen: Mohr-Siebeck 2000. XII/358 S.

Lettieri, Gaetano, Il metodo della grazia: Pascal e l'ermeneutica giansenica di Agostino (Biblioteca di ricerche teologiche). Roma: Edizioni Dehoniane 1999. 470 S.

Menke, Karl-Heinz, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? (Topos plus Taschenbücher; Bd. 331). Regensburg: Pustet 2000. 197 S./Ill.

Monti, Eros, Alle fonti della solidarietà: la nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa. Milano: Glossa 1999. 532 S.

Müller, Gerhard Ludwig, Priestertum und Diakonat: der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungtheologischer Perspektive (Sammlung Horizonte; N. F. 33). Freiburg i. Br.: Johannes 2000. 192 S.

Ool, Peter J. M. A. van, Befreiende Praxis der Nachfolge: biblische, historische und befreiungstheologische Impulse zur Nachfolge Jesu, des Christus (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; 41). Würzburg: Echter 2000. 429 S.

Otto, Eckart, Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im alten Orient: Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Theologie und Frieden; 18). Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 1999. 192 S.

Räisänen, Heikki, Neutestamentliche Theologie?: eine religionswissenschaftliche Alternative (Stuttgarter Bibelstudien, 186). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 130 S.

Reinhardt, Klaus, Bibelkommentare spanischer Autoren (1500 -1700) II: Autoren M-Z. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1999. 428 S.

Römelt, Josef, Christliche Ethik im pluralistischen Kontext: eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie (Studien der Moraltheologie: Abteilung Beihefte; 4). Münster: LIT 2000. 116 S.

Roth, Ulli, Suchende Vernunft: der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F. Bd. 55). Münster: Aschendorff 2000. XXIV/314 S.

Scheliha, Arnulf von, Der Glaube an die göttliche Vorsehung: eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 1999. 370 S.

Schlosser, Marianne, Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes; N. F.; 43). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2000. 317 S.

Schrimpf, Gangolf, Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen: eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten (Fuldaer Hochschulschriften; 35) Frankfurt: Knecht 2000. 127 S.

Theologie im Umbruch – zwischen Ganzheit und Spezialisierung/ Wolfgang Weirer / Reinhold Esterbauer (Hg.) (Theologie im kulturellen Dialog; Bd. 6). Graz [u. a.]: Styria 2000. 350 S.

Vedder, Ben, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2000. 196 S.

Vogt, Hermann J., Origenes als Exeget. Herausgegeben von *Wilhelm Geerlings*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 1999. 339 S.

Waldenfels, Hans, „Mit zwei Flügeln": Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio" Papst Johannes Pauls II. Paderborn: Bonifatius 2000. 141 S.

Wieckowski, Bartosz, Gott in möglichen Welten: eine Analyse des modalen ontologischen Arguments für die Existenz Gottes von Alvin Platinga (Pontes; 2). Münster: LIT 1999. 102 S.

Winkelmann-Jahn, Maria, Fülle der Zeit – erfüllte Zeit. Zur Begründung von Mystagogie nach Alfred Petzelt und Odo Casel (Pietas liturgica/Studia; 11). St. Ottilien: EOS 1999. 222 S.